أتراه أعظم من تركهم القياس بالاستحسان الذي قالوا به من غير دلالة ، ولا أصل يشهد له ، وقالوا لنا ما لا به نقل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان البقرة فزدتم الشاهد واليمين. فقلنا لهم وقد قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا النساء فنقل من الماء إلى التراب ، ولم يجعل بينهما واسطة فزدتم نبيذ التمر مع إجماع أهل النقل على ضعف حديثه ، وقوة حديث الشاهد واليمين في صحيح مسلم وغيره. فنحن لم نجعل واسطة بين الشاهدين ، والشاهد والمرأتين ، وإنما قلنا إذا عدم ذلك جاز الحكم بالشاهد واليمين ، والقرآن لا ينفي ذلك ، وإنما يجعل الشاهد واليمين بدلا من الشاهدين. وقالوا بحديث العينة ، وتركوا ظاهر قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة فخصصوا ظاهر القرآن. وقسم الهندي خبر الواحد إذا خصص عموم الكتاب والسنة المتواترة أو قيد مطلقهما إلى ثلاثة أقسام. أحدها إلى ما لا يعلم مقارنته له ، ولا تراخيه عنه. فقال القاضي عبد الجبار يقبل ؛ لأن الصحابة رفعت كثيرا من أحكام القرآن ، بأخبار الآحاد ، ولم يسألوا أنها هل كانت مقارنة أم لا ؟. قال وهو الأولى ؛ لأن حمله على كونه مخصصا مقبولا أولى من حمله على كونه ناسخا مردودا. الثاني أن يعلم مقارنته له ، فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون. والثالث أن يعلم تراخيه عنه ، فمن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله ؛ لأنه لو قبله لقبل ناسخا ، وهو غير جائز. ومن جوزه قبله إن كان ورد قبل حضور وقت العمل به ، وأما إذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق. مسألة قال سليم الرازي لا يرد الخبر بكون راويه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن معروفا بمجالسته ؛ لأن الصحابة كانت تنقل الأخبار عن الأعراب ، وعمن لم يعرف بمجالسته صلى الله عليه وسلم . مسألة رد الحديث إذا كان أحد راويه واحدا ولا يرد الخبر بكون أحد رواته لم يرو عنه إلا واحد ، خلافا لابن المنذر ، وحكاه عنه الشيخ أبو حامد في تعليقه في باب التفليس ، فإنه طعن في حديث « أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق » ، فقال رواه ابن أبي ذئب وحده ، عن أبي المعتمر. قال والحديث عندنا إذا كان راويه واحدا ، فهو مجهول. قال الشيخ أبو حامد وهذا ليس باعتراض ، فإن الراوي إذا كان ثقة معروفا يلزم قبول خبره ، وإن كان بصفة الواحد. مسألة عرض الحديث على القرآن لا يجب عرض الخبر على الكتاب ، قال ابن السمعاني في "القواطع" وذهب جماهير الحنفية إلى وجوب عرضه ، فإن لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا رد ، وإليه ذهب أكثر المتكلمين ، وقال أبو زيد في أصوله خبر الواحد يعتقد من وجوه أربعة العرض على كتاب الله ، ورواجه بموافقته ، فالتبس بمخالفته ، ثم على السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي الثابتة بطريق الاستفاضة ، ثم العرض على الحادثة ، فإن كانت مشهورة لعموم البلوى بها ، والخبر شاذ كان ذلك ومحرب ، وكذا إن كان حكم الحادثة مما اختلف فيه السلف ، خلافا ظاهرا ، ولم ينقل عنهم المحاجة بالحديث كان عدم ظهور الحجاج ومحرب فيه. قال وأما الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله ». فلو صحت لاحتيج إلى عرضها على الكتاب ، وقد عرضناها عليه ، فلم نجد فيه ما يدل على صحتها بل ما يدل على خلافها ؛ وهو قوله وما آتاكم الرسول فخذوه الحشر . ورد ابن السمعاني كلامه ، وقال الخبر حجة في نفسه إذا ثبت ، ولا يجب عرضه ، ولهذا جوزنا تخصيص عموم الكتاب به. اهـ. وكذلك قال القفال الشاشي في كتابه قد أوجب الله تعالى اتباع نبيه ، والخبر أنه لا ينطق عن الهوى عاما له بقبوله واعتقاد صحته واجب ، وليس يخلو إما أن يكون موافقا للكتاب ، فهو تأكيد له ، وإما أن لا يوجد في الكتاب فهو ابتداء شرع من الله ، ولهذا قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الحشر وقد يكون ذلك في الكتاب ، وإن ذهب عنا وجهه. قال فلا وجه لقول من قال إذا رويت سنة عرضتها على القرآن. قال فإن خالفته على معنى ورود الكتاب بالأمر بالشيء أو إباحته ، وفي السنة النهي عنه ، أو حظره ، فهذا لم يوجد صحيحا ، إلا فيما نسخه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنته. قلت وقد قال الشافعي في "الرسالة" وقد سئل عن أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال « ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافقه فأنا قلته ، وما خالفه فلم أقله » ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير ، ثم قال وهذه رواية منقطعة عن رجل مجهول ، وعمن لا يقبل عنه مثل هذه الرواية في شيء. انتهى. ثم ذكر قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم النساء وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تنكح المرأة على عمتها » ، الحديث. ثم قال فلم أعلم مخالفا في اتباعه ، وكانت معه دلالتان دلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مخالفا لكتاب الله بحال ، ولكنها سنة عاما وخاصا ودلالة ، على أنهم قبلوا فيه خبر الواحد ، فلا نعلم أحدا رواه من وجه يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا أبا هريرة رضي الله عنه . اهـ. وفي ظني أنه في البخاري عن جابر. فصل يجمع بعض ما سبق جملة الشبهات التي ردت بها أحاديث الآحاد لا يرد الخبر بنسيان الراوي ، ولا بمخالفته للخبر ، أو أن يقول الراوي ضعيف ، ولا يبين سبب الضعف ، أو كونه روي موقوفا ، أو أن يقول بعض الألفاظ أدرجه الراوي في الحديث ، كما قاله الرازي ، لكن الظاهر أن الجميع من قول الرسول ؛ لأن الكل مرتب بعضه على بعض ، لكن ظاهر كلام المحدثين يأباه ، ولا أن يقال هذه الزيادة لم تنقل نقل الأصل ؛ لاحتمال ذكرها في وقت لم يحضره الجماعة ، ولا أن هذا اللفظ غير قطعي في الرفع ، كقول سهيل مضت السنة أن يفرق بين المتلاعنين ؛ لأن الظاهر إرادة سنة الرسول ، ولا باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرا ، كقوله أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا ، خلافا لبعض الحنفية. قال يحتمل أن الراوي سمع قولا فظنه أمرا ، ولم يكن أمرا ؛ لأن القوم أهل اللسان ، وقال الشافعي إذا اختلفت الأحاديث فلنا وجهان أحدهما أن يكون فيها ناسخ ومنسوخ ، فالعمل بالناسخ. والثاني أن لا يدل على النسخ ، فيذهب إلى أثبت الروايتين فإن تكافأتا ذهب إلى أشبه الحديثين من سنته ، ولا نقله حديثان مختلفان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يوجد فيهما هذا أو غيره مما يدل على الأثبت من الرواية عنه مستغنيا بنفسه ، وإن كان يروى من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه. خاتمة أخذ الأحكام من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال قيل الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال. فإنه موضع تجوز ، حكاه ابن العربي عن إمام الحرمين ، وأنه رد بذلك احتجاج الحنفية في وقت العصر بحديث عملنا مع عمل أهل الكتاب معنا. قال ابن العربي وهذا وإن كان موضع تجوز وتوسع كما قال ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقول إلا حقا تمثل أو توسع. قلت والتعليل بالتوسع باطل ؛ لأنه معصوم ، ولو قال لأن اللفظ لم يظهر منه قصد التشريع ، فيكون قرينة صارفة عن الحكم لم يبعد ، وقد سبق مثله في العام إذا لم يظهر منه قصد التعميم ، لا يكون عاما ؛ لكونه غير مقصود. وقيل لا يؤخذ الجواز مما أخبر به عن أشراط الساعة ونحوها ، كاحتجاج بعض الأصحاب على أن المحرم لا يشترط في الحج بحديث « لترين الظعينة ترحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله » قال عدي فرأيت ذلك. رواه البخاري ومسلم. وقدح بعضهم بأن هذا خبر منه صلى الله عليه وسلم بأن ذلك يقع بعد ، ولم يقل إن ذلك يجوز ، وفي الحديث « لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل ، فيقول يا ليتني كنت مكانه » وهذا وإن كان فيه تمني الموت المنهي عنه ، لكنه خبر منه صلى الله عليه وسلم من غير تعرض لجوازه ، كالإخبار بأشراط الساعة ونحوها. والجواب أنه إنما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في معرض المدح والامتنان بإظهار الدين ، ولهذا أخبر في هذا الحديث بإنفاق كنوز كسرى في سبيل الله. ويشهد لذلك أيضا ما في الصحيحين عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « هل لكم من أنماط ؟ قلت لا. قال أما إنها ستكون لكم الأنماط ». قال فأنا أقول لها يعني امرأته أخري عني أنماطك. فتقول له ألم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ستكون لكم الأنماط ؟ فأدعها. والأنماط ضرب من البسط له خمل رقيق. ففهم الصحابي مما أخبر به عن الأشراط الجواز أيضا. فصل ألفاظ الرواة وأما الثالث وهو ألفاظ الرواة في الخبر وكيفية الأداء. فللراوي في نقل ما سمعه أربعة أحوال رواية الحديث بلفظه أحدها أن يرويه بلفظه. قال الماوردي والروياني وينظر في هذا بين أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قاله ابتداء أو جوابا ، فإن كان قاله ابتداء وحكاه ، فقد أدى الأمانة كقوله « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » ، وإن كان جوابا ، فإن كان مغنيا عن ذكر السؤال كقوله « الطهور ماؤه الحل ميتته ». فالراوي مخير بين ذكر السؤال وتركه. فإن كان مفتقرا إلى ذكر السؤال كما « سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال أينقص الرطب إذا جف ؟ قالوا نعم. قال فلا إذن ». فلا بد من ذكر السؤال ، وإن كان الجواب يحتمل أمرين ، فإذا نقل السؤال تعين أحد الاحتمالين ، كما « سئل عن الناقة تذبح ، فيوجد في بطنها جنين ميت ، فقال ذكاة الجنين ذكاة أمه » ، ولو قاله ابتداء لاحتمل أن يكون ذكاته مثل ذكاة أمه ، واحتمل أن يستباح بذكاة أمه. فإذا ذكر السؤال صار الجواب محمولا على أنه يستباح بذكاة أمه ، فالإخلال بالسؤال نقص ، وإن لم يلزم ذكره. قال ويستوي في هذه الحالة التابعي وغيره ، وبالجملة فذكر السبب حسن. ولهذا قال القاضي الحسين أكثر ما وقع الخلاف فيه بين المجتهدين بسبب السبب. نقل الحديث بالمعنى نقل الحديث بالمعنى الحالة الثانية أن يرويه بغير لفظه ، وهي مسألة نقل الحديث بالمعنى ، واعلم أن المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ضربان أحدهما القرآن ، ولا شك في وجوب نقل لفظه ؛ لأن القصد منه الإعجاز. والثاني الأخبار فيجوز للراوي نقلها بالمعنى ، وإذا نقلها بالمعنى وجب قبوله كالنقل باللفظ. هذا هو الصحيح من مذاهب عشرة ستأتي. ونقل عن الأئمة الأربعة والجمهور من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرائط. شروط جواز نقل الحديث بالمعنى أحدها أن يكون الراوي عارفا بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها ، فإن كان جاهلا بمواقع الكلام امتنع بالإجماع. قاله القاضي في "التقريب". قال وقد قال الشافعي في "الرسالة" يجب أن يروي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحروفه كما سمعه ، ولا يحدث به على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل معناه ؛ لأنا لا ندري لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، أو الحرام إلى الحلال ، وإذا أداه بحروفه لم نجد فيه إحالة. قال القاضي وظاهره تحريم ذلك على الجاهل. قلت قال الشافعي في "مختصر المزني" الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الغنم مع ما أذكره إن شاء الله ، ثم سرده. قال الأصحاب فكأن الشافعي لم يحضره حينئذ لفظ الحديث ، فذكره بالمعنى. وذلك دليل على جواز نقل الحديث بالمعنى عنه ، وقال الإمام في "النهاية" يجوز أن يقال صادف أو قاص الغنم مجمعا عليه فلم يتأنق في نقل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويخرج منه قول بين أن يقوى بدليل آخر فيجوز ، وإلا فيمتنع. ثانيها أن يبدل اللفظ بما يرادفه كالجلوس بالقعود ، والاستطاعة بالقدرة ، والعلم بالمعرفة ، وجعل الإبياري هذا محل وفاق في الجواز ، وليس كالقرآن ؛ لأن المقصد منه الإعجاز ، وشرط هذا أن لا يحتاج إلى النظر في الترادف إلى نظر واجتهاد ، فلو احتيج لم يجز قطعا. ثالثها أن تكون الترجمة مساوية للأصل في الجلاء والخفاء ، فيبدل اللفظ بمثله في الاحتمال وعدمه ، ولا يبدل الأجلى بالجلي وعكسه ، ولا العام بالخاص ، ولا المطلق بالمقيد ، ولا الأمر بالخبر ، ولا العكس ؛ لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم ، وتارة يقع بالمتشابه ، لحكم وأسرار لا يعلمها إلا الله ورسوله فلا يجوز تغييرها عن موضوعها. رابعها أن لا يكون مما تعبد بلفظه ، فأما ما تعبدنا به ، فلا بد من نقله باللفظ قطعا ، كألفاظ التشهد. ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق ، نقله إلكيا والغزالي ، وأشار إليه ابن برهان ، وابن فورك وغيرهما ، وعبر القاضي في "التقريب" عن هذا بأن يكون سامع لفظه عليه السلام عالما بموضوع ذلك اللفظ في اللسان ، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم يريد به ما هو موضوع له ، فإن علم تجوزه به ، واستعار تركه ، وجب نقله باللفظ ، لينظر فيه. خامسها أن لا يكون من باب المتشابه ، كأحاديث الصفات ، أما هي فلا يجوز نقلها بالمعنى بالإجماع ، حكاه إلكيا الطبري وغيره ؛ لأن الذي يحتمله ما أطلقه النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه التأويل ، لا ندري أن غيره من الألفاظ هل يساويه أم لا ؟ قال وكذلك المشكك والمشترك لا ينقله أحد بالمعنى ؛ لتعذر نقله بلفظ آخر ، وكذلك المجمل. سادسها أن لا يكون من جوامع الكلم ، فإن كان كقوله عليه الصلاة والسلام « الخراج بالضمان » ، « والبينة على المدعي » ، « العجماء جبار » ، « لا ضرر ولا ضرار » ، ونحوه لم يجز ؛ لأنه لا يمكن درك جميع معاني جوامع الكلم. حكاه بعض الحنفية. قال ومن مشايخنا من يفصل بين الجوامع وغيرها إذا كان ظاهر المعنى كغيره من الظواهر. وجعل الإبياري في "شرح البرهان" للمسألة ثلاث صور أحدها أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود فجائز بلا خلاف. وثانيها أن يظن دلالته على مثل ما دل عليه الأول من غير أن يقطع بذلك ، فلا خلاف في امتناع التبديل. ثالثها أن يقطع بفهم المعنى ، ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه من غير أن تكون الألفاظ مترادفة ، فهذا موضع الخلاف. فالأكثرون على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستندا إلى اللفظ إما بمجرده أو به مع القرائن التحق بالمرادف ، وكلام أبي نصر بن القشيري يدل لما ذكره في الحالتين الأوليين على الاتفاق على الجواز في الأولى ، وعلى المنع في الثانية. وقال العبدري في شرح المستصفى " يجوز للعالم فيما علمه قطعا لا في علمه بنظر واستدلال ، وفي حق من يقلده من العوام خاصة. قال وعلى هذا الوجه يجوز تفسير مقال الشرع بلغة العجم على وجه التعليم لهم. وأما المجتهد فلا يجوز له العمل بالحديث حتى ينقل إليه لفظ الشارع ؛ لأنه إن قبله بالمعنى صار مقلدا ، وفي الصحابي إذا نقله بالمعنى فلا فرق. اهـ. والمذهب الثاني المنع مطلقا ، بل يجب نقل اللفظ بصورته ، سواء العالم وغيره. ونقله القاضي عن كثير من السلف ، وأهل التحري في الحديث. وقال إنه مذهب مالك ، ونقله إمام الحرمين وابن القشيري عن معظم المحدثين ، وبعض الأصوليين. وحكاه غيره عن أبي بكر الرازي من الحنفية ، وهو مذهب أهل الظاهر ، كما نقله القاضي عبد الوهاب ونقله صاحب الواضح عن الظاهرية كما نقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجماعة من التابعين ، منهم ابن سيرين ، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، ووهم صاحب" التحصيل "، فعزاه للشافعي وحكاه ابن السمعاني عن ثعلب من النحويين ، أي لأجل إنكار أصل الترادف في اللغة. ونقل الماوردي عن مالك لا ينقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى ، بخلاف حديث الناس ، لكن قال الباجي لعله أراد به من لا علم له بمعنى الحديث ، فقد نجد الحديث عنه تختلف ألفاظه اختلافا بينا. وهذا يدل على أنه يجوز عنده للعالم النقل على المعنى. والثالث التفصيل بين ما يوجب العلم من ألفاظ الحديث ، فالمعول فيه على المعنى ، ولا يجب مراعاة اللفظ ، وأما الذي يجب العمل به منها ، فمنه ما لا يجوز الإخلال بلفظه ، كقوله عليه السلام « تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » ، « خمس يقتلن في الحل والحرم ». حكاه ابن السمعاني وجها لبعض أصحابنا. قال والأصح الجواز بكل حال. الرابع التفصيل بين الألفاظ التي لا مجال للتأويل فيها ، فيجوز نقله بالمعنى ، وإن كان للتأويل فيها مجال ، فلم يجز إلا أداء اللفظ ، حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحابنا ، وجرى عليه إلكيا الطبري. والخامس التفصيل بين أن يحفظ اللفظ فلا يجوز له أن يرويه بغيره ؛ لأن في كلام الرسول من الفصاحة ما لا يوجد في كلام غيره ، وإن لم يحفظ اللفظ جاز أن يورد معناه بغير لفظه ؛ لأن الراوي تحمل أمرين اللفظ والمعنى. فإذا قدر عليهما لزمه أداؤهما ، وإن عجز عن اللفظ وقدر على المعنى لزمه أداؤه. وبهذا القول جزم الماوردي في" الحاوي "وتبعه الروياني في" البحر "وجعل الخلاف مخصوصا بغير الأمر والنهي. قال أما الأوامر والنواهي ، فيجوز روايتهما بالمعنى ، كقوله « لا تبيعوا الذهب بالذهب » ، وروي أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب. وقوله « اقتلوا الأسودين في الصلاة » وروي أنه أمر بقتل الأسودين في الصلاة. قالا فهذا جائز يعني بلا خلاف ؛ لأن" افعل "أمر ، و" لا تفعل "نهي ، فيتخير الراوي بينهما ، وإن كان اللفظ خفي المعنى محتملا ، كقوله « لا طلاق في إغلاق » ، وجب نقله بلفظه ، ولا يعبر عنه بغيره. فإنه لم يذكره جليا ولا خفيا إلا للمصلحة ، وليكل استنباطه إلى العلماء ، وإن كان المعنى جليا غير محتمل ، فلا يجوز لمن لم يسمع كلامه من التابعين ، ومن بعدهم أن يغير لفظه ، وينقل معناه. وهل يجوز لمن شاهده من الصحابة أن يورد المعنى بغير لفظه ؟ فيه وجهان لأصحابنا أحدهما لا يجوز كما لا يجوز لغيره من التابعين. والثاني يجوز ؛ لأنه أعرف بفحواه من غيره. اهـ. وحاصله تخصيص الخلاف بالصحابي ، وبالجلي من غير الأوامر والنواهي ، والجزم في الجلي بالمنع مطلقا من التابعين ومن بعدهم ، وهو تفصيل غريب لكنه لا بأس به. وقال القرطبي قال بعض متأخري علمائنا الخلاف في هذه المسألة إنما يتصور بالنظر إلى عصر الصحابة والتابعين لتساويهم في معرفة اللغة الجبلية الذوقية ، وأما من بعدهم فلا شك في أن ذلك لا يجوز إذ الطباع قد تغيرت ، والفهوم قد تباينت ، والعوارف قد اختلفت قال وهذا هو الحق. اهـ. ويخرج من ذلك مذهب آخر هو السابع بالنسبة لما قاله الماوردي. والثامن إن كان محكما فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للعارف باللغة ، وإن كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص ، أو حقيقة تحتمل المجاز جاز للمجتهدين فقط. وإن كان وجبار أو مشتركا فلا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلا ، إذ المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل. وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى ؛ لأنه لا يوقف عليه إلا بدليل آخر ، والمتشابه كذلك ؛ لأنا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه ، فكيف يتصور نقله بالمعنى قاله أبو زيد الدبوسي. قال وأما ما يكون من جوامع الكلم كقوله « الخراج بالضمان » ، و « العجماء جبار » ونحوه ، فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى بالشرط السابق في الظاهر ، والأصح عندي أنه لا يجوز لاختصاصه صلى الله عليه وسلم بهذا النظم ، وكأن هذا النوع هو المراد بقوله ثم أداها كما سمعها ، وذكر إلكيا الطبري في كتابه قريبا من هذا التفصيل أيضا. وقال أبو بكر الصيرفي في كتابه اللفظ المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم ضربان. أحدهما لا تأويل فيه ، كقوله لا تقرب كذا ، وافعل كذا ، فهذا ونحوه لا يجهله أحد ، ينكرهما وقعد ، وقام ومضى ، وذهب وصب ، وأراق ، وهذا يجوز تأديته بالمعنى. والثاني مودع في جملة لا يفهم العامي إلا بأداء تلك الجملة. ويكون الاحتمال فيما يظنه الحاكي قائما ، فهذا لا يجوز أداؤه إلا باللفظ المتعلق بذلك المعنى ، فلا يجوز إضافة المعنى إلى لفظ آخر ، وقد قال الشافعي رضي الله عنه ولا يقبل خبر حتى يكون راويه عدلا عاقلا مميزا بين المعاني ، فمن لم يكن مميزا بين المعاني فحكمه في الأداء على الألفاظ ، وكل من أدى إلينا شيئا قبلناه على أنه لفظ المحكي عنه ، حتى علمنا أنه حكي على خلاف ذلك ، ولا يجوز نقل حديث يكون فيه من الكلام معنى يتعلق به فيحذف فيذهب معناه. اهـ. والتاسع التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج به والفتيا ، فيجوز له روايته بالمعنى ، إذا كان عارفا بمعناه ، وبين أن يقصد التبليغ ، فلا يحل له ، ويتعين اللفظ لظاهر حديث البراء ، « وآمنت برسولك الذي أرسلت » قاله ابن حزم في كتاب" الإحكام ". والعاشر التفصيل بين الأحاديث الطوال ، فيجوز فيها الرواية بالمعنى بشرطه ، دون القصار. حكاه بعضهم عن القاضي عبد الوهاب ، ثم من المتأخرين من خص هذا الخلاف في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وجوز الرواية بالمعنى في كلام الناس ، ومنهم من عكس ، وهو ما حكاه القاضي عياض في" الإشكال "عن مالك تجويزه في حديث الناس ، ومنعه في كلام النبوة. فرع إذا قلنا بالمنع وروي بالمعنى لا تسقط روايته بذلك ، لأنه موضع اختلاف واجتهاد ، فلا تسقط به الرواية ، قاله سليم في" التقريب ". ينقص الراوي من لفظ الحديث ويحذفه الحالة الثالثة أن ينقص من لفظه ويحذفه ، فينظر إن تعلق به المحذوف تعلقا لفظيا أو معنويا لم يجز بالاتفاق ، كما قاله الهندي والإبياري وغيرهما ، والتعلق اللفظي كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة. والمعنوي كما إذا كان المتعلق مذكورا بجملة مستقلة ، لا يتعلق المعنى المذكور في الرواية بها ، كما في بيان التخصيص والنسخ ، وبيان المجمل بجملة مستقلة ، وكلام ابن القشيري فينقص عن الخلاف الآتي ، وإن لم يكن كذلك فعلى الخلاف في الرواية بالمعنى ، فالمانعون ثم منع أكثرهم هاهنا ، وأما المجوزون ثم فاختلفوا هاهنا على أقوال. المذاهب في جواز حذف شيء من الحديث أحدها أنه إن كان نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه ، جاز أن ينقل البعض ، وإن لم ينقل ذلك لا هو ولا غيره لم يجز ، هكذا حكاه القاضي في" التقريب "، والشيخ في" اللمع "، وغيرهما ، وقيد الغزالي الجواز في الشق الأول بأن لا يتطرق إليه سوء الظن بالتهمة باضطراب النقل. والثاني الجواز مطلقا ، سواء تعلق بعضه ببعض أم لا ، كذا حكاه الشيخ أبو إسحاق في" اللمع "، وكذا القاضي في" التقريب "، وابن القشيري ، وهو يعكر على ما حكياه من الاتفاق أولا ، لكنه بعيد ، فإن أحدا لا يجوز حذف الغاية والاستثناء ، والاقتصار على أصل الكلام ، وحكى سليم الرازي فيما إذا لم يتعلق بعضه ببعض طريقتين إحداهما إجراء خلاف الرواية بالمعنى. والثانية القطع بالجواز ، قال وهي المذهب. قال أما إذا روى بعض الخبر ، ثم أراد أن ينقله بتمامه ، فإن كان لا يفهم بأنه زاد في حديثه قبل ذلك ، وإن كان يفهم كان عذرا له في تركه الزيادة وكتمانها. وكذا قال القاضي في التقريب" متى خاف راوي الحديث على التمام أنه إذا رواه مرة ناقصا أن يتهم وجب عليه روايته على التمام ، دفعا عن نفسه التهمة المسقطة للرواية. وشرط أيضا للجواز أن يكون السامع متذكرا لتمامه ، فإن خاف غفلته أو نسيانه لم يحل له إلا روايته تاما. قال فإن شاركه في السماع غيره لم يحل له الاقتصار على البعض ؛ لئلا يفسد على السامع الآخر الذي لم يسمعه إلا تاما. والثالث المنع مطلقا. والرابع الحديث إن كان مشهورا بتمامه جاز نقل بعضه ، وإلا فلا ، قاله بعض شراح "اللمع". والخامس إن كان لا يعلم إلا من جهته ، فإن تعلق به حكم لم يجز أن يترك منه شيئا ، وإن لم يتعلق به حكم نظر ، فإن كان الناقل فقيها جاز له ذلك ، وإن كان غير فقيه امتنع. قاله ابن فورك ، وأبو الحسين بن القطان ، في كتابيهما. قالا وإن كان تقدم قبل ذلك جاز له الاكتفاء بالبعض ، كما روي « أنه عليه السلام رد عمر بن الخطاب إلى آية الكلالة. فقال تكفيك آية الصيف » ، فلو لم يكن فيها كفاية لما وكله إليها. وكذلك ترك الأمر بالقضاء في حديث الواطئ في رمضان اكتفاء بما ذكره في المريض والمسافر ، وإن كان قد جاء من طريق آخر الأمر بالقضاء ، ولحديث « ابن مسعود أتيت النبي صلى الله عليه وسلم بحجرين وروثة ، فرمى الروثة وترك نقل الحجر الآخر اكتفاء » ، وقد روى أحمد بن حنبل مسندا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ائتني بحجر ثالث ». وكذا قال إلكيا الطبري الحق في هذه المسألة التفصيل بين أن يكون المحذوف حكما متميزا عما قبله ، والناقل فقيه عالم بوجه التمييز فيجوز ، كحديث ابن مسعود ، فحيث لم ينقل الحجر الثالث كان مقصوده منع الاستنجاء بالروث ، وإن كان مقصوده مراعاة العدد لوجب عليه نقل جميعه. وإن كان الناقل ظاهر حاله الاعتناء بنقله واستيفاء روايته ، فظاهر حاله أن لا ينقل سواه كقضية ماعز ، فإن الراوي استوفاها ولم يذكر رجمه. قال وهذه المسألة ومسألة نقل الخبر بالمعنى في المأخذ والمنشأ سواء ، وقد ينتهي الأمر فيهما إلى التفصيل بين الراوي الفقيه وغيره ، وقد يسوى بينهما كما يسوى بين الراوي الفقيه وغيره. وقال القاضي يجوز أن يرويه ناقصا لمن رواه له قبل ذلك تاما إذا غلب على ظنه أنه حافظ لتمامه ، فيذكر له ، فإن بانت غفلته ونسيانه لم يحل له إلا روايته على الكمال. وقال الماوردي والروياني إنما يجوز بشرط أن يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم ، كقوله « الطهور ماؤه الحل ميتته » ، فيجوز له رواية أحد الأمرين إلا أن يتعينا عليه للإبلاغ عند الحاجة ، فيلزمه الجمع ، كالشهادة. فإن كان الباقي لا يفهم معناه ، فلا يجوز ، وعليه أن يستوفيه لتتم فائدة الخبر ، وإن كان مفهوما ولكن ذكر المتروك يوجب اختلاف الحكم في المذكور ، كقوله « أعد أضحيتك ، فقال ليس عندي إلا جذعة من المعز ، فقال تجزئك ، ولم تجزئ لأحد بعدك » ، فلو روى أنه قال يجزئك ، لفهم أنه يجزئ عن جميع الناس ، فلا يجوز تركه. اهـ. والمختار جواز اختصاره بشرط الاستقلال ، وقد جاء الحديث الطويل في صفة الحج ، ساقه جابر سياقا واحدا عند خروج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى أن دخلها. ذكره مسلم ، وأبو داود على هذا السياق ، وجزأه مالك ، والبخاري ، والترمذي على الأبواب. وقال أبو الوليد بن رشد هو عندي جائز ، إذا كان مفيدا ومكتفيا بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله ، أو كان ليس يوجب صدق ما حذف منه ، تردد المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر ، وسواء جوزنا الرواية بالمعنى أو لا ، واستحسنه العبدري. أما إذا كان ترك بعضه يتضمن ترك بيان ما أوله ، ويوهم منه شيئا يزول بذكر الزيادة لم يجز حذفها ، مثل ما ذكره الشافعي ، فقال نقل بعض النقلة عن « ابن مسعود أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم بحجرين وروثة يستنجي ، فرمى الروثة ، وقال إنها ركس ». وروي عنه أنه رمى الروثة ، ثم قال ابغ لنا ثالثا ، والسكوت عن ذكر الثالث ليس يخل بذكر رمي الروثة وبيان أنها ركس ، لكن يوهم النقل كذلك جواز الاستنجاء بحجرين ، وقال الشافعي فلا يجوز مع هذا الإيهام الاقتصار على بعض الحديث ، وتحمل رواية المقتصر على أنه لم تبلغه الزيادة. واختار إمام الحرمين في ذلك التفصيل بين أن يكون مقصد الراوي منع استعمال الروث ، فيجوز ، وإلا فلا يجوز. والحق ما قاله الشافعي ، بأن الإيهام حاصل ، وإن قصد الراوي منع استعمال الروث. وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » وفي رواية لم ينقل إلا الرجم. قال الشافعي لا أتلقى سقوط الجلد عن الثيب من اقتصار الراوي إذ يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد ذكره في هذا الحديث ، فاستحضر الراوي الرجم فاقتصر عليه ، ولكنه مأخوذ من قضية ماعز ، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . أما إذا اقتصر على الزوائد من الحروف التي لا تغير المعنى وكان عالما بمصادر الكلام وموارده جاز إن قلنا تجوز الرواية بالمعنى ، وإلا فلا. قاله القاضي في "التقريب". فرع الخبر الذي فيه لفظ يفيد التأكيد لا يجوز إسقاطه أطلق صاحب "المعتمد" أنه إذا كان في الخبر لفظ لا يفيد إلا التأكيد لم يجز للراوي إسقاطه ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره إلا لفائدة ، وينبغي أن يجيء فيه الخلاف. تنبيه الجزم بمنع حذف الصفة مشكل ما جزموا به من منع حذف الصفة مشكل ، فقد وقع في القرآن نظيره ، كقوله تعالى غير أولي الضرر النساء وكذلك قوله تعالى ولا يلتفت منكم أحد وامضوا الحجر وليس فيه ذكر الاستثناء في الكلام المحكي. وكذلك ، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان الحجر في سبحان ، وفي الحجر ، إلا من اتبعك الحجر وأما قوله تعالى آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا مريم فقد يقال إن ظاهره يقتضي جواز حذف الاستثناء من الخبر أيضا ، والمراد بالاستثناء المحذوف في الآية هو المذكور في آل عمران إلا رمزا آل عمران وجوابه أنه استثناء منقطع ؛ لأن الرمز ليس بكلام ، فينبغي تقييد إطلاق امتناع حذف الاستثناء بالمتصل. فائدة هل يجوز إسقاط حرف العطف من الآية عند الاستدلال بها ؟ وقع البحث في أنه إذا استدل بآية ، هل يجوز تغيير لفظها بإسقاط حرف العطف ونحوه مما يستقيم المعنى بدونه ؟ ظاهر تصرف الفقهاء جوازه ، ففي "الوسيط" في أول الصلاة قال الله تعالى أقيموا الصلاة الأنعام ، وفي كتاب البيع وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة وفي صحيح البخاري « لم ينزل علي إلا هذه الآية الفاذة من يعمل مثقال ذرة خيرا يره » وفي جامع الترمذي « إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه ، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض » وفي حديث الاستفتاح وأنا من المسلمين . يزيد الراوي في لفظ الحديث الحالة الرابعة أن يزيد في لفظه فإن كانت الزيادة شرطا لبيان الحال كنهيه عن تلقي الركبان ، وبيع حاضر لباد ، فيزيد ذكر السبب الذي دعاه إلى هذا القول. قال الماوردي ، والروياني فهذا يجوز من الصحابي ؛ لمشاهدة الحال ولا يجوز من التابعي ، وإن كان تفسيرا لمعنى الكلام ، كنهيه عن المحاقلة والمزابنة ، فيفسر معناها في روايته ، قالا فيجوز ذلك للصحابي والتابعي ، لكن تفسير الصحابي يلزم فيه قوله ، بخلاف تفسير التابعي. قالا وإن خرجت الزيادة عن شرح السبب ، وتفسير المعنى ، فلا يجوز ، وهي كذب صريح. اهـ. مسألة في الرجل يروي خبرا فيجتهد فيه كقوله في المسح على الخفين فلو استزدناه لزادنا ، قال أبو الحسين بن القطان فكان الشافعي يذهب في القديم إلى المسح بغير توقيت. قال ابن القطان في كتابه إلا أن الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني قال رجع الشافعي ببغداد قبل أن يخرج إلى مصر عن المسح بغير توقيت ، وقال إنه يؤقت حينئذ ، فيجب المصير إلى الخبر المؤقت. وقول خزيمة لو استزدناه لزادنا ، ظن منه أن يزيده ، ويحتمل أن لا يزيد. الراوي يسمع الحديث ملحونا أو محرفا الحالة الخامسة أن يسمعه ملحونا أو محرفا ففي المسألة أربعة مذاهب أحدها أن يرويه كما سمعه ، وبه قال محمد بن سيرين وغيره ، ممن منع الرواية بالمعنى. والثاني أن يغيره ويصلحه للصواب. قال ابن الصلاح إنه مذهب المحصلين والعلماء من المحدثين. والثالث إن كان له وجه سائغ في لغة العرب ، وإن كان في غير لغة قريش لم يغير وإلا غيره ، حكاه القاضي عياض في "الإلماع" عن النسائي ، وجزم به ابن حزم في الإحكام. والرابع أنه لا يرويه أصلا ، لا على الصواب ، ولا على الخطأ ؛ لأنه لم يسمعه من الشيخ على الصواب ، ولعصمة المصطفى صلى الله عليه وسلم من اللحن ، وهذا حكاه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد عن شيخه ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء. مسألة إذا عمل الصحابي بخلاف حديث رواه فله أحوال أحدها أن يكون الخبر عاما فيخصه بأحد أفراده وقد سبقت المسألة بفروعها في باب التخصيص. ثانيها أن يكون مطلقا ، فيقيده ، وهو كتخصيص العام بلا فرق. ثالثها أن يدعي نسخه ، وقد سبق في آخر باب النسخ. رابعها أن يكون الخبر محتملا لأمرين متنافيين ، فيحمله الراوي على أحدهما ، فالذي ذكره جمهور أصحابنا منهم الأستاذ أبو إسحاق ، وابن فورك ، والأستاذ أبو منصور ، إلكيا الطبري ، وسليم الرازي في "التقريب" أنه ينظر ، فإن أجمعوا على أن المراد أحدهما رجع إليه فيه ، ولهذا رجع الشافعي إلى تفسير ابن عمر التفرق في خيار المجلس بالأبدان ، وكتفسيره حبل الحبلة ببيعه إلى نتاج النتاج ، وكفعل عمر في هاء وهاء ، فقال والله لا تفارقه وبينك وبينه شيء ، ثم احتج بقوله « الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء » على المجلس دون المقايضة على الفور ، وتوقف الشيخ أبو إسحاق في ، "اللمع". هذا إن كان صحابيا ، فإن كان تابعيا لم يلزم كما سبق ، وقيل لا فرق ، وإن لم يتنافيا فكالمشترك في حمله على معنييه ، وإن جوزوا أن يكون المراد غيرهما كتفسير ابن عمر قول النبي صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتموه فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا ، فإن غم عليكم فأقدروا له » ، عادة الشهور من تسع وعشرين أو ثلاثين ، فأوجب صيام الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال تلك الليلة ، وكانت السماء مغيمة ، وإنما لم يرجع الشافعي إلى تفسيره ذلك وأوجب استكمال الثلاثين سواء الليلة المغيمة أو المصحية ؛ لأن الإجماع لم يقم على أن المراد أحدهما ، بل جاءت الروايات كلها مصرحة بخلاف روايته ، كخبر أبي هريرة ، وابن عباس أن المراد استكمالهن ثلاثين لا العدة المعتادة. وأطلق أبو بكر الصيرفي أن تأويل الراوي أولى لمشاهدة الحال إلا أن يقوم دليل على مخالفته ، فالحكم للدليل ، كما أوصى أبو سعيد أن يكفن في ثياب جدد ؛ لأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر المؤمن في ثوبه » يوجه تأويله إلى الثياب ، ثم إن الدليل قام على خلافه من قوله « يحشر الناس عراة ، فأول من يلبس إبراهيم » فثبت أن المراد بالثوب في الحديث العمل من صالح أو طالح. قال وإنما جعل تأويل الراوي أولى ؛ لأنه قد شاهد من الأمارات ما لا يقدر على حكايته ، فيكون تأويله أولى ، فإذا انكشف خلافه صرنا إليه ، ومن هذا قال الشافعي ربما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الحديث ، ثم يسمع سببه ، أو يسمع آخر كلامه ، ولم يسمع أوله ، وعلى كل إنسان أن يحكي ما سمع حتى يسمع خلافه. اهـ. قال الآمدي إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محتمليه ، فإن قلنا إن اللفظ المشترك ظاهر في جميع محامله كالعام ، فتعود المسألة إلى التخصيص بقول الصحابي ، وإن قلنا بامتناع حمله على ذلك ، فلا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر على ما حمله عليه الراوي ؛ لأن الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا ينطق باللفظ المجمل بقصد التشريع وتعريف الأحكام ، ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية تعين المقصود من الكلام ، والصحابي الراوي المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره ، فوجب الحمل عليه. ثم أورد على جهة الاحتمال أن تعيينه ليس أولى من تعيين غيره من المجتهدين ، حتى ينظر فيه ، فإن انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال ، وجب اتباعه ، وإلا فتعيين الراوي صالح للترجيح ، فيجب اتباعه. اهـ. وهذا الاحتمال ضعيف ؛ لأن الظاهر أن تعيين الصحابي المشاهد للحال إنما يكون عن قرينة حالية أو مقالية شاهدها ، فلا يعدل عن الظاهر إلا عند قيام ما ترجح عليه لا بمجرد كونه محتملا. وقد نقل القاضي أبو بكر ، وإمام الحرمين نص الشافعي على أن الصحابي إذا نقل خبرا وأوله ، وذكر مجمله فتأويله مقبول. قال أبو نصر بن القشيري وإنما أراد فيما أظن إذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل ، وإلا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل إنسان ؛ لأنه اتباع للدليل لا اتباع ذلك المؤول. وقال عبد الوهاب في "الإفادة" ذهب جمهور أصحاب الشافعي إلى تعيين تأويل الراوي وحكوه عن الشافعي. ومنهم من منع ذلك ، وبنى عليه منع التوقيت في المسح ، لقول خزيمة لو مضى السائل في مسألته لجعلها خمسا ، فقالوا هذا ظن ، والواجب المصير إلى الخبر. فقال والصحيح إن كان ذلك مما لا يعلم إلا من قصده صلى الله عليه وسلم ، فالواجب المصير إليه ؛ لأنه ليس يعلم ما لأجله صار إلى ذلك سواه ، وإن كان مما طريقه الاستدلال لم يلزم ؛ لأنه تخصيص العموم إلا أن يكون مما طريقه اللغة دون الأحكام ، فيلزم المصير إليه ؛ لكون الصحابي حجة في اللغة. اهـ ، وهو تقييد حسن. خامسها أن يكون الخبر ظاهرا في شيء ، فيحمله الصحابي على غير ظاهره ، إما بصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب أو عن التحريم إلى الكراهة. فالذي عليه الجمهور العمل بظاهر الحديث ، ولا يخرج عنه بمجرد عمل الصحابي ، وقوله. هكذا ذكره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، وابن فورك إلكيا الطبري ، وغيرهم. قال الآمدي وفيه قال الشافعي كيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحججتهم بالحديث . وذهب أكثر الحنفية إلى اتباع قول الراوي في ذلك لما سيأتي. وقال بعض المالكية إن كان ذلك مما لا يمكن أن يدرك إلا بشواهد الأحوال ، والقرائن المقتضية لذلك ، وليس للاجتهاد مساغ في ذلك اتبع قوله ، وإن كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون لضرب من الاجتهاد تعين الرجوع إلى ظاهر الخبر ، لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا لما في نفس الأمر ، فلا يترك الظاهر بالمحتمل. حكاه عنهم القاضي عبد الوهاب في "الملخص". وقال القاضي عبد الجبار ، وأبو الحسين البصري من المعتزلة إن علم أنه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لذلك التأويل ، وجب المصير إليه ، وإن لم يعلم ذلك ، بل جوز أن يكون قد صار إليه لدليل ظهر له من نص أو قياس ، وجب النظر في ذلك الدليل ، فإن كان مقتضيا لما ذهب إليه وجب المصير إليه ، وإلا عمل بالخبر ، ولم يكن لمخالفة الصحابي أثر. سادسها أن تكون المخالفة بترك الحديث بالكلية ، كرواية أبي هريرة الولوغ سبعا ، ورأيه بالثلاث وهذا ذكره الإمام فخر الدين مثالا لتخصيص الراوي عموم الخبر ، وليس منه ؛ لأن ألفاظ العدد نصوص لا تحتمل التخصيص. فمذهب الشافعي أن الاعتبار بروايته خلافا للحنفية. وحكى القاضي عن عيسى بن أبان أنه إن كان من الأئمة دل على نسخ الخبر. والمختار عند إمام الحرمين ، وابن القشيري أنا إن تحققنا نسيانه للخبر الذي رواه ، أو فرضنا مخالفة لخبر لم يروه ، وجوزنا أنه لم يبلغه ، فالعمل بالخبر ، فإن روى خبرا مقتضاه رفع الحرج ، والحرج فيما سبق منه تحريم وحظر ، ثم رأيناه يتحرج ، فالاستمساك بالخبر أيضا ، وعمله محمول على الورع. وإن ناقض عمله روايته ، ولم نجد محملا في الجمع ، امتنع التعلق بروايته ، فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يتعمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبت يوجب المخالفة. قال ابن القشيري وعلى هذا فلا يقطع بأن الحديث منسوخ ، كما صار إليه ابن أبان ، ولعله علم شيئا اقتضى ترك العمل بذلك الخبر ، ويتجه هاهنا أن يقال لو كان ثم سبب يوجب رد الخبر ، لوجب على هذا الراوي أن يبينه ، إذ لا يجوز ترك ذكر ما عليه مدار الأمر ، والمحل محل الالتباس ، ثم قال إمام الحرمين وهذا غير مختص بالصحابي ، بل لو روى بعض الأئمة خبرا عمل بخلافه ، فالأمر على ما ذكرناه من التفصيل. ولكن قد اعترض الأئمة أمور أسقطت آثار أفعالهم المخالفة لروايتهم ، وهذا كرواية أبي حنيفة خيار المجلس مع مصيره إلى مخالفته ، فهذه المخالفة غير قادحة في الرواية ؛ لأنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر ، فمخالفته محمولة على قياسه على هذا الأصل الفاسد. ولهذا قال أرأيت لو كانا في سفينة ، وكرواية مالك لهذا الحديث مع مصيره إلى نفي خيار المجلس ، وهذه المخالفة لا تقدح أيضا في الرواية ؛ لأن الذي حمله على هذا فيما أظن تقديمه عمل أهل المدينة على الأحاديث الصحيحة. قال ابن القشيري لا ينبغي تخصيص المسألة بالراوي يروي ثم يخالف ، بل تجري فيمن يبلغه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يخالفه ، وإن لم يكن هو الراوي لذلك الخبر ، حتى إذا وجدنا محملا وقلنا إنما خالف ؛ لأنه اتهم الراوي فلا يقدح هذا في الخبر ، وإن لم يتجه وجه لمخالفته إلا ولها الحديث أو المصير إلى استخفافه بالخبر ، فحينئذ يتعين أن يقال هذا قدح في الخبر ، وعلم بضعفه. قال الإمام وإذا روى الراوي خبرا ، وكان الأظهر أنه لم يحط بمعناه ، فمخالفته للخبر لا تقدح في الخبر ، وإن لم يدر أنه ناس للخبر ، أو ذاكر لما يحمل بخلافه ، فيتعلق بالخبر ؛ لأنه من أصول الشريعة ، ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به ، فلا يدفع الأصل بهذا التردد ، بل إن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصدا ولم يتحققه ، فهذا يعضد التأويل ، ويؤيده ويحط مرتبة الظاهر ، ويخف الأمر في الدليل الذي عضده التأويل. قال ولو روى خبرا ، ثم فسق ، وفي زمان الفسق خالف ما رواه ، فلا يقدح هذا في الخبر ؛ لأنه محمول على مجونه ، لا على أنه يعرف ضعف الحديث. قال ابن القشيري يتجه أن يقال إن الصحابي إذا روى وخالف ما روى قصدا ، دل على ضعف الحديث ؛ لأنهم شاهدوا الوحي ، وعرفوا من قرائن الأحوال ما لم نعرفه. فأما الإمام الآن إذا خالف خبرا رواه ، وقد عمل به من قبله ، فهذا الخلاف لا يقدح فيه. قال إمام الحرمين وإذا كنا نقول إذا ورد خبر ، ثم خالفه بعض الأئمة مع ذكره له ، ولم نجد محملا يقوي ضعف الحديث أو كونه منسوخا ، فلا عمل بذلك الخبر ، فلو خالف أقضية الصحابة أو أئمة أي عصر فرضنا الخبر ولم نجد محملا مما ذكرنا ، فلا شك في أن هذا يقدح في الخبر إذ لا محمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة ، وترك المبالاة به ، والعلم بكونه منسوخا ، وليس بين التقديرين ثالث. وقد أجمع المسلمون على وجوب اعتقاد تنزيههم عن الاستهانة بالخبر. فتعين حمل الأمر على علمهم بورود النسخ ، وليس هذا تقديما لأقضيتهم على الخبر ، بل هو استمساك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن في الصواب ، فكان تعلقا بالإجماع في معارضة الحديث. ومن بديع الأمر أن مذهب الصحابي إذا نقل مفردا لا يحتج به على الصحيح ، فإذا نقل في معارضة خبر نص على المخالفة التي لا تقبل التأويل ، تعين التعلق بقول الصحابي ، ولكن ليس هذا تعلقا بمذهب الصحابي ، بل هو تعلق بما عنه صدر مذهبه ، ولهذا طردنا هذا الكلام في أمر كل عصر كما قلنا في الإجماع إن أهل العصر لا يجمعون في مظنون عن مسلك إلا عن ثبت. وحمل إمام الحرمين قول الشافعي إذ قال التعويل على الخبر لا على خلاف الراوي على ما لو غلب على الظن أن الراوي كان ناسيا للخبر ، أو لم يقطع بأنه قصد الخلاف عن تعمد ، فإن الخبر مقدم عندنا أيضا في هذه الصورة. وأما إذا غلب على الظن أن الخبر بلغهم ، ولكن عملوا بخلافه ، فقد بينا أن التعلق بالخبر ؛ لأنه أصل من الأصول ، فلا يتركه لشيء تردد فيه. وذكر الإمام في كتاب الترجيح هذا ، وقال إن لم نجد في الواقعة متعلقا سوى الخبر ، وقول الراوي ، وهو من الأئمة ، وهما على التناقض فيتمسك بالخبر ، وإن وجدنا مسلكا في الدليل سوى الخبر ، فالتمسك بذلك الدليل أولى. قال ولو صح الخبر ، وعمل به قوم ، ولم يعمل به قوم ، والفريقان ذاكران للخبر ، والمسألة مفروضة حيث لا احتمال إلا النسخ ، فالذي أراه تقديم عمل المخالفين ؛ لأنهم لا يخالفون إلا عن ثبت. ويحمل عمل العاملين على التمسك بظاهر الحديث ، ثم العرف يقضي بأن يتبع المخالفون ما عندهم من العلم بوفاء الحديث ، وكل هذا ينبني على مسألة ، وهي أن الإجماع لو انعقد على مخالفة خبر متواتر إن تصور ذلك ، فالتعلق بالإجماع ؛ لأنه حجة قطعية ، ويتطرق إلى الخبر النسخ ، فحمل الأمر على ذلك قطعا ، ويستحيل حصول الإجماع على حكم مع خبر نص على مناقضته مع الإجماع على أنه غير منسوخ ، فهذا لا يتصور وقوعه. قال والذي أراه من ضرورة الإجماع على مناقضة الخبر المتواتر أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخا. قال ابن القشيري وقد بنى الإمام جملة كلامه على أن قول الصحابي فيما لا يقاس وفي المقدرات حجة ؛ لأنه لا يتكلم بما يخالفه القياس الجلي إلا عن ثبت. والقاضي يأبى هذا أشد الإباء ، ويقول ربما ظن أنه محل الاجتهاد ، وربما زل إذ ليس بمعصوم. فصل في ألفاظ الرواة وكيفية الأداء نقل الصحابي وينقسم النظر فيه إلى نقل الصحابي وغيره أما الأول فلألفاظ الصحابي مراتب الأولى وهي أقواها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا ، أو حدثني ، أو أخبرني ، أو شافهني ؛ لعدم احتمال الواسطة ، وهو حجة اتفاقا ، وجعل ابن القطان قول المحدث "سمعت" آكد ؛ لأنه يجوز أن يكون معنى حدثنا حدث قومنا ، كقول الحسن خطبنا ابن عباس. الثانية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا. وإنما كان دون الأول لاحتمال الواسطة في قوله قال ؛ لأنه أعم من أن يكون بواسطة أو لا ، والدليل على احتمال الواسطة وقوعه ، وذلك كسماع أبي هريرة من الفضل بن العباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أصبح جنبا فلا صوم له » ، ثم رواه أبو هريرة بلفظ قال ، وكسماع ابن عباس أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم « إنما الربا في النسيئة » ، ثم رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم كذلك ، ولما سئل أبو هريرة وابن عباس عن حديثهما بينا ممن سمعاه ، وهو حجة أيضا ، ونقل الآمدي وابن الحاجب عن القاضي أبي بكر أنه لا يدل على سماعه ، بل هو محتمل ، وهو وهم ، والذي رأيته في كتاب التقريب "التصريح ، والجزم بأنه على السماع. وأغرب من ذلك أن سليما الرازي في" التقريب "حكاه عن الأشعري ، وأن الشيخ أبا إسحاق حكاه في" التبصرة "عن الأشعري ، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة ، ونسبه للأشعرية أيضا ، ونحوه ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق من أنه لا يقبل مراسيل الصحابة ، والجمهور على خلاف ذلك ، وأن الصحابي إذا أطلق ذلك فإنما يريد به السماع ، وليس المستند هذا اللفظ ، بل استقراء عادتهم في النقل. الثالثة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ، أو نهى عن كذا ، أو قضى بكذا ، فهذا يتطرق إليه احتمال الواسطة مع احتمال ظنه ما ليس بأمر أمرا. لكن الظاهر من حال الصحابي خلافه ، فلذلك ذهب الجمهور إلى أنه حجة. وخالف داود الظاهري ، فقال لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول. قال القاضي أبو الطيب هكذا سمعت القاضي أبا الحسن الحريري يقوله ويحكيه من مذهب داود ، وسمعت ابن بيان القصار وكان داود ينكر ذلك ، ويقول يجوز الاحتجاج به ، وقال قوم من المتكلمين لا يجوز الاحتجاج به ، هكذا قال القاضي أبو الطيب وترجم المسألة بقوله أمرنا ، واحتج في أثنائها بأنه إذا قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حمل على التحريم ، ولذلك يحمل أمرنا على الوجوب ، وهذا يدل على مساعدتهم في النهي ، ومما يساعد ما نقله عن الحريري ما رأيته في كتاب" الإعذار الراد على كتاب الإنذار "لأبي العباس بن السراج عن الظاهرية أو من ذهب منهم إلى أنه لا يقبل الحديث إلا إذا قال راويه سمعت وأخبرنا ، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن حزم قول الصحابي من السنة كذا أو أمرنا بكذا ليس بمسند. وتكلم القاضي أبو بكر في" التقريب "في هذه المسألة في مقامات أحدها أن الصحابي علم كون ذلك أمرا بذلك من وجه غير محتمل عنده ، وأنه يجب العمل به ، وحكي في هذه خلاف بعض أهل الظاهر. قال واختلف في طريق علم الراوي بكون الفعل أمرا ، فقيل بقوله افعلوا ، وأمرتكم ، وقيل لا بد أن يعلم كونه مريدا الامتثال المأمور به. قال والمختار أن يعلم بقوله أمرتكم بكذا ، ونهيتكم عن كذا ، وبقوله افعلوا. ويقترن به من الأحوال ما يعلم به قصد الرسول إلى الأمر ، وهذا بناه على أنه لا صيغة للأمر. وحكى القاضي أبو بكر في" التقريب "، وإمام الحرمين في" التلخيص "في هذا المقام قولا بالتفصيل بين أن يكون الناقل له من أهل المعرفة باللغة ، فيجعل قوله أمر رسول الله كنقله لفظة الأمر ، وإن لم يكن عارفا باللغة فلا يجعل كذلك. قال فقال القاضي والصحيح عندنا أنه إن كان المعنى المنقول بحيث تعتور عليه العبارات المختلفة فلا يجعل نقله في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم ، وإن كانت بحيث لا يختلف عليه العبارة ، ولا تحول فيه ، فهو كقوله. ثانيها أنه هل يحمل على التعميم على كافة أهل الأعصار ؟ فذهب بعضهم إلى ذلك. واختار القاضي الوقف ، ولا يحمل على خصوص ولا عموم إلا أن يقترن به من حال الراوي ما يدل على ذلك. قال ابن القشيري وإنما بنى القاضي على معتقده في الوقف. ثالثها أن ذلك محمول على السماع ، إذ يجوز أن يكون سمعه ، ويجوز أن يكون روي له عنه خلاف ، والأظهر الأول ، وقيل بالوقف ومال إليه الإمام الرازي ، وحكاه إمام الحرمين في" التلخيص "عن داود. المرتبة الرابعة أن يبني الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، فهذا يتطرق إليه من الاحتمالات ما يتطرق ل" قال "، و" أمر "، ويزيد أن يكون الآمر والناهي بعض الخلفاء أو الأمراء ، والذي عليه الشافعي وأكثر الأئمة أنه حجة ، وصرف الفعل إلى من له الأمر وهو النبي صلى الله عليه وسلم ، وبه قال عبد الجبار ، وأبو عبد الله البصري ، وخالف أبو بكر الصيرفي والإسماعيلي ، وإمام الحرمين منا ، والكرخي والرازي من الحنفية ، وأكثر مالكية بغداد ، ومنعوا إضافة ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم لعدم تسمية الفاعل ؛ لأنه يحتمل غيره قطعا ، فلا يضاف إليه بالاحتمال. وحكى أبو الحسين بن القطان أن الشافعي نص في الجديد على أنه ليس في حكم المرفوع ، وفي القديم على أنه مرفوع ، وسيأتي بيانه. وحكى ابن السمعاني قولا ثالثا بالوقف ، وحكى ابن الأثير الجزري في مقدمة" جامع الأصول "قولا رابعا بالتفصيل بين أن يكون القائل ذلك الصديق فمرفوع ؛ لأنه لم يتأمر عليه غيره. ويخرج من كلام ابن دقيق العيد خامس ، فإنه قال في" شرح الإلمام " إن كان قائله من أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة فيغلب على الظن غلبة قوية أن الآمر هو الرسول ، وفي معناهم علماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وفي معناهم من كثر إلمامه بالنبي وملازمته كأنس وأبي هريرة ، وابن عمر ، وابن عباس. وإن كان ممن هو بعيد عن مثل ذلك من آحاد الصحابة الذين تأخر التحاقهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو يفدون إليه ، ثم يعودون إلى بلادهم ، فإن الاحتمال فيهم قوي. انتهى. وحاصله تفاوت الرتب في ذلك ، ولا شك فيما قال. والأظهر قبوله مطلقا ، وإضافته إلى النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن مراد الصحابي إنما هو الاحتجاج بقوله أمرنا ، فيجب حمل الأمر على صدوره ممن يحتج بقوله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم إذ غيره لا حجة في أمره. قال القاضي في" التقريب " ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين قوله بعد وفاته ، وفي الزمن الذي ثبتت فيه حجية الإجماع ؛ لأنا لا نعرف أحدا فصل ذلك في الصحابي ، وأما إذا قاله من بعده ، فلا يمتنع أن يريد به أمر الأئمة ، وتردد الغزالي في أن قول التابعي ذلك موقوف ، أو مرفوع مرسل ، وجزم ابن عقيل من الحنابلة بأنه مرسل. المرتبة الخامسة أن يقول رخص لنا. المرتبة السادسة أن يقول من السنة كذا ، فالذي عليه الأكثرون أنه يفهم منه سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون حجة. قاله القاضي أبو الطيب وهو ظاهر مذهب الشافعي ؛ لأنه احتج على قراءة الفاتحة بصلاة ابن عباس على عبادة وقرأ بها وجهر ، وقال إنما فعلت لتعلموا أنها سنة ، وقال ابن السمعاني إنه مذهب الشافعي. وقال ابن فورك قال الشافعي في القديم إنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظاهر ، وإن جاز خلافه. وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد ، وسنة الأئمة فلا نجعله أصلا حتى يعلم ، ولما عدل الصحابي عن الحكاية عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظا إلى كلام آخر ، علم أنه إنما أراد أن يدلنا على أنه فهم ذلك المعنى من صريح قول النبي صلى الله عليه وسلم . اهـ. وقال سليم الرازي في" التقريب " إن الشافعي نص عليه في القديم ، وتوقف فيه في الجديد ، فقال هو محتمل ، وبه قال أبو بكر الصيرفي ، والمذهب الأول ، وهكذا حكاه المازري عن الشافعي في" شرح البرهان "، فقال اختلف قول الشافعي فقال في القديم هو مرفوع في الظاهر. وقال في الجديد هو محتمل ، ولم يره مسندا. وهكذا قال أبو الحسين بن القطان اختلف قول الشافعي في قول الراوي من السنة كذا ، فكان يقول في القديم إنه يريد سنة النبي. قال وعلى معنى قوله أمرنا ونهينا ؛ لأن الظاهر أن هذا لا يكون إلا من النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن كان يجوز خلافه قال ذلك في دية المرأة إلى ثلث دية الرجل ، واحتج بأن قال ورجع عن هذا في الجديد ، فقال قد يجوز أن يقال سنة البلد ، وسنة الأمير ، وأمرنا الأمير ، وأمرنا الأئمة. فلا يجعل أصلا ، حتى يعلم جملته ، وقال عمر للصبي بن معبد هديت لسنة نبيك ، وإنما أراد بذلك الحق من سنة النبي صلى الله عليه وسلم . انتهى. وهكذا قال الصيدلاني في" شرح مختصر المزني "في باب أسنان إبل الخطأ إنه حجة على القول القديم ، والجديد أنه ليس بحجة ، فعلى هذا المسألة عندهم مما يفتى فيها على القديم ، وهو نوع غريب في المسائل الأصولية ، وإن كثر ذلك في الفروع. قلت لكن نص الشافعي في" الأم "وهو من الكتب الجديدة على أنه حجة ، فقال في باب عدد الكفن بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه قال الشافعي وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . اهـ. وحينئذ فيصير في الجديد قولان ، والراجح أنه حجة ؛ لأنه منصوص عليه في القديم والجديد معا ، وقد سبق كلام القاضي أبي الطيب أيضا ، وقد جزم به الإمام الرافعي في كتاب التيمم في شرحه. وقال النووي في مقدمة" شرح المهذب " إنه المذهب الصحيح المشهود ، وجرى عليه الآمدي والإمام والمتأخرون. وشرط الحاكم وأبو نعيم في علومهما كون الصحابي معروفا بالصحبة ، وفيه إشعار أن من قصرت صحبته لا يكون كذلك ، وذهب الكرخي والرازي والصيرفي إلى أنه ليس بحجة ؛ لأن المتلقى من القياس قد يقال إنه سنة لإسناده إلى الشرع ، وذكر إمام الحرمين في" البرهان "أن عليه المحققين ، وجرى عليه ابن القشيري. وفي المسألة قول ثالث أنه في حكم الوقوف ، ونقله ابن الصلاح والنووي عن الإمام أبي بكر الإسماعيلي. أما لو قال التابعي من السنة كذا ، فظاهر نص الشافعي السابق أنه ليس في حكم المرفوع. ونقل الرافعي عنه في باب الإعسار بالنفقة أنه جعل قول سعيد بن المسيب في العاجز عن النفقة يفرق بينه وبين امرأته ، فحمل قول سعيد سنة ، على سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك أخذ في القديم في المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد من السنة. فقد تضافر قوله في القديم والجديد على ذلك ، لكن قال الصيدلاني في الجنايات إن الشافعي كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي والتابعي ، ثم رجع عنه ؛ لأنهم قد يطلقونه ، ويريدون سنة البلد. انتهى. فتلخص فيها ثلاثة أقوال. وأطلق ابن السمعاني أن قول الراوي من السنة كذا ، حجة في مذهب الشافعي. قال ثم إن كان الراوي صحابيا وجب العمل به ، وإن كان تابعيا كانت روايته مرسلة ، فحكمها حكم المراسيل ، وكذا قال القاضي أبو الطيب في" شرح الكفاية " قول التابعي من السنة كذا في حكم المراسيل ، إن كان قائله سعيد بن المسيب فهو حجة ، وإلا فلا. وعنه في باب صلاة الجمعة والعيدين من تعليقه حكاية وجهين أصحهما وأشهرهما أنه موقوف على بعض الصحابة. وثانيهما أنه مرفوع مرسل. وقال بعض شراح" اللمع " إن كان قائله صحابيا فهو حجة ، وإن كان غيره من التابعين ، فإن كان غير سعيد بن المسيب فليس بحجة قطعا ، وإن كان سعيد بن المسيب فهو حجة على المذهب. وكذا حكى ابن الصباغ في العدة" الوجهين في قول سعيد خاصة الخلاف في قبول مرسله. وقال ابن عبد البر في "التقصي" إذا أطلق الصحابي السنة ، فالمراد به سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم تضف إلى صاحبها ، كقولهم سنة العمرين ، ونحو ذلك. المرتبة السابعة أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقيل بظهوره في أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، فيكون حجة ، وبه قال عبد الجبار ، وعليه البيضاوي والهندي. وقيل بل ظاهر في الواسطة ، ولم يرجح الإمام فخر الدين شيئا. المرتبة الثامنة أن يقول كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم ، أو كانوا يفعلون كذا. فأطلق الآمدي ، وابن الحاجب ، والهندي أن الأكثرين على أنه حجة ، وإن لم يضفه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم . والتحرير أن لهذه المرتبة ألفاظا. أحدها أن يقول كان الناس يفعلون ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم فلا يتجه في كونه حجة خلاف لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها أن يقول كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم ، فهذه دون ما قبلها لاحتمال عود الضمير في كنا إلى طائفة مخصوصة. وحكى القرطبي في هذه المسألة ثلاثة أقوال. قال فقبله أبو الفرج من أصحابنا ، ورده أكثر أصحابنا ، وهو الأظهر من مذهبهم. قال القاضي أبو محمد يعني عبد الوهاب والوجه التفصيل بين ما يكون شرعا مستقرا ، كقول أبي سعيد « كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر ، أو صاعا من شعير » ، الحديث. فمثل هذا لا يستحيل خفاؤه عليه صلى الله عليه وسلم ، وإن كان مما يمكن خفاؤه ، فلا يقبل ، كقول رافع بن خديج ، كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى روى لنا بعض عمومتي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ، وقيل لعل الأولى في ذلك أن الصحابي إن ذكر ذلك في معرض الحجة حمل على الرفع ، وإلا فلا أثر. وما حكاه عن القاضي أبي محمد قطع به الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وغيره ، والذي رأيته في كلام القاضي أبي محمد يعني عبد الوهاب إنما هو التفصيل بين ما لا يثبت إلا بالشرع ، ولم يكن مستصحبا يخفى مثله ، فيجب حمله على عمله صلى الله عليه وسلم وأمره به ، كقول أبي سعيد في صدقة الفطر ، وإن كان مما يستند إلى عادة يفعلونها فمحتمل ، حتى يقوم دليل يمنع الاحتمال ، كأن يورده على جهة الاحتجاج. وقال القاضي في "التقريب" إن أضاف فعلهم إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وإيقاعه على وجه يعلم عليه السلام تكرر وقوعه ، فهو حجة لتقريره ، وإلا فلا. ثالثها أن يقول كان الناس يفعلون ذلك ، ولا يصرح بعهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فهذه دون الثانية ، لعدم التصريح بالعهد ، وفوقها الإضافة إلى جميع الناس وحكى القاضي أبو بكر في "التقريب" في ثبوت الإجماع بذلك قولين. رابعها أن يقول كانوا يفعلون ، أو كنا نفعل ، وهو دون الكل ؛ لعدم التصريح بالعهد ، وبما يعود عليه الضمير ، قيل ومذهب الحنفية والحنابلة أنه إجماع ، وقال الغزالي إذا قال التابعي كانوا يفعلون كذا ، فلا يدل على فعل جميع الأمة ، فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقل الإجماع ، وفي ثبوت الإجماع بخبر الواحد خلاف مشهور. وقال ابن السمعاني في "القواطع" إذا قال الصحابي كانوا يفعلون كذا ، فهو على ثلاثة أضرب أحدها أن يضيفه إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم وكان مما لا يخفى مثله ، يحمل على إقرار النبي صلى الله عليه وسلم ويكون شرعا لنا. وإن كان مثله يخفى بأن يكون منهم ذكره حمل على إقراره ، لأن الأغلب فيما يكثر أنه لا يخفى كقول أبي سعيد « كنا نخرج صدقة الفطر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم صاعا من بر أو صاعا من شعير ، أو صاعا من تمر » ، وعلى هذا إذا أخرج الراوي الرواية مخرج التكثير بأن قال كانوا يفعلون كذا ، حملت الرواية على عمله وإقراره ، فصار المقول شرعا. وإن تجرد عن لفظ التكثير كقوله فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرع باحتمال. الثاني أن يضيفه إلى عصر الصحابة ، فينظر ، فإن كان مع بقاء عصر الصحابة ، فليس بحجة ، وإن كان بعد انقراض عصرهم. فهو حكاية عن إجماعهم فيكون حجة. الثالث أن يطلقه ولا يضيفه إلى أحد العصرين ، فإن كان عصر الصحابة باقيا فهو مضاف إلى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان عصر الصحابة منقرضا ، فهو مضاف إلى عصر الصحابة ؛ لأن الحكاية عن ماض ، فإن كان قبل عصر الصحابة ، فالماضي قبله عصر الرسول ، وإن كان بعد عصر الصحابة ، فالماضي قبله عصر الصحابة. تنبيه فائدة رعاية هذا الترتيب فائدة رعاية هذا الترتيب الترجيح عند التعارض ، فما لا يحتمل أرجح مما يحتمل ، وما يحتمل احتمالا واحدا أرجح مما يحتمل الاثنين ، وهكذا في الباقي. فصل ألفاظ غير الصحابي وأما الثاني وهو ألفاظ غير الصحابي فللراوي حالات بعضها أقوى من بعض. السماع من لفظ الشيخ أولها أن يسمع من لفظ الشيخ ، وهو النهاية في التحمل ؛ لأنه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه الذي كان يحدث أصحابه كما نقلوه عنه ، وهو أبعد من الخطأ والسهو. وروي عن أبي حنيفة أن قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك. قال وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة ؛ لأنه مأمون من السهو ؛ ولأنه كان يذكر ما يذكره حفظا ولا يكتب ، وإنما كلامنا فيمن يخبر عن كتابه لا عن حفظه ، حتى إذا كان يروي عن كتاب فالجانبان سواء في نفس التحديث بما في الكتاب ، ذكره شمس الأئمة. وعلله غيره بأن عناية الطلب أشد عادة ؛ لأنه إذا قرأ التلميذ كانت المحافظة من الطرفين ، وإذا قرأ الأستاذ لا تكون المحافظة إلا منه. قال ابن القشيري ولا فرق بين أن يقرأ من ظهر قلبه أو من كتاب. قال الماوردي والروياني ويصح تحمله عنه سواء كان عن قصد أو استرعاء أو اتفاق أو مذاكرة ، بخلاف الشهادة. ويجوز أن يكون المحدث أعمى أو أصم ، ولا يصح السماع إن كان المتحمل أصم ، ويصح إن كان أعمى. قالا فإن حدث عن حفظه صح السماع إذا وثق به ، وإن حدث من كتابه ، فإن كان أعمى لم تصح روايته ؛ لأن الكتب قد تشتبه عليه ، وإن كان بصيرا صح أن يروى عنه كتابه بشرطين كونه واثقا به ، وذاكرا لوقت سماعه ، ومنع أبو حنيفة أن يروي إلا من حفظه كالشاهد ، ولو صح ذلك لبطلت فائدة الكتاب. قال فقد صارت الرواية في عصرنا من الكتاب أثبت عند أصحاب الحديث من الحفظ. انتهى. وللسامع أن يقول أسمعني ، وأخبرني ، وحدثني ، وأسمعنا ، وأخبرنا ، وحدثنا ، هذا إن قصد الشيخ إسماعه ، إما خاصة ، أو مع جمع ، فإن لم يقصد ذلك فليس له أن يقول إلا سمعته يحدث فلانا ، وإنما جازت هذه الألفاظ لمطابقتها لما في معنى الأمر. وللمحدثين فيه أدب ، يقولون لما سمعه مع غيره حدثنا ، وأخبرنا ، وما سمعه وحده أخبرني وحدثني. قال ابن دقيق العيد وهذا أدب لا ينتهي إلى الوجوب. اهـ. وحكى الشريف المرتضى في "الذريعة" وصاحب "المصادر" عن بعضهم منع لفظ الجمع إذا كان وحده ، قالا والصحيح الجواز ؛ لأنه يأتي به على سبيل التفخيم. العرض على الشيخ العرض على الشيخ الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو يسمع ، وأكثر المحدثين يسمون القراءة على الشيخ عرضا من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه ، ويقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها. هل سمعت فيقول الشيخ نعم ، أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرئ علي ، ولا خلاف في أنها رواية صحيحة إلا ما نقل عن بعض من لا يعتد به. واختلفوا في أنها مثل السماع من لفظ الشيخ أو دونه أو فوقه ، على ثلاثة مذاهب الأول هو قول الشافعي كما نقله الصيرفي عنه في كتاب "الدلائل والأعلام" ، فقال وباب الحديث عند الشافعي رحمه الله في القراءة على المحدث والقراءة عنه سواء إذا اعترف به ، قال والدليل عليه قوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى الأعراف وقوله ونادى أصحاب الجنة الأعراف إلى قوله نعم « وقول ضمام بن ثعلبة للنبي صلى الله عليه وسلم إني سائلك ، آالله أرسلك إلينا ؟ قال نعم ». فقوله نعم ، بمنزلة إن الله أرسلني ، وإن الله أمرني أن أحج. انتهى. وبه جزم الماوردي والروياني ، والصحيح أنها دونه. شرط صحة الرواية عن الشيخ شرط صحة الرواية عن الشيخ قال إمام الحرمين وشرط صحة الرواية عن الشيخ أن يكون الشيخ عالما بقراءة القارئ عليه ، ولو فرض منه تحريف أو تصحيف لرده عليه ، ويلتحق به ما لو كان بيده نسخة مهذبة ، فلو كانت بيد غير الشيخ ، والأحاديث تقرأ ، وذلك الغير عدل مؤتمن ، لا يألو جهدا في التأمل فتردد فيه جواب القاضي ، وبعد مدة ظهر لي أن ذلك لا يصح ؛ لأن الشيخ ليس على دراية منه ، فلا ينتهض منها تحملا. قال فإن كان الشيخ لا يحيط بالأخبار ، ولا ينظر في نسخة متميزة ، ولو فرض التدليس عليه لما شعر ، لم تصح الرواية عنه ، وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتا وأجراسا لا يأمن تدليسا وإلباسا ، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه. قال أبو نصر بن القشيري وهذا الذي ذكره الإمام لم أره في كلام القاضي ، فإنه صرح بأن الصبي المميز يصح منه التحمل ، وإن لم يعرف معناه ، ويصح رواية الحديث عمن لم يعلم معناه ، وهذا فيما أظن إجماع من أئمة الحديث ، وكيف لا وفي الخبر « رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ». ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه ، ويسد بذلك باب التحديث. وبالجملة فمدار الأخبار على غلبة الظن ، فإذا قرئ بين يدي الصبي والأمي أخبار على شيخ ، فتحملها هذا السامع ، وقرئت عليه ، وتحملت عنه اكتفي بذلك ، واشتراط النظر في النسخة ، ودراية الصبي يضيق البطان في الرواية ومن كلام الإمام أن المعتبر في صفة تحمل الرواية هو المعتبر في صفة تحمل الشهادة وهذا محل النظر. وقد صرح الإمام بجواز الإجازة والتعويل عليها ، وقد يكون المجيز غير محيط بجملة ما في الكتاب المجاز ، وقد وافق إمام الحرمين على أن شرط صحة الرواية العلم بما يقرأ وعليه إلكيا الطبري ، والمازري في "شرح البرهان". قال المازري بشرط كون الشيخ عالما بصحة ما قرئ عليه ، غير غافل عن شيء منه ، فأما إذا قرأ من حفظه وأملى من حفظه فلا شك أنه على ثقة. وقد اجتاز بعضهم للحفاظ أن يكون بين أيديهم كتبهم استظهارا للثقة واحتياطا ، فإن كان لا يعول على حفظه ، وإنما يعول على كتابه نظر ، فإن تحقق سماع جميع ما في كتابه فظاهر ، وإن علم سماعه ولكن نسي ممن سمعه ، فذكر القاضي أبو بكر فيه خلافا في جواز الرواية لما في هذا الكتاب ، وذهب إلى أنه لا يروي رواية معمولا بها ؛ لأن هذا ممن سمع منه الكتاب مع عدالته وإنما عول على ظن وتخمين وكذب. وذكر القاضي أن الشافعي أوصى في رسالته بقبول مثل هذه الرواية لأنه قال لا يحدث المحدث من كتابه ، حتى يكون حافظا لما فيه. وهذا يقتضي أنه إنما أشار إلى من جهل شيخه الذي سمع منه الكتاب ؛ لأنه لو علم شيخه الذي حدثه بالكتاب لم يشترط حفظه إياه ؛ لأن من علم شيخه الذي حدثه به ، وعلم بأنه حدثه للجميع ، فإنه لا يشترط أن يكون حافظا لما في كتابه ، وهذا الذي تأوله القاضي على الشافعي تأوله غيره على غير هذا الوجه ، وسيأتي. وقال ابن فورك إن روى من كتابه ما لم يذكره ويعلم أنه أصله ، ففيه وجهان أحدهما لا يقبل ؛ لأنه لا بد وأن يكون كاذبا ، والثاني يقبل عملا بالظاهر. وقال القاضي عياض في "الإلماع" اختلف في العمل بما وجد في الخط المضبوط المحقق لإمام إذا عمل به ، مع اتفاقهم على منع النقل والدراية به ، فمعظم المجتهدين والفقهاء لا يرون العمل به ، وحكي عن الشافعي جواز العمل ، وقال به طائفة من نظار أصحابه ، وهو الذي نصره الجويني وغيره ، وهو مبني على مسألة العمل بالمرسل. وحكى أبو الوليد الباجي أنه روي عن الشافعي أنه يجوز أن يحدث بالخبر من حفظه ، وإن لم يعلم أنه سمعه. قال وحجته أن حفظه لما في كتابه ، كحفظه لما سمعه ، فجاز له أن يرويه. قال القاضي ولا نور ولا بهجة لهذه الحجة ، ولا ذكر هذا عن الشافعي أحد من أصحابه ، ولعله ما قدمناه عنه من العمل به ، لا الرواية ، والله أعلم. أو يكون إنما أراد أنه وجده بخطه ، وإن لم يحقق سماعه ، وهي مسألة مشهورة. اهـ. واختار المازري أنه إذا تحقق سماعه وجهل عين المسمع التحق بالمرسل ، وإن كان الشيخ سمع الجميع ، ولكنه لا يحفظه ، ولا يذكر سماعه لعين كل لفظ ، فإن له أن يرويه ، ويجب العمل به ، وإن لم يذكر السماع وإنما عول على خطه كما جرت عادة المحدثين في الطبقات فاختلف الأصوليون فيه. فحكى عبد الوهاب عن أبي حنيفة أنه لا يرى العمل به ، وأن ذلك قضية أصول مالك. وأشار إلى تخريجها على منع الشاهد من شهادة أمر لم يذكره ، وإنما عول على خطه ، فلا يعمل بها. وعن الشافعي أنه جوزه ، كقوله في "الرسالة" إنه لا يحدث المحدث بما في كتابه إلا أن يكون حافظا له ، وبه قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن. وإن كان الخط ليس بيده ، وإنما هو بخط غيره ، كان ذلك أولى ، وإن قلنا يعول ثم ، فلا يصح أن يروي هذا الكتاب ويطلق الرواية عن شيخه بأنه حدثه ؛ لأنه كذب أنه سمع ، وعلم ثقة الكتاب ، فاختلفوا في قبول هذه الرواية ، والمحدثون يقبلونها. قال المازري والذي أراه في ذلك أنه إن قلنا لا يعول على خط نفسه ، ففي خط غيره أولى ، وإن قلنا يعول ثم ، فلا يصح أن يروي هذا الكتاب ويطلق الرواية عن شيخه ، بأنه حدثه ؛ لأنه كذب وتلبيس ، بل يبين حقيقة الحال ، فيقول أخذت هذا الكتاب عن فلان لا شفاها ، ولكن تعويلا على خط فلان أني سمعته معه عن فلان ، وخط فلان أتحققه ، وأتحقق عدالته ، فيقبل حينئذ ، ولا يفتقر هنا إلى إذن الكاتب أن ينقل ذلك عنه ، كما يفتقر إلى إذن الشاهد في أن ينقل عنه شهادته ، إذا تحققنا هنا أن هذا ما وضع خطه عن لبس. وأما إن لم تكن نسخة الكتاب بيده ، لكنها كانت بيد قارئ موثوق به ، فإن القاضي أبا بكر تردد في العمل بهذا الخبر ، وصحة إسناده ، والأظهر عنده أنه لا يقبل ؛ لأنه لم يحصل الشيخ على يقين من صحة ما حملوه التلامذة ، وخالفه المازري ، وقال إن الشيخ يصير معولا فيما يرويه ويحمله لتلامذته على نقل غيره عنه ، أنه روى كذا. اهـ. وقطع ابن القشيري فيما إذا تحقق سماعه ، وجهل عين المسمع ، أنه لا يحل له روايته ، حتى يعلم قطعا من بلغه ، ونقله عن اختيار القاضي ، وحكى عن بعض الأصوليين أنه جوز له روايته ، وعزي إلى الشافعي. وقال ابن السمعاني ينبغي لمن لم يحفظ الحديث روايته من الكتاب ، وإن كان يحفظه فالأولى ذلك اتفاقا ، وإن لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه ، وهو يذكر سماعه للخبر ، جاز أن يرويه ، وإن لم يتذكر سماعه ، فهل يجوز أن يرويه ؟ فيه وجهان أحدهما يجوز ، وعليه يدل قول الشافعي في "الرسالة". والثاني لا يجوز وهو الأصح ، لأنا لا نأمن أن يكون روى على خطه. قال ولا بد من شيئين في الرواية من الكتاب أحدهما أن يكون واثقا بكتابه ، سواء كان بخطه أو خط غيره. والثاني أن يكون ذاكرا لوقت سماعه ، فإن أخل بواحد منهما لم يصح سماعه. اهـ. وما صححه من المنع عند عدم الذكر صححه إلكيا الطبري ، والشيخ أبو إسحاق. قال لأن الخط قد يشتبه بالخط. وقال ابن دقيق العيد إذا لم يتذكر سماعه ، بل وجده بخطه أو بخط شيخه ، أو خط موثوق به ، فهل تجوز الرواية به ؟ ثم نقل عن جماعة من أئمة الحديث المنع ، والذي استقر عليه عمل المحدثين جواز ذلك إذا لم يظهر قرينة التغيير ، لكن الضرورة دعت إلى ذلك بسبب انتشار الأحاديث والرواية انتشارا يتعذر معه الحفظ لكله عادة ، واللازم أحد أمرين إما أن يعتمد على الظن كما ذكرناه ، وإما أن يبطل حمله من السنة ، أو أكثرها ، والثاني باطل ؛ لأنه أعظم مفسدة من البناء على الظن ، فوجب دفعه درءا لأعظم المفسدتين ، ثم منهم من يتحرى بزيادة شرط آخر ، وهو أن لا يخرج الكتاب عن يده بعارية أو غيرها ، وهو احتياط حسن ، وكان المتقدمون إذا كتبوا أحاديث الإجازة إلى غائب عنهم يختمونه بالخاتم ، إما كلهم أو بعضهم. اهـ. أحوال الشيخ فيما قرئ عليه أحوال الشيخ فيما قرئ عليه واعلم أن للشيخ فيما قرئ عليه ثلاثة أحوال. أعلاها أن يأذن له في رواية ما قرئ عليه نطقا. الثانية أن يقرأ عليه ، ويقول له هل سمعت ؟ فيشير الشيخ بأصبعه أو برأسه ، فهي كالعبارة فيما سبق ، وقال المازري إن قال القارئ عقب القراءة ائذن لي أن أروي عنك ما قرأته عليك. فقال له نعم ، أو أشار برأسه ، فاختلفوا فيه ، فالجمهور على أنه مقبول ، وقيل لا يعمل به ، ولا معنى للخلاف ؛ لأن قرائن الأحوال تفيد العلم الضروري. الثالثة أن يسكت الشيخ ويغلب على ظن القارئ بقرينة الحال إجابته له ، فيجب العمل به قطعا ، وكذا جواز الرواية على الأصح. وشرط قوم من المحدثين وغيرهم إقرار الشيخ به نطقا ، والصحيح أنه نوع احتياط ، وسكوته مع سلامة الأحوال من إكراه وغفلة نازل منزلة تصريحه ، وكذا قال القاضي أبو بكر ، والقاضي أبو الطيب ، وابن القشيري ، وغيرهم ، واختاره صاحب "الكبريت الأحمر" ، ونقله عن معظم المحدثين ، وإذا نصب الشيخ نفسه للقراءة ، وانتصب لها مختارا ، وهو مستيقظ فهو بمثابة إقراره ، ويمتنع في صورة إشارة الشيخ بالسماع أن يقول الراوي عنه حدثني ، وأخبرني ، وسمعته ؛ لأنه ما حدثه ، ولا أخبره ولا سمع منه شيئا ، فلو قال ذلك لكان كذبا ، وهذا منه عجيب ، كما قاله الهندي يناقضه ما علله به من جواز ذلك في صورة السكوت. وممن شرط النطق الشيخ أبو إسحاق ، وابن الصباغ ، وسليم الرازي ، وابن السمعاني في "القواطع". قال ابن دقيق العيد في "شرح العنوان" قطع به جماعات من أصحاب الشافعي ، وهو اللائق بمذهبه لتردد السكوت بين الإخبار وعدمه ، وقد قال الشافعي لا ينسب إلى الساكت قول. قال وهذا هو الصواب ، وقد يجوز ذلك اعتمادا على القرائن ، وظاهر الحال. قال وهذا أليق بمذهب مالك ، ونقل أنه نص عليه أو على ما يقتضيه. اهـ. وقال إلكيا الطبري إذا قرئ على الشيخ بحضرته وهو يسمع ويصغي ، حلت الرواية إذا قال الشيخ هذا الكتاب سماعي ، ولا يشترط لفظ الإجازة ، ولا المناولة ، ولكن اصطلح المحدثون مع ذلك على المناولة والإجازة ، فإن الواحد قد يقول هذا سماعي ، ويعني به أكثره ، أو ربما كان أحكم حروفه ، فإذا قال أجزت لك أن ترويه عني ، كان دالا على الثبت ، ولذلك يشترط في شهود الأصل تحمل الفرع شهادته. قال وهذا الذي ذكروه محتمل من قبيل الاستقصاء ، وإلا فالظاهر أن الشيخ إذا قال هو سماعي ، صار مخبرا عن آحاد ما في الكتاب. إذا ثبت هذا ، فللقارئ أن يقول قرأت على فلان ، وللسامع أن يقول قرأ علي فلان ، وأنا أسمع ، وله أن يقول حدثنا ، أو أخبرنا ، قراءة عليه. قال القاضي والأولى أن يقول أخبرني ، أو حدثني قراءة عليه ، أو قرأت عليه ، وهو ساكت مقرر ، فإنه لو أطلق لأمكن أن يكون قرأه تصريحا ، وأن يكون مكتفيا بالسكوت ، فالاحتياط التمييز وأما إطلاق حدثنا أو أخبرنا ففيه مذاهب أحدها المنع منهما جميعا ، وبه قال ابن المبارك ، ويحيى بن يحيى ، وأحمد بن حنبل ، والنسائي ؛ لأن ظاهرها يقتضي أن الشيخ تولى القراءة بنفسه. وقال القاضي في "التقريب" إنه الصحيح. قال ولذلك لا يقول سمعت والثاني التجويز ، وأنه كالسماع من لفظ الشيخ ، وبه قال الزهري ، ومالك ، وسفيان بن عيينة ، ويحيى بن سعيد القطان ، والبخاري. قال ابن دقيق العيد وكان قوم يقولون أخبرنا فيما سمعوه ، وهي عبارة عبد الرزاق ، وهشيم ، ونقله الصيرفي ، والماوردي ، والروياني عن الشافعي ، ثم قال الماوردي ، والروياني الأولى في عرف المحدثين أن حدثنا فيما سمعه من لفظ الشيخ ، وأخبرنا فيما قرأه عليه ، وإن سمع هو قال حدثني وأخبرني ، أو مع جماعة قال حدثنا ، وأخبرنا ؛ لتكون هذه الفروق مذكرة بأحوال السماع. قال القاضي أبو الطيب فلا يقول سمعت فلانا ، ومنهم من أجازه ، وقال الهندي كلام الإمام يعني فخر الدين يقتضي وجود الخلاف في جواز سمعت ، وكلام غيره يدل على أنه لا خلاف فيها. والثالث المنع من إطلاق حدثنا ، وتجويز أخبرنا ، ونقل عن الشافعي وأصحابه ، ومسلم بن الحجاج ، وجمهور أهل المشرق ، وقال الربيع قال الشافعي ، إذا قرأت على العالم ، فقل أخبرنا ، وإذا قرأ عليك ، فقل حدثنا ، ولهذا قال الشيخ أبو إسحاق إنه المذهب فيما إذا قرأ الشيخ نطقا ؛ لأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام ، والتحديث لا يستعمل إلا فيما سمع من فيه. قال ابن دقيق في "شرح العنوان" وهو اصطلاح المحدثين في الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوي ، وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين. ومنع الإمام فخر الدين في صورة إشارة الشيخ بالسماع أن يقول الراوي عنه حدثني ، أو أخبرني ، أو سمعته ؛ لأنه ما حدثه ، ولا أخبره ، ولا سمع منه شيئا فلو قال ذلك لكان كاذبا ، وهذا منه عجيب كما قاله الهندي ، يناقضه ما علل به من جواز ذلك في صورة السكوت من أن الإخبار لغة لإفادة الخبر والعلم ، وهذا السكوت قد أفاده فله أن يقول حدثني ، وأخبرني ، وإذا كان مجرد السكوت يعطي ذلك ، فلأن يعطيه السكوت مع الإشارة بالرضى من طريق الأولى ، وقال ابن فورك بين قوله حدثني وأخبرني فرق ؛ لأن أخبرني يجوز أن يكون بالكتابة إليه ، وحدثني لا يحتمل غير السماع. كتابة الشيخ إلى غيره كتابة الشيخ إلى غيره الثالثة أن يكتب الشيخ إلى غيره سمعت من فلان كذا ، فللمكتوب إليه إذا علم خطه ، أو ظنه ، بأن أخبره عدل بأنه خطه ، أو شاهده يكتب. أن يعمل به ويرويه عنه ، إذا اقترنت الكتابة بلفظ الإجازة ، بأن قال أجزت لك ما كتبته إليك ، فإن تجردت الكتابة فأجاز الرواية بها كثير من المتقدمين ، وبالغ أبو المظفر بن السمعاني فقال إنها أقوى من الإجازة ، وظاهر كلام إلكيا الطبري أنه بمنزلة السماع. قال لأن الكتاب أحد اللسانين ، وكان صلى الله عليه وسلم يبلغ بالكتاب الغائب ، وبالخطاب الحاضر. قال ولو بعث إليه رسولا وأخبره بالحديث ، حلت له الرواية ؛ لأن الرسول ينقل كلام المرسل ، فكان بمنزلة الكتاب ، بل أوثق منه ؛ لأنه لا ينطق بما فيه ، والرسول ناطق ، وكان عليه السلام يكتب إلى عماله تارة ويرسل أخرى ، وقال الصيرفي كان مالك يكتب إلى الرجل بالبلد الآخر قد كتبت كتابي هذا ، وختمته بخاتمي ، فاروه عني. وقال أبو الحسين بن القطان منهم من قال إذا ورد عليه كتابه ، ووقع في نفسه صحة ذلك عمل به ، وقيل لا بد أن يثبت شهادة شاهدين على شرط كتاب القاضي ، ويصير كأن الشاهدين هما الواسطة في ذلك. وقال البيهقي في "المدخل" الآثار في هذه كثيرة عن التابعين ، والاتباع لمن بعدهم ، وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم ، وكتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى عماله بالأحكام شاهدة لقولهم. اهـ. قال إلا أن ما سمعه من الشيخ فوعاه ، أو قرئ عليه وأقر به فحفظه ، يكون أولى بالقبول مما كتب به إليه لما يخاف على الكتاب من التغيير والإحالة اهـ. وكيفية الرواية أن يقول كتب إلي ، وأخبرني كتابة ، لأن الكاتب قد ذكر الإخبار في كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا. وجوز الإمام فخر الدين الرازي قوله أخبرني مجردا عن قوله كتابة لصدق ذلك لغة ، وجرى عليه ابن دقيق العيد في "شرح العنوان". قال وأما تقييده بكتابة فينبغي أن يكون هذا أدبا ؛ لأن القول إذا كان مطابقا جاز إطلاقه ، ولكن العمل مستمر على ذلك عند الأكثرين فهي بين كونه كتابة وإجازة. وجوز الليث بن سعد إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة والمختار خلافه ، وقال البيهقي المجوزون للكتابة توسع فيه بعضهم فجوز أن يقول أخبرني ، وحدثني ، كما في القراءة والسماع ، وشرط آخرون هنا التعيين استعمالا للصدق في الرواية. هذا كله تفريع على جواز الرواية بالكتابة. ونقل القاضي عياض أن الذي عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة ، ووجوب العمل بها ، وأنها داخلة في المسند ، وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب إليه بها ووثوقه بأنها عن كاتبها. ومنع قوم من الرواية بها ، منهم الماوردي والروياني ، قالا وأما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكانت ترد على يد مرسله ، فيعول على خبرهم ، وممن نقل عنه إنكار قبولها أبو الحسن الدارقطني الحافظ. وقال إمام الحرمين في "النهاية" كل كتاب لم يذكره حامله فهو مرسل ، والشافعي لا يرى التعلق بالمرسل ، وإليه أشار الغزالي أيضا ، فقال لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله ، والخط لا يعرفه. نعم ، له أن يقول رأيته مكتوبا في كتاب بخط ظننت أنه خط فلان ، فإن الخط يشبه الخط. فإن عرف أنه خطه قطعا بأن سمع منه يقول هذا خطي أو بطريق آخر ، فإنه مع ذلك لا يجوز له أن يروي عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله ، أو قرائن تفيد ذلك ، كالجلوس لرواية الحديث ؛ لأنه يجوز أن يكون قد سمعه ، ثم يتشكك فيه ، ولا يرى روايته عنه ، فإنه ليس كل ما سمعه الإنسان ، فإنه يرى نقله عنه ، ومعه كيف تجوز الرواية ؟. وأما الإمام فخر الدين وأتباعه من الأصوليين ، فإنهم جوزوا العمل به ، وأن يقول أخبرني في روايته عنه ، ولا يقول سمعت ولا حدثني ، وقد جمع الهندي بين هذا وكلام الغزالي بأن كونه كتب إليه قرينة دالة على التسليط على الرواية عنه عند الإمام ، والغزالي يمنع ذلك ، والأول أولى ، إذ لا فائدة في أن يكتب إليه ذلك ، فإن مجرد الإخبار عن ذلك ، مما لا فائدة له. وبالمنع جزم الآمدي أيضا. هذا كله في غير الأكمه ، فأما الأكمه مثل قتادة ، فالمنع فيه أقوى. المناولة المناولة الرابعة مناولة الصحيفة والإقرار بما فيها دون قراءتها. قال البخاري احتج بعض أهل الحجاز في المناولة بحديث « النبي صلى الله عليه وسلم حيث كتب لأمير السرية كتابا ، وقال لا تقرؤه حتى تبلغ مكان كذا وكذا ، فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس ، وأخبرهم بأمر النبي صلى الله عليه وسلم » ، وأشار البيهقي إلى أنه حجة في ذلك ، ولها صور إحداها أن يقرنها بالإجازة ، بأن يدفع إليه أصله أو فرعا مقابلا به ، ويقول هذا سماعي فاروه عني. ومن صورها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بجزء من حديثه فيعرضه عليه ، فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ، ثم يعيده إليه ، ويقول وقفت على ما فيه ، وهو حديثي عن فلان أو ثبت علي ما ناولتنيه وهو مسموعي عن فلان فاروه عني. وهذا يسمى عرض المناولة ، كما أن القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة ، وله الرواية بذلك بالإجماع ، كما قاله القاضي عياض في "الإلماع". وقال المازري لا شك في وجوب العمل به ، ولا معنى للخلاف فيه. وقد ذكر ابن وهب أن يحيى بن سعيد سأل مالكا عن شيء من أحاديثه ، فكتب له مالك بيده أحاديث وأعطاها له ، فقيل لابن وهب أقرأها يحيى بن سعيد على مالك ؟ فقال ابن وهب هو أفقه من ذلك. يشير إلى أن ما كتبه مالك بيده وناوله إياها يغني عن قراءته إياها على مالك. قلت لكن الصيرفي حكى الخلاف فقال في كتابه إذا دفع الرجل إلى الرجل كتابا ، فقال قد عرفت جميع ما فيه ، وحدثني بجميعه فلان ، فاحمل عني جميع ما فيه ، جاز له أن يحمله على ما قال ، ولا يقول حدثنا ، ولا أخبرنا في كل حديث ، ومن الناس من جعل هذا الرجل كرجل اعترف بما في صك ، ولم يقرأ عليه ، ليشهد عليه بما فيه ، فأجاز أن يقول حدثنا وأخبرنا. ومنهم من قال لا تجوز الشهادة ، حتى يقرأ عليه أو يقرأه ، وهكذا قال الشافعي رحمه الله في كتاب القاضي إلى القاضي لا يقبله حتى يشهد أن القاضي قرأه عليهما ، ولا يشهدا عليه إذا كان مختوما حتى يقرأ عليهما ، والحديث أخف من الشهادة عنده ، إذا اعترف بأنه حديثه ، وهذا مذهب مالك في أشياعه وأهل العراق في الصكاك. انتهى. وكلام البيهقي يقتضي أن مذهب الشافعي المنع ، فإنه حكى عن السلف الخلاف في ذلك بالنسبة للرواية والشهادة ، ثم قال وأما الشافعي فإنه نص في كتاب القاضي إلى القاضي أنه لا يقبله إلا بشاهدين ، وحتى يفتحه ويقرأه عليهما ؛ لأن الخاتم قد يصنع على الخاتم ، وحكى في تبديل الكتاب حكاية ، قال البيهقي وفي ذلك جواب عن احتجاج من احتج بقصة عبد الله بن جحش وغيره ، فإن التبديل فيها كان غير متوهم ، وهو بعده عند تغير الناس متوهم. انتهى. وهذه العلة موجودة في الرواية أيضا فلتمتنع. نعم ، اختلفوا في شيئين. أحدهما هل هي حالة محل السماع ؟. والصحيح أنها منحطة عنه ، وحكاه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه المزني ، والبويطي ، وعن أحمد ، وإسحاق ، وعن مالك أنها موازية للسماع ، وحكى الخطيب عن ابن خزيمة أنه قال الإجازة والمناولة عندي كالسماع الصحيح. وأثر الخلاف يظهر في الاقتصار على حدثني وأخبرني. الثاني أنها هل تفيد تأكيدا على الإجازة المجردة ؟ فالمحدثون على إفادتها ، وخالف في ذلك الأصوليون ، ورأوا أنها لا تفيد تأكيدا ، صرح به إمام الحرمين ، وابن القشيري ، والغزالي. قالوا المناولة ليست شرطا ، ولا فيها مزيد تأكيد ، وإنما هي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين ، وله أن يقول ناولني فلان كذا وأخبرني ، وحدثني مناولة بالاتفاق كما قاله الهندي. فلو اقتصر على قوله حدثني ، أو أخبرني ، فاختلفوا فيه. والأظهر أنه لا يجوز ؛ لأنه يشعر بنطق الشيخ بذلك ، وهو كذب ، ومنهم من جوزه ، كما فيما إذا قرئ عليه ، هو ساكت ، بل أولى. الثانية أن يتجرد عن الإجازة بأن يقول خذ هذا الكتاب ، أو ناوله بالفعل ، ولا يقول اروه عني ، فلا تجوز له الرواية بالاتفاق الثالثة أن يناوله الكتاب ، ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان ، ولا يقول اروه عني. فقال ابن الصلاح والنووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء ، وحكى الخطيب عن قوم أنهم صححوها. قلت وجوز ابن الصباغ الرواية بها. قال الهندي وكلام الإمام فخر الدين صريح فيه ، وكلام غيره يدل على أنه لا يسلطه عليها ، وهو الأظهر لأنه يجوز أن يكون قد سمع ، ثم تشكك فيه ، ومعه لا تجوز له الرواية ، فلا يروى عنه ، هذا كله إذا صرح بسماعه الكتاب ، فلو قال حدث عني ، أو ارو عني ما في الكتاب ، ولم يقل إنني قد سمعته ، فليس له أن يروي عنه ، كما جزم به أبو الحسين بن القطان وغيره ؛ لأن شرط الرواية السماع ، أو ما يجري مجراه ، وهو غير حاصل فيه. قال الهندي وإنما يجوز للشيخ التصريح بالسماع إذا علم أن النسخة المشار إليها هي النسخة التي سمعها بعينها ، أو علم موافقتها لها بالمقابلة المتقنة. فأما إذا لم يعلم ذلك ، لم يجز له. فعلى هذا إذا سمع الشيخ نسخة من كتاب البخاري مثلا ، فليس له أن يقول ذلك بالنسبة إلى نسخة أخرى منه إلا بشرطه السابق ؛ لأن النسخ تتفاوت. فعلى هذا لا ينبغي له أن يروي إلا ما يقطع بسماعه ، وحفظه وضبطه ، إلى وقت الأداء بحيث يقطع أن ما أداه هو معنى ما سمعه من غير تفاوت ، فإن شك في شيء من ذلك لم يجز له الرواية ، وإن غلب على ظنه ففيه خلاف. فائدتان إحداهما قال ابن دقيق العيد المناولة حقيقة فيما يعطى باليد ، وهي صيغة استعملها المحدثون في بعض أنواع الرواية ، وجعلوا المناولة الإشارة والإخبار. فإذا وجد فقد حصل المقصود المسوغ للرواية ، وإن حصلت المناولة وحدها فلا عبرة بها. نعم لو كان مناولة من غير الإعطاء ، ففي جوازه نظر. الثانية نازع العبدري في إفراد المناولة ، وقال لا معنى لها حتى يقول أجزت لك أن تروي عني ، وحينئذ فهي قسم من أقسام الإجازة ، وهي جارية على طريق الأصوليين من إنكار مزيد التأكيد فيها. حكم العمل بالإجازة حكم العمل بالإجازة الرابعة الإجازة بأن يقول أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث بعينه ، أو هذا الكتاب ، وقد اختلفوا في جواز العمل بها والرواية ، أما العمل فالجمهور على العمل بأحاديث الإجازة ، وقيل كالمرسل ، حكاه القاضي أبو بكر عن أهل الظاهر وحكى الغزالي في "المنخول" قولا غريبا أنه يعول عليها في أحكام الآخرة دون ما سواها. والصحيح الأول ؛ لأن المعتمد فيه على حصول الثقة بالخبر ، وهي هاهنا حاصلة ؛ ولأنه إذا تحقق سماع الشيخ ، ثم ذكر المتلقي منه سماعه ، وسوغ له إسناد مسموعاته إلى أخباره ، فلا فرق بين أن يعلق الأخبار بها جملة أو تفصيلا ، وأما الرواية ، فحكى القاضي أبو بكر والباجي وغيرهما من الأصوليين الاتفاق ، ولكن فيه مذاهب. مذاهب العلماء في الرواية بالإجازة مذاهب العلماء في الرواية بالإجازة أحدها المنع ، وبه قال شعبة ، وقال لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة ، وأبو زرعة الرازي ، وقال لو صحت لذهب العلم ، وإبراهيم الحربي ، وأبو الشيخ الأصفهاني. واختاره القاضي الحسين ، والماوردي ، والروياني منا ، وأبو طاهر الدباسي من الحنفية ، وقال من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني فكأنه قال أجزت لك أن تكذب علي ، وكذا قال ابن حزم في كتاب "الإحكام". وقال إنها بدعة غير جائزة. وقال غيره تقدير أجزت لك أبحت لك ما لا يجوز في الشرع ؛ لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع. وحكى ابن وهب عن مالك قال لا أرى هذا يجوز ، ولا يعجبني ، وحكاه الماوردي ، والروياني ، وابن السمعاني عن الشافعي ، يعني ؛ لأن الربيع قال هم الشافعي بالخروج من مصر ، وكان قد فاتني من البيوع من كتاب الشافعي ثلاث ورقات ، فقلت له أجزها لي. قال فاقرأها علي كما قرئ علي ، وردد علي ذلك ، حتى أذن الله ، فجلس وقرئ عليه. وسمعناه بعد ذلك ، وتوفي عندنا ، وفي رواية البيهقي عن شيخه الحاكم بزيادة ، يعني أنه كره الإجازة. قال البيهقي كذا في الحكاية ، يعني أنه كره الإجازة. قال الحاكم فرضي الله عن الإمام الشافعي ، لقد كره المكروه عند أكثر أئمة هذا الشأن ، ثم عاب شيخنا رواية ما أجيز له بأخبرنا وحدثنا ، قال وبمثله يذهب بهاء العلم والسماع والرحلة. الثاني وعليه جمهور السلف والخلف الصحة ، وحملوا كلام المانعين على الكرامة. قال الخطيب وقد ثبت عن مالك الحكم بصحة الرواية بأحاديث الإجازة ، فدل على أن منعه إنما هو وجه الكراهة أن يجيز العلم لمن ليس أهله ، ولا خدمه ، ولا عانى التعب ، ولهذا قال إنما يريد أحدكم أن يقيم المقام اليسير ، ويحمل العلم الكثير. قال وكذلك المنقول عن الشافعي كراهة الاتكال على الإجازة بدلا عن السماع ، وقد قال الكرابيسي لما كان قدمة الشافعي الثانية إلى بغداد آتيته ، فقلت له أتأذن لي أن أقرأ عليك الكتب ؟ قال خذ كتب الزعفراني فانسخها ، فقد أجزتها لك ، فأخذتها إجازة. قلت هذا من قوله في القديم ، والأول من قوله في الجديد ، فكيف يقضى للقديم على الجديد ؟ نعم ، المنقول عن الجديد ليس صريحا في المنع. فلا تعارض ، وقد روى الربيع عن الشافعي الإجازة لمن بلغ سبع سنين. والثالث يجوز بشرط أن يدفع إليه أصوله ، أو فروعا كتبت عنها ، وينظر فيها ، ويصححها ، حكاه الخطيب عن أحمد بن صالح. والرابع إن كان المجيز والمستجيز كلاهما يعلمان ما في الكتاب من الأحاديث جاز ، وإلا فلا ، وهو اختيار أبي بكر الرازي من الحنفية ، ونقلوه عن مالك فإنه شرط في المجيز أن يكون عالما بما يجيز ، وفي المجاز له أن يكون من أهل العلم ، فعلى هذا لا تجوز الإجازة بكل ما ثبت أنه من مسموع الشيخ ضرورة أنهما لا يعلمان جميع تلك الأحاديث. والخامس لا تصح إلا بالمخاطبة ، فإن خاطبه بها صح ، وإلا فلا. حكاه أبو الحسين بن القطان في كتابه "الأصول". التفريع إن قلنا بالجواز فاختلفوا في مسائل. إحداها هل تجوز مطلقا أو بشرط ؟ فأطلق الأكثرون ، وسبق عن مالك اشتراط علم المجيز والمجاز له ، وعلى هذا قال ابن عبد البر لا تجوز الإجازة إلا لماهر بالصناعة ، وفي شيء معين لا يشكل إسناده. وقسم إلكيا الطبري الإجازة إلى قسمين. أحدهما أن يعلم المجاز له ما في الكتاب فله الرواية بها. والثاني لا يعلم ، ولكن قال الشيخ أجزت لك أن تروي عني ، فلا تحل الرواية ، إذا كان الكتاب يحتمل الزيادة والنقصان. قال وإن لم يحتملهما فالمحتمل أن يقال لا يجوز ؛ لأنه لم يسمع ، ولم يعلم وإذا كان لا تحل الرواية له إذا سمع ولم يعلم ، فهذا أولى. ويحتمل أن يقال إنه يروي عنه ما صح عنده من مسموعاته توسعة للأمر ، ودفعا للحرج على تقدير أنه أخبره بما في الكتاب إخبارا إجماليا ، كما إذا أرسل إليه كتابا مشتملا على عدة مهمات. انتهى. وقال أبو زيد الدبوسي لا تحل الرواية بالإجازة حتى يعلم المجاز له ما في الكتاب ، ثم يقول للراوي أتعلم ما فيه ؟ فيقول نعم ، ثم يجيز له أن يرويه. قلت وعلى هذا فلا تصح الإجازة ، إلا لمن يصح سماعه ، وحكاه الخطيب عن بعضهم ، وأنه منع صحة الإجازة للطفل. قال وسألت القاضي أبا الطيب الطبري ، هل يعتبر في صحتها سنه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه ؟ فقال لا يعتبر ذلك. الثانية أنها دون السماع على الصحيح ، وقال الغزالي في "المنخول" المختار أنه كالسماع ؛ لأن الثقة هي المطلوبة ، وهو غريب. الثالثة أنه يقول فيها حدثني ، وأخبرني ، وذكر المازري عن ابن خويز منداد إنا إذا قلنا بالجواز أطلق ذلك ، وإن قلنا بالكراهة لم يقل إلا أجازني ، أو حدثني ، أو أخبرني إجازة. وقال ابن دقيق العيد في "شرح العنوان" الحق في ذلك أن يعتبر لفظ الرواية بالإجازة ، وينظر مطابقته لنفس الأمر بحسب مقتضى الوضع. فإن كان الوضع لا يمنعه جاز ، وإلا فلا ، فقوله حدثنا بعيد جدا ، ويليه قوله أخبرنا ، وأجود العبارات في الإجازة أن يقال أجاز لنا فلان ، أو كتب إلينا ، إن كان كتابة ؛ لأنه إخبار صحيح. اهـ. وقال أبو الحسين بن القطان في الإجازة يحكيه على ما قاله الشيخ ، ولا يجوز أن يقول حدثنا ، أو أخبرنا. قال وذهب إلى هذا أبو بكر اهـ. وقال المازري هل يقول حدثني ، وأخبرني مطلقا ؟ منهم من أجازه ، ومنهم من منعه ، حتى يقيده بالإجازة ، واختار إمام الحرمين أن الأولى التصريح به ، وإن صدقه فلا لبس فيه ، وحكاه عنه ابن القشيري وأقره. وقال إلكيا الطبري يحتمل أن يقال يتعين عليه أجازني ، ويحتمل أن يجوز أخبرني ، وحدثني ، وهي أنواع أحدها أن يجيز بمعين لمعين ، بأن يقول أجزت لك الكتاب الفلاني ، وهو أعلاها. وثانيها لمعين في غير معين ، كقوله أجزت لك ، أو لكم جميع مسموعاتي. والخلاف في هذا أقوى من الأول ، والجمهور على تجويزه ، وقال إمام الحرمين فيما إذا قال أجزت لك أن تروي عني ما صح عندي من مسموعاتي فهذه إجازة مرتبة على عماية ، ويبعد أن يحصل العلم لهذا الفرع بصحة سماع الشيخ إلا بالتعويل على خطوط مشتملة على سماع الشيخ. قال وإن رأى في ذلك مقنعا ، فإن تحقق ظهور سماع موثوق به فإذ ذاك ، وهيهات. وثالثها أن يجيز معين لمعين بوصف العموم ، مثل أجزت للمسلمين ، أو لمن أدرك حياتي ، فمنعه جماعة ، وجوزه الخطيب وغيره. وجوز القاضي أبو الطيب الإجازة لجميع المسلمين لمن كان موجودا فيهم عند الإجازة. ورابعها الإجازة للمجهول أو بالمجهول ، مثل أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي ، وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ، ثم لا يعين المجاز له ، أو يقول أجزت لفلان أن يروي عني كتاب السنن ، وهو يروي جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ، ولا قرينة تصرف لبعضها ، فهي إجازة فاسدة ، ولا فائدة لها. هكذا قاله ابن الصلاح ، وتبعه النووي في "الروضة" وغيرها ، ويحتمل أن يقال بالجواز ، ويستبيح روايته جميعها ؛ لأن اللفظ ظاهر في العموم ، ولا مانع فيه. خامسها الإجازة المعلقة بشرط ، مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحوه ، وهو كالنوع الرابع ، وفيه جهالة ، وتعليق بشرط ، وقد أفتى أبو الطيب بأنه لا يصح ، وعلله بأنه إجازة لمجهول ، فصار كقوله أجزت لبعض الناس ، وجوزه أبو يعلى بن الفراء ، وأبو الفضل بن عمروس المالكي. وسادسها الإجازة بما لم يسمعه المجيز ، ولم يتحمله فيما مضى لرواية المجاز له إذا تحمله المجيز بعد ذلك. قال ابن الصلاح ينبغي أن يبنى ذلك على أن الإجازة في حكم الإخبار بالمجاز جملة ، أو هي إذن ، فلا يصح إن جعلت في حكم الإخبار ، إذ كيف يجيز ما لا خبر عنده منه ؟ وإن جعلت إذنا بني على الخلاف في تصحيح الوكالة فيما لم يملكه الموكل ، والصحيح بطلان هذه الإجازة. سابعها إجازة المجاز ، مثل أجزت لك مجازاتي أو رواية ما أجيز لي روايته ، وقد منعه بعض المتأخرين. والصحيح جوازه ، وقد كان الفقيه نصر المقدسي يروي بالإجازة عن الإجازة. ثامنها الإذن في الإجازة وهذا مثل أن يقول أذنت لك أن تجيز عني من شئت ، وهذا نوع لم يذكروه ، ولكنه وقع في عصرنا ، والظاهر أنه يصح ، كما لو قال وكل عني. تاسعها الإجازة لمن ليس أهلا لها حين الإجازة ، وهو يشمل صورا منها الصبي ، وقد قال الخطيب سألت القاضي أبا الطيب هل يعتبر في صحة الإجازة للطفل الصغير سنه أو تمييزه ، كما يعتبر ذلك في صحة سماعه ؟ فقال لا يعتبر ذلك. فقلت له إن بعض أصحابنا قال لا تصح الإجازة لمن لا يصح سماعه. فقال قد يصح أن يجيز للغائب عنه ، ولا يصح السماع له ، واحتج الخطيب بأن الإجازة إنما هي إباحة المجيز للمجاز له أن يروي عنه ، والإباحة تصح للمكلف وغيره. ومنها المجنون ، وهي صحيحة له ، ذكره الخطيب. ومنها الكافر ، وقد صححوا تحمله إذا أداه بعد الإسلام ، وقياس إجازته كذلك ، وقد وقعت هذه المسألة في زمن الحافظ أبي الحجاج المزي وكان طبيب يسمى عبد السيد بن الزيات ، وسمع الحديث في حال يهوديته على أبي عبد الله محمد بن عبد المؤمن الصوري ، وكتب اسمه في طبقة السماع مع السامعين ، وأجاز ابن عبد المؤمن لمن سمع ، وهو من جملتهم ، وكان السماع والإجازة بحضور المزي ، وبعض السماع بقراءته ، ثم هدى الله ابن عبد السيد المذكور للإسلام ، وحدث وتحمل الطالبون عنه ، ومنها الإجازة للفاسق والمبتدع ، ولا شك في جوازها ، وأولى من الكافر. ومنها الإجازة للحمل ، ولم أر فيه نقلا غير أن الخطيب قال لم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولودا في الحال ، ولم يتعرضوا لكونه إذا وقع هل تصح ؟ ولا شك أنه أولى بالصحة من المعدوم ، ويقوى إذا أجيز له تبعا لأبويه ، ويحمل بناؤه على أن الحمل هل يعلم أم لا ؟ فإن قلنا لا يعلم كانت كالإجازة للمجهول ، فيجري فيه الخلاف ، وإن قلنا يعلم وهو الأصح ، صحت. ومنها الإجازة للمعدوم أيضا ، كقوله أجزت لمن يولد لفلان جوزه ابن الفراء ، وابن عمروس ، والخطيب. قال ابن الصباغ ومأخذهم اعتقاد أن الإجازة إذن في الرواية لا محادثة. والصحيح الذي اتفق عليه رأي القاضي أبي الطيب أنها لا تصح ، أما إجازته عطفا على الحي كقوله أجزت لك ، ولولدك ، فهي إذن إلى الجواز أولى ، ولهذا أجازه أصحابنا في الوقف. مسألة شرط صحة الإجازة وإذا جوزنا الإجازة فالشرط تحقق رواية الشيخ لما أجازه ، فلو لم يعلم ولكنه ظن ، فهل يعمل بمقتضاها ؟ قال الشافعي ، وأبو يوسف ، ومحمد نعم ، وقال أبو حنيفة لا. كذا نقله القرطبي. قال فلو شك في الرواية لم يجز قطعا ، وكذا لو التبس عليه المروي بغيره لم تحل له رواية شيء من المختلط ، والذي رأيته في كتب الحنفية أن أبا حنيفة ومحمدا شرطا في الإجازة والمناولة علم المجيز بما أجاز ، فإن لم يعلم ما فيه لا يجوز ، خلافا لأبي يوسف كما في كتاب القاضي إلى القاضي ، وهذا لخطر أمر السنة ، وتصحيح الإجازة من غير علم قبيح. وقال شمس الأئمة السرخسي في كتابه شرط الإجازة أن يكون ما في الكتاب معلوما للمجاز ، والمجيز من أهل الضبط والإتقان ، فإن كان المستجيز غير عالم بما في الكتاب ، فقد قال بعض مشايخنا إن قول أبي حنيفة ومحمد لا يصح ، وعلى قول أبي يوسف يصح. قال والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعا. فصل في المرسل من الحديث شرط صحة الإسناد الاتصال فالمنقطع ليس بحجة قطعا وأما المرسل ، وهو ترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله. فلو سقط واحد قبل التابعي ، كقول الراوي عن ابن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو منقطع ، وإن سقط أكثر سمي معضلا ، هذه طريقة جمهور المحدثين ، وعند الأصوليين المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله ، سواء التابعي أم تابع التابعي فمن بعده ، فتعبير الأصوليين أعم. قال المازري وهو رواية التلميذ عن شيخ شيخه ، كقول مالك قال ابن عمر ؛ لأنه لم يبلغه ، وإنما أخذ عن الآخذين عنه ، وهذا قد يقع من الراوي ، بأن يحذف ذكر من روى عنه تصريحا وتلويحا ، وقد يتعرض لذكره ذكرا لا يفيد ، فيسمى ذلك إرسالا أيضا ، كقولك حدثني رجل عن فلان ، وكذا لو أضاف إليه العدالة ، كقولك حدثني عدل ، وهذا يلتحق بالمرسلات على ما ذكره إمام الحرمين ، وذكر إمام الحرمين عن الأستاذ أبي بكر بن فورك أنه سمى حذف الراوي شيخه منقطعا ، كقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقول تابع التابعي قال الصحابي ، وسمى ذكره على الإجمال مرسلا ، مثل قول التابعي سمعت رجلا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال وفي كلام الشافعي إشارة إلى هذا ، وليس فيه فرق معنوي ، وإنما هو اصطلاح. ونازعه المازري فيما نقله عن ابن فورك بأن الذي في كتابه أن المرسل قول التابعي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا. انتهى. فذكر أن حقيقته ما حذف فيه اسم الراوي ، ولم يذكره لا معينا ولا مجملا ، لكن الإمام ثقة فيما ينقل ، فلعل المازري سقط من نسخته ذلك ، وقد وافقه ابن القشيري على هذا النقل ولم ينكره. وقال أبو الحسين بن القطان المرسل رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو يروي رجل عمن لم يره ، ولم يكن في زمانه. وقال الأستاذ أبو إسحاق في "شرح الترتيب" هو رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم أو تابع التابعي عن الصحابي ، فأما إذا قال تابع التابعي أو واحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يفيد شيئا ، ولا يقع به ترجيح فضلا عن الاحتجاج ، وهو ظاهر كلام ابن برهان. اهـ. وقيل المرسل ما رفعه التابعي الكبير ، ومراسيل صغارهم تسمى منقطعة. حكاه ابن عبد البر عن قوم ، وقيل ما سقط راو من إسناده فأكثر من أي موضع كان. فعلى هذا المرسل والمنقطع واحد. وقال ابن القطان روايته عمن لم يسمع منه ، فعلى هذا من روى عمن سمع منه ما لم يسمع منه ، بل بينه وبينه واسطة ليس بإرسال ، بل تدليس. إذا علمت هذا فلا خلاف في جواز إرسال الحديث ، كقول مالك بلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقول الواحد قال مالك ، قال الشافعي. وإنما الخلاف ، إذا وقع هل يلزم قبوله والعمل به ؟. حكم العمل بالمرسل حكم العمل بالمرسل ذهب الجمهور إلى ضعفه ، وسقوط الاحتجاج به. ونقله مسلم في صدر صحيحه عن قول أهل العلم بالأخبار لاحتمال سماعه من بعض التابعين ، أو ممن لا يوثق بصحبته. وقال بقبوله مالك وأبو حنيفة ، وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه ، وجمهور المعتزلة ، منهم أبو هاشم ، واختاره الآمدي ، ثم غال بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المسند ، لثقة التابعي بصحته في إرساله. وحكاه صاحب "الواضح" عن أبي يوسف ، وغال بعض القائلين بأنه ليس بحجة ، فأنكر مرسل الصحابة إذا احتمل سماعه من تابعي. قال الآمدي وفصل عيسى بن أبان ، فقبل مراسيل الصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقا دون من سواهم. وكذا نقله عنه أبو الحسين في "المعتمد" ، والسرخسي في "عيون المسائل" ، وقال إنما يعني به إذا حمل الناس عنه العلم ، وجب قبول مرسله ، وقال بعضهم أراد ابن أبان بحمل أهل العلم قبولهم منه ، لا على السماع. قال ومن حمل الناس عنه الحديث المسند ، ولم يحملوا عنه المرسل ، فمرسله موقوف. اهـ. وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا ، لنا أنه لو قبل الحديث بلا إسناد لفسد الدين ، ولذلك قال ابن المبارك لولا الأسانيد لقال من شاء ما شاء ؛ ولأن الراوي قد يرسل عمن هو مقبول عنده ومجروح عند غيره. فلا بد من القسم. ألا ترى أن التعديل للحاكم لا إلى غيره. فكل العدالة إنما هي على ما عند المروي له ، لا على ما عند الراوي ؛ لأن مذاهب الناس مختلفة في الجرح والتعديل. هذا أبو حنيفة يقول ما رأيت أحدا أكذب من جابر الجعفي ، ما التبست عليه مسألة إلا قال حدثني ، وما رأيت أحدا أصدق من عطاء الخراساني ، والحارث الأعور ، وكانا عند غيره من الضعفاء ، وبهذا الطريق لم يقبل شهادة شهود الفرع من المجاهيل إلا أن يعينوا أساميهم ، فيبحث عن أحوالهم. فإن قيل الشهادة مخصوصة بالاحتياط ؟ قلنا فيما يرجع إلى العدالة سواء. وأما كلام المحدثين ، فقال ابن عبد البر لا خلاف في أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترز ، يرسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع بالإجماع على حديث التابعي الكبير عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الخيار ، وأبو أمامة بن سهل بن حنيف ، أو عبد الله بن عامر بن ربيعة ، ومن كان مثلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله ، وأبي سلمة بن عبد الرحمن ، والقاسم بن محمد ، ومن كان مثلهم. وكذلك علقمة ومسروق بن الأجدع ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي ، وسعيد بن جبير ، ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم ، ونحوه مرسل من هو دونهم ، كحديث الزهري ، وقتادة ، وأبي حازم ، ويحيى بن سعيد ، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيسمى مرسلا ، كمرسل كبار التابعين. وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وسلم يسمى منقطعا ؛ لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين وأكثر روايتهم عن التابعين. انتهى. وهذا التمثيل في بعضه مناقشة ، فإن ابن شهاب الزهري ذكر أنه من صغار التابعين ، ومع ذلك قد سمع من الصحابة أنس بن مالك ، وأشهب بن سعد ، والسائب بن يزيد ، وسنين أبا جميلة ، وعبد الرحمن بن أزهر وربيعة بن عباد بكسر العين وتخفيف الباء الموحدة ومحمود بن الربيع ، وعبد الله بن ثعلبة بن صعير بضم الصاد وفتح العين المهملتين وأبي الطفيل ، وعبد الله بن عامر بن ربيعة ، وأبي أمامة أسعد بن سهل بن حنيف بضم الحاء ورجلا من بلي ، بفتح الباء الموحدة وكسر اللام ، وكلهم صحابة ، واختلفوا في سماعه من ابن عمر ، فأثبته علي بن المديني ، ونفاه الجمهور. وأما قتادة فسمع أنسا ، وعبد الله بن سرجس ، وأبا الطفيل ، وهم صحابة ، وأما يحيى بن سعيد ، فسمع أنسا ، والسائب بن يزيد ، وعبد الله بن عامر ، وربيعة ، وأبا أمامة أسعد بن سهل بن حنيف. فلا تصح دعواه أنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين. وتمثيل أبي عمرو أولا بأبي أمامة بن سهل ، وبعبد الله بن عامر ، وأنهم من كبار التابعين لا يتجه لما صرحوا به من كونهما من الصحابة ، كما نقلناه. إلا أن عبد الله بن عامر مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وله أربع سنين ، أو خمس. ولهذا ما أخرجا حديثه في الصحيحين ، إنما رويا له عن أبيه عامر ، وعن عمر بن الخطاب ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعائشة ، وروى له أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم . وأبو أمامة ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو سماه ، وروى له النسائي ، وابن ماجه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والبخاري ، ومسلم وغيرهما عن الصحابة ، وهو صحابي صغير. وكذا عبد الله بن عامر ، ومحمود بن الربيع ، وأبو الطفيل والسائب بن يزيد ، فجعل ابن عبد البر أبا أمامة ، وعبد الله بن عامر تابعيين ، والصحيح أنهما من الصحابة. قال أبو عمر وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه أن مرسل الثقة تجب به الحجة ، ويلزم به العمل ، كما تجب بالمسند سواء. قال ما لم يعترضه العمل الظاهر بالمدينة. والثاني قال وبه قال طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات أولى ، واعتلوا بأن من أسند لك ، فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك ، ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته. قال والمشهور أنهما سواء في الحجة ؛ لأن السلف فعلوا الأمرين. قال وممن ذهب إليه أبو الفرج عمر بن محمد المالكي ، وأبو بكر الأبهري ، وهو قول أبي جعفر الطبري. وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ، فإنه لم يأت عنهم إنكاره ، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين ، كأنه يعني أن الشافعي أول من أبى قبول المرسل. وليس كما زعم ، فلا إجماع سابق ، ففي مقدمة صحيح مسلم عن عبد الله بن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين ، وكان من الثقات المحتج بهم في الصحيحين. وفيه أيضا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة ، قالوا سموا لنا رجالكم ، فننظر إلى أهل السنة ، فنأخذ عنهم ، وإلى أهل البدع فلا نأخذ عنهم. ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب ، ومالك بن أنس ، وجماعة من أهل الحديث ، ونقله غيره عن الزهري والأوزاعي ، وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك ، وغيره. والثالث أنه حجة يعمل به ، ولكن دون المسند ، كالشهود يتفاوتون في الفضل والمعرفة ، وإن اشتركا في العدالة. قال وهو قول أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إسحاق بن خويز منداد المالكي البصري. والرابع أنه لا يحتج به ، بل هو مردود ، ونقله عن سائر أهل الفقه ، وجماعة من أصحاب الحديث في كل الأمصار للإجماع على الحاجة إلى عدالة المخبر ، وأنه لا بد من علم ذلك. قال ابن عبد البر ثم إني تأملت كتب المناظرين من أصحابنا وغيرهم. فلم أر أحدا منهم من خصمه إذا احتج عليه بمرسل ، ولا يقبل منه في ذلك خبرا مقطوعا ، وكلهم عند تحصيل المناظرة يطالب خصمه بالاتصال في الأخبار. قال وسبب ذلك أن التنازع إنما يكون بين من لا يقبل المرسل ، وبين من يقبله. فإن احتج به من يقبله على من لا يقبله يقول له فأت بحجة غيره ، وإن احتج به من لا يقبله على من يقبله ، قال له كيف تحتج علي بما ليس حجة عندك ؟ ونحو هذا ، ولم نشاهد نحن مناظرة بين مالكي يقبله ، وبين حنفي يذهب في ذلك مذهبه. ويلزم على أصل مذهبهما في ذلك قبول كل واحد خبر صاحبه المرسل إذا أرسله ثقة عدل ما لم يعترضه من الأصول ما يدفعه. قال وأما الإرسال ممن عرف بالأخذ من الضعفاء والمسامحة في ذلك ، فلا يحتج به ، تابعيا كان أو من دونه وكل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول. اهـ. قلت وعلى هذا لو لم نعلم هل يأخذ عن ثقة أو لا ؟ توقفنا فيه ، ولا نقبله للجهل بحال شيخه. فمراسيل سعيد بن المسيب ، ومحمد بن سيرين ، وإبراهيم النخعي ، عندهم صحاح ، وقالوا مراسيل عطاء ، والحسن ، لا يحتج بها ؛ لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد ، وكذا مراسيل أبي قلابة ، وأبي العالية. هذا حاصل كلام ابن عبد الله ، وقال أبو بكر الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية الراوي عمن لم يعاصره ، أو لم يلقه ، كرواية ابن المسيب ، وعروة بن الزبير ومحمد بن المنكدر ، والحسن البصري ، وقتادة ، وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمثابته في غير التابعين ، كمالك ، والقاسم بن محمد ، وكذا حكم من أرسل حديثا عن شيخ لقيه ، ولم يسمع ذلك الحديث منه ، وسمع ما عداه. ثم قيل هو مقبول ، إذا كان المرسل ثقة عدلا ، وهو قول مالك ، وأهل المدينة ، وأبي حنيفة ، وأهل العراق ، وغيرهم ، وقال الشافعي لا يجب العمل به ، وعليه أكثر الأئمة من نقاد الأثر. مرسل الصحابي واختلف مسقطو العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابي خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسمعه منه ، كقول أنس ذكر لي أن « النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة » الحديث. قال بعضهم لا تقبل مراسيل الصحابي لا للشك في عدالته ، ولكن لأنه قد يروي الراوي عن تابعي ، وعن أعرابي لا يعرف صحبته ، ولو قال لا أروي لكم إلا من سماعي أو من صحابي ، وجب علينا قبول مرسله. وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا ، ولأن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم ، أو من صحابي سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما ما رووه عن التابعين ، فقد بينوه ، وهو أيضا قليل نادر ، لا اعتبار به. قال وهذا هو الأشبه بالصواب. قال ومن قبل المرسل اختلفوا فيه ، فمنهم من قدم ما أرسله الأئمة من الصحابي ، وإنما يرد من بعدهم ؛ لأنهم ليسوا في درجتهم ، ومنهم من يعمل بمراسيل كبار التابعين دون من قصر عنهم ، ومنهم من يقبل مراسيل جميع التابعين إذا استووا في العدالة ، ومنهم من يقبل مراسيل من عرف فيه النظر في أحوال شيوخه والتحري في الرواية عنهم ، دون من لم يعرف عنه ذلك. قال الخطيب والذي نختاره سقوط فرض الله بالمرسل ؛ لجهالة رواته ، ولا يجوز قبول الخبر إلا ممن عرفت عدالته ، ولو قال المرسل حدثني العدل الثقة عندي بكذا ، لم يقبل حتى يذكروا اسمه. اهـ. المذاهب في قبول رواية المرسل ويخرج من كلامه وكلام ابن عبد البر وغيرهما مما وقفت عليه في المرسل ثمانية عشر مذهبا أحدها عدم قبول رواية مرسل التابعين ومن بعدهم مطلقا ، وقبول مرسل الصحابي. قال أبو الحسين في "المعتمد" وهو قول بعض أصحاب الشافعي ، وحكى القاضي عبد الجبار عنه أنه قال إذا قال الصحابي قال النبي كذا قبل ، إلا إن علم أنه أرسله. والثاني قبوله من العدل مطلقا ، وهو مذهب مالك ، وأبي حنيفة. والثالث تقبل مراسيل الصحابي فقط حكاه عبد الجبار في "شرح العدة" ، وقال إنه الصحيح من مذهب الشافعي. قال وأما مراسيل التابعين ، فلا تقبل إلا بالشروط المعروفة عنده. والرابع لا تقبل مراسيل الصحابة أيضا ، وحكي عن الأستاذ أبي إسحاق ، وحكاه القاضي أبو بكر ، وابن القشيري ، وأغرب ابن برهان فقال في "كتاب الأوسط" إنه الأصح ، وقال القاضي عبد الوهاب في "الملخص" إنه الظاهر من مذهب الشافعي ، ونقله ابن بطال في "شرح البخاري" تصريحا عن الشافعي ، واختيار القاضي أبي بكر. والخامس تقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن هو أئمة النقل دون غيرهم. والسادس لا تقبل إلا إن اعتضد بأمر خارج بأن يرسله صحابي آخر ، أو يسنده عمن يرسله ، أو يرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول ، أو عضده قول صحابي أو فعله ، أو قول أكثر أهل العلم أو القياس ، أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي عن غير عدل ، فهو حجة ، وهذا قول الشافعي ، وأكثر أصحابه ، ووافقه القاضي أبو بكر ، ولا فرق بين سعيد بن المسيب وغيره. السابع تقبل مراسيل كبار التابعين دون من صغر عنهم. والثامن أن الصحابي والتابعي إذا عرف بصريح خبره ، أو عادته أنه لا يروي إلا عن صحابي قبل مرسله ، وإن لم يعرف بذلك فلا يقبل ، واختاره بعضهم على قبول رد المرسل. والتاسع تقبل مراسيل من عرف منه النظر في أحوال شيوخه والتحري في الرواية عنهم دون من لم يعرف بذلك. والعاشر يقبل مرسل سعيد بن المسيب دون غيره. والحادي عشر من القائلين بقبوله يقدم ما أرسله الأئمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على من ليس في درجتهم. حكاه القاضي أبو بكر. والثاني عشر منهم من أطلق القول بأن مراسيل الثقات أولى من المسندات ، ولم يقيده بشيء ، ومنهم من قال مرسل الإمام أولى من مسنده. والثالث عشر منهم من يقول ليس المرسل أولى من المسند ، بل هما سواء في وجوب الحجة والاستعمال. والرابع عشر منهم من يقول للمسند مزية فضل لوضع الاتفاق ، وإن كان المرسل يجب العمل به. الخامس عشر منهم من يفرق ، فيقبل مراسيل بعض التابعين دون بعض. قال أحمد بن حنبل أصح المراسيل مراسيل سعيد ، وقال الشافعي إرسال سعيد عندنا حسن. السادس عشر من المنكرين للمرسل من يقبل مراسيل الصحابة والتابعين ؛ لأنهم يروون عن الصحابة. السابع عشر كان أحمد بن حنبل يختار الأحاديث الموقوفة على الصحابة على المرسلات عن النبي صلى الله عليه وسلم . الثامن عشر لا يقبل المرسل إلا في حالة واحدة ، وهي أن يعضده إجماع فيستغنى بذلك عن المسند. قاله ابن حزم في كتاب "الإحكام". هذا حاصل ما قيل ، وفي بعضها تداخل. ولا خلاف أن المرسل إذا كان غير ثقة لا يقبل إرساله ، فإن كان ثقة ، وعرف أنه يأخذ عن الضعفاء ، فلا يحتج بما أرسله سواء التابعي وغيره ، وكذا من عرف بالتدليس المجمع عليه ، حتى يصرح بالتحديث ، وإن كان لا يروي إلا عن ثقة فمرسله وتدليسه ، هل يقبل ؟ فيه الخلاف ، وقد تقدم من كلام ابن عبد البر وهو من المالكية تخصيص محل الخلاف بغير ذلك. وكذلك قال أبو الوليد الباجي منهم المرسل عندنا إنما يحتج به إذا كان من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة. وكذا قال أبو بكر الرازي من الحنفية من علمنا من حاله أنه يرسل الحديث عمن لا يوثق بروايته ، لا يجوز حمل الحديث عنه ، فهو غير مقبول عندنا ، وإنما كلامنا فيمن لا يرسل إلا عن الثقات ، وقال القرطبي ليعلم أن محل الخلاف إنما هو فيما إذا كان المرسل ثقة متحرزا بحيث لا يأخذ عن غير العدول قال ويلزم الشافعي ، والقاضي أبا بكر القول بالمرسل حينئذ ؛ لأنهما قبلا التعديل بالمطلق ، والمرسل إذا علم من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل قبل منه ، كما لو صرح باسمه. اهـ. وعلى هذا فيرتفع النزاع في المسألة ، وبه صرح إلكيا الطبري فقال إذا تبين من حال المرسل أنه لا يروي إلا عن صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو عن رجل تتفق المذاهب على تعديله صار حجة ، وادعى أن ذلك مذهب الشافعي. ثم قال وهذه المسألة لا ينبغي أن يقع فيها خلاف ، فإن أحدا لا يوجب التقليد ، ولا ينكر اختلاف المذاهب في التعديل ، والشافعي يقول أخبرني الثقة ، فإنه لا يلزم غير أهل مذهبه قبوله. وإنما قال الأصحاب مذهبه وقوله حجة عليهم ، ومذهبه في التعديل مذهبهم. اهـ. وقال شمس الأئمة السرخسي من الحنفية لا خلاف أن مراسيل الصحابة حجة ، فأما مراسيل أهل القرن الثاني والثالث فحجة في قول علمائنا ، وقال الشافعي لا تكون حجة إلا بشروط. ثم قال فأما مراسيل من بعد القرون الثلاثة ، فكان الكرخي لا يفرق بين مراسيل أهل الأعصار ، وكان عيسى بن أبان يقول من اشتهر في الناس بحمل العلم تقبل روايته مرسلا ومسندا ، وإنما يعني به محمد بن الحسن وأمثاله من المشهورين بالعلم ، ومن لم يشتهر يحمل الناس العلم عنه مطلقا ، وإنما اشتهر بالرواية عنه ، فإن مسنده يكون حجة ، ومرسله يكون موقوفا إلى أن يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه. ثم قال وأصح الأقاويل في هذا ما قاله أبو بكر الرازي أن مرسل من كان من القرون الثلاثة ليس حجة ، إلا من اشتهر ، وقال عبد الوهاب في "الملخص" ظاهر مذهب مالك قبول المراسيل مطلقا إذا كان المرسل عدلا يقظا ، وكذا حكاه عنه أبو الفرج ، فأما البغداديون من أصحابنا كالقاضي إسماعيل ، والشيخ أبي بكر ، فإنهم وإن لم يصرحوا بالمنع ، فإن كتبهم تقتضي منع القول به ، لكن مذهب صاحب المذهب أولى بالصحة. فصل تحرير مذهب الشافعي في العمل بالمرسل وأما تحرير مذهب الشافعي ، فإن النقل قد اضطرب عنه ، فنقل القاضي أبو بكر عنه أنه لا يرى العمل بالمراسيل إلا عند شريطة أن يسنده عمن أرسله ، أو يعمل به صاحبه ، أو العامة ، أو أن المرسل لا يرسل إلا عن ثقة ، ولهذا استحسن مراسيل سعيد. وذكر إمام الحرمين عن الشافعي أنه لا يرد المرسل مطلقا ، ولكن يتطلب فيه مزيد تأكيد ، ليحصل غلبة الظن في الثقة ، واستنبط هذا من مذهبه في قبول مراسيل سعيد بن المسيب ، واستحسانه مراسيل الحسن ، وهذا ما اختاره إمام الحرمين ، ورأى أن الراوي الموثوق به ، العالم بالجرح والتعديل إذا قال حدثني من أثق به وأرضاه ، يوجب الثقة بحديثه ، وإن قال حدثني رجل ، توقف عنه. وكذلك إذا قال الإمام الراوي قال النبي صلى الله عليه وسلم ، فهذا بالغ في ثقة من روى له. قال وقد عثرت في كلام الشافعي على أنه إذا لم يجد إلا المرسل مع الإقرار بالتعديل على الإجمال ، فإنه يعمل به ، فكان إضرابه عن المرسل في حكم تقديم المسانيد عليها. اهـ. وهذا الذي حكاه الإمام عن الشافعي غريب ، وهو شيء ضعيف ، ذكره الماوردي أيضا. وقد تناهى ابن السمعاني في الرد عليه. وقال هذا عندي خلاف مذهب الشافعي ، وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة من العراقيين والخراسانيين أن على أصله لا يكون المرسل حجة معه بحال. قال وأنا لا أعجب من أبي بكر الباقلاني إن كان ينصر القول بالمرسل فإنه كان مالكي المذهب ، ومن مذهب مالك قبول المراسيل. اهـ. وكذا قال ابن الصباغ في العدة " المرسل لا يكون حجة عند الشافعي ، وأما احتجاجه بخبر سعيد بن المسيب في بيع اللحم بالحيوان ، فقيل لأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن الصحابة. وقيل إن المسند وغيره سواء ، وإنما ذكره الشافعي لقوله عما أسنده غيره. قال وبهذا قال أكثر أصحابنا. ونحوه قول ابن أبي حاتم الرازي في قول الشافعي ليس المنقطع بشيء ، ما عدا منقطع سعيد بن المسيب. قال أبو محمد يعني ما عدا منقطع ابن المسيب ، فإنه يعتبر به. اهـ. فلم يحمل قول الشافعي على أنه يحتج بمرسل سعيد ، بل على أنه يعتبر به خاصة. وأما الغزالي فأطلق في المستصفى" أن المرسل مردود عند الشافعي والقاضي. قال وهو المختار. وقال في المنخول "المراسيل مردودة عند الشافعي إلا مراسيل سعيد بن المسيب ، والمرسل الذي عمل به المسلمون. ثم قال وقال القاضي أبو بكر ثبت أن مذهب الشافعي قبول المراسيل ، فإنه قال في المختصر" أخبرني الثقة ، وهو المرسل بعينه ، وقد أورده بنقل عنه ويعتقده ، فيعتمد مذهبه ، وعن هذا قبل مراسيل سعيد. قال القاضي والمختار عندي أن الإمام العدل إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو أخبرني الثقة قبل ، فأما الفقهاء والمتوسعون في كلامهم ، فقد يقولونه لا عن ثبت ، فلا يقبل منهم. ومن قبل هذا قال هذا مقبول من الحسن البصري ، والشافعي ، فلا يقبل في زماننا هذا ، وقد كثرت الرواية ، وطال البحث ، واتسعت الطرق ، فلا بد من ذكر اسم الرجل. قال الغزالي والأمر على ما ذكره القاضي ، إلا في هذا الأخير ، فإنا لو صادفنا في زماننا متقنا في نقل الأحاديث مثل مالك قبلنا قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلف ذلك بالأعصار. اهـ. وما حكاه عن القاضي غريب ، والذي رأيته في كتاب التقريب "له التصريح بأنه لا يقبل المرسل مطلقا ، حتى مراسيل الصحابة ، لا لأجل الشك في عدالتهم ، ولكن لأجل أنهم قد يروون عن تابعي ، إلا أن يخبر عن نفسه بأنه لا يروي إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عن صحابي ، فحينئذ يجب العمل بمرسله ، ونقل مثل ذلك عن الشافعي أنه رد المراسيل ، وقال بها بشروط أخر. وقال في آخر الشروط فاستحب قبولها إذا كانت كذلك ، قال ولا يستطيع أن يزعم أن الحجة ثبتت بها ثبوتها بالمتصل ، فنص بذلك على أن قبولها عند تلك الشروط مستحب غير واجب. هذا لفظه. وقال إلكيا الطبري قبل الشافعي مرسل سعيد دون غيره ، ثم قال إذا تبين من حال المرسل أنه لا يروي إلا عن صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو عن رجل تتفق المذاهب على تعديله ، صار حجة. قال وهذا معنى قول الشافعي أقبل من المراسيل ما أرسله كل معتبر من الأئمة ، وهذا تصريح بما قلناه. انتهى. وقال ابن برهان في الوجيز" مذهب الشافعي أن المراسيل لا يجوز الاحتجاج بها إلا مراسيل سعيد بن المسيب ، ومراسيل الصحابة ، وما انعقد الإجماع على العمل به ، خلافا لأبي حنيفة. وقال ابن السمعاني في القواطع " مذهب الشافعي أن المرسل بنفسه لا يكون حجة ، وقد ينضم إليه ما يكون حجة على ما سنبين ، ثم قال واعلم أن الشافعي إنما رد المرسل ، لدخول التهمة فيه. فإن اقترن به ما يزيل التهمة فإنه يقبل ، وذلك بأن يوافق مرسله مسند غيره ، أو تتلقاه الأمة بالقبول أو انتشر ، ولم يظهر له نكير. قال بعضهم وكذلك إذا اشترط في إرساله عدلان فأكثر ، فيقوى به حال المرسل ، أو يكون موافقا للقياس. قال وعندي أن المرجح إنما هو في مسند آخر ، أو تلقي الأمة له بالقبول ، أو اشتهاره من غير نكير ، وما عدا ذلك ، فلا يدل على قبول المرسل. انتهى. وقال صاحب المعتمد" حكي عن الشافعي أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول ، وحكي عنه أيضا أنه قال إذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، قبلت ، إلا إذا علم أنه أرسله. اهـ. ولنذكر كلام الشافعي في الرسالة "فإنه يعرف منه مذهبه ، قال البيهقي في المدخل" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، أنبأنا الربيع بن سليمان ، قال الشافعي يعني في كتاب الرسالة " المنقطع يختلف ، فمن شاهد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فروى حديثا منقطعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتبر عليه بأمور منها أن ينظر إلى ما أرسله من الحديث ، فإن شركه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى ، كانت هذه دلالة واضحة على صحة من قبل عنه ، وحفظه ، وإن انفرد به مرسلا لم يشركه فيه من يسند قبل ما ينفرد به من ذلك ، ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل آخر ، فإن وجد ذلك قوي ، وهي أضعف من الأولى. وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض الصحابة قولا له ، فإن وجدنا ما يوافق بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت شاهدة دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله تعالى ، وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي لم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا ولا واهيا ، فيستدل بذلك على صحته ، ويكون إذا شرك أحدا من الحفاظ في حديثه لم يخالفه ، ووجد حديثه أنقص كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه. ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه ، حتى لا يسع أحدا قبول مرسله. قال وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصف أحببنا أن نقبل مرسله ، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب في الرواية عنه إذا سمي ، وأن بعض المنقطعات ، وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا من حيث لو سمي لم يقبل ، وأن قول بعض الصحابة إذا قال برأيه لو وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها ، ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض الصحابة بموافقه. قال فأما من بعد كبار التابعين فلا أعلم واحدا يقبل مرسله ، لأمور أحدها أنهم أشد تجوزا ممن يروون عنه ، والآخر أنهم لم يوجد عليهم الدلائل فيما أرسلوا لضعف مخرجه ، والآخر كثرة الإحالة في الأخبار ، وإذا كثرت الإحالة كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه. انتهى كلام الشافعي. وقد تضمن كلامه رضي الله عنه أمورا أحدها أن المرسل إذا أسند من وجه آخر دل على صحة ذلك المرسل ، وعلم من كلام الشافعي اشتراط صحة ذلك المسند. الثاني أنه إذا لم يسند من وجه آخر نظر ، هل يوافقه مرسل آخر ، فإن وافقه مرسل آخر قوي ، لكنه يكون أنقص درجة من المرسل الذي أسند من وجه آخر. فإن قيل على هذين الأمرين إن كان الوجه الآخر إسنادا ، فالعمل حينئذ على المسند ، وإن كان إرسالا فضم غير مقبول إلى غير مقبول ، كانضمام الماء النجس إلى مثله ، وشهادة الفاسق مع مثله ، لا يفيد الطهارة والقبول ، وهذا اعترضه القاضي أبو بكر على الشافعي وتبعوه ، وهو مردود ، لأنا لا نسلم أن العمل بالمسند فقط ؛ لأن بالمسند يتبين صحة إسناد الإرسال ، حتى تحكم له مع إرساله بأنه صحيح الإسناد ، وأيضا لو عارض المسند الذي دون المرسل مسند آخر يترجح صاحب المرسل ، إذا تعذر الجمع ، وأيضا فالاحتجاج بالمسند إنما ينتهض إذا كان بنفسه حجة ، ولعل الشافعي أراد هنا بالمسند ما لا ينتهض بنفسه ، كما أشار إليه الإمام في المحصول ، وإذا ضم إلى المرسل قام به المرسل ، وصار حجة ، وهذا ليس عملا بالمسند ، بل بالمرسل لزوال التهمة عنه ، ولا نسلم عدم قبوله إذا كان القوي مرسلا ، لجواز تأكيد أحد الظنين بالآخر. الثالث أنه إذا لم يوافقه مرسل آخر لم يسند من وجه آخر ، ولكنه وجد عن بعض الصحابة قول له يوافق هذا المرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم دل على أن له أصلا ، ولا يطرح ، ولا يرد اعتراض القاضي بأن قول الصحابي عنده ليس بحجة ، لأن مراده التقوية به ، لا الاستقلال. الرابع أنه إذا وجد جمع من أهل العلم يقولون بما يوافق هذا المرسل ، دل على أن له أصلا ، واعترض القاضي أبو بكر بأنه إن أراد بالأكثر الأمة فهو إجماع ، والحجة حينئذ فيه لا في المرسل ، وإن أراد بعض الأمة فقولها ليس بحجة ، والجواب عنه أنه أراد الثاني ، ولا شك أن الظن يقوى عنده ، وكذا قول الصحابي ، وإذا قوي الظن وجب العمل بالمرسل ، فمجرده ضعيف ، وكذا قول أكثر أهل العلم ، وحالة الاجتماع قد يقوم منها ظن غالب ، وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا. الخامس أنه ينظر في حال المرسل ، فإن كان إذا سمى شيخه سمى ثقة لم يحتج بمرسله ، وإن كان إذا سمى لم يسم إلا ثقة ، ولم يسم مجهولا ولا واهيا ، كان دليلا على صحة المرسل ، وقد تقدم أن هذا محل وفاق ، لكنه دون ما قبله. السادس أن ينظر إلى هذا المرسل له ، فإن كان إذا أشرك غيره من الحفاظ في حديث وافقه فيه ، ولم يخالفه ، دل على حفظه ، وإن خالفه ووجد حديثه أنقص إما في الإسناد أو المتن ، كان هذا دليلا على صحة مخرج حديثه ، وأن له أصلا ، فإن هذا يدل على حفظه وتحريه ، بخلاف ما إذا كانت مخالفته بزيادته ، فإن هذا يوجب التوقف والاعتبار ، وهذا دليل من الشافعي رضي الله عنه على أن زيادة الثقة عنده ليست مقبولة مطلقا كما يظن جماعة ، فإنه اعتبر أن يكون حديث هذا المخالف أنقص من حديث من خالفه ، ولم يعتبر المخالف بالزيادة ، وجعل نقصان هذا الراوي من الحديث دليلا على صحة مخرج حديثه ، وأخبر أنه متى خالف ما وصف أضر ذلك بحديثه ، ولو كانت الزيادة عنده مقبولة مطلقا ، لم تكن مخالفته بالزيادة مضرا بحديثه. السابع هذا الحكم لا يختص عنده بمرسل سعيد بن المسيب ، وزعم بعض الأصحاب اختصاصه بسعيد معتمدا على قوله في الأم" في كتاب الرهن الصغير وقد قيل له كيف قبلتم عن ابن المسيب منقطعا ، ولم تقبلوه عن غيره ؟ قلنا لا نحفظ لسعيد منقطعا إلا وجدنا ما يدل على تسديده ، ولا يأثره عن أحد فيما عرفناه عنه إلا عن ثقة معروف. انتهى. وهذا القائل كأنه لم ينظر قوله بعده فمن كان مثل حاله قبلنا منقطعه. وقد قال البيهقي إن الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم إليها ما يؤكدها ، وممن وافق الشافعي على مرسل سعيد يحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل. فقالا أصح المراسيل مرسل سعيد ، واختلف أصحابنا في معنى قول الشافعي إرسال سعيد عندنا حسن. فقيل إن مراسيل التابعين كلهم حجة ، وإن كان الشافعي نص على مرسل واحد منهم ، ليستدل به على غيره ، وقيل لا يكون حجة ، ثم اختلف هؤلاء في معنى قوله مرسل سعيد حسن ، فقيل حسن في الترجيح به ، لا في الاستدلال ، وفيه ضعف ؛ لأنه لا يختص بمراسيل ابن المسيب. وقيل إنما قبلها ؛ لأنها وجدت مسانيد ، فإن الشافعي لما روى حديثه المرسل في النهي عن بيع اللحم بالحيوان. قال وإرسال سعيد عندنا حسن ، وجعل الخبر أصلا ؛ لأن مراسيله متبعة ، فوجدت كلها عن الصحابة من جهة غيره. ورد الخطيب هذا بأن منها ما لم يوجد مسندا بحال من وجه يصح ، وقيل إنه في الجديد لا يفرق بين مرسل ابن المسيب وغيره في الرد ، وإنما فرق في القديم قاله الماوردي. وكذا نقل التسوية عن الجديد الخطيب في الكفاية "وفيه نظر ، لقول الروياني إن الشافعي في كتاب الرهن الصغير من الأم" زعم أن مرسل سعيد حجة فقط ، ويشهد له عبارة المختصر "أنه حسن ، لكن أشار ابن الرفعة إلى أن الرهن الصغير من القديم ، وإن كان من كتب الأم" ، قال ولذلك نسب الماوردي قبول رواية ابن المسيب إلى القديم ، فإن ثبت هذا ، فلا خلاف بين كلام الماوردي والروياني ، ولكنه لم يثبت. وقال ابن أبي هريرة في كتاب الربا في تعليقه اختلف قول الشافعي في مرسل ابن المسيب ، وكان في القديم يقول به ، وفي الجديد يحسنه ويقوي به ما دل عليه الأصول ، وإنما قال به في القديم ؛ لأن عامة مراسيله إذا تتبع وجد متصلا. انتهى. وقال ابن فورك في كتابه لا يقبل المرسل ، وقد قال الشافعي في القديم إن إرسال ابن المسيب حسن ؛ لأنه كشف عن حديثه ، فوجده متصلا ، فاكتفى عن طلب كل حديث بعد فراغه من الجملة ، ويتقوى به أحد الخبرين لا محالة ، ثم قال واعتمد الشافعي في ذلك على أن المسكوت عنه يجوز أن يكون عدلا ، وأن لا يكون إلى آخره ، فاقتضى كلامه أنه لا خلاف عنده في الجديد في رده مطلقا ، وأنه في القديم استثنى سعيدا وفيه ما سبق. وقال ابن السمعاني وأما مرسل سعيد ، فإن الشافعي قال به في كتبه القديمة ، ولم يرد به تخصيص ابن المسيب دون غيره من مذهبه مذهب ابن المسيب في ذلك ، لكن ظهر للشافعي مذهب ابن المسيب أنه لم يرسل حديثا ليس له أصل في المتصل ، ولم يظهر له مثل هذا في غيره ، فإن عرف هذا في مرسل غيره كمرسل عطاء ، والحسن ، والنخعي ، ومكحول ، كان الكلام فيهم كذلك. وقال الخفاف في كتاب الخصال " لا يجوز قبول المرسل عندنا إلا في صورتين إحداهما أن يروي الصحابي عن صحابي ، ولا يسميه ، فذلك والمسند سواء. والثاني التابعي إذا أرسل وسمى ، فإن كان معروفا أن لا يروي إلا عن صحابي مثل سعيد بن المسيب ، فإرساله وإسناده في ذلك سواء. انتهى. وهذا معنى آخر في قبول مرسل سعيد ونحوه. وقال الشيخ أبو علي السنجي في شرح التلخيص" من أصحابنا من جعل المسألة على قولين ، وليس يغني ، والصحيح أنه لا فرق بين مرسل سعيد وغيره في أنه لا يحتج به أبدا ، وفي الموضع الذي جعله ، أراد به في ترجيح أحد الدليلين على الآخر. انتهى. وقال أبو الحسين بن القطان في كتابه المرسل لا يحتج به ، وقد قال الشافعي في القديم وإرسال ابن المسيب عندنا حسن ، وأخذ بذلك في الجديد في مسائل معدودة ، منها بيع اللحم بالحيوان ، ومعنى قوله عندنا "إرساله حسن" ، أنه تتبع أخباره كلها ، فوجدها أو أكثرها متصلة ، فاكتفى بذلك عن تطلب كل حديث بعد مراده من الجملة ، لا أنه أراد بذلك تخصيصه عن سائر المراسيل. انتهى. وقال القفال الشاشي في كتابه قد كان الشافعي في القديم يستحسن إرسال سعيد ، وكأنه ذهب والله أعلم إلى أن عامة مراسيله إذا انعقدت وجد لها في الروايات الموصولة أصل ، وإنا لم نعلم أحدا من الضعفاء أرسل عنه ، ولا روى عنه ، بل جملة رواياته عن الصحابة والثقات ، من أهل النقل. قال وقد ذكر الشافعي في الرسالة الجديدة "أن الحديث يعتبر بأمور منها أن ينظر إلى ما أرسل فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون ، فأسند قوله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كان في ذلك ما يسند. ومنها ما يؤخذ عن بعض الصحابة من قولهم وما يوافق الخبر المرسل. ومنها أن يكون إذا سمى من روى عنه ، لم يسم مجهولا ، ولا مرغوبا عنه في الرواية. ومنها أن يكون إذا أشرك أحدا من الحفاظ في حديثه لم يخالفه. ثم قال بعد ذكر هذه الشرائط وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن يقبل مرسله ، ولا نزعم أن الحجة ثبتت ثبوتها بالمتصل. وقال فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض الصحابة ، فلا أعلم منهم واحدا يقبل مرسله ، وقد ذكر فيه من الشرائط ما ذكر. قال وأشار إلى قوة مراسيل كبار التابعين على مراسيل من دونهم ، ثم ذكر أنه لا يثبت الحجة بالمنقطع ثبوتها بالمتصل ، فدل على أن أصل المراسيل عنده ضعيف ، ومشهور على لسان الموافق والمخالف تضعيفه للمراسيل ، والوجه في تضعيفه ما أومأنا إليه من جهالة الواسطة. انتهى كلام القفال. وقال الماوردي في باب النفقة من الحاوي" إن مرسل أبي سلمة بن عبد الرحمن عند الشافعي حسن ، وأن المرسل الذي حصلت فيه هذه الشواهد أو بعضها يسوغ الاحتجاج به ، ولا يلزم لزوم الحجة بالمتصل ، وكأنه رضي الله عنه يسوغ الاحتجاج به ، ولم ينكر على من خالفه. قال البيهقي في المعرفة " لم نجد حديثا ثابتا متصلا خالفه جميع أهل العلم إلا أن يكون منسوخا ، وقد وجدنا مراسيل أجمع أهل العلم على خلافها ، وذكر منها حديث محمد بن المنكدر الآتي قريبا ، وظن القاضي أبو بكر في كتاب التقريب" أن الشافعي أراد بالاستحباب قسيم الوجوب. قال فقد نص على أن القبول عند تلك الشروط مستحب غير واجب. انتهى. وليس كما قال ، بل مراد الشافعي بالاستحباب أن الحجة فيها ضعيفة ، وليست بحجة المتصل ، فإذا انتهضت الحجة ، وجب الأخذ لا محالة ، فإذا عارضه متصل كانت التقدمة مقدمة عليه ، إذ ليست الأدلة ما يكون الأخذ به مستحبا أبدا ، ولكن فيها ما يتفاوت ، وينفع ذلك عند التعارض. وقال الربيعي في "المدخل" قول الشافعي وأحببنا أن تقبل مرسله ، أراد به اخترنا ، ويوافقه قول القفال في شرح التلخيص "في باب اللقطة إن الشافعي يقول أحب وأريد به الإيجاب ، وزعم الماوردي أن الشافعي يحتج بالمرسل ، إذا لم يوجد دلالة سواه. وقال الخطيب البغدادي في الكفاية" الصحيح أنه لا فرق بين مرسل سعيد وغيره من التابعين ، وإنما رجح الشافعي به ، والترجيح بالمرسل صحيح ، وإن لم يكن حجة بمفرده. التاسع أن المرسل العاري من هذه الاعتبارات والشواهد التي ذكرها ليس بحجة عنده. ولهذا قال أخبرنا ابن عيينة عن محمد بن المنكدر « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ، إن لي مالا وعيالا وإن لأبي مالا وعيالا ، فيريد أن يأخذ مالي فيطعم عياله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لأبيك ». قال الشافعي محمد بن المنكدر غاية في الثقة والفضل ، والدين والورع ، ولكن لا ندري عمن قبل هذا الحديث. العاشر أن مأخذ رد المرسل عنده إنما هو احتمال ضعف الواسطة ، وأن المرسل لو سماه لبان أنه لا يحتج به ، وعلى هذا المأخذ فإذا كان المعلوم من عادة المرسل أنه لم يسم إلا ثقة ، ولم يسم مجهولا ، كان مرسله حجة ، وإن كان يروي عن الثقة وغيره فليس بحجة ، وقد صرح الشافعي بهذا المعنى في غير موضع ، فقال وذكر حديث الزهري في الضحك في الصلاة مرسلا قال يقولون يحابي ، ولو حابينا حابينا الزهري ، وإرسال الزهري ليس بشيء ، وذاك أنا نجده يروي عن سليمان بن أرقم ، وهذا أعدل الأقوال في المسألة ، وهو مبني على أصل ، وهو أن رواية الثقة عن غيره ، هل هي تعديل أم لا ؟ وفيه خلاف ، والصحيح التفصيل ، وهو أن الثقة إن كان من عادته أنه لا يروي إلا عن ثقة كانت تعديلا وإلا فلا ، كما سبق ، ومن هنا ظن جماعة أن العلة في قبول الشافعي لمرسل سعيد كونه اعتبرها فوجدها مسانيد ، وليس كذلك ، وإلا كان الاحتجاج حينئذ بالمسند فيها ، ويجيء اعتراض القاضي السابق ، ولكن لما كان حال صاحبها أنه لا يروي إلا عن ثقة ، حمل هذا المرسل على ما عرف من عادته صحيح به ، ولهذا تقبل مراسيل الصحابة ، وإن احتمل كونه عن تابعي ، لأن الغالب أنهم لا يروون إلا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أو عن صحابي ، لا سيما حالة الإطلاق فحمل على الغالب. الحادي عشر أن مرسل من بعد التابعين لا يقبل ، ولم يحك عن أحد قبوله لتعدد الوسائط ؛ ولأنه لو قبل لقبل مرسل المحدث اليوم ، وبينه. وبين النبي صلى الله عليه وسلم مفاوز ، ولم يقبله أحد إلا ما سبق عن الغزالي في المنخول "وقد رددناه. الثاني عشر أن ظاهره قبول مرسل كبار التابعين دون صغارهم ، ولهذا قال في الرسالة" بعد النص المتقدم بكلام ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة ، استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة فيها. قال له قائل فلم فرقت بين كبار التابعين المتقدمين الذين شاهدوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن شاهد بعضهم دون بعض ؟ قال الشافعي رحمه الله فقلت لبعد إحالة من لم يشهد أكثرهم قال فلم يقبل المرسل منهم ومن كل ثقة دونهم ؟ فقلت لما وصفت انتهى. فليعلم أن مذهبه ذلك إلا أن يوجد له نص بخلافه فيكون له قولان ، ويحتمل أنه جعل لمرسل كبار التابعين مزية على من دونهم كما جعل لمرسل سعيد مزية على من سواه منهم ، لكن هذا كله خلاف الظاهر من كلامه. ثم قال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة " فكل حديث كتبته منقطعا ، فقد سمعته متصلا ، أو مشهورا عمن روي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة ، ولكن كرهت وضع حديث لا أتقنه حفظا خوف طول الكتاب ، وغاب عني بعض كتبي. انتهى. فنبه رضي الله عنه على أن كل ما يورده من المنقطعات فهو متصل ، سواء ابن المسيب أو غيره ، واستفدنا من هذا أن ما وجدناه في كتبه من المراسيل لا يقدح في مذهبه من عدم الاحتجاج بها ، فأبان بهذا أن ما نجده من المرسل هو عنده متصل ، ولكن ترك إسناده لما ذكر. الثالث عشر أنه لا يقول بالمرسل إذا لم يعتضد بما سبق ، وزعم الماوردي في باب بيع اللحم بالحيوان أنه يقول به إذا لم يجد في الباب سواه ، وهو غريب ، ويعضده عمل الشافعي بأقل ما قيل إذا لم نجد دليلا ، لكن يلزمه طرد ذلك في كل حديث ضعيف ، وهو بعيد. أحاديث مرسلة تركها المالكية تنبيه أحاديث مرسلة تركها المالكية قد تركت المالكية مرسل أبي العالية الرياحي في الوضوء من القهقهة في الصلاة ، ولا علة له سوى الإرسال ، وتركوا مرسل مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في مرضه الذي مات فيه بالناس جالسا والناس قيام وأعجب من هذين مرسل أرسله تابعوا فقهاء المدينة الأربعة ، وهم سعيد بن المسيب ، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله بن عمر ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وهو ما رواه الليث بن سعد ، عن عقيل بن خالد ، عن ابن شهاب ، عن أربعتهم « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر مدين مدين على كل إنسان ، مكان صاع من شعير » وذكر سعيد بن المسيب أن ذلك كان عمل الناس أيام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . أحاديث مرسلة تركها الحنفية وكذلك أعرض الحنفية عن مرسل سعيد في النهي عن بيع اللحم بالحيوان ، مع أنه لا يرسل إلا عن ثقة. مسألة أمور ملحقة بالمرسل ، أو مختلف فيها ألحق إمام الحرمين بالمرسل قوله في الإسناد عن رجل أو شيخ أو نحو ذلك ، ورأيته كذلك في كتاب القفال الشاشي ، لكن قال الحاكم وابن القطان من المحدثين إنه لا يسمى مرسلا ، بل منقطعا. قال الإمام وقول الراوي أخبرني رجل ، أو عدل موثوق به ، من المرسل أيضا. وكذا قال في المحصول" إذا سمى الراوي الأصل باسم لا يعرف ، فهو كالمرسل. وقال إمام الحرمين وكذلك إضافة الخبر إلى كتاب كتبه النبي صلى الله عليه وسلم من غير أن يذكر من حمله ونقله. وألحق به المازري ما وقع في الصحيح من قوله « نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الخمر قد حرمت » ، وقوله « نادى مناد بإكفاء القدور التي طبخ فيها لحوم الحمر » ؛ لأن المنادي إذا لم يسم صار ككتاب أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه أرسله ولم يسم حامله وناقله ، ولكن علم المحدث عين النداء ، فإن ذلك لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى يعلم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر به ، فنزل ذلك منزلة سماع الأمر منه صلى الله عليه وسلم . وقال إمام الحرمين في النهاية " كل كتاب لم يذكر حامله فهو مرسل ، والشافعي لا يرى التعلق بالمرسل. وكذلك قال الماوردي ، ومثله ما يقع في الأسانيد أن فلانا كتب إلي ، فلا يحتج به لجهالة الواسطة كالمرسل ، لكن نقل القاضي عياض أن الذي عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لأحاديث الكتابة ، ووجوب العمل بها ، فإنها داخلة في المسند ، وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب إليه لها ووثوقه بأنها عن كاتبها. فصل في الفرق بين الرواية والشهادة قال القرافي أقمت زمانا أتطلب الفرق بينهما بالحقيقة حتى وجدته محققا في كلام المازري في شرح البرهان" ، فإن كثيرا من الناس يفرقون بينهما باختلافهما في بعض الأحكام ، وهو إنما يكون بعد تحقيق فصل كل واحد منهما. وحاصل الفرق أن الرواية والشهادة خبران ، غير أن الخبر إن كان عن حكم عام تعلق بالأمة ، ولا يتعلق بمعين ، مستنده السماع ، فهو الرواية ، وإن كان خبرا جزئيا يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة. فالرواية تعم حكم الراوي وغيره على ممر الأزمان ، والشهادة محض المشهود عليه وله ، ولا يتعداهما إلا بطريق التبعية ، ومن ثم كان باب الرواية أوسع من باب الشهادة ؛ لأن مبنى حقوق الآدميين على التضييق ، والرواية تقتضي شرعا عاما فلا يتعلق بمعين ، فتبعد فيه التهمة ، فلذلك توسع فيه ، فلم يشترط فيه انتفاء القرابة والعرافة ، ولا وجود العدد ، والذكورة ، والحرية. واستشكل الأصفهاني في هذا الفرق بأن عموم الحكم يقتضي الاحتياط والاستظهار بالعدد وجوابه أن الراوي يثبت حكما على نفسه وعلى غيره ، فلم يتطرق إليه التهمة. بخلاف الشاهد ، فإنه يثبت حقا على غيره ، فاحتيط له. وقد ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وجوها لمناسبة العدد في الشهادة دون الرواية منها أن الغالب على المسلمين مهابة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور ، فاحتيج إلى الاستظهار فيها. ومنها أنه قد ينفرد بالحديث النبوي شاهد واحد ، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة العامة ، بخلاف فوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات ، وبهذا يظهر أن العمل بتزكية الواحد في الرواية أحوط. ومنها أن بين كثير من المسلمين إحنا وعداوات ، قد تحملهم على شهادة الزور ، بخلاف الأخبار النبوية. واعلم أن الشافعي رضي الله عنه قد تعرض للفرق بين الرواية والشهادة في مناظرة له مع صاحب أبي حنيفة ، حكاه الروياني في البحر "في باب شهادة النساء ، فقال قال الشافعي والخبر ما استوى فيه المخبر والمخبر والعامة من حلال وحرام ، والشهادة ما كان الشاهد فيه خليا والعامة ، وإنما يلزم المشهودة عليه. ثم قال الروياني فإن قيل ما معنى قول الشافعي الخبر ما استوى فيه المخبر والمخبر ، ومن الأخبار ما لا يلزم الراوي به حكم ، ويلزم غيره ، ومن الشهادات ما يلزم الشاهد بها الحكم ، كما يلزم المشهود عليه ، وهو الشهادة على الصوم والفطر ؟ قلنا قال الشافعي هذا ، وأراد ما فسره به من تحليل وتحريم اللذين هما مؤبدان لا ينقطعان ، وليس كذلك ما ذكروه في الصوم والفطر وغير ذلك مما يقطع. وحكى ابن القاص عن أبي الطيب بن سلمة أنه كان يقول قد يستوي الشاهد والمشهود عليه في الحكم ، وهو ما إذا شهد اثنان من الورثة على الميت بدين لإنسان ، فإنه يلزمهما من الدين ما يلزم الجاحد من الورثة ، وقد يكون في الأخبار من يختص به غيره ، ولا يجب على الراوي به شيء ، ولكن أراد الشافعي بما قاله الغالب من أمرهما ، فإن الغالب من الشهادة أن الشاهد لا يدخل فيما يجب له ، والغالب من الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم استواء المخبر ، وسائر الناس فيه. انتهى. ما يختلف فيه الرواية والشهادة وأما ما يختلفان فيه من الأحكام فكثير أحدها عدم اشتراط الحرية في الرواية بخلاف الشهادة. وثانيها أن التزكية في الشهادة لا تكون إلا باثنين ، ويكتفى في التعديل في الرواية بواحد. وثالثها عدم اشتراط العدد في الرواية بخلاف الشهادة. ورابعها اشتراط البصر ، وعدم القرابة والعداوة في الشهادة ، دون الرواية وقد قبلت الصحابة خبر علي كرم الله وجهه في الخوارج وغيرهم. وخامسها من كذب ثم تاب ، قبلت شهادته ، ومن كذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم تاب لم يقبل حديثه بعد ذلك عند المحدثين ووافقهم أبو بكر الصيرفي ، وابن القطان ، والقفال ، والماوردي ، والروياني وغيرهم ، وهو الصحيح ، خلافا للنووي كما سبق. وسادسها أن الراوي إذا كذب في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ردت جميع أحاديثه السالفة ، ووجب نقض ما عمل به منها ، وإن لم ينقض الحكم بشهادة من حدث فسقه ؛ لأن الحديث حجة لازمة لجميع الناس ، وفي جميع الأمصار ، فكان حكمه أغلظ. قاله الماوردي في" الحاوي ". سابعها تجوز الرواية بما يعود نفعه على الراوي ولا يجوز ذلك في الشهادة ، لاشتراك الناس في السنن والروايات. قاله الماوردي ، والروياني ، وابن السمعاني في القواطع" ، وإمام الحرمين في البرهان "، وابن القشيري في أصوله ، ونقلا ذلك عن الشافعي ، فإنهما قالا قال الشافعي لو روى عدل خبرا في أثناء خصومة ، وكان فحواه حجة على الخصم ، فالرواية مقبولة ، ولا يجعل للتهمة موضعا ، وكذا الرواية الجارة للنفع والدفع ، بخلاف الشهادة ، هذا لفظه. ومثله خبر الراوي لنفسه نفعا راجحا لم يستحضر القرافي في فروعه فيها نقلا ، وحكى الرافعي قبل باب الصيال أن العبد لو روى خبرا يقتضي إعتاقه ، لم يقبل ، أو إعتاق من اجتمع فيه كذا وكذا وكانت فيه قيل ؛ لأنه ضمن لا قصدا وهذا أحسن. ثامنها إذا حدث العدل بحديث رجع عنه لغلط وجده في أصل كتابه ، أو حفظ عاد إليه ، قبل منه رجوعه ، وكذا الزيادة باللفظ. قاله الصيرفي. قال وهذا بخلاف الشهادة يحكم بها القاضي ، ثم يرجع الشاهد ؛ لأنه يثبت حقوقا للآدميين لا تزول بالرجوع ومضى الحكم بها ، والمخبر بها يدخل في جملة المخبرين وإنما هو مستدعى يؤدي ما استدعى ، وليس يطعن على المحدث إلا قوله تعمدت الكذب ، فهو كاذب في الأول ، ولا يقبل خبره بعد ذلك. تاسعها أن إنكار الأصل رواية الفرع ، لا يضر الحديث ، بخلاف الشهادة كما سبق. عاشرها قال الشافعي فيما نقله ابن القشيري لا يعول على شهادة الفرع مع إمكان السماع من الأصل ، ويجوز اعتماد رواية الفرع من غير مراجعة شيخه مع الإمكان ، وهذا مجمع عليه ، وقال الإمام في النهاية" لا تقبل شهادة الفرع مع حضور الأصل ، ولا خلاف أن رواية الراوي مقبولة ، وشيخه في البلد. قال وكل ما لم يثبت فيه توقيف شرعي تعبدي غير الشهادة فيه عن الرواية ، فلا يعد في وجه الراوي التسوية بينهما. انتهى. حادي عشرها لو أشكلت الحادثة على القاضي ، فروى له خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها ، وقتل به القاضي رجلا ، ثم رجع الراوي ، وقال تعمدت الكذب ، لا يجب القصاص ، بخلاف الشاهد إذا رجع ، فإن الشهادة تتعلق بالحادثة ، والخبر لا يختص بها. قاله القفال في فتاويه ، لكن في فتاوى البغوي وجوب القصاص كالشاهد ، وهو أحوط. ثاني عشرها قال الشافعي في الأم "والرسالة" أقبل في الحديث حدثني فلان عن فلان إذا لم يكن مدلسا ، ولا أقبل في الشهادة إلا سمعت ، أو رأيت ، أو أشهدني. ثالث عشرها قال الشافعي أيضا إذا اختلفت الأحاديث أخذت ببعضها استدلالا بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ، بخلاف الشهادة فلا يؤخذ ببعضها بحال. رابع عشرها قال أيضا يكون بشر كلهم تجوز شهادتهم ، ولا أقبل حديثهم من قبل ما يدخل في الحديث من كثرة الإحالة ، وإزالة بعض ألفاظ المعاني ، هذا لفظه. وقال في موضع آخر من الأم " لا يقبل الحديث إلا من ثقة عالم حافظ بما يحيل معنى الحديث ، بخلاف الشهادة. قال ولهذا احتطت في الحديث أكثر مما احتطت به في الشهادات. وإنما أقبل شهادة من لا أقبل حديثه لكبر أمر الحديث ، وموقعه من المسلمين ؛ ولأن اللفظ قد يترك من الحديث ، فيختل معناه ، فإذا كان الحامل للحديث يجهل المعنى لم يقبل حديثه ، هذا لفظه. ثم قال وكل ما لم يكن حكم فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه ، واختلفوا علي في اللفظ ، فقلت لبعضهم ذلك ، فقال لا بأس به ما لم يخل معنى ، ذكره في الأم" في باب التشهد في الصلاة ، وقال إنما صرت لاختيار تشهد ابن عباس دون غيره ، لما رأيته واسعا ، وسمعته عن ابن عباس صحيحا ، كان عندي أجمع ، وأكثر لفظا من غيره ، فأخذت به. انتهى. خامس عشرها تجوز الرواية بالمعنى بشرطه السابق ، بخلاف الشهادة ، وقد قال الماوردي إذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين ، فعليهما أن يؤديا ما سمعاه مشروحا ، فلو شهدا أنه رهن بألفين ، فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يجز ، وكذا إن كانا من أهله على الأصح ؛ لأن الشاهد ناقل ، والاجتهاد إلى الحاكم ، وقال ابن أبي الدم لو قال الشاهد أشهد أن هذا يستحق في ذمة هذا درهما. هل تسمع هذه الشهادة ؟ فيه ثلاثة أوجه ، المذهب أنها تسمع ، ويعمل بها. والثاني لا ؛ لأن هذه من وظيفة الحاكم. والثالث إن كان الشاهد متمذهبا بمذهب القاضي سمعت ، وإلا فلا ، ولو شهد واحد بأنه قال له زنيت ، وآخر أنه قال له يا زاني ، لم يثبت القذف. كما لو شهد كل واحد بقذف بلغه. حكاه في الكفاية "في باب الإقرار عن الماوردي. قال ويوافقه قول القاضي أبي الطيب أنه لو شهد واحد أنه قال قد وكلتك في كذا ، وآخر أنه قال له أذنت لك في التصرف ، لم تثبت الوكالة ؛ لأنهما ضدان ، ولو شهد واحد على المدعي باستيفاء الدين ، وآخر بالإبراء منه ، فالمذهب في الإقرار من الرافعي وغيره ، لا تلفيق ، ولو شهد الثاني أنه برئ إليه منه ، قال العبادي تلفق ؛ لأن إضافتها إلى الديون عبارة عن الإيفاء ، وقيل بخلافه. قلت لكن ابن فورك في كتابه سوى بينهما ، فقال لا فرق ؛ لأن الشهادات يكتفى فيها بالمعنى دون اللفظ. سادس عشرها يشترط في توبة الشاهد مضي مدة الاستبراء ، بخلاف الرواية ، ولو حد بعض شهود الزنا لنقص النصاب ، لم تقبل شهادتهم ، حتى يتوبوا ، وفي قبول روايتهم قبل التوبة وجهان في" الحاوي ". قال الأشهر القبول ، والأقيس المنع كالشهادة. سابع عشرها له أن يروي على الخط المحفوظ عنده ، بخلاف الشهادة. قال الشافعي في الرسالة" يجب أن يكون المحدث حافظا لكتابه إن حدث به من كتابه. قال القاضي في التقريب " وهو يدل على أنه يسوغ له أن يحدث من كتابه بما يحفظ ، وإن لم يعلم سماعه للحديث ممن سمعه ؛ لأجل إفتائهم من علم سماعه للحديث ممن سمعه منه ، فإنه لا يعتبر بحفظه بما سمعه ، وأنه يجوز له أن يحدث به ، وإن لم يحفظه إمامه لحفظه مقام علمه بسماع الحديث ممن حدث عنه. قال وخالفه الجمهور من أصحابه وأصحاب مالك ، وأبي حنيفة ، فقالوا لا يجوز ذلك ، ولا يجب العمل ممن هذا حاله. قال وهذا هو الحق كالشهادة سواء ، وسبقت المسألة في القراءة على الشيخ. ثامن عشرها عكس ما قبله ، لو تحقق من علم سماع ذلك الخبر ، لكن اسمه غير مكتوب عليه ، لم يجوز المحدثون روايته ، ويجوز عن طريق الفقه كالشهادة ، قاله القاضي الحسين في فتاويه". وقال في التي قبلها لو رأى اسمه مكتوبا في خبر بخط ثقة ، ويعلم أنه أدرك المسموع منه ، ولا يذكر سماعه منه ، جوز له المحدثون روايته كالإجازة ، ولا يجوز من طريق الفقه ما لم يتذكر سماعه. تاسع عشرها أن الأخبار إذا تعارضت ، وأمكن الجمع صرنا إليه ، وإلا قدم أحدهما لمرجح ، وأما في الشهادات المتعارضة ، فالمذهب التساقط ، وإن أمكن الجمع. العشرون عند الرواية في الرواية ترجح بكثرة الجمع ، بخلاف الشهادة ، على خلاف فيه يأتي في التراجيح. الحادي والعشرون يمتنع أخذ الأجرة على أداء الشهادة ؛ لأنها فرض عليه ، وفي أخذ الأجرة على التحديث خلاف ، وأفتى الشيخ أبو إسحاق فيما حكاه ابن الصلاح بجواز أخذها لمن ينقطع عن الكسب. ضابط أسماء الخبر في مختلف أحواله الخبر إن كان حكما عاما يتعلق بالأمة ، فإما أن يكون مستنده السماع ، فهو الرواية ، وإن كان مستنده الفهم من المسموع ، فهو الفتوى ، وإن كان خبرا جزئيا يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم ، فهو الشهادة ، وإن كان خبرا عن حق يتعلق بالمخبر عنه والمخبر به ، هو مستحقه ، أو نائبه ، فهو الدعوى ، وإن كان خبرا عن تصديق هذا الخبر ، فهو الإقرار ، وإن كان خبرا عن كذبه فهو الإنكار ، وإن كان خبرا نشأ عن دليل ، فهو النتيجة ، ويسمى قبل أن يحمل عليه الدليل مطلوبا ، وإن كان خبرا عن شيء يقصد منه نتيجته ، فهو دليل ، وجزؤه مقدمته. كتاب الإجماع الفصل الأول المبحث الأول في مسمى الإجماع لغة واصطلاحا وفيه فصول الفصل الأول وفيه عشرة مباحث في النظر في مسماه لغة واصطلاحا ، ثم في إمكانه في نفسه ، ثم في جواز العلم به ، وجواز نقله ، ثم في كونه حجة ، ثم بماذا ثبتت حجيته ، ثم في كونه قطعيا ، ثم في استحالة الخطأ فيه ، ثم في وجوب العمل به ، ثم في استصحابه بعد ثبوته ، ثم في كونه من خصائص هذه الأمة ، فهذه عشرة مقاصد. المبحث الأول في مسماه لغة واصطلاحا هو لغة يطلق بمعنيين أحدهما العزم على الشيء والإمضاء ، ومنه قوله تعالى فأجمعوا أمركم يونس أي اعزموا ، وقوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » ، ونقض ابن الفارض المعتزلي هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى ، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الرواية لا يتعدى بعلى. قلت حكى ابن فارس في المقاييس أجمعت على الأمر ، إجماعا وأجمعته. نعم ، تعديته بنفسه أفصح. والثاني الاتفاق ، ومنه أجمع القوم إذا صاروا ذوي جمع. قال الفارسي كما يقال ألبن وأتمر ، إذا صار ذا لبن وتمر. وحكى عبد الوهاب في "الملخص" عن قوم منع كونه بمعنى الإجماع كما ظنه ظانون لتغايرهما ، إذ يصح من الواحد أن يقول أجمعت رأيي على كذا ، أي عزمت عليه ، ولا يصح الإجماع إلا من اثنين. والصحيح هو الأول. ثم قال الغزالي هو مشترك بينهما. وقال القاضي العزم يرجع إلى الاتفاق ؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه ، وقال ابن برهان ، وابن السمعاني الأول أشبه باللغة ، والثاني أشبه بالشرع. قالا وتظهر فائدتهما في أن الإجماع من الواحد هل يصح ؟ فعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة ، وعلى المعنى الثاني يصح الإجماع من الواحد. وأما في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار. فخرج اتفاق العوام ، فلا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم ، ويخرج أيضا اتفاق بعض المجتهدين. وبالإضافة إلى أمة محمد خرج اتفاق الأمم السابقة ، وإن قيل بأنه حجة على رأي ، لكن الكلام في الإجماع الذي هو حجة. وقولنا بعد وفاته ، قيد لا بد منه على رأيهم ، فإن الإجماع لا ينعقد في زمانه عليه السلام كما سنذكره. وخرج بالحادثة انعقاد الإجماع على الحكم الثابت بالنص والعمل به ، وقولنا على أمر من الأمور ، يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات. وقولنا في عصر من الأعصار ؛ ليرفع وهم من يتوهم أن المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة. وهذا التوهم باطل ، فإنه يؤدي إلى عدم تصور الإجماع ، والمراد بالعصر منا من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة ، وظهر الكلام فيه. فهو من أهل ذلك العصر ، ومن بلغ هذا بعد حدوثها فليس من أهل ذلك العصر. هكذا ذكره الإمام أبو محمد القاسم الزجاج في كتابه البيان عن أصول الفقه "وهو من أصحاب أبي الطيب بن سلمة من أصحابنا. واعلم أن أصل هذا التعريف أشار إليه الشافعي في الرسالة" بقوله وحده في موضع آخر بهذا المعنى ، فقال هم الذين لا يجوز عليهم أن يجهلوا حكم الله. تنبيه العبدري يرى أن التعريف السابق غير جامع قال العبدري هكذا رسم الأصوليون الإجماع ، وفيه نظر ، فإنه لفظ مشترك ، يقال على ما هو إجماع على العمل يستند الحكم ، أي بدليله من الكتاب والسنة ، ويقال ما هو إجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسنة بالاجتهاد والقياس ، والذي هو إجماع على العمل بمستند الحكم ينقسم إلى إجماع نقل مستنده إلى المجتهدين ، وإلى إجماع درس مستنده فلم ينقل إليهم. فهذه ثلاثة معان متباينة ، فيحتاج إلى ثلاثة رسوم. المبحث الثاني في إمكان الإجماع المبحث الثاني في إمكانه وقد أنكر قوم إمكان الإجماع مطلقا ، وشبهوه بإجماع الناس في ساعة واحدة على مأكول واحد ، وهذا استبعاد باطل ، والدواعي والمآكل مختلفة قطعا ، بخلاف الأحكام ، فإن البواعث متفقة على طلبها. ومنهم من قال ما أجمعوا عليه من جهة الحكاية عن النبي فجائز ، وأما من جهة الرأي فباطل. حكاه الصيرفي. وقال واختلف القائلون ببطلانه في علته ، فقيل إمكان الخطأ عليه ، وقيل استحالة نقل ذلك عنهم ؛ لأنه لا سبيل إليه إلا بلقيا الكل ، وتواتر الخبر عنهم. وظاهر كلام أبي الحسين بن القطان أن الخلاف إنما هو في إجماع الخاصة ، أما ما أجمع عليه العامة والخاصة ، فليس بموضع الخلاف. قلت ولو عكس هذا لم يبعد. المبحث الثالث في إمكان الاطلاع على الإجماع المبحث الثالث في إمكان الاطلاع عليه وإذا ثبت أنه ممكن في نفسه ، فاختلفوا في إمكان الاطلاع عليه. فمنعه قوم لاتساع خطة الإسلام ، وانتشارهم في أقطار الأرض ، وتهاون الفطن ، وتعذر النقل المتواتر في تفاصيل لا تتوافر الدواعي على نقلها ، ولتعذر العلم ببقاء المعنى الأول إلى أن يفنى الآخر. والصحيح إمكانه عادة ، فقد اجتمع على الشبه خلق كثيرون زائدون على عدد أهل الإسلام ، فالإجماع على الحق مع ظهور أدلته أولى. نعم ، العادة منعت اجتماع الكافة ، فأما الخلق الكثير فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما. واشتد نكير القاضي على من أنكر تصور وقوعه عادة ، وفصل إمام الحرمين بين كليات الدين. فلا يمنع من تصور الدواعي المستحثة ، وكما صوره القاضي في اجتماع أهل الضلالة ، وبين المسائل المظنونة مع تفرق العلماء وانتفاء الدواعي فلا تتصور عادة ، ونقل عن الإمام أحمد ما يقتضي إنكاره ، قال في رواية ابنه عبد الله من ادعى الإجماع فقد كذب ، لعل الناس قد اختلفوا ، ولكن يقول لا يعلم الناس اختلفوا إذ لم يبلغه. قال أصحابه وإنما قال هذا على جهة الورع ؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه ، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف ؛ لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة ، وأجراه ابن حزم الظاهري على ظاهره. وقال ابن تيمية أراد غير إجماع الصحابة ؛ لأن إجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصوره. أما من بعدهم فقد كثر المجتهدون ، وانتشروا. قال وإنما قال ذلك ؛ لأنه كان يذكر الحديث فيعارض بالإجماع ، فيقول إجماع من ؟ إجماع أهل المدينة ؟ إجماع أهل الكوفة ؟ حتى قال ابن علية والأصم يذكرون الإجماع. وجعل الأصفهاني موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة ، وقال الحق تعذر الاطلاع على الإجماع ، لا إجماع الصحابة ، حيث كان المجمعون ، وهم العلماء في قلة ، أما الآن وبعد انتشار الإسلام ، وكثرة العلماء ، فلا مطمع للعلم به. قال وهو اختيار أحمد مع قرب عهده به من الصحابة ، وقوة حفظه ، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية. قال والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوبا في الكتب ، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم ، أو بنقل أهل التواتر إلينا ، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة ، وأما بعدهم فلا. انتهى. وعقد القاضي عبد الوهاب بابا في أن الإجماع يصح أن يعلم وقوعه وقال من الناس من منع أن يكون للعلم به طريقة يعلم بها حصوله ، ثم زيفه. قال والطريق شيئان. أحدهما المشاهدة ، والآخر النقل. فإن كان الإجماع متقدما فليس إلا النقل ، لتعذر المشاهدة. وإن كان في الوقت فالأمران طريق إليه ، ووجه الحصر أنه لا يمكن أن يعلم بالعقل ، ولا بخبر من الله تعالى ورسوله عليه السلام ، لتعذره ، فتعين ما قلناه. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في "شرح الترتيب" نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. وبهذا يرد قول الملحدة إن هذا الدين كثير الاختلاف ، إذ لو كان حقا لما اختلفوا فيه ، فنقول أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها ، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة ، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد ، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع وبفسقه ، وفي بعضها ينقض حكمه ، وفي بعضها يتسامح ، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة. انتهى. المبحث الرابع في كون الإجماع حجة المبحث الرابع في كونه حجة الرابع وإذا ثبت إمكان العمل به ، فهو حجة شرعية ، ولم يخالف فيه غير النظام والإمامية. قال إمام الحرمين أول من باح برده النظام ، ثم تابعه بعض الروافض ، أما الإمامية فالمعتبر عندهم قول الإمام دون الأمة. والنظام يسوي بين قول جميع الأمة وبين قول آحادها في جواز الخطأ على الجميع ، ولا يرى في الإجماع حجة ، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا ، وإن لم يظهر لم يقدر له دليلا تقوم به الحجة. هكذا حكاه القاضي في التقريب ، والقاضي أبو الطيب ، والشيخ أبو إسحاق ، وإلكيا الطبري ، وابن السمعاني ، وغيرهم. وتبعهم الرازي ، ونقل ابن برهان عنه أنه يحيل الإجماع ، وتبعه ابن الحاجب. وقال بعضهم الصحيح عن النظام أنه يقول بتصور الإجماع ، وأنه حجة ، ولكن فسره بكل قول قامت حجته ، وإن كان قول واحد ، ويسمى بذلك قول النبي عليه السلام إجماعا ، ومنع الحجية عن الإجماع الذي نفسره نحن بما نفسره ، وكأنه لما أضمر في نفسه أن الإجماع باصطلاحنا غير حجة ، وتواتر عنده لم يخبر بمخالفته ، فحسن الكلام وفسره بما ذكرناه. هكذا قال الغزالي وغيره ، هذا تحرير النقل عنده ، ولأجله قال الصفي الهندي النزاع لفظي. وقال ابن دقيق العيد في "شرح العنوان" نقل عن النظام إنكار حجية الإجماع ، ورأيت أبا الحسين الخياط أنكر ذلك في نقضه لكتاب الراوندي ، ونسبه إلى الكذب ، إلا أن النقل مشهور عن النظام بذلك. اهـ. وحكى الجاحظ في كتاب "الفتيا" عن النظام أنه قال الحكم يعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل. اهـ. لكن قيل إنه عنى به التواتر ونقل الأستاذ أبو منصور البغدادي عن أبي عبد الرحمن الشافعي وابن عيسى الوراق أنه إذا أجمع أهل عصر على حكم جاز أن يخالفهم فيه من لم يدخل معهم في الإجماع ، ولا يجوز ذلك لمن وافقهم ، وذهب جمهور الصحابة والتابعين وأكثر المسلمين إلى أن الإجماع حجة الله عز وجل في شريعته مع اختلافهم في شروطه. المبحث الخامس ما ثبت به حجية الإجماع . الخامس في أنه ثبتت حجته ، وقد اختلف فيه فقيل دل عليه العقل ، والجمهور على أنه السمع ، وصححه القاضي ، وابن السمعاني وغيرهما. وقال صاحب "المصادر" إنه قول الأكثرين ، ومنعوا ثبوته من جهة العقل ؛ لأن العدد الكثير وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب ، فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ ، كاجتماع الكفار على جحد النبوة وغير ذلك ولا يصح الاستدلال عليه بالإجماع ، فإن الشيء لا يثبت بنفسه ، ولا الاستدلال عليه بالقياس ، فإنه مظنون ، ولا يحتج بالمظنون على القطعي ، وكلام الشافعي في الرسالة "البغدادية يقتضي ثبوته بالإجماع. فإنه قال عقب ما ذكره من أدلة السنة ولا نعلم أحدا من أهل بلدنا يرضاه ، وحمل عنه إلا صار إلى قولهم مما لا سنة فيه. اهـ ، ويمكن تأويله. وقال القاضي أبو بكر لا يجوز إثبات الإجماع بخبر الواحد قياسا على السنة ؛ لأنا لم نتعبد بالقياس في أصول الشريعة ، فلم يبق إلا دليل النقل من الكتاب والسنة ، وقد أكثر منه الأئمة. وزاد الغزالي ثالثا ، وهو طريق المعنى ، فإن الصحابة إذا قضوا بقضية وقطعوا بها ، فلا يكون إلا عن مستند قاطع ، فإن العادة تحيل تثبيتهم قاعدة الدين بغير قطعي ، وإلا لزم القدح فيهم ، وهو منتف ، وحكى سليم ، وابن السمعاني وجها ثالثا ، أن العقل والسمع دلا عليه. وفرع عليه الجويني في المحيط ، وابن السمعاني إجماع الأمم السابقة ، هل هو كإجماع هذه الأمة ؟ والصحيح المنع ، فإن إجماع هذه الأمة معصوم من الخطأ. ونقل بعضهم عن الجمهور أن دليل الإجماع سمعي ، والعقلي مؤكد له ، وهو إحالة العادة خطأ الجم الغفير في حكم لا يثبته أحد ؛ لموقع الخطأ فيه ، وأن النصوص شهدت بعصمتهم ، فلا يقولون إلا حقا ، سواء استندوا في قولهم إلى قاطع أو مظنون ، وطريقة إمام الحرمين تقتضي أنه ليس دليلا لنفسه ، ولكنه دليل الدليل ، لكن دلالته على الدليل دلالة قطعية عادية عندهم ، وهو قريب مما سبق عن الغزالي. تنبيه وجه وضع الإجماع في أصول الفقه قيل إن هذه المسألة ليست من صناعة الأصولي ، كما لا يلزم تثبيت الكتاب والسنة ، فلذلك ينبغي أن لا يلزمه تثبيت الإجماع. وأجيب بأن الإجماع لما كان أمرا راجعا إلى السنة موجودا فيها بالاسترواح لا بالنص ، وبالقوة لا بالفعل ، احتاج إلى تثبته وإخراجه من تلك القوة إلى الفعل حتى يصير أصلا ثالثا من الأصول الأول ، ينزل منزلة الكتاب والسنة في التبيان والظهور. المبحث السادس في أن الإجماع حجة قطعية المبحث السادس في أنه حجة قطعية قال الروياني في البحر إذا انعقد الإجماع على أحد أدلته ، فهل يقطع على صحته ؟ فيه وجهان أحدهما نعم ؛ ليصح قيام الحجة. الثاني المنع اعتبارا بأهله في انتفاء العصمة عن آحادهم ، فكذا عن جميعهم. وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجة قطعية. منهم الصيرفي ، وابن برهان ، وجزم به من الحنفية الدبوسي ، وشمس الأئمة. وقالا كرامة لهذه الأمة ، وقال الأصفهاني إنه المشهور ، وإنه يقدم على الأدلة كلها ، ولا يعارضه دليل أصلا ، ونسبه إلى الأكثرين. قال بحيث يكفر أو يضلل ويبدع مخالفه. وخالفه الإمام الرازي والآمدي ، فقالا إنه لا يفيد إلا الظن ، والحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجة قطعية ، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي ، وما ندري مخالفه ، فحجة ظنية. وقال البزدوي وجماعة من الحنفية الإجماع مراتب فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر ، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث. والإجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة خبر الواحد ، واختار بعضهم في الكل أنه يوجب العمل لا العلم ، فصارت المذاهب أربعة يوجب العلم والعمل. لا يوجبهما. يوجب العلم حيث اتفقوا عليه قطعا. يوجب العلم في إجماع الصحابة. وقد أورد صاحب التقويم" أن الإجماع قد يقع عن أمارة ، فكيف يوجب العلم إجماع تفرع عن الظن ؟ وأجاب بأن الموجب لذلك اتصالها بالإجماع ، وقد ثبت عصمتهم من الخطأ ، فكان بمنزلة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وتقريره على ذلك. وأما أن الإجماع من الأصول الكلية التي يحكم بها على القواطع التي هي نصوص الكتاب والسنة المتواترة ، فلا بد أن يكون قاطعا ؛ لاستحالة رفع القاطع بما ليس بقاطع ، وحكى الأستاذ أبو إسحاق في تعليقه ، والبندنيجي في الذخيرة "قولين في أن لفظ الإجماع هل يطلق على القطعي والظني ، أو لا يطلق إلا على القطعي ؟ وصرحا بأنه خلاف في العبارة. مسألة ثبوت الإجماع بنقل الآحاد وبالظنيات والعموميات فعلى هذا لا يقبل فيه أخبار الآحاد ولا الظواهر ، ونقل عن الجمهور. وقال القاضي في التقريب" إنه الصحيح ، وذهب جماعة من الفقهاء إلى ثبوته بهما في حق العمل خاصة ، ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد فإنها تقبل في العمليات ، لا العلميات ، وأباه الجمهور مفرقين بينهما ، بأن الأخبار قد تدل على قبولها الأدلة ، ولم يثبت لنا مثلها في الإجماع ، فإن ألحقناه بها كان إلحاقا بطريق القياس ، ولا يجري ذلك في الأصول إذا لم ينعقد بالقياس في قواعد الشريعة. وهذا القول صححه عبد الجبار والغزالي. قال ولسنا قاطعين ببطلان مذهب من تمسك به في حق العمل ، والصحيح قول الفقهاء ، لكن الدليل الدال على قبول أخبار الآحاد والظواهر في العمليات لم يفرق بين ما يثبت بواسطة أو بغيرها ؛ ولأن ما قصد فيه العمل يكتفى فيه بالظن ، قال الماوردي وليس آكد من سنن الرسول ، وهي تثبت بقول الواحد. قال وسواء كان الناقل له من أهل الاجتهاد أم لا ، وهو الصحيح عند إمام الحرمين والآمدي. وشنع إمام الحرمين على الفقهاء إثباتهم الإجماع بالعمومات ، والظنيات ، واعتقادهم أن مخالفها بتأويل لا يكفر ، ولا يفسق ، مع قولهم إن مخالف حكم الإجماع يكفر أو يفسق ، وهو ترجيح للفرع على الأصل ، وسيأتي جوابه. قال الآمدي تبعا للغزالي والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به ، وعلى عدم اشتراطه ، فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الإجماع ، ومن لم يشترط لم يمنع ، وكلام الإمام يشعر بأن الخلاف ليس مبنيا على هذا الأصل ، بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع ظني. وإذا قلنا بالاكتفاء بالآحاد في نقله كالسنة ، فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول ، قال الإبياري فيه خلاف ، وذهب الإمام إلى أنه لا يصح أن يكون مستندا لعمل ، وإن غلب على الظن منها ما يغلب على الظن من قول الشارع فيما يظهر من لفظه مما يشعر به ظاهره. المبحث السابع في استحالة الخطأ على الإجماع المبحث السابع في استحالة الخطأ على الإجماع وفيه مسائل. الأول أجمعوا على أنه لا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ في مسألة واحدة ، وإنما اختلفوا في طريقه. فنقل القاضي عن الجمهور أنه السمع دون العقل ، وأنه لا يمتنع الخطأ عليهم عقلا ، ولكنه امتنع بالسمع ، وقيل بل امتنع عقلا وسمعا. قال ابن فورك قال أصحابنا إن الله جل ذكره لما ختم أمر الرسالة بنبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عصم جملة أمته من الإجماع على الخطأ في كل عصر ، حتى يكونوا معصومين في التبليغ والأداء ويكونوا كنبي جدد شريعة. قلت وقبل قولهم كقول المعصوم. فإن قيل سيأتي جواز رجوعهم عما أجمعوا عليه إذا شرطنا انقراض العصر. قلنا قائله يجوز الخطأ عليهم ، لكن لا يقرون عليه ، وهم معصومون عن دوام الخطأ ، وهذا يحتمل إن قصر الزمان ، فإن تطاوله بحيث يتبعهم الناس على وجه لا يمكن استدراكه فمستحيل ، كما يمتنع في الرسالة. الثانية أن يخطئ كل فريق في مسألة أجنبية عن الأخرى ، فيجوز القطع بأن كل فريق يجوز أن يخطئ. الثالثة أن يجمعوا على الخطأ في مسألتين. مثل أن يكون بعضهم قائلا بمذهب الخوارج ، والباقي بالاعتزال والرفض. وفي الفروع مثل أن يقول النصف بأن العبد يرث ، والباقي بأن القاتل عمدا يرث لرجوعهما إلى مأخذ واحد ، وهو مانع الميراث ، فوقع الخطأ فيه كله. اختلفوا فيه. فمن نظر إلى اتحاد الأصل منع ، ومن نظر إلى تعدد الفروع اختار ، والأكثرون كما قال الهندي على امتناعه ؛ لأنه إجماع على خطأ ، فلم يقع منهم ، كما لم يقع في المسألة الواحدة. وقيل يصح ، وليس بإجماع على خطأ. حكاه القاضي عبد الوهاب ؛ لأن الخطأ في كل واحد منهما ليس بقول كل الأمة ، بل الفريق الذاهب إليها فقط. مسألة لا يجوز أن يجمعوا على جهل ما يلزمهم علمه ، فإنه لو وقع لكان إجماعا منهم على الخطأ ، وكذلك سائر أضداد العلم والشك ، والظن. أما ذهابهم عن العلم بما لم يكلفوه فجائز ، سواء نصب عليه دليل أم لا. قاله عبد الوهاب. المبحث الثامن وجوب اتباع الإجماع المبحث الثامن وجوب اتباعه واحتجنا إليه ؛ لأنه لا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه ، بدليل أنا إذا قلنا كل مجتهد مصيب للحق يجب على مجتهد آخر اتباعه. ووجه الوجوب أن الشرع إذا قال ما أجمعت الأمة عليه حق وجب أن يعمل به كما إذا قال هذا باطل ، وجب اجتنابه. المبحث التاسع استصحاب الإجماع واجب أبدا المبحث التاسع استصحاب الإجماع واجب أبدا لأنه لا ينسخ ، كما ينسخ النص ، ولا يختص كما يختص المفهوم. نعم ، إن أجمعوا على شيء ثم حدث معنى في ذلك الشيء ، لم يحتج بالإجماع المقدم خلافا للظاهرية. وسيأتي في باب الاستصحاب. وقد احتج ابن داود على بيع أمهات الأولاد فقال اتفقوا على أنها إذا كانت أمة تباع ، فمن ادعى أن هذا الحكم يزول بولادتها فعليه الدليل. فقلبه عليه ابن سريج ، وقال اتفقنا على أنها إذا كانت حاملا لا تباع ، فمن ادعى أنها لا تباع إذا ولدت فعليه الدليل ، فبهت. المبحث العاشر في أن الإجماع من خصائص هذه الأمة أو كان حجة في الأمم السابقة أيضا المبحث العاشر في أنه من خصائص هذه الأمة أو كان حجة في الأمم السابقة أيضا وفيه قولان. أحدهما وبه قال الأستاذ أبو إسحاق ، أنه كان حجة ، والأصح كما قاله الصيرفي وابن القطان ، ونقله الأستاذ أبو منصور ، والشيخ أبو إسحاق في "اللمع" عن أكثر الأصحاب أنه ليس بحجة ، وجزم القفال في تفسيره ، وحجة كون الإجماع من خصائص هذه الأمة ، أن الدليل إنما قام على عصمة هذه الأمة دون غيرها ، وتوقف القاضي في المسألة. قال الإبياري وهو المختار. لا بالنظر إلى طريقه ، بل لأنه لم يثبت عندنا استحالة الغلط في مستند فهم الحكم عند أهل الشرائع المتقدمة. وقال الدبوسي يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما داموا متمسكين بالكتاب ، وإنما لم يجعله اليوم حجة ؛ لأنهم كفروا به ، وإنما ينسبون إلى الكتاب بدعواهم. وقال إمام الحرمين إن قطع أهل الإجماع بقولهم في كل أمة فهو حجة لاستناده إلى حجة قاطعة ، فإن العادة لا تختلف في الأمم ، وإن كان المستند مظنونا ، فالوجه الوقف. وقال ابن برهان في الأوسط " إن ثبت بالتواتر أن إجماعهم كان حجة قلنا به ، وإن لم يثبت ذلك لم يصر إليه ؛ لأنه يتعلق به حكم. وقال في الوجيز" الحق أن هذا معلوم من جهة العقل ، فإن ثبت ذلك بطريق قطعي صرنا إليه ونحوه قول إلكيا لا معنى للخلاف في هذه المسألة ؛ لأن العقل يجوز كلا الوجهين ، وإذا تقابل الجائزان يوقف الأمر على السمع ، ولا قاطع من جهته ، فتوقفنا ، ولم يثبت عندنا أن سلف كل أمة كانوا ينكرون على من يخالف أصحاب المرسلين في أحكام الوقائع بناء على أدلة تلك الشرائع. وقال الإبياري ينبغي أن ينظر في هذه المسألة هل لها فائدة في الأحكام ؟ وإلا فهي جارية مجرى التاريخ ، كالكلام فيما كان عليه السلام عليه قبل البعثة. والصحيح عندي بناؤها على أن شرع من قبلنا شرع لنا أم لا ؟ فإن ثبت أنه شرع لنا افتقر إلى النظر في إجماعهم ، هل كان حجة عندهم أم لا ؟ وقد حكى الروياني في البحر "الخلاف قريبا من ذلك. فقال واختلفوا في أمة كل نبي ، هل كان إجماعهم حجة ؟ فقال بعض المتكلمين إجماع غير هذه الأمة لا يكون حجة ، وبه قال ابن أبي هريرة ؛ لأن اليهود والنصارى أجمعوا على قتل عيسى ، وأخبر الله سبحانه بكذبهم ، وقال آخرون يكون حجة على من بعدهم من أمتهم ؛ لوجوب العمل بشرائع الأنبياء في عصر بعد عصر ، ما لم يرد نسخها. فائدة دليل يدل على أن الإجماع من خصائص هذه الأمة احتج بعضهم على أنه من خصائص هذه الأمة بحديث « نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم ، فاختلفوا فيه ، فهدانا الله له ، والناس لنا تبع فيه ، اليهود غدا ، والنصارى بعد غد ». ووجه الاستنباط أن كل واحدة من الاثنتين أجمعت على تفضيل يوم وأخطأت. السر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع السر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع والسر في اختصاص هذه الأمة بالصواب في الإجماع أنهم الجماعة بالحقيقة ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى الكافة ، والأنبياء قبله إنما بعث النبي لقومه ، وهم بعض من كل. فيصدق على كل أمة أن المؤمنين غير منحصرين فيهم في عصر واحد ، وأما هذه الأمة فالمؤمنون منحصرون فيهم ، ويد الله مع الجماعة ، فلهذا والله أعلم خصها بالصواب. الفصل الثاني فيما ينعقد عنه الإجماع ولا بد له من مستند ؛ لأن أهل الإجماع ليست لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام ، وإنما يثبتونها نظرا إلى أدلتها ومأخذها ، فوجب أن يكون عن مستند ؛ لأنه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهو باطل. وحكى إمام الحرمين في باب القراض من النهاية" عن الشافعي أنه قال الإجماع إن كان حجة قاطعة سمعية ، فلا يحكم أهل الإجماع بإجماعهم ، وإنما يصدر الإجماع عن أصل اهـ. وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يحصل بالبخت والمصادفة ، بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير مستند ، وهو بالخاء المعجمة من البخت ، وهو التوفيق ، وغلط صاحب التحصيل فظنه بمعنى الشبهة ، وهو فاسد ، فإن معناه يجوز أن يحصل عن توفيق من الله جل ذكره ، بغير دليل شرعي دلهم على ذلك بأن يوفق الله للصواب بالإلهام لقوله « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وهو ضعيف ، لا يجوز القول في دين الله تعالى بغير دليل ، وقد يترجم المسألة بأنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن توقيف ومستند ، وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ، وليس كما قال ، فإن الخصوم ذكروا صورا ، وادعوا وقوع الإجماع فيها من غير مستند. ثم ذلك المستند إما من جهة الكتاب كإجماعهم على أن ابن الابن كالابن في الميراث ، وإما من جهة السنة كإجماعهم على توريث كل واحد من الجدين السدس ، وعلى توريث المرأة من دية زوجها بالخبر في امرأة أشيم الضبابي ، أو الاستفاضة ، كالإجماع على أعداد الركعات ، ونصب الزكوات ، أو عن المناظرة والجدال ، كإجماعهم على قتل مانعي الزكاة ، أو عن توقيف كإجماعهم على أن الجمعة تسقط بفرض الظهر ، أو عن استدلال وقياس ، كإجماعهم على أن الجواميس في الزكاة كالبقر. قال القفال الشاشي وكإجماعهم على خلافة الصديق رضي الله عنه بتقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم إياه في مرضه للصلاة بالناس. قال الصيرفي ويستحيل أن يقع منهم الإجماع بالتواطؤ ، ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك ، بل يتباحثون ، حتى أخرج بعضهم القول في الخلاف إلى المباهلة ، ولا يمكن اختلافهم فيما وقفوا عليه ؛ لأنه مذموم شرعا. فثبت أن الإجماع لا يقع منهم إلا عن توقيف ، أو دليل عقله جميعهم ، لا لأن غيره قال به ، فقال معه. وجعل الماوردي ، والروياني أصل الخلاف أن الإلهام هل هو دليل أم لا ؟ وحيث قلنا لا بد من مستند ، فلا يجب البحث عن مستندهم ، إذ قد ثبتت لهم العصمة ، ولا يحكمون إلا عن مستند صحيح ، لكنه لا يمتنع الاطلاع عليه ، وأكثر الإجماعات قد عرف مستندها ، وحكى الإمام في باب القياس عن الشافعي ما يقتضي البحث عن المستند حيث قال لم يعهد القراض في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأول ما جرى في زمن عمر ، فقال الشافعي لا ينعقد الإجماع بغير مستند ، ولو كان في القراض خير لاعتني بنقله. مسألة اتفق القائلون بالمستند عليه إذا كان دلالة ، واختلفوا فيما إذا كان أمارة على مذاهب. أحدها الجواز مطلقا سواء كان جلية أو خفية ، كالدلالة. ونص عليه الشافعي في الرسالة "، وجوز الإجماع عن قياس ، وهو قول الجمهور. قال الروياني وبه قال عامة أصحابنا ، وهو المذهب. وقال ابن القطان لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الإجماع عنه في قياس المعنى على المعنى والشرط ، وأما قياس الشبه فاختلفوا فيه على وجهين ، وإذا وقع عن الأمارة ، وهي المفيدة للظن وجب أن يكون الظن صوابا للدليل الدال على العصمة ، ومن هنا قيل ظن من هو معصوم عن الخطأ مقطوع بصحته. ومن فروع المسألة اتفاق الصحابة على أحد القولين بعد الخلاف. والثاني المنع مطلقا ، وبه قال الظاهرية ، ومحمد بن جرير الطبري. فالظاهرية منعوه لأجل إنكارهم القياس وأما ابن جرير ، فقال القياس حجة ، ولكن الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته ، هكذا حكاه الأستاذ أبو منصور. قال وبه قال بعض القدرية ، وهو جعفر بن مبشر. ثم اختلفت الظاهرية ، فمنهم من أحاله ، ومنهم من سلم الإمكان ، ومنع الوقوع ، وادعوا أن العادة تحيله في الجمع العظيم. وحكى القاضي في التقريب" عن ابن جرير أنه منع منه عقلا ، وقال لو وقع لكان حجة ، غير أنه منع وقوعه ؛ لاختلاف الدواعي والأغراض وتفاوتهم في الذكاء والفطنة. واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه وافق على وقوعه في خبر الواحد ، وهم مختلفون فيه ، فكذلك القياس ، ولا يقال خبر الواحد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس ؛ لأنا نقول كلاهما سواء في إجماعهم على القول به. ومن السنة أن إمامة الصديق رضي الله عنه ثبتت بالقياس ، لقول عمر رضي الله عنه رضيناه لديننا أفلا نرضاه لدنيانا. ثم اعترض بإجراء مثل ذلك في عبد الرحمن بن عوف ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم صلى خلفه ، وأجاب بالفرق ، وهو أن الصديق أمره النبي عليه السلام ، وعبد الرحمن وجده يصلي ، فصلى خلفه ، وكذلك صدقة البقر ثبت الحكم فيها بالنص ، ثم ثبت الحكم في الجواميس بالإجماع بالقياس على البقر ، وكذلك أجمعوا على ميقات ذات عرق ولم يقع النص. قال وفيه نظر ؛ لأن فيه أخبارا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقته لأهل المشرق. قال وقد أدخل في هذا أصحابنا ما ليس منه ، كصدقة الذهب وفيها أحاديث. وكذلك قوله « من أعتق شركا له في عبد » ، والأمة في معناه ، مع قولهم إن العبد اسم لكل رقيق ، ذكرا كان أو أنثى. قال ومن أجوده أن الله ذكر ميراث الإخوة والأخوات ، ولم يذكر شيئا أنه من بعد الوصية والدين ، والحكم فيه من طريق القياس كذلك. اهـ. والمذهب الثالث التفصيل في الأمارة بين الجلية ، فيجوز انعقاد الإجماع عنها ، دون الخفية. حكاه ابن الصباغ ، وكذا صاحب الكبريت الأحمر "عن بعض أصحابنا. قال وهو ظاهر مذهب أبي بكر الفارسي من الشافعية. قال ولذلك اشترط في الخبر الذي انعقد عن الإجماع كونه مشهورا. والمذهب الرابع أنه لا يجوز في القياس إلا عن أمارة ، ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه ، حكاه السمرقندي في" الميزان "عن بعض مشايخهم ، وهو غريب قادح في إطلاق نقل جماعة الإجماع على جوازه عن دلالة. مسألة وإذا جوزنا انعقاد الإجماع عن الاجتهاد ، فهل وقع ؟ فيه خلاف ، حكاه ابن فورك ، وإذا قلنا بوقوعه ، فهل يكون حجة تحرم مخالفته أم لا ؟ المشهور ، وعليه الجمهور نعم ، وحكى ابن فورك ، وعبد الوهاب ، وسليم ، عن قوم أنه لا يكون حجة ، ولعله قول ابن جرير السابق ، وحكاه عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر. قاله أبو الحسين في المعتمد. تنبيه قال ابن السمعاني وهذا الخلاف فيما إذا كان الاجتهاد عن أصل ، فأما الاجتهاد عن غير أصل كالاجتهاد في جزاء الصيد ، وجهات القبلة ، وأروش الجنايات وقيم المتلفات. فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمنع ، ومن جوز ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى امتناع انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد ، والصحيح جوازه. فروع لا يجب معرفة دليل الإجماع الأول قال الأستاذ أبو إسحاق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الإجماع به ، فإن ظهر له ذلك أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة. وقال أبو الحسن السهيلي إذا أجمعوا على حكم ، ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فإنه يجب المصير إليه ، لأنهم لا يجمعون إلا عن دلالة ، ولا يجب معرفتها. يجوز للمجمعين ترك دليل الإجماع بعد اشتهار الإجماع الثاني قال أيضا يجوز للمجمعين ترك الدليل بعد اشتهار المسألة ، وانعقاد الإجماع ، وربما كان أصله ظاهرا محتملا أو قياس شبه عرف العصر الأول حكمة المشاهدة على نفي الشبه فتركوا الدليل لما فيه من تكره التأويل ، ويقتصرون على إظهار الحكم ، ليكون أمنع من الخلاف ، وأقطع للنزاع. إذا احتمل إجماعهم أن يكون عن قياس أو توقيف فعلى أيهما يحمل ؟ الثالث إذا احتمل أن يكون إجماعهم عن قياس لإمكانه في الحادثة ، أو عن دليل ، فهل الأولى حمله على أن يكون صادرا عن القياس أو عن التوقيف ؟ لا أعلم فيه كلاما للأصوليين. ويخرج من كلام أصحابنا في الفروع فيه وجهان ، فإنهم قالوا فيمن قتل الحمام بمكة إن فيها شاة ؛ لإجماع الصحابة ، واختلفوا في بناء ذلك على وجهين. أحدهما أن إيجابها لما بينهما من الشبه ، فإن كل واحد منهما يألف البيوت. ويأنس بالناس ، وأصحهما أن مستنده توقيف بلغهم فيه. قلت لكن لا يجوز أن يضاف إليهم أنهم أخذوه توقيفا مع قيام الاحتمال بكونه استنباطا ، وعلى هذا نص الشافعي في الرسالة" فقال أما ما أجمعوا عليه ، فذكروا أنه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قالوا وأما ما لم يحكوه ، فاحتمل أن يكونوا قالوه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره ، فلا يجوز أن يكون حكاية ؛ لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعا. مسألة إذا انعقد الإجماع بأحد هذه الدلائل ، فهل يكون منعقدا على الحكم الثابت بالدليل ، أو منعقدا على الدلائل الموجبة للحكم ؟ فيه خلاف ، حكاه صاحب القواطع. قال فذهب بعض المتكلمين والأشعرية إلى أنه ينعقد على الدلائل الموجبة للحكم ، وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه ينعقد على المستخرج من الدلائل الصحيحة ؛ لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ، ولأجله انعقد الإجماع. الإجماع الواقع على وفق خبر هل يدل على صحة ذلك الخبر الإجماع الواقع على وفق خبر ، هل يدل على صحة ذلك الخبر ؟ . قال وينبني على هذا مسألة ، وهي أن الإجماع الواقع على وفق خبر من الأخبار ، هل يكون دليلا على صحته ؟ منهم من قال يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله ، ومنهم من قال إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ، ولا يدل على صحة الخبر. قال وهو أولى القولين ؛ لأنه لا يجوز أن يكون اتفقوا على العمل به ؛ لأن التعبد ثابت بخبر الواحد ، وهذا التعبد ثبت في حق الكافة ، فلأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر ، وصار الحكم مقطوعا به ؛ لأجل إجماعهم. فإن كان الإجماع ، ولا دليل غيره ، كان انعقاده دليلا على أنه انعقد عن دليل موجب له ؛ لأنهم استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل ، واكتفوا به عنه. وقال ابن برهان في الوجيز " إذا انعقد الإجماع ، وكان دليله مجهولا عند أهل العصر الثاني ، ووجدنا خبر واحد فهل يجب أن يكون الخبر مستنده أم لا ؟ نقل الشافعي أنه قال لا بد أن يكون ذلك الخبر مستندا للإجماع ، وخالف في ذلك الأصوليون. اهـ. وإنما قيد المسألة بخبر الواحد ؛ لأنه إذا كان الخبر متواترا فهو مستندهم بلا خلاف ، كما قال القاضي عبد الوهاب ، كما يجب عليهم العمل بموجب النص. قال وإنما الخلاف في خبر الآحاد ، وهو ثلاثة أقسام أن يعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه لأجله ، أو يعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه ولا يعلم أنهم عملوا لأجله ، أو لا يكون ظاهرا ، بل عملوا بما تضمنه. ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب ، ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم ، وأما الثالث فلا يدل على أنهم عملوا من أجله ، وهل يدل إجماعهم على موجبه على صحته ؟ فيه خلاف. انتهى. وقال إلكيا إذا ظهر أن مستند الإجماع نص ، كان هو مستند الحكم ، ونحن إنما نتلقى الحكم من الإجماع إذا لم نر مستندا مقطوعا به ، فأما إذا أجمعت الأمة على موجب الخبر المروي من خبر الواحد ، فهل يدل القطعي على أن إجماعهم كان لأجله أم لا ؟ قال فيه تفصيل ، وهو إن عملوا بما عملوا ، وحكموا مستندين إلى الخبر مصرحين بالمستند ، فلا شك ، وإن لم يظهر ذلك ، فالشافعي رحمه الله يقول في مواضع من كتبه إن إجماعهم يصرف إلى الخبر ، وبه قال أبو هاشم ، وزاد عليه فقال أجمعت الصحابة على القراض ، ولا خبر فيه ، فالظاهر أنهم أجمعوا عليه بخبر المساقاة ، ولكن اشتهر الإجماع في القراض ؛ لعموم البلوى به ، دون المساقاة. وذهب غيرهما إلى أنه يجوز أن يكون إجماعهم لأجل الاجتهاد ، أو لأجل خبر آخر لم ينقل ، ويبعد كل ذلك ليس خرقا للعادة ، وهذا لا دافع له إلا أن يقال لا يجوز أن يجمعوا لأجل خبر ، ثم لا ينقل ما أجمعوا عليه ، وهذا لا يمشي إذ يمكن أن يقال إجماعهم أعني نقل ما له أجمعوا. اهـ. وما نقلاه عن الشافعي ، نقله في المحصول" عن أبي عبد الله البصري ، وخالفه ، والظاهر أن المراد أن ذلك على سبيل الظن الغالب ، لا أنه عنه حقيقة. وقال ابن برهان في الأوسط " الخلاف لفظي لا فائدة له ؛ لأن الإجماع ينعقد عن الدليل القطعي والظني. قلت ولها نظائر. منها أن عمل العالم أو فتياه على وفق حديث لا يكون حكما منه بصحة ذلك الحديث ؛ لإمكان أن يكون ذلك منه احتياطا أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر ، وكذلك مخالفته للحديث ليست قدحا منه في صحته ، وقد سبق الخلاف فيها. ومنها الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه ، وقد سبقت في باب الأخبار. ومنها أن المجتهد إذا علل حكم الأصل بعلة مناسبة ، وألحق به الفرع ، فمنع الخصم كون العلة في الأصل هذه ، وقال العلة غيرها ، لم يسمع منه ؛ لأن الأحكام لا بد لها من علة ، وقد وجدت علة مناسبة ، فليضف الحكم إليها ، إذ الأصل عدم ما سواها ، وهذا بخلاف المسألتين السابقتين. وقد يفرق بينهما بأن المسألة التي قام فيها الإجماع قد قامت الحجة على العمل بها ، والإضافة إلى الحديث من باب تكثير الدلائل لم يوجب أن يكون الإجماع عن ذلك الحديث ، إذ لا ضرورة تدعو إليه ، ولاحتمال أن يكون غيره ، بخلاف مسألة القياس ، فإنه لا ينتهض الإلحاق ما لم تثبت العلة ، فلهذا قلنا إن الأصل كون الحكم مضافا إلى هذه العلة. مسألة في وجود خبر أو دليل لا تعارض فيه تشترك الأمة في عدم العلم به هل يمكن وجود خبر أو دليل بلا معارض ، اشتركت الأمة في عدم العلم به ؟ فيه خلاف. واختار الآمدي وابن الحاجب والهندي الجواز ، إن كان عمل الأمة موافقا لمقتضاه ، وعدمه إن خالف. وأما الرازي فترجمها في المحصول" بأنه هل يجوز اشتراك الأمة في الجهل بما لم يكلفوا به ؟ وكذلك ترجمها القاضي عبد الوهاب في "الملخص". وفي ظني أن الأصفهاني ظنهما مسألة واحدة ، وليس كذلك ، بل هما مسألتان. إحداهما هل يجوز أن تشترك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به ؟ قولان. الثانية هل يمكن وجود خبر أو دليل لا تعارض فيه ، وتشترك الأمة في عدم العلم به ؟ والخلاف في هذه مرتب على التي قبلها ، فمن منعه هناك لم يجوز هذا بطريق الأولى ، ومن جوز هناك ، اختلفوا على ثلاثة مذاهب المنع مطلقا ، والجواز مطلقا ، والتفصيل بين أن يكون عملهم موافقا لمقتضاه فيجوز ، وإلا فلا ؛ لأنه لا يجوز ذهولهم عما كلفوا به ، وإلا لزم اجتماعهم على الخطأ ، وهو ممتنع. مسألة إذا أجمعوا على خلاف الخبر إذا ذكر واحد من المجمعين خبرا عن الرسول عليه السلام ، يشهد بضد الحكم الذي انعقد عليه الإجماع ، قال ابن برهان في الوجيز " يجب عليه ترك العمل بالحديث ، والإصرار على الإجماع ، وقال قوم من الأصوليين بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث. وقال قوم إن ذلك يستحيل ، وهو الأصح من المذاهب. فإن الله تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة ، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيا. وبناه في الأوسط" على الخلاف في انقراض العصر ، فمن قال ليس بشرط منع الرجوع ، ومن اشترط جوزه. والجمهور على الأول ؛ لأنه يتطرق إلى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص ما لا يتطرق إلى الإجماع ، بل لو قطعنا بالإجماع في صورة ، ثم وجدنا على خلافه نصا قاطعا من كتاب أو سنة متواترة ، لكان الإجماع أولى ؛ لأنه لا يقبل النسخ بخلاف النص ، فإنه يقبله. وفي مثل هذه الصورة يستدل بالإجماع على ناسخ بلغهم أو موجب لتركه ، ولهذا قدم الشافعي الإجماع على النص لما رتب الأدلة. قلت وقال في موضع آخر الإجماع أكثر من الخبر المنفرد ، وعلى هذا ، فيجب على الراوي للخبر أن يترك العمل بمقتضى خبره ، ويتمسك بالإجماع ، وكذا قال الإمام في باب التراجيح من البرهان " إذا أجمعوا على خلاف الخبر تطرق الوهن إلى رواية الخبر ؛ لأنه إن كان آحادا فذاك ، وإن كان متواترا فالتعلق بالإجماع ؛ لأنه معصوم ، وأما الخبر فيتطرق إليه إمكان النسخ ، فيحمل الإجماع على القطع ؛ لأنه لا ينعقد إلا على قطع ، ويحمل الخبر على مقتضى النسخ استنادا وتبيانا ، لا على طريق البناء ، ثم نبه على أن الكلام في الجواز ، وقطع بأنه غير واقع ، ثم قال من ضرورة الإجماع على مناقضة النص المتواتر أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخا. قلت ويحتمل تقييد المسألة بانقراض العصر ، وإلا فيمكن أن يتطرق عدم الحجية إليه برجوعهم عنه ، ويحتمل خلافه ؛ لأن الأصل عدم رجوعهم. مسألة إذا أجمعوا على خلاف الخبر ثم رجعوا إلى الخبر فلو رجع أهل الإجماع للخبر ، فعملوا بمقتضاه ، قال الغزالي كان ما أجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان ، إذ لم يكلفوا بما لم يبلغوا ، كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ الناسخ ، ونوزع في ذلك بلزوم إجماعين متعارضين ، ينسخ أحدهما الآخر ، وهو محال ، والظاهر الحكم بإحالة هذه الصورة ؛ لأنه يلزم تخطئة أحد الإجماعين ، وهو محال. الفصل الثالث فيما ينعقد به الإجماع الوفاق المعتبر في الإجماع وله شروط الشرط الأول أن يوجد فيه قول الخاصة من أهل العلم فلا اعتبار بقول العامة ، وفاقا ولا خلافا عند الأكثرين ، لقول الله تعالى وأولو العلم آل عمران وقال « العلماء ورثة الأنبياء » ، واحتج الروياني بما يروى أن أبا طلحة الأنصاري خالف الصحابة وقال البرد لا يفطر الصائم ؛ لأنه ليس بطعام ولا شراب. قال فردوا قوله ، ولم يعتدوا بخلافه. قال ابن دقيق العيد وهو الصواب ؛ لوجوب رد العوام إلى قول المجتهدين ، وتحريم الفتوى منهم في الدين. وقيل يعتبر قولهم ؛ لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها من الخطأ ، فلا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة. وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض. وهذا القول حكاه ابن الصباغ ، وابن برهان عن بعض المتكلمين ، واختاره الآمدي ، ونقله الإمام ، وابن السمعاني ، والهندي عن القاضي أبي بكر ، ونوزعوا في ذلك بأن المذكور في" مختصر التقريب "التصريح بأنه لا يعتبر خلافهم ولا وفاقهم ، وكاد أن يدعي الإجماع فيه ، وقال في موضع آخر في الكلام على المرسل لا عبرة بقول العوام لا وفاقا ولا خلافا. اهـ. وأقول فعلى هذا من تصرف إمام الحرمين ، وعبارة التقريب قد بينا فيما سلف أن الذي دل عليه السمع صحة إجماع جميع الأمة ، وقد ثبت أن الأمة عامة وخاصة ، فيجب اعتبار دخول العامة والخاصة في الإجماع ، وليس للخاصة إجماع على شيء يخرج منه العامة. قال والعامة مجمعة على أن حكم الله ما أجمعت عليه الخاصة ، وإن لم يعرفه عيانا. فإن قيل فإذا لم يكن العامة من أهل العلم بالدقائق والنظر ، فلا يكون لهم مدخل في الإجماع ، ولا بهم معتبر في الخلاف ؟ قلنا كذلك نقول ، ويقول أكثر الناس. وإنما وجب سقوط الاعتبار بخلافهم لإجماع سلف الأمة من أهل كل عصر على أنه حرام على عامة أهل كل عصر من أعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماؤهم ، فوجب أن لا يعتبر بخلاف العامة لأجل هذا الإجماع السابق على منعهم من ذلك. وجواب آخر أنه لا يجب ترك الاعتبار بهم ؛ لأنهم مسلمون ، وبعض الأمة ، بل معظمها ، فوجب الاعتبار بخلافهم ، وثبت أن ما أجمع عليه العلماء عينا وتفصيلا إجماع العامة ، وإن لم نعرفه عينا. فإن قيل فما يقولون لو صار عامة الأمة في بعض الأعصار إلى مخالفة إجماع جميع العلماء وخطئهم ؟ هل يكون إجماع العلماء حجة ؟ قيل لا يكون قولهم دون قول العامة إجماعا بجميع الأمة ؛ لأن العامة بعضهم ، لكن العامة مخطئون في مخالفتهم ؛ لأنهم ليسوا من أهل العلم بحكم الله ، وأنه يحرم عليهم القول في دين الله بلا علم ، وليس خطؤهم من جهة مخالفة الإجماع ، إذ هم بعض الأمة. وجواب آخر أنه لا يعتبر بخلاف العامة ، ولا بدخولهم في الإجماع ، لأجل ما قدمناه من اتفاق سلف الأمة على تخطئة عامة أهل كل عصر في خلافهم على علمائهم ، فوجب سقوط الاعتبار بقول العامة. هذا كلامه ، وحاصله يرجع إلى إطلاق الاسم بمعنى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق" أجمعت الأمة "، ويحكم به قول العوام فيهم تبعا ؟ فالقاضي يقول لا يصدق اسم الإجماع ، وإن كان ذلك لا يقدح في حجيته ، وهو خلاف لفظي في الحقيقة ، وليس خلافا في أن مخالفتهم تقدح في قيام الإجماع ، ولهذا قال في" مختصر التقريب "بعدما سبق فإن قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام ، فهل يطلقون القول بأن الأمة مجمعة عليه ؟ قلنا من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام ، كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما. فما هذا سبيله يطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه. وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشتبه على العوام ، فقد اختلف أصحابنا في ذلك ، فقال بعضهم العوام يدخلون في حكم الإجماع ، وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام ، فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة من تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به ، فهذا مساهمة منهم في الإجماع ، وإن لم يعلموا مواقعه على التفصيل. ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع ، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها ، فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع. واعلم أن هذا خلاف مهول أمره ، ويرجع إلى العبارة المحضة ، والحكم فيه أنا إن أدرجنا العوام في حكم الإجماع المطلق ، أطلقنا القول بإجماع الأمة ، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع ، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف ، فلا يطلق القول بإجماع الأمة ، فإن العوام معظم الأمة. اهـ. وما ذكره القاضي ، وتابعه المتأخرون من رجوع الخلاف إلى كونه هل يسمى إجماعا أم لا مع الاتفاق على كونه حجة ، مردود ، ففي" المعتمد "لأبي الحسين ما لفظه اختلفوا في اعتبار قول العامة في المسائل الاجتهادية ، فقال قوم العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء ، فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر ، حتى لا يسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم ، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم ، وقال آخرون بل هو حجة اتبعهم علماء عصرهم أم لا. انتهى. وفي المسألة ثالث أنه يعتبر إجماعهم في العام دون الخاص ، حكاه القاضي عبد الوهاب ، وابن السمعاني ، وبهذا التفصيل يزول الإشكال في المسألة ، وينبغي تنزيل إطلاق المطلقين عليه. وخص القاضي أبو بكر الخلاف بالخاص ، وقال لا يعتبر خلافهم في العام اتفاقا ، وجرى عليه الروياني في البحر" فقال إن اختص بمعرفته العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها ، لم يعتبر وفاق العامة معهم ، وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات ، وتحريم بنت البنت ، فهل يعتبر إجماع العوام معهم ؟ فيه وجهان ، أصحهما لا يعتبر ؛ لأن الإجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد. والثاني نعم ؛ لاشتراكهم في العلم به. وقال سليم إجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه إلى إجماع العامة ؟ فيه وجهان. الصحيح أنه لا يحتاج إليهم. هل الخلاف في هذه المسألة لفظي أم معنوي إذا علمت هذا فقد اختلفوا في أن الخلاف لفظي أو معنوي وكلام القاضي وغيره كما سبق أنه لفظي ، وكلام الأستاذ أبي إسحاق بخلافه ، فإنه قال الإجماع ضربان أحدهما ما اجتمع عليه الخاصة والعامة ، كاتفاقهم على عدد الصلوات. قال واختلف أصحابنا فيمن وقع بهم الاعتبار ، فقيل الاعتبار في ثبوته بأهل المعرفة. وقيل الاعتبار بالكافة ، فيدخل فيه الخاصة والعامة. قال وفائدة الخلاف تتبين في الضرب الثاني من الإجماع ، وهو أن يجمع أهل المعرفة والاجتهاد على حكم الحادثة ، كالنكاح ، والعدة ، والجمع بين الأختين بالزوجية ، فمن قال إن الاعتبار في الضرب الأول بأهل العلم كفر المخالف بالنوعين ، ومن قال إن الاعتبار فيه بالكافة لم يجعل المخالف في الضرب الثاني كالمرتد وإن قطع بتخطئته. اهـ. تنبيه اعتبار قول المقلد في الإجماع حكم المقلد حكم العامي في ذلك ، إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد ، قاله إمام الحرمين. مسألة إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهدين إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد لا عبرة به ؛ لأنا إن لم نعتبرهم في انعقاد الإجماع ، منعنا إمكان وقوع المسألة ؛ لأنه لا يجوز خلو الزمان عمن يقوم بالحق ، وإن اعتبرنا قولهم منعنا أن إجماعهم ليس إجماعا شرعيا. مسألة الذين يعتبر قولهم في الإجماع يشترط في الإجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك في ذلك العصر ، فإن قول غيرهم فيه يكون بلا دليل بجهلهم به ، فيشترط في الإجماع في المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء ، وفي الأصول قول جميع الأصوليين ، وفي النحو قول جميع النحويين. وخالف ابن جني ، فزعم في كتاب "الخصائص" أنه لا حجة في إجماع النحاة. ثم من اعتبر قول العوام في الإجماع اعتبر قول الفقيه الخالي عن الأصول للتفاوت في الأهلية ، وقول الأصولي الخالي عن الفقه والكلام ، وقول المتكلم الخالي عن الفقه والأصول بطريق الأولى ؛ لما بين العامي وبين هؤلاء من التفاوت في الأهلية وصحة النظر ، هذا في الأحكام ، وهذا في الأصول. ومن لم يعتبر قول العامي في الإجماع اختلفوا في الفقيه والأصولي على ثلاثة مذاهب منهم من اعتبر قول الجميع ؛ لقيام الفرق بينهم وبين العامي ، ومنهم من ألحقه بالعامي ؛ لعدم الأهلية الموجودة في أهل الحل والعقد ، ومنهم من فصل فاعتبر قول الفقيه ، وألغى قول الأصولي ، ومنهم من عكس لكونه أعلم بمدارك الأحكام ، وكيفية اقتناصها من مداركها من الفقيه الذي ليس بأصولي. ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام ، والأصولي في الأصول ، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن. هل لخلاف الأصولي في الفقه اعتبار هل لخلاف الأصولي في الفقه اعتبار ؟ وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه ، ففي اعتبار خلافه في الفقه وجهان ، حكاهما الماوردي. وذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر. قال الإمام وهو الحق ، وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان إلى أن خلافه لا يعتبر ؛ لأنه ليس من المفتين ، ولو وقعت له واقعة للزمه أن يستفتي المفتي فيها ، قال إلكيا والحق قول الجمهور ؛ لأن من أحكم الأصول ، فهو مجتهد فيها. ويقلد فيما سنح له من الوقائع ، والمقلد لا يعتد بخلافه ، واستبعد إمام الحرمين مذهب القاضي. وقال إذا أجمع المفتون ، وسكت الأصوليون المتصرفون فيبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعته ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ، ويتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم ، وإن فرض أنهم أبدوا وجها في التصرف ، فإن كان سالفا فهو محمول على إرشادهم وتهديتهم إلى سواء السبيل ، وإن أبدوا قولهم إبداء من يزاحم الأحكام ، فالإنكار يشتد عليهم. قال والقول المغني في ذلك أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ الاجتهاد ، وليس بين من يقلد ويقلد مرتبة ثالثة. ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ، ويترقى إلى العصر المتقدم ، ويفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور الخلاف. والتحقيق خالف القاضي أو وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعتد بخلاف المتصرفين مذهبا مختلفا به ، فإن المذاهب لأهل الفتوى ، فإن بان أن المتصرف الذي ذكروه من أهل الفتوى فسيأتي في بابه ، والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مفتيا اعتبر خلافه ، وقال الصيرفي في كتاب "الدلائل" إجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه ، سواء المتكلم وغيره ، وهم الذين تلقوا العلم من الصحابة ، وإن اختلفت آراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه ، فأما من انفرد بالكلام في الخبر والظفرة والداخلة ، لم يدخل في جملة العلماء ، فلا يعد خلافا على من ليس هو مثله ، وإن كانوا حذاقا بدقائق الكلام ، كما لا يجعل الحاذق من النقاد حجة على البزاز في البز. انتهى. مسألة دخول المجتهد المبتدع في الإجماع المجتهد المبتدع إذا كفرناه ببدعته ، غير داخل في الإجماع بلا خلاف ؛ لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه. قال الهندي لكن لا يمكن الاستدلال بإجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد ؛ لأنه إنما ينعقد إجماعنا وحده على كفره لو ثبت كفره ، فإثبات كفره بإجماعنا وحده دور ، وأما إذا وافقنا هو على أن ما ذهب إليه كفر ، فحينئذ يثبت كفره ، لا لأن قوله معتبر في الإجماع ؛ لأنه كافر ، ولا لإجماعنا وحده لما سبق ، بل ؛ لأنه لو لم يكن ما ذهب إليه كفرا إذ ذاك لزم أن يكون مجموع الأمة على الخطأ ، وأدلة الإجماع تنفيه. المذاهب في خلاف المبتدع غير الكافر المذاهب في خلاف المبتدع غير الكافر وأما إذا اعتقد ما لا يقتضي التكفير ، بل التبديع والتضليل ، فاختلفوا على مذاهب. أحدها اعتبار قوله ، لكونه من أهل الحل والعقد ، وإخباره عن نفسه مقبول إذا كان يعتقد تحريم الكذب ، وقال الهندي إنه الصحيح ، وكلام ابن السمعاني كما سنذكره يقتضي أنه مذهب الشافعي ؛ لنصه على قبول شهادة أهل الهوى. والثاني أنه لا يعتبر. قال الأستاذ أبو منصور قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية ، والخوارج ، والرافضة ، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه ، وإن اعتبر في الكلام ، هكذا روى أشهب عن مالك ، ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي وأبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن ، وذكر أبو ثور في منثوراته أن ذلك قول أئمة أهل الحديث. اهـ. وقال أبو بكر الصيرفي هل يقدح خلاف الخوارج في الإجماع ؟ فيه قولان. قال ولا يخرج عن الإجماع من كان من أهل العلم ، وإن اختلفت بهم الأهواء كمن قال بالقدر من حملة الآثار ، ومن رأى الإرجاء ، وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة إذا كان من أهل الفقه. فإذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا ، لم يلتفت إلى هؤلاء في الفقه ؛ لأنهم ليسوا من أهله ، وقال ابن القطان الإجماع عندنا إجماع أهل العلم ، فأما من كان من أهل الأهواء ، فلا مدخل له فيه. قال قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف ؛ لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه ؛ لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين. انتهى. وممن اختار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازي ، ومن الحنابلة القاضي أبو يعلى واستقرأه من كلام أحمد لقوله لا يشهد رجل عندي ليس هو عندي بعدل ، وكيف أجوز حكمه قال القاضي يعني الجهمي. والثالث أن الإجماع لا ينعقد عليه ، وينعقد على غيره ، أي أنه يجوز له مخالفة من عداه إلى ما أداه إليه اجتهاده ، ولا يجوز لأحد أن يقلده ، حكاه الآمدي وتابعه المتأخرون ، وأنكر عليه بعضهم ، وقال أرى حكايته لغيره. والظاهر أنه تفسير للقولين المتقدمين ، ومنع من بقائهما على إطلاقهما ؛ لوقوع مسألتين في بابي الاجتهاد والتقليد ، تنفي ذلك. إحداهما اتفاقهم على أن المجتهد بعد اجتهاده ممنوع من التقليد ، وأنه يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، فالقول هنا بأنه يجب عليه العمل بقول من خالفه معارض لذلك الاتفاق. وثانيهما اتفاقهم على أنه يجوز للمقلد أن يقلد من عرف بالعلم والعدالة ، وأنه يحرم عليه تقليد من عرف بضد ذلك ، وإذا ثبت هذا استحال بقاء القولين في هذه المسألة على إطلاقهما ، وتبين أن معنى قول من يقول لا ينعقد الإجماع بدونه ، يعني في حق نفسه ، ومعنى قول من يقول فينعقد ، يعني على غيره ، ويصير النزاع لفظا ، وعلى هذا يجب تأويل هذا القول ، وإلا فهو مشكل. والرابع التفصيل بين الداعية فلا يعتد به ، وبين غيره فيعتد به ، حكاه ابن حزم في كتاب الإحكام "، ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين ، وقال وهو قول فاسد ؛ لأن المراعى العقيدة. واعلم أنه كثر في عبارة المصنفين خصوصا في علم الكلام أن يقولوا عن الرافضة ونحوهم خلافا لمن لا يعتد بخلافه ، وهذا لا ينبغي ذكره ؛ لأنه كالتناقض من حيث ذكره. وقال لا يعتد به ، إلا أن يكون قصدهم التشنيع عليهم بخلاف الإجماع. فرعان. أحدهما إذا لم يعتد بخلاف من كفرناه. فلو أنهم أجمعوا حال تكفيره ، ثم تاب وأصر على ذلك الخلاف ، فهل يعتبر خلافه الآن ؟ فليبن على انقراض العصر. وسنذكره. الثاني أن بعض الفقهاء لو خالف الإجماع الذي خالف فيه المبتدع ، فإن لم يعلم ببدعته ، أو علمها لكنه لم يعلم أنها توجب الكفر ، ويعتقد أنه لا ينعقد الإجماع بدونه ، هل يكون معذورا أم لا ؟ وقال الهندي إن لم يعلم بدعته فمعذور ، إن كان مخطئا فيه حيث تكون موجبة للتكفير ؛ لأنه غير مقصر ، وإن علمها لكنه لم يعلم اقتضاءها التكفير ، فغير معذور ، بل كان يلزمه مراجعة علماء الأصول ، وإن مثل هذا الاعتقاد هل يكفر أم لا ؟ مسألة العلماء المجتهدون الفسقة هل يعتبر قولهم في الإجماع ؟ في اعتبار الورع في أهل الإجماع خلاف ، فالفسقة بالفعل دون الاعتقاد إذا بلغوا في العلم مبلغ المجتهدين ، هل يعتبر وفاقهم أو خلافهم ؟ فيه وجهان ، حكاهما الأستاذ أبو منصور ، وذهب معظم الأصوليين كما قاله إمام الحرمين وابن السمعاني أنه لا يعتد بخلافهم ، وينعقد الإجماع بدونهم ، وقال الرازي من الحنفية إنه الصحيح عندنا. قال ابن برهان وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين. قال ونقل عن شرذمة من المتكلمين ، منهم إمام الحرمين إلى أن خلافه معتد به. قلت وجزم به الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، واختاره الغزالي في المنخول" ؛ لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان ، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين لا كلهم ، فلا يكون حجة ، وإليه مال إمام الحرمين. واستشكل الأول بأن المجتهد الفاسق لا يجوز له تقليد غيره ، فانعقاد الإجماع في حقه مشكل ، ولا يمكن تجزئة الإجماع ، حتى يكون حجة في حق غيره ، ولا يكون حجة في حقه ، واستحسنه إلكيا ، وقال المسألة محتملة. واختلف المانعون في تعليله على وجهين. أحدهما أن إخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه ، فربما أخبر بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق ، فلما تعذر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره ، وشبه بعضهم ذلك بسقوط أثر قول الخضر عليه السلام على القول بأنه حي ؛ لتعذر الوصول إليه. والثاني أن العدالة ركن في الاجتهاد ، فإذا فاتت العدالة فاتت أهلية الاجتهاد ، وعلى الثاني اقتصر ابن برهان في الأوسط ". وفرعوا عليها ما إذا أدى الفاسق اجتهاده إلى حكم في مسألة ، هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن ؟. وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحابنا أن المجتهد الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ، ويخرج من وجه ؛ لأنه إذا ظهر خلافه سئل عن دليله ؛ لجواز أن يحمله فسقه على اعتقاد شرع بغير دليل. قال ابن السمعاني وهذا التقسيم لا بأس به وهو يقرب من مأخذ أهل العلم ، فليعول عليه. ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسا مشهورا أو خاملا مستورا ، وسواء كان عدلا أمينا أو فاسقا متهتكا ، يعتد بخلافه ؛ لأن المعول في ذلك على الاجتهاد والمستور كالمشهور. قال والأحسن هو الأول ، ثم قال ابن السمعاني وأما الفسق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتقد في الإجماع والاختلاف ، وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول شهادة أهل الأهواء ، وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاد بدعة لا تؤدي إلى التكفير ، فإن أدته فلا يعتد بخلافه ولا وفاقه. وهذه هي المسألة المتقدمة في المبتدع. مسألة هل يعتبر بخلاف الظاهرية في الإجماع ذهب قوم منهم القاضي أبو بكر ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، ونسبه إلى الجمهور أنه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس في الحوادث الشرعية ، وتابعهم إمام الحرمين ، والغزالي ، قالوا ؛ لأن من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد ، وإنما هو متمسك بالظواهر ، فهو كالعامي الذي لا معرفة له ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي علي بن أبي هريرة ، وطائفة من أقرانه ، وقال الأصفهاني شارح المحصول" يلزم القائل بذلك أنه لا يعتبر خلاف منكر العموم ، وخبر الواحد ، ولا ذاهب إليه. قلت نقل الأستاذ عن ابن أبي هريرة رحمه الله أنه طرد قوله في منكر أخبار الآحاد ، ومن توقف في الظواهر والعموم. قال لأن الأحكام الشرعية تستنبط من هذه الأصول ، فمن أنكرها وتوقف فيها لم يكن من أهل الاجتهاد ، فلا يعتبر بخلافه. قال النووي في باب السواك في شرح مسلم " إن مخالفة داود لا تقدح في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون ، وكذا قال صاحب" المفهم "جل الفقهاء والأصوليين على أنه لا يعتد بخلافهم ، بل هم من جملة العوام ، وإن من اعتد بهم فإنما ذلك ؛ لأن مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الإجماع ، والحق خلافه. وذكر غيره أنهم في الشرعيات كالسوفسطائية في العقليات ، وكذا قال أبو بكر الرازي من الحنفية لا يعتد بخلافهم ، ولا يؤنس بوفاقهم. وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص" يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفي المراسيل ، ويمنع العموم ومن حمل الأمر على الوجوب ؛ لأن مدار الفقه على هذه الطرق ، ونقل ابن الصلاح عن الأستاذ أبي منصور أنه حكى عن ابن أبي هريرة وغيره ، أنهم لا يعتد بخلافهم في الفروع ، ويعتد بخلافهم في الأصول ، وقال إمام الحرمين المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا ؛ لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ، ولا تفي النصوص بعشر معشارها. وقال في كتاب اللعان إن قول داود بإجزاء الرقبة المعيبة في الكفارة نقل الشافعي رحمه الله تعالى الإجماع على خلافه. قال وعندي أن الشافعي لو عاصر داود لما عده من العلماء ، وقال الإبياري هذا غير صحيح عندنا على الإطلاق ، بل إن كانت المسألة مما تتعلق بالآثار والتوقيف واللفظ اللغوي ، ولا مخالف للقياس فيها لم يصح أن ينعقد الإجماع بدونهم إلا على رأي من يرى أن الاجتهاد لا يتجزأ. فإن قلنا بالتجزؤ ، لم يمنع أن يقع النظر في فرع هم فيه محقون ، كما نعتبر خلاف المتكلم في المسألة الكلامية ؛ لأن له فيه مدخلا ، كذلك أهل الظاهر في غير المسائل القياسية يعتد بخلافهم. وقال ابن الصلاح الذي استقر عليه الأمر ما اختاره الأستاذ أبو منصور ، وحكاه عن الجمهور ، وأن الصحيح من المذهب الاعتداد بخلافهم ، ولهذا يذكر الأئمة من أصحابنا خلافهم في الكتب الفرعية. ثم قال والذي أجيب به بعد الاستخارة أن داود يعتبر قوله ، ويعتد به في الإجماع إلا ما خالف القياس ، وما أجمع عليه القياسيون من أنواعه أو بناه على أصوله التي قام الدليل القاطع على بطلانها ، فاتفاق من سواه على خلافه إجماع ينعقد ، فقول المخالف حينئذ خارج عن الإجماع ، كقوله في التغوط في الماء الراكد ، وتلك المسائل الشنيعة ، وفي "لا ربا إلا في النسيئة" المنصوص عليها ، فخلافه في هذا وشبهه غير معتد به. اهـ. فتحصلنا على خمسة آراء في المسألة. وقد اعترض ابن الرفعة على إطلاق إمام الحرمين بأن القاضي الحسين نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في الكتابة لا أمتنع من كتابة العبد عند جمع القوة والأمانة ، وإنما أستحب الخروج من الخلاف ، فإن داود أوجب كتابة من جمع بين القوة والأمانة ، وداود من أهل الظاهر ، وقد أقام الشافعي لخلافه وزنا ، واستحب كتابة من ذكره لأجل خلافه. اهـ. وهذا وهم عجيب من ابن الرفعة ؛ لأن داود إنما ولد قبل وفاة الشافعي بسنتين ؛ لأنه ولد سنة اثنتين ومئتين ، ولا يمكن أن يقال اعتبر الشافعي خلافه ، فغلط ابن الرفعة لأجل فهمه أن هذه الجملة من كلام الشافعي ، وليس كذلك وإنما استحب هو ، بفتح الحاء ، وهو من كلام القاضي الحسين والمستحب هو القاضي الحسين ، لكنه علله بتعليل غير صحيح لما ذكرناه. نعم ، أوجبها قبل غير داود ، فالمراد الخلاف الذي عليه داود لا خصوص داود على أنه قد قيل إن كلام القاضي الحسين مستقيم ، والجملة من قول الشافعي ، وليس المراد صاحب الظاهر ، بل المراد به داود بن عبد الرحمن العطار شيخ الشافعي بمكة ، الذي قال فيه الشافعي ما رأيت أورع منه ، ولعله الذي نقل عنه الشافعي وجوب العقيقة ، فإن الشافعي قال كما حكاه عنه الإمام في "النهاية" في باب العقيقة أفرط في العقيقة رجلان ، رجل قال بوجوبها ، وهو داود ، ورجل قال ببدعتها وهو أبو حنيفة ، وكلام القاضي الحسين في التعليق لا يقتضي أن يكون هو داود الظاهري ؛ لأنه نقل عن الشافعي أنه قال أستحب كتابة من جمع بين القوة والأمانة للخروج من الخلاف ، فإن داود يوجب كتابة من جمع بين القوة والأمانة ، ولم يقل داود الظاهري كما نقله ابن الرفعة. مسألة عدم اشتراط الشهرة في من يعتبر قوله في الإجماع من المجتهدين . لا يشترط في المجتهد الذي يعتبر قوله أن يكون مشهورا في الفتيا ، بل يعتبر قول المجتهد الخامل خلافا لبعض الشاذين حيث فصل بين المشهور بالفتوى ، فيعتبر قوله دون غيره ، حكاه صاحب الكبريت الأحمر "وغيره ؛ لأن العبرة بما فيه من الصفات ، لا بشهرته ، ولا يشترط أن يكون صاحب مذهب ، بل يعتبر قوله مهما علم أنه مجتهد مقبول الفتيا ، بدليل أن الذي دل على صحة الإجماع متناول له ، ولا مخرج عنه ، فيعتبر قوله. مسألة هل يعتد بقول من أشرف على رتبة الاجتهاد من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد ، حتى لم يبق عليه إلا أداة واحدة ، كمن أحكم علوم القرآن والسنة ، ولم يبق عليه إلا اللغة أو علم التفسير ، فهل يعتد بخلافه ؟ قال ابن برهان ذهب كافة العلماء إلى أنه لا يعتد بخلافه ، وينعقد الإجماع دونه ؟ ونقل عن القاضي أبي بكر أنه قال لا ينعقد الإجماع مع خلافه. قال ابن برهان ولم يذهب إليه أحد سوى القاضي ، وترجم إلكيا هذه المسألة بقوله من أشرف على رتبة المجتهدين ، قال أكثر الأصوليين لا يعتد بخلافه ، وصار قاضينا أبو بكر إلى أنه يعتد ، ولعله أراد أن يدخل نفسه في رتبة المجتهدين. مسألة لا يعتد بخلاف الصبي والكافر إذا أحكما أدوات الاجتهاد الصبي إذا أحكم أدوات الاجتهاد ، وأنى يتصور ذلك ولكن يقدر على البعد. قال ابن برهان اتفقوا على أن خلافه لا يعتد به ؛ لأن قول الصبي لا أثر له في الشرع. ولهذا ألغى أقواله. قال وكذلك الكافر ، ولهذا لم تقبل شهادته ولا روايته ، وإنما الخلاف في الفاسق ، وقد سبق. مسألة الاعتداد في الإجماع بمن بلغ مبلغ الاجتهاد من النساء والعبيد قال الأستاذ أبو منصور وأما من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد ، فإنه يعتد بخلافه ، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه" والرق والأنوثة لا يؤثران في اعتبار الخلاف ، كما لا يؤثران في قبول الرواية والفتوى. وقد رجع أعلام الصحابة إلى فتاوى عائشة ، وسائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، وإلى فتاوى نافع مولى ابن عمر ، وعكرمة مولى ابن عباس ، قبل عتقهما. الشرط الثاني اتفاق جميع المجتهدين في البقاع ويتفرع عليه مسائل المسألة الأولى إذا اتفق الأكثرون وخالف واحد ، فلا يكون قول غيره إجماعا ولا حجة هذا هو المشهور ، ومذهب الجمهور ، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي من أصحابهم. واحتج القفال بمخالفة ابن عباس في العول ، ودعوته إلى المباهلة ، واعتدوا به خلافا ، وكذا جزم به ابن القطان والصيرفي ، قال ولا يقال لهذا شاذ ؛ لأن الشاذ ما كان في الجملة ، ثم شذ عليهم ، وكيف يكون محجوجا بهم ولا يقع اسم الإجماع إلا به. قال إلا أن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية ، فلزمه قبول خبرهم ، أما من جهة الاجتهاد فلا ؛ لأن الحق قد يكون معه ، ودليل النظر باق. واحتج جمع من أصحابنا بقصة الصديق في قتال مانعي الزكاة. قال في "البيان" لأن الصحابة أنكروا على أبي بكر رضي الله عنه ، ولم يكن قولهم حجة. اهـ. وهذا ليس محل الخلاف ، فإن المجتهد ما دام في مهلة النظر لا يكون قول غيره حجة عليه ، فإن رجع أهل الحل والعقد إلى واحد ، قال الغزالي رحمه الله لم يكن قوله حجة ؛ لأن اسم الإجماع يستدعي عددا ، فلا أقل من اثنين أو ثلاثة. والمذهب انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ، ونقله الآمدي عن محمد بن جرير الطبري رحمه الله ، وأبي الحسين بن الخياط من معتزلة بغداد أستاذ الكعبي ، وزاد القاضي عبد الوهاب وابن الأخشاد من أصحاب الجبائي ، وهو رواية أحمد بن حنبل ، ثم رده بمخالفة الصديق جميع الصحابة في قتال الردة ثم رجعوا إليه ، وإلى هذا المذهب يميل كلام الشيخ أبي محمد الجويني ، فإنه قال في كتابه المحيط " والشرط أن يجمع جمهور تلك الصنعة ، ووجوههم ومعظمهم ، ولسنا نشترط قول جميعهم ، وكيف نشترط ذلك وربما يكون في أقطار الأرض من المجتهدين من لم يسمع به ، فإن السلف الصالح كانوا يعلمون ويستسرون بالعلم ، فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ، ولا يعلم ذلك جاره. قال والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته ، بإجماع الحاضرين ، ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض البلدان ، ومن حاضري المدينة من لم يحضر السقيفة ، ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الأكثرين. قال الهندي والقائلون بأنه إجماع مرادهم أنه ظني لا قطعي ، وبه يشعر إيراد بعضهم ، واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه ، وأجيب بأن الشذوذ المنهي عنه هو الشاق لعصا المسلمين ، لا في أحكام الاجتهاد. وقال الأستاذ أبو إسحاق ثم إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة ، فينبغي أنه لا يعتبر خلافه ، ويكون مخالفا للإجماع بعين ما ذكر. والثالث حجة وليس بإجماع ، ورجحه ابن الحاجب ، فإنه قال لو عد المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعا قطعيا. والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف. والرابع أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتبر بالإجماع دونه وإلا اعتد به. حكاه الآمدي. وقال القاضي أبو بكر إنه الذي يصح عن ابن جرير. قيل وهو مبني على أن مستند الإجماع العقل لا السمع ، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر ، إذ التواتر يفيد العلم ، فيجوز أن يكون الحق مع الأقل المخالف ، فلا ينعقد الإجماع دونه ؛ لأنه ليس بقاطع إذن. والخامس اتباع الأكثر أولى ، ويجوز خلافه ، حكاه الهندي. والسادس يضر الاثنان لا الواحد. والسابع يضر الثلاثة لا الواحد ، ولا الاثنان ، وخص ابن كج في كتابه خلاف ابن جرير بالواحد ، وحكى الاتفاق على أن خلاف الاثنين والثلاثة يجعل المسألة خلافا ، ويخرج منه طريقة قاطعة بضرر الاثنين والثلاثة. والثامن إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به ، كخلاف ابن عباس في العول ، وإن أنكروه لم يعتد به ، كخلافه في ربا الفضل. قاله أبو بكر الرازي ، وأبو عبد الله الجرجاني من الحنفية. وقال شمس الأئمة السرخسي إنه الصحيح. قيل وهو راجع إلى انعقاد الإجماع بالأكثر ، أعني تسويغهم المخالفة وعدمه. فلو لم يكن اتفاقهم لم يكن تسويغهم المذكور حجة ، وإيجاب اعتبار الأكثر أولى ، ويجوز خلافه. والتاسع إن كان يدفع خلاف الواحد نص لم يعتد بخلافه ، كخلاف ابن مسعود للصحابة في الفاتحة والمعوذتين ، ولم يجعلها من القرآن ، فلم يعتدوا بخلافه لوجود النص. وإن كان لا يدفع قول مخالفه نص كان خلافه مانعا من انعقاد الإجماع ، سواء كان من أكابر العصر أو من أصاغرهم سنا ، كخلاف ابن عباس لجميع الصحابة في العول ، فصار خلافه خلافا ، وجزم بهذا التفصيل الروياني في البحر" في كتاب القضاء ، وهو قريب مما قبله. العاشر لا يعتبر الواحد والاثنان في أصول الدين ، والتأثيم ، والتضليل ، بخلاف مسائل الفروع حكاه القرافي عن ابن الأخشاد ، ويجيء مذهب آخر من المسألة الآتية ، التفصيل بين أن يكون المخالف تابعيا والمجمعون صحابة وبين غيرهم ، وآخر مفصل بين أن ينشأ معهم ويخالفهم أو ينشأ بعدهم. مسألة لا اعتبار للخلاف الثاني الخلاف الثاني لا اعتبار له ، كما أن الاحتمال البعيد لا يخرج النص عن كونه نصا ، ولهذا عد إمام الحرمين جملة من التأويلات الباطلة ، وهكذا يقول الحنفية في الخلاف في الشاذ إنه لا خلاف ، ولا اختلاف. يعنون بذلك أنه إنما يعتبر الخلاف المشهور القريب المأخذ بخلاف الشاذ البعيد ، فهو خلاف لأهل الحق. مسألة الأوجه المحكية هل تقدح في الإجماع الأوجه المحكية في المذهب ، هل تقدح في الإجماع ؟ لم أر فيه نصا للأصوليين ، ويشبه تخريجه على أنه لازم المذهب ، أم من جهة أن الأوجه مأخوذة من قواعد عامة لصاحب المذهب وإلا فلا ، لكن رأيت ابن الرفعة في المطلب "في أول القضاء صرح بحكاية خلاف في أنها هل تقدح في الإجماع أم لا ؟ وقال الصحيح أنها تقدح. التابعي المجتهد هل يعتبر قوله في إجماع الصحابة إذا أدرك عصرهم المسألة الثانية التابعي المجتهد هل يعتبر قوله في إجماع الصحابة إذا أدرك عصرهم ؟ إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه ، ولا ينعقد الإجماع إلا به على أصح الوجوه عند القاضي أبي الطيب ، والشيخ أبي إسحاق ، وابن الصباغ ، وابن السمعاني ، وأبي الحسين السهيلي في كتاب" أدب الجدل "له. قال لأنهما لم يختلفا إلا في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك لا يوجب كون الحق معه. وقال القاضي عبد الوهاب إنه الصحيح ، ونقله صاحب" اللباب "، والسرخسي من الحنفية عن أكثر أصحابهم. قال ولهذا قال أبو حنيفة ، لا يثبت إجماع الصحابة في الإشعار ؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه ، وهو ممن أدرك عصر الصحابة ، فلا يثبت إجماعهم بدون قوله ، ولنا أن الصحابة إذ ذاك بعض الأمة ، والعصمة إنما ثبتت لجميعهم. وسئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا ابن جبير ، فإنه أعلم بها ، وكان أنس يسأل فيقول سلوا مولانا الحسن ، فإنه سمع وسمعنا ، وحفظ ونسينا ، وسئل ابن عباس عن ذبح الولد فأشار إلى مسروق ، فلما بلغه جوابه تابعه عليه. والوجه الثاني أنه لا يعتد بخلافه ، واختاره ابن برهان في الوجيز" ، ونقله في "الأوسط" عن إسماعيل ابن علية ونفاة القياس ، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد. والوجه الثالث التفصيل بين أن يكون من أهل الاجتهاد وقت حدوث تلك النازلة فيعتد بخلافه ، وإلا فلا ، واختاره القاضي في "التقريب" ، والروياني في البحر "، والقاضي عبد الوهاب ، والصيرفي في" الدلائل "، وسليم في" التقريب ". قال ومن أصحابنا من رتب المسألة فقال إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ، ثم وقعت حادثة ، فأجمعوا ، وخالفهم ، اعتد بخلافه ، وإن أجمعوا على قول ثم أدركهم ، وخالفهم ، فمن لم يعتبر انقراض العصر لم يعتد بخلافه ، ومن اعتبر انقراضه ففي الاعتداد به وجهان. اهـ. وصور الروياني في البحر" المسألة بالمعاصر المجتهد ، فقال يعتبر وفاقه في حجة الإجماع ، ومن أصحابنا من لم يعتبره ، وهو غلط ؛ لأنه من أهل الاجتهاد عند الحادثة ، فاعتبر وفاقه كالواحد من الصحابة. قال فأما من عاصرهم وهو صبي لم يبلغ رتبة الاجتهاد ، ثم بلغها وخالفهم ، فهل يعد خلافه خلافا ؟ والمذهب أنه لا يعد ؛ لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد ، فهو كالمعدوم. وقال القفال فيه وجهان أحدهما هذا. والثاني يعد خلافا لقصة ابن عباس في العول. اهـ. والذي رأيته في كتاب القفال الشاشي ما نصه ومتى أجمعت الصحابة على شيء ثم حدث في عصرهم من بلغ مبلغ الاستدلال ، لم يكن له مخالفة إجماعهم ، فإن حدثت حادثة في الوقت الذي قد جاء فيه التابعي مستدلا فأجمعت الصحابة استنباطا ، ورأى خلافه ، فقد قيل إنه خلاف ، وفيه نظر ، هذا كلامه. وحكى في "القواطع" الوجهين ، ثم قال هذا إذا بلغ التابعي فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعي فإنه يكون التابعي محجوجا بذلك قطعا ، وقد اعتبر ذلك من شرط انقراض العصر ، وقد قلنا إن هذا الاعتبار يؤدي إلى أنه لا ينعقد إجماع. اهـ. وكلام الآمدي يقتضي طرد الخلاف مطلقا ، فإنه قال القائلون بأنه لا ينعقد إجماعهم دونه اختلفوا ، فمن لم يشترط انقراض العصر ، قال إن كان من أهل الاجتهاد قبل إجماع الصحابة ، لم ينعقد إجماعهم مع مخالفته ، وإن بلغ الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم لم يعتد بخلافه. قاله وهذا مذهب الشافعي ، وأكثر المتكلمين ، وأصحاب أبي حنيفة ، وهي رواية عن أحمد ، ومن شرط انقراض العصر ، قال لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته ، سواء كان مجتهدا حال إجماعهم أو صار مجتهدا بعد ذلك في عصرهم ، وذهب قوم إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلا ، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الأخرى. قال والمختار إن كان من أهل الاجتهاد حال إجماع الصحابة لم ينعقد إجماعهم مع مخالفته. انتهى. وتحصل أن اللاحق إما أن يتأهل قبل الانقراض أو بعده ، وعلى الأول فإما أن يوافق أو يخالف أو يسكت ، والقائل بعدم اعتباره لا يجعل لذلك أثرا ، والقائل به اثنان قائل إنه لا يعتبر وفاقه ، بل يعتبر عدم خلافه. وقائل يعتبرهما. تنبيهان. الأول الكلام في هذه المسألة لا يتصور إلا مع القائلين بأن خلاف الأقل يندفع به إجماع الأكثر ، فلهذا ذكرت. الثاني لا يختص هذا بالتابعي مع الصحابة ، بل إذا اجتمع أهل العصر على حكم ، فنشأ قوم مجتهدون قبل انقراضهم ، فخالفوهم ، وقلنا انقراض العصر شرط ، فهل يرتفع الإجماع ؟ على مذهبين ، وإن قلنا لا يعتبر الانقراض فلا. إجماع الصحابة المسألة الثالثة إجماع الصحابة إجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع ، وهم أحق الناس بذلك ، ونقل عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة ، وهكذا إجماع غيرهم من العلماء في سائر الأعصار خلافا لداود الظاهري حيث قال إجماع اللازم يختص بعصر الصحابة ، فأما إجماع من بعدهم فليس بحجة ، وهو ظاهر كلام ابن حبان البستي منا في صحيحه ، وقيل إن أحمد علق القول به في رواية أبي داود ، فقال الإجماع أن يتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وهو بعد في التابعين مخير ، لكنه في الرواية الأخرى سوى بين الكل. فمن أصحابه من أجرى له قولين ومنهم من قطع بالثاني ، وحمل الأول على آحاد التابعين ، لا إجماعهم. وأما قول أبي حنيفة إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمناه ، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم ، فليس ذلك موافقا لداود ؛ لأنه رأى نفسه من التابعين ، فقد رأى أنسا رضي الله عنه . وقيل أدرك أربعة منهم ، ولنا أن الإجماع إنما يكون عن أصل ، وهو شامل للكل ، وبالشهادة بالعصمة ، وهو عام ، فتخصيصه تحكم ، وهو كالقائل لا حجة إلا في قياس الصحابة بدليل ويتبع غير سبيل المؤمنين النساء ، وخص أبو الحسن السهيلي في "أدب الجدل" النقل عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة قال فأما إذا أجمعوا على حكم من جهة القياس ، فاختلفوا فيه ، وقد سبق ، وقال ابن القطان ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط ، وهو قول لا يجوز خلافه ؛ لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف ، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف. فإن قيل فما يقولون في إجماع من بعدهم. أيجوز أن يجمعوا على خطأ ؟ قلنا هذا لا يجوز لأمرين. أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاب عن ذلك بقوله « لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ». والثاني أن سعة أقطار المسلمين ، وكثرة العدد لا يمكن أحدا ضبط أقوالهم ، ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كذبه. إجماع أهل المدينة المسألة الرابعة إجماع أهل المدينة إجماع أهل المدينة على الانفراد لا يكون حجة ، وقال مالك إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم. قال الشافعي في كتاب "اختلاف الحديث" قال بعض أصحابنا إنه حجة ، وما سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه ، وإن ذلك عندي معيب. انتهى. وقال الحارث المحاسبي في كتاب "فهم السنن" قال مالك إذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم أر لأحد خلافه ، ولا يجوز لأحد مخالفته. اهـ. ونقل عنه الصيرفي في الأعلام "والروياني في البحر" والغزالي في المستصفى "أن الإجماع إنما هو إجماعهم دون غيرهم ، وهو بعيد. ونقل الأستاذ أبو منصور في كتاب" الرد على الجرجاني "أنه أراد الفقهاء السبعة وحدهم ، وقال إنهم إذا أجمعوا على مسألة انعقد بهم الإجماع ، ولم يجز لغيرهم مخالفتهم ، والمشهور عنه الأول. لكن يشكل على ذلك أنه في" الموطأ "في باب العيب في الرقيق نقل إجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ، ولا يبرأ من العيب أصلا ، علمه أو جهله. ثم خالفهم ، فلو كان يرى أن إجماعهم حجة لم تسع مخالفته. وعلى المشهور فاختلف أصحابه فقال الباجي إنما أراد فيما طريقه النقل المستفيض ، كالصاع والمد والأذان ، والإمامة ، وعدم الزكوات في الخضراوات مما تقضي العادة بأن يكون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم ، فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء. وحكاه القاضي في" التقريب "عن شيخه الأبهري. وقيل يرجح نقلهم على نقل غيرهم ، وقد أشار الشافعي رضي الله عنه إلى هذا في القديم ، ورجح رواية أهل الدين على غيرهم. وقيل أراد بذلك الصحابة ، وقيل أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. حكاه القاضي في" التقريب "، وابن السمعاني ، وعليه ابن الحاجب. وادعى ابن تيمية أنه مذهب الشافعي ، وأحمد بناء على قولهما إن اجتهادهم في ذلك الزمن مرجح على اجتهاد غيرهم ، فيرجح أحد الدليلين لموافقة أهل المدينة. وقال مرة إنه محمول على إجماع المتقدمين من أهل المدينة ، وحكي عن يونس بن عبد الأعلى قال قال لي الشافعي رضي الله عنه إذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء ، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شيء غير ذلك ، فلا تلتفت إليه ، ولا تعبأ به ، فقد وقعت في البحار ، ووقعت في اللجج. وفي لفظ له إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شيء فلا تشكن أنه الحق ، والله إني لك ناصح ، والقرآن لك ناصح ، وإذا رأيت قول سعيد بن المسيب في حكم أو سنة ، فلا تعدل عنه إلى غيره. وقال مالك قدم علينا ابن شهاب قدمة ، فقلت له طلبت العلم حتى إذا كنت وعاء من أوعيته تركت المدينة فقال كنت أسكن المدينة ، والناس ناس ، فلما تغيرت الناس تركتهم. رواه عنه عبد الرزاق. اهـ. وقيل محمول على المنقولات المستمرة كما سبق ، وإليه ذهب القرافي في شرح المنتخب" وصحح في مكان آخر التعميم في مسائل الاجتهاد ، وفيما طريقه النقل ، والصحيح الأول. ولا فرق في مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء ، إذا لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة. نعم ، ما طريقه النقل إذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضته العادة من صاحب الشرع ، ولو بالتقرير عليه فالاستدلال به قوي يرجع إلى أمر عادي ، قاله ابن دقيق العيد رحمه الله . وقال القاضي عبد الوهاب إجماع أهل المدينة على ضربين نقلي ، واستدلالي. فالأول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم . إما من قول أو فعل أو إقرار. فالأول كنقلهم الصاع ، والمد والأذان ، والإقامة والأوقات ، والأحباس ونحوه. والثاني نقلهم المتصل كعهدة الرقيق ، وغير ذلك. والثالث كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا يأخذونها منها. قال وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا المصير إليه ، وترك الأخبار والمقاييس له ، لا اختلاف بين أصحابنا فيه. قال والثاني وهو إجماعهم من طريق الاستدلال ، فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه. أحدها أنه ليس بإجماع ، ولا مرجح ، وهو قول أبي بكر ، وأبي يعقوب الرازي ، والقاضي أبي بكر ، وابن السمعاني ، والطيالسي ، وأبي الفرج ، والأبهري ، وأنكروا كونه مذهبا لمالك ثانيها أنه مرجح ، وبه قال بعض أصحاب الشافعي. ثالثها أنه حجة ، وإن لم يحرم خلافه ، وإليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر. انتهى. وقال أبو العباس القرطبي أما الضرب الأول فينبغي أن لا يختلف فيه ؛ لأنه من باب النقل المتواتر ، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار إذ كل ذلك نقل محصل للعمل القطعي ، وأنهم عدد كثير ، وجم غفير ، تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ، ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والأقيسة والظواهر ، وأما الثاني فالأول منه أنه حجة إذا انفرد ، ومرجح لأحد المتعارضين ، ودليلنا على ذلك أن المدينة مفرز الإيمان ، ومنزل الأحكام ، والصحابة هم المشافهون لأسبابها ، الفاهمون لمقاصدها ، ثم التابعون نقلوها وضبطوها ، وعلى هذا فإجماع أهل المدينة ليس بحجة من حيث إجماعهم ، بل إما هو من جهة نقلهم المتواتر ، وإما من جهة شهادتهم لقرائن الأحوال الدالة على مقاصد الشرع ، قال وهذا النوع الاستدلالي إن عارضه خبر ، فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا ؛ لأنه مظنون من جهة واحدة ، وهو الطريق ، وعملهم الاجتهادي مظنون من جهة مستند اجتهادهم ، ومن جهة الخبر ، وكان الخبر أولى ، وقد صار كثير من أصحابنا إلى أنه أولى من الخبر بناء منهم على أنه إجماع ، وليس بصحيح ؛ لأن المشهود له بالعصمة كل الأمة لا بعضها. اهـ. وقد تحرر بهذا موضع النزاع ، والصحيح من مذهبه ، وهؤلاء أعرف بذلك. اتفاق أهل المدينة مراتب عدة وقال بعض المتأخرين التحقيق في هذه المسألة أن منها ما هو كالمتفق عليه ، ومنها ما يقول به جمهورهم. ومنها ما يقول به بعضهم. فالمراتب أربعة إحداها ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كنقلهم لمقدار الصاع والمد ، فهذا حجة بالاتفاق. ولهذا رجع أبو يوسف إلى مالك فيه ، وقال لو رأى صاحبي كما رأيت لرجع كما رجعت ، ورجع إليه في الخضراوات. فقال هذه بقائل أهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أبي بكر ولا عمر ، وسأل عن الأحباس. فقال هذا حبيس فلان ، وهذا حبيس فلان ، فذكر أعيان الصحابة. فقال له أبو يوسف وكل هذا قد رجعت إليك. الثانية العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان ، فهذا كله هو حجة عند مالك حجة عندنا أيضا. ونص عليه الشافعي. فقال في رواية يوسف بن عبد الأعلى إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا يبق في قلبك ريب أنه الحق ، وكذا هو ظاهر مذهب أحمد ، فإن عنده أن ما سنه الخلفاء الراشدون حجة يجب اتباعها ، وقال أحمد كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة ، ومعلوم أن بيعة الصديق ، وعمر ، وعثمان ، وعلي كانت بالمدينة ، وبعد ذلك لم يعقد بها بيعة ، ويحكى عن أبي حنيفة أن قول الخلفاء عنده حجة. الثالثة إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين فهل يرجح أحدهما بعمل أهل المدينة ؟ وهذا موضع الخلاف. فذهب مالك والشافعي إلى أنه مرجح ، وذهب أبو حنيفة إلى المنع ، وعند الحنابلة قولان أحدهما المنع ، وبه قال القاضي أبو يعلى ، وابن عقيل. والثاني مرجح ، وبه قال أبو الخطاب ، ونقل عن نص أحمد ، ومن كلامه إذا روى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو الغاية. الرابعة النقل المتأخر بالمدينة. والجمهور على أنه ليس بحجة شرعية ، وبه قال الأئمة الثلاثة ، وهو قول المحققين من أصحاب مالك كما ذكره القاضي عبد الوهاب في "الملخص". فقال إن هذا ليس إجماعا ولا حجة عند المحققين ، وإنما يجعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه ، وليس هؤلاء من أئمة النظر والدليل ، وإنما هم أهل تقليد. وجعل أبو الحسن الإبياري المراتب خمسة أحدها الأعمال المنقولة عن أهل المدينة بالاستفاضة ، فلا خلاف في اعتمادها. ثانيها أن يرووا أخبارا ويخالفوها ، وقد تقدم الكلام عليه. قال واختار إمام الحرمين أن الراوي الواحد إذا فعل ذلك سقط التمسك بروايته ، ويرجع إلى عمله فما الظن بعلماء أهل المدينة جملة. ثالثها أن لا ينقلوا الخبر ، ولكن يصادف خبر على نقيض حكمهم ، فهذه أضعف من الأولى ، ولكن غلبة الظن حاصلة بأن الخبر لا يخفى عن جميعهم ؛ لهبوط الوحي في بلدهم ، ومعرفتهم بالسنة ، ولهذا كانوا يرجعون إليهم. ويبعثون يسألون منهم ، فينزل منزلة ما لو رأوا وخالفوا. رابعها أن لا ينقل خبر على خلاف قضائهم ، ولكن القياس على غير ذلك. فهذا فيه نظر ، فقد يقال إنهم لم يخالفوا القياس مع كونه حجة شرعية إلا بتوقيف ، وقد يقال لا يوافقون ، ولهذا اختلف مالك في هذه الصورة ، كالقصاص بين الحر والعبد ، والمسلم والكافر في الأطراف. خامسها أن يصادف قضاؤهم على خلاف خبر منقول عنهم أو عن غيرهم ، لا عن خلاف قياس ، حتى يستدل به على خبر لأجل مخالف القياس ، فالصواب عندي في هذه الصورة عدم الالتفات إلى المنقول ، ويتبع الدليل. اهـ. الرد على القول بأن إجماع أهل المدينة حجة لا ينزل منزلة إجماع الأمة وما قدمناه من كلام القرطبي هو المعتمد إن شاء الله تعالى ، لكن نبه الإبياري على مسألة حسنة ، وهي أنا إذا قلنا إن إجماعهم حجة ، فلا ينزل منزلة إجماع جميع الأمة ، حتى يفسق المخالف ، وينقض قضاؤه ، ولكن يقول هو حجة ، على معنى أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مآخذ الشريعة ، كالمستند إلى القياس وخبر الواحد. ردود العلماء على دعوى إجماع أهل المدينة ردود العلماء على دعوى إجماع أهل المدينة ولم تزل هذه المسألة موصوفة بالإشكال ، وقد دارت بين أبي بكر الصيرفي وأبي عمر بن عبد البر من المالكية. وصنف الصيرفي فيها وطول في كتابه "الأعلام" الحجاج فيها مع الخصم ، وقال قد تصفحنا قول من قال العمل على كذا ، فوجدنا أهل بلده في عصره يخالفونه ، كذلك الفقهاء السبعة من قبله ، فإنه مخالفهم ، ولو كان العمل على ما وصفه لما جاز له خلافهم ؛ لأن حكمه بالعمل كعلمهم لو كان مستفيضا. قال وهذا عندي من قول مالك على أنه عمل الأكثر عنده ، وقد قال ربيعة في قول ادعى مالك العمل عليه ، فقال ربيعة وقال قوم وهم الأقل ما ادعى مالك أنه عمل أهل البلد. وقال مالك التسبيح في الركوع والسجود لا أعرفه ، حكاه عنه ابن وهب ، ثم إنا رأينا ما ادعاه من العمل إنما علمنا عنه بخبر واحد ، كرواية القعنبي ، وابن بكير ، والسبكي ، وابن مصعب ، وابن أبي إدريس ، وابن وهب ، وهؤلاء كلهم يجوز عليهم العلم. ووجدنا في كتاب الموطإ هذه الحكاية ، ولم نشاهد العمل الذي حكاه ، ووجدنا الناس من أهل المدينة وغيرهم على خلافه ، وقال أبو حيان التوحيدي في "البصائر" سمعت القاضي أبا حامد المروروذي يقول ليس الاعتماد في الإجماع على أهل المدينة على ما رآه مالك ؛ لأن مكة لم تكن دون المدينة ، وقد أقام النبي عليه الصلاة والسلام بها كما أقام بالمدينة ، ومن عدل عن مكة وأهلها مع قيام النبي عليه السلام بين أظهرهم وسكانها الغاية في حمل الشريعة بغير حجة ، جاز أن يعدل خصمه عن المدينة وأهلها بحجة. وذلك أن الشريعة كملت بين جميع أهل العصر الذين تحققوا النبي عليه الصلاة والسلام ، وحفظوا عنه ، وابتلوا بالحوادث ، فاستفتوه ، واختلفوا في الأحكام فاستقضوه ، وتخوفوا العواقب فاستظهروا به ، ثم إنهم بعد أن صار إلى الله كانوا بين مقيم بالمدينة ، ومقيم بمكة ، ونازل بينهما ، وظاهر عنهما إلى الأمصار البعيدة ، واستقرت الشريعة على الكتاب والسنة الشائعة ، والقياس المنتزع ، والرأي الحسن ، والإجماع المنعقد ، فلم يكن بلد أولى من بلد ، ولا مكان أولى من مكان ، ولا ناس أولى وأحفظ لدين الله من ناس ، وهم في الإصابة شركاء ، وفي الحكم بما ألقى إليهم متفقون. قال وكان يطيل الكلام في تهجير المدلين بهذا القول. اهـ. وقال ابن حزم في الأحكام هذا القول لصق به بعض المالكية محتجين بما روي في فضل المدينة ، وليس ذلك لفضل أهلها ، وقد صح أن مكة أفضل منها ، وقد كان الصحابة في غيرها ، وقد تركوا من عمل أهل المدينة سجودهم مع عمر في إذا السماء انشقت الانشقاق وسجودهم معه إذا قرأ السجدة ، ونزل عن المنبر فسجد ، وفعل عمر إذ أعلم عثمان وهو يخطب يوم الجمعة بحضرة المهاجرين والأنصار ، فقالوا ليس على ذلك العمل. وأيضا فإن مالكا لم يدع إجماع أهل المدينة إلا في ثمان وأربعين مسألة في موطئه فقط ، وقد تتبعنا ذلك فوجدنا منها ما هو إجماع ، ومنها ما الخلاف فيه موجود في المدينة ، كوجوده في غيرها ، وكان ابن عمر وهو عميد أهل المدينة يرى إفراد الأذان ، والقول فيه حي على خير العمر ، وبلال يكرر قد قامت الصلاة ، ومالك لا يرى ذلك ، والزهري يرى الزكاة في الخضراوات ، ومالك لا يراها ، ثم ذكر لهم مناقضات كثيرة. إجماع أهل الحرمين والمصرين إجماع أهل الحرمين والمصرين المسألة الخامسة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة ، والمصرين البصرة والكوفة ، ليس بحجة ، خلافا لمن زعم ذلك من الأصوليين. قال القاضي وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة ، وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ، ما خرج منها إلا الشذوذ. اهـ. وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر ، بل في عصر الصحابة فقط ، وقال الشيخ أبو إسحاق قيل إن المخالف أراد في زمن الصحابة والتابعين ، فإن كان هذا مراده فمسلم ، لو اجتمع العلماء في هذه البقاع ، وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها. إجماع أهل البيت المسألة السادسة إجماع أهل البيت إجماع أهل البيت ليس بحجة ، المراد بهم علي ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين رضوان الله عليهم ، خلافا للشيعة ، وبالغوا ، فقالوا قول علي حجة وحده. حكاه الشيخ أبو إسحاق في "اللمع" ، وعن "المعتمد" للقاضي أبي يعلى أن العترة لا تجتمع على خطأ كما في حديث الترمذي. إجماع الخلفاء الأربعة المسألة السابعة إجماع الخلفاء الأربعة قال القاضي أبو خازم بالخاء والزاي المعجمتين من الحنفية إجماع الخلفاء الأربعة حجة ، وحكم بذلك في زمن المعتضد بتوريث ذوي الأرحام ولم يعتد بخلاف زيد ، وقبل منه المعتضد ذلك ، وردها إليهم ، وكتب بذلك إلى الآفاق ، وقال أبو بكر الرازي وبلغني أن أبا سعيد البراذعي كان أنكر ذلك عليه. قال وهذا فيه خلاف بين الصحابة. فقال أبو حازم لا أعد هذا خلافا على الخلفاء الأربعة ، وقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام ، ولا يجوز لأحد أن يتبعه بالنسخ. اهـ. وهي رواية عن أحمد ، قال الموفق في الروضة " نقل عن أحمد ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. والصحيح أن ذلك ليس بإجماع ، وكلام أحمد في إحدى الروايتين يدل على أن قولهم حجة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون إجماعا. قلت ويجري ذلك في كلام القاضي أبي حازم أيضا ، وأنه أراد أنه يقدم على قول غيرهم ، وعلى هذا فلا معنى لتخصيص أصحابنا حكايته عن أبي حازم ، فإنه قول للشافعي. قال ابن كج في كتابه هنا إذا اختلفت الصحابة على قولين وكانت الخلفاء الأربعة مع أحد الفريقين ، فقال الشافعي في موضع يصار إلى قول الخلفاء الأربعة ، وقال في موضع إنهما سواء ، ويطلب دلالة سواهما. انتهى. ويحتمل أن يكون أبو حازم بناه على أن خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الإجماع ، وهو ظاهر سياق أبي بكر الرازي عنه. وقيل إجماع الشيخين وحدهما حجة. لنا أن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض انفرد بها ، وابن مسعود بأربع مسائل ، ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الأربعة. واحتج أبو حازم بحديث « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين » وعورض بحديث « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ». قال القرطبي والصحيح أنه لا تعارض بينهما ، فإن الأول يقتضي أن يقتدى بالخلفاء فيما اتفقوا عليه. والثاني الأمر للمقلد بالتخيير ، واعتبار المجتهدين ، والصحابة ، فلا يعارضه. سلمنا المعارضة ، لكن الأول صحيح ، والثاني ضعيف. وذكر القاضي في" التقريب "أن القائلين بهذا المذهب أرادوا الترجيح لقولهم على قول غيرهم ، لفضل سبقهم وتعددهم ، وطول صحبتهم ، وعندنا أن الترجيح إنما يطلب به غلبة الظن لا العلم. فائدة عقود الخلفاء الأربعة وحماهم إذا عقد الخلفاء الأربعة عقدا ، أو حموا حمى لزم ، ولا ينتقض على أصح قولي الشافعي. حكاه أبو حامد في" الرونق "، وممن حكى القول فيه صاحب التلخيص" في باب الإحياء ، واستقر به السنجي في شرحه "، وقال يشبه أن يكون قاله على قياس التقديم في تقليد الصحابي. وأما أصحابنا على قوله الجديد فسووا بينهم وبين من بعدهم. اهـ. والأحسن ما قاله صاحب" الرونق ". المسألة الثامنة العبرة بإجماع أهل كل عصر وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفاقا ، حكاه ابن الحاجب وغيره ، إذ لو اعتبر لما استمر إجماع ، ولا يعتد بخلاف ابن عيسى الوراق ، وأبي عبد الرحمن الشافعي ، فيما حكاه عنهما الأستاذ أبو منصور ، ولا يطلب في هذه وفاق الظاهرية في قولهم لا يعتبر إلا إجماع الصحابة. فإنهم منكرون اعتبار أهل العصر الحاضرين ، فضلا عمن سيوجد ، وإنما الوفاق المذكور هو من القائلين بإجماع أهل كل عصر. وهذه المسألة هي المترجمة أنه هل يعتبر اتفاق كل المسلمين في سائر الأعصار ؟ وإنما الاعتبار بإجماع أهل كل عصر. أما وفاق من سيوجد ، فلا يعتبر أيضا. فإذا حدثت حادثة لم يتقدم فيها قول لمن سلف انعقد الإجماع بقول أهل ذلك العصر ؛ لأن ذلك لو اعتبر لما انعقد أبدا إجماع ، حكاه عبد الوهاب ، ولم يذكر فيه خلافا. وأما قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على خطأ » فلا يخالف هاتين المسألتين من جهة أن لفظ الحديث يتناول جميع من صدق به وقت مبعثه وإلى الأبد ؛ لأنا علمنا بقصده من هذا أنه على وجه التكليف ، والالتزام يمنع من هذا القول. انعقاد الإجماع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم المسألة التاسعة انعقاد الإجماع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينعقد الإجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم كما ذكره القاضي أبو بكر ، والإمام فخر الدين ، وغيرهما ؛ لأن قولهم دونه لا يصح ، وإن كان معهم فالحجة في قوله. وفيه نظر ذكرناه في باب النسخ ، إذ جوزنا لهم الاجتهاد في زمانه ، كما هو الصحيح ، فلعلهم اجتهدوا في مسألة ، وأجمعوا عليها من غير علمه بهم. وقد نقل القرافي عن أبي إسحاق ، وابن برهان جواز انعقاد الإجماع في زمانه. قال وشهود النبي صلى الله عليه وسلم بالعصمة متناول لما في زمانه ، وما بعده ، لكن المشهور الأول ، والذي وجدته في الأوسط" لابن برهان في الكلام على حجية الإجماع أنه إنما يكون حجة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم . الإجماع في العصور المتأخرة المسألة العاشرة الإجماع في العصور المتأخرة هل ينعقد الإجماع في زماننا ؟ لا نص فيه ، وينبغي أن يأتي فيه خلاف مبني على أن عصرنا هل يخلو عن المجتهد أم لا ؟ فإن قلنا لا يخلو ، فلا شك في انعقاده ، وإن قلنا خلاف ، فيحتمل أن يقال لا ينعقد ، وإن كان هناك مجتهدون في المذاهب وناظرون في الشريعة ، ولم يترقوا إلى رتبة الاجتهاد. والظاهر أنه ينعقد ، وليست هذه مسألة اعتبار العوام في الإجماع ، والدليل على ذلك أن حجة الإجماع ، إما من السمع وهو عدم اجتماع الأمة على خلافه ، أو من العقل ، وهو أن الجم الغفير لا يقدرون على قاطع ، وهؤلاء جمع كثير ، وهذا الموجود فيهم. ظهور الإجماع وانتشاره في العصر الذي وقع فيه. الشرط الثالث أن يظهر في العصر ، حتى يعلم أهل العصر الثاني ، وقد يقترن ظهوره بالعمل ، وقد يكون بالقول والفعل جميعا. فأما ظهوره بالقول إذا وجد صح انعقاد الإجماع به ، وحكى الروياني ، وابن السمعاني عن بعضهم أنه لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ، ليكمل في نفسه. قال وهذا ليس بصحيح ، لأن حجج الأقوال آكد من حجج الأفعال. حجية الإجماع السكوتي ثم قد يكون القول من الجميع ، ولا شك ، وقد يكون من بعضهم وسكوت الباقين بعد انتشاره من غير أن يظهر معهم اعتراف أو رضا به ، وهذا هو الإجماع السكوتي ، وفيه ثلاثة عشر مذهبا أحدها أنه ليس بإجماع ولا حجة ، وحكي عن داود وابنه ، وإليه ذهب الشريف المرتضى ، وصححه صاحب المصادر "، وعزاه جماعة إلى الشافعي ، منهم القاضي ، واختاره. وقال إنه آخر أقواله ، ولهذا قال الغزالي في المنخول" ، والإمام الرازي ، والآمدي إن الشافعي نص عليه في الجديد. وقال إمام الحرمين إنه ظاهر مذهبه ، ولهذا قال ولا ينسب إلى ساكت قول. قال وهي من عباراته الرشيقة. قلت ومعناه لا ينسب إلى ساكت تعيين قول ؛ لأن السكوت يحتمل التصويب ، أو لتسويغ الاجتهاد أو الشك ، فلا ينسب إليه تعيين ، وإلا فهو قائل بأحد هذه الجهات قطعا ، ثم هذا باعتبار الأصل ، أعني أن لا ينسب إلى ساكت قول إلا بدليل على أن سكوته كالقول أو حقيقة ؛ لأن السكوت عدم محض ، والأحكام لا تستفاد من العدم ، ولهذا لو أتلف إنسان مال غيره وهو ساكت ، يضمن المتلف. أما إذا قام الدليل على نسبة القول إلى الساكت عمل به ، لقوله صلى الله عليه وسلم في البكر « إذنها صماتها » وقولنا إن إقرار النبي صلى الله عليه وسلم على قول أو فعل مع علمه به وقدرته على إنكاره حجة ، وسكوت أحد المتناظرين عن الجواب لا يعد انقطاعا في التحقيق إلا بإقراره أو قرينة حالية ظاهرة ، وإلا فمجرد السكوت لا يدل على الانقطاع ، لتردده بين استحضار الدليل ، وترفعه عن الخصم ؛ لظهور بلادته ، أو تعظيمه ، أو إجلاله عن انقطاعه معه. والثاني أنه إجماع وحجة. قال الباجي وهو قول أكثر أصحابنا المالكيين ، والقاضي أبي الطيب ، وشيخنا أبي إسحاق ، وأكثر أصحاب الشافعي. انتهى. وقال ابن برهان وإليه ذهب كافة العلماء منهم الكرخي. ونص ابن السمعاني ، والدبوسي في التقويم "، وقال عبد الوهاب هو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا. وحكاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني عن الشافعي ، فإنه لما حكى القولين المتعاكسين في التفصيل بين الفتوى والحكم ، قال وعلة كل واحد منهما يوجب أن لا يكون كل واحد منهما إجماعا ، وهذا مفسر بقول الشافعي إن قول الواحد إذا انتشر فإجماع ، ولا يجوز مخالفته ، هذا كلامه. وقال النووي في شرح الوسيط" لا تغترن بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي ، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة ، وإجماع. وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول ، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع ، كتعليقة "الشيخ أبي حامد ، والحاوي" ، ومجموع المحاملي ". والشامل" وغيرهم. انتهى. ويشهد له أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج في كتاب الرسالة "لإثبات العمل بخبر الواحد وبالقياس أن بعض الصحابة عمل به ، ولم يظهر من الباقين إنكار لذلك ، فكان ذلك إجماعا ، إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصا عن جميعهم ، بحيث لا يشذ منهم أحد ، وإنما نقل عن جمع مع الاشتهار بسكوت الباقين لكنه صرح في موضع آخر من الأم" بخلافه ، فقال وقد ذكر أن أبا بكر قسم فسوى بين الحر والعبد ، ولم يفضل بين أحد بسابقة ولا نسب ، ثم قسم عمر ، فألغى العبد ، وفضل بالنسب والسابقة ، ثم قسم علي فألغى العبيد ، وسوى بين الناس ، ولم يمنع أحد من أخذ ما أعطوه. قال وفيه دلالة على أنهم مسلمون لحاكمهم ، وإن كان رأيهم على خلاف رأيه. قال فلا يقال لشيء من هذا إجماع ، ولكن ينسب إلى أبي بكر فعله ، وإلى عمر فعله ، وإلى علي فعله ، ولا يقال لغيرهم ممن أخذ منهم موافقة ولا اختلاف ، ولا ينسب إلى ساكت قول ولا عمل ، وإنما ينسب إلى كل قوله وعمله. وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه. اهـ وحينئذ فيحتمل أن يكون له في المسألة قولان ، كما حكاه ابن الحاجب وغيره. ويحتمل أن ينزل القولان على حالين ، فقول النفي على ما إذا صدر من حاكم ، وقول الإثبات على ما إذا صدر من غيره ، والنص الذي سقناه من الرسالة "شاهد لذلك ، وهو يؤيد تفصيل أبي إسحاق المروزي الآتي. وذكر بعض المتأخرين في تنزيل القولين طريقين أحدهما حيث أثبت القول بأنه إجماع ، أراد بذلك عصر الصحابة ، كما استدل به لخبر الواحد والقياس ، وحيث قال لا ينسب لساكت قول أراد بذلك من بعدهم. وهذا أولى من أن يجعل له في المسألة قولان متناقضان ، كما ظن الإمام فخر الدين في المعالم" ، ويشهد لهذا ما سيأتي من كلام جماعة تخصيص المسألة بعصر الصحابة. والثاني أن يحمل نفيه على ما لم يكن من القضايا التي تعم بها البلوى ، ويحمل القول الآخر على ما إذا كانت كذلك ، كما اختاره الإمام الرازي ؛ لأن العمل بخبر الواحد وبالقياس مما يتكرر ، وتعم به البلوى. وكل من هذين الطريقين محتمل. وقد ذكر ابن التلمساني الثاني منهما. قلت النص الذي سقناه من الأم يدفع كلا من الطريقين ، فإنه نفاه في عصر الصحابة ، وفيما تعم به البلوى ، ويحتمل ثالثة وهي التعميم. وقال ابن القطان هو في معنى الإجماع ، وإن كنا نسميه إجماعا ، فهو من طريق الاستدلال ، ولا يعارض هذا قول الشافعي من نسب إلى ساكت قولا فقد أخطأ ، فإنا لم نقل إنهم قالوا وإنما نستدل به على رضاهم ؛ لأن الله وصف أمتنا بأنهم آمرون بالمعروف ، ناهون عن المنكر ، ولو كان هذا القول خطأ ، ولم ينكره ، لزم وقوع خلاف الخبر. وقال الرافعي في الشرح " المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي حجة. وهل هو إجماع ؟ فيه وجهان ولم يرجح شيئا. والراجح أنه إجماع. فقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع" إنه المذهب. وقال الروياني في أوائل البحر " إنه حجة مقطوع بها. وهل يكون إجماعا ؟ فيه قولان. وقيل وجهان. أحدهما وبه قال الأكثرون إنه يكون إجماعا ؛ لأنهم لا يسكتون على المنكر. والثاني المنع ؛ لأن الشافعي رحمه الله قال لا ينسب إلى ساكت قول. قال وهذا الخلاف راجع إلى الاسم ؛ لأنه لا خلاف أنه حجة يجب اتباعه ، ويحرم مخالفته قطعا. وقال الخوارزمي في الكافي" إذا لم ينقل عنهم رضا ولا إنكار وانقرض العصر ، فذهب بعض إلى أن قوله ليس بإجماع ولا حجة. وقال عامة أصحابنا حجة ؛ لأن سكوتهم حتى انقرضوا مع إضمارهم الإنكار بعيد. وهل يكون إجماعا ؟ فيه وجهان. ونحوه قول الأستاذ أبي إسحاق اختلف أصحابنا في تسميته إجماعا ، مع اتفاقهم على وجوب العمل به ، والقطع به على الله تعالى. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في أول تعليقه في الفقه " هو حجة مقطوع بها وفي تسميته إجماعا وجهان. أحدهما المنع وإنما هو حجة كالخبر. والثاني يسمى إجماعا ، وهو قول لنا. اهـ. قال ابن الرفعة في المطلب" الذي صرح به الفرعيون من أصحابنا في أوائل كتبهم أنه حجة. وقال الرافعي المشهور أنه حجة ، وهل هو إجماع أم لا ؟ فيه وجهان. الثالث أنه حجة ، وليس بإجماع. وحكاه أبو الحسين في المعتمد "عن أبي هاشم. وهو أحد الوجهين عندنا كما سبق من كلام الرافعي وغيره. ونقله الشيخ في اللمع" ، وابن برهان عن الصيرفي ، وكذا رأيته في كتابه فقال هو حجة لا يجوز الخروج عنه ، ولا يجوز أن يقال إنه إجماع مطلقا ؛ لأن الإجماع ما علمنا فيه موافقة الجماعة قرنا بعد قرن. وإنما قيل بهذا القول ؛ لأن الخلاف معدوم ، والقول في أهل الحجة شائع. انتهى. وكذا قال في شرح الرسالة " عمل الصحابي منتشر في الصحابة لا ينكره منكر حتى انقرض العصر ، فهو حجة لا يجوز خلافه ، لا من جهة الاتفاق ، ولكن لعدم الخلاف من أهل الحجة. واختاره الآمدي ، ووافقه ابن الحاجب في الكبير". وردد في الصغير "اختياره بين أن يكون إجماعا أو حجة. وقيد الآمدي هذا في موضع آخر بما قبل انقراض أهل العصر ، فأما بعده ، فإنه يكون إجماعا. وذكر الشيخ أبو حامد الإسفراييني ، والقاضي أبو الطيب أن معتمد القائلين بهذا من أصحابنا قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ، وليعلم أن المراد بالخلاف هنا وأنه ليس بإجماع ، أي قطعي ، وبذلك صرح ابن برهان عن الصيرفي ، وكذا ابن الحاجب ، وإلا فمعلوم أن الإجماع حجة ، فكيف ينقسم الشيء إلى نفسه وقد سبق في أول الباب حكاية خلاف في أن لفظ الإجماع هل يطلق على القطعي والظني ، أو يختص بالقطعي ؟ والقائلون بأن السكوتي حجة مثيرة للظن اختلفوا في أنه قطعي أم ظني ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق ، وأبو منصور البغدادي ، والبندنيجي إنه مقطوع به ، أي أن حكم الله تعالى ما ظنناه ، لا القطع بحصول الإجماع ، وقال آخرون بل ظني. تنبيه لم يقل أحد إنه إجماع لا حجة قال الهندي لم يصر أحد إلى عكس هذا ، أعني إلى أنه إجماع ، لا حجة ويمكن القول به ، كالإجماع المروي بالآحاد عند من لم يقل بحجيته. الشرط الرابع أنه إجماع بشرط انقراض العصر ؛ لأنه لا يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا. وبه قال أبو علي الجبائي ، وأحمد في رواية ، ونقله ابن فورك في كتابه عن أكثر أصحابنا ، مثل أبي بكر ، وأبي إسحاق ، وغيرهم. وقال إنه الصحيح. ونقله الأستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق من أصحابنا. واختاره ابن القطان. قال لأنه يجوز أن يكون له فيه رأي. فيجب أن يعلم أن العصر إذا انقرض ، ولم يخالفوا ، أن ذلك حق ، واختاره البندنيجي أيضا ، وكذا الروياني في أول البحر" ، بشرط في هذا الذي ذكرناه انقراض العصر عليه ، حتى يحكم بكونه حجة قطعا وإجماعا ، فإن رجع أحدهم صح رجوعه ، وعد خلافه خلافا. وقال الرافعي إنه أصح الأوجه عند الأصحاب. وقال الشيخ في اللمع " إنه المذهب. قال فأما ما قبل الانقراض ، ففيه طريقان أحدهما أنه ليس بحجة قطعا. والثانية على وجهين. وكلام القاضي في التقريب" صريح في أن القائلين بهذا هم المشترطون انقراض العصر في الإجماع. الشرط الخامس أنه إجماع إن كان فتيا لا حكما وبه قال ابن أبي هريرة. كذا حكاه عنه الشيخ أبو إسحاق ، والماوردي ، والرافعي ، وابن السمعاني ، والآمدي ، وابن الحاجب. والذي في البحر "للروياني ، والأوسط" لابن برهان ، والمحصول "للإمام الرازي عنه " لا إن كان من حاكم ". وبينهما فرق ، إذ لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم. والأول ظاهر نقل أبي الحسين بن القطان عنه ، فإنه صور المسألة بما إذ أجرى سكوتهم على حكم حكمت به الأئمة. وعبارة الروياني عنه " لا إن كان من إمام أو حاكم ". قال والأكثرون من أصحابنا قالوا لا فرق بين الإمام وغيره. وقد خالف الصحابة في الجد ، وعمر في المشتركة ، وغير ذلك. على أنا إن اعتبرنا في هذا انقراض العصر ومحاباة الإمام أو الحاكم اختص مجلس حكمه دون غيره. قال وهذا أصح عندي ، فعلى هذا القول يصير بمنزلة قوله وحده هل يترك به القياس ؟ قولان. وقال الخوارزمي في الكافي" لو ظهر هذا من الإمام أو الحاكم إما بطريق الفتوى أو القضاء ، فقال أبو علي بن أبي هريرة لا يكون حجة ؛ لأن الإمام لا يعترض عليه ، فلا يكون سكوتهم دليل الرضا. قال وغيره ممن ذهب إلى هذا القول لا يفرق بين الإمام وغيره ، ومحاباة الحاكم والإمام مختص بمجلس الحكم. اهـ. ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج بهذا ، بأنا نحضر مجلس بعض الحكام ، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ، ولا ننكر ذلك عليهم ، فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك. قال ابن السمعاني وهو تقرير حسن ، لا بأس به ، وهو نافع جدا في صورتي الإيراد في مسألة ميراث المبتوتة ، ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار من الورثة ، فإنه قد انتشر قضاء عثمان في ميراث المبتوتة. وكذلك قتل الحسين بن علي ابن ملجم قصاصا ، مع وجود الورثة الصغار ، وانتشر كلا الأمرين بين الصحابة ، ولم يكن مخالف ، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس. على أنه قد نقل عن الزبير وابن عوف مخالفة عثمان ، وأما قتل الحسين لابن ملجم ، ففيه كلام كثير ، وأيضا فإن الصحابة في ذلك الوقت كانوا متفرقين ؛ لكثرة الفتن إذ ذاك. قال ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتي ، وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة. الشرط السادس عكسه قاله أبو إسحاق المروزي معتلا بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون على مشاورة. وهذا القول حكاه ابن القطان عن أبي إسحاق المروزي ، والصيرفي ، إلا أنه خصه بشيء ، وعبارته إذا سكتوا عن حكم الأئمة حتى انقرض العصر ، فإن أصحابنا اختلفوا فيه إذا جرى على حكمه ، فمنهم من يقول إنه إجماع. انتهى. ثم اختار آخرا قول ابن أبي هريرة ، وفي هذا النقل فائدتان. إحداهما اشتراط انقراض العصر على هذا القول. والثانية أن القائل بالأول هو أبو إسحاق المروزي ، لا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ؛ لأن ابن القطان أقدم منه ، وإنما قلنا ذلك ؛ لأن الهندي في نهايته "نقله عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني. وفي المسألة طريقة أخرى ، وهي التي أوردها ابن كج في كتابه إن كان على جهة الفتيا ، فهو إجماع ؛ لأنهم لا يسكتون عن شيء فيه ترك الدين ، وهل يقطع على الله عز وجل أم لا ؟ فيه وجهان ، وإن كان حكما وانقرض ذلك العصر ، ولم يظهر له مخالف فهو على وجهين أحدهما أنه إجماع كالفتيا ، والثاني لا. الشرط السابع إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم ، أو استباحة فرج ، كان إجماعا ، وإلا فهو حجة ، وفي كونه إجماعا وجهان. الشرط الثامن إن كان الساكتون أقل كان إجماعا ، وإلا فلا واختاره الرازي ، وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي ، وهو غريب لا يعرفه أصحابه. الشرط التاسع إن كان في عصر الصحابة كان إجماعا ، وإلا فلا ، وقال الماوردي في الحاوي" ، والروياني في البحر " إن كان في غير عصر الصحابة ، فلا يكون انتشار قول الواحد منهم مع إمساك غيره إجماعا ولا حجة ، وإن كان في عصر الصحابة ، فإذا قال الواحد منهم قولا أو حكم به فأمسك الباقون ، فهذا ضربان. أحدهما أن يكون مما يفوت استدراكه كإراقة دم ، أو استباحة فرج ، فيكون إجماعا ؛ لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه ، إذ لا يصح منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر ، وإن كان مما لا يفوت استدراكه كان حجة ؛ لأن الحق لا يخرج عن غيرهم. وفي كونه إجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا أحدهما يكون إجماعا لا يسوغ معه الاجتهاد ، والثاني لا يكون إجماعا ، وسواء كان القول فتيا أو حكما على الصحيح. انتهى. على أن الماوردي ألحق التابعين بالصحابة في ذلك. ذكره في باب جزاء الصيد من الحاوي" ، وأن الحكم بالمماثلة من الصحابة والتابعين يمنع من الاجتهاد لمن بعدهم. وذكر صاحب الوافي "هناك إلحاق تابعي التابعين ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أثنى عليهم بقوله « خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفشو الكذب » ، وصرح الرافعي تبعا للقاضي الحسين والمتولي بأن غيرهم من أهل الأعصار كذلك. الشرط العاشر أنه وإن كان ذلك مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فإنه يكون السكوت إجماعا وهذا ما اختاره إمام الحرمين في آخر المسألة ، وأن محل الخلاف إذا فرض السكوت في الزمن اليسير. ونحوه قول الغزالي في المنخول" المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين. إحداهما سكوتهم ، وقد قطع بين أيديهم قاطع ، لا في مظنة القطع ، والدواعي تتوفر على الرد عليه. الثانية ما يسكتون عليه على استمرار العصر ، ويكون الواقع بحيث لا يبدي أحد خلافا ، فأما إذا حضروا مجلسا ، فأفتى واحد وسكت آخرون ، فذلك اعتراض ؛ لكون المسألة مظنونة ، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين. الشرط الحادي عشر أنه إجماع قطعي أو حجة ظنية فيحتج به على كل من التقديرين ، ونحن مترددون في أيهما أرجح ، واختاره ابن الحاجب في الصغير. ويخرج من كلام الأستاذ أبي إسحاق حكاية طريقين آخرين ، فإنه حكى قولا أنه إن كان حكما ، فهو إجماع ، أو فتوى فقولان ، وحكى عكسه أيضا. الشرط الثاني عشر أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا أي يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضى الساكتين بذلك القول. واختاره الغزالي في المستصفى ". وقال بعض المتأخرين إنه أحق الأقوال ؛ لأن إفادة القرائن العلم بالرضا ، كإفادة النطق له ، فيصير كالإجماع القطعي من الجميع. وسيأتي أن هذا ليس من موطن الخلاف. قال في القواطع" والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين. قال وقد ذكر أبو الطيب في إثبات الإجماع في هذه المسألة ترتيبا في الاستدلال استحسنه ، فأوردته ، ويدخل فيه الجواب عن كلامهم. قال والدليل على ثبوت الإجماع مبني على أصلين. أحدهما أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ. والثاني أن الحق واحد ، وما عداه باطل. فإذا ثبت هذان الأصلان ، فلا يخلو القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا ، فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به ، وإن كان باطلا فلا يخلو عند سائر العلماء من أربعة أحوال. إما أن لا يكونوا اجتهدوا ، أو اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده ، أو أدى إلى صحة الذي ظهر خلافه ، ولا يجوز أن لا يكون اجتهدوا ؛ لأن العادة مخالفة لهذا ؛ ولأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد ؛ ولأن هذا يؤدي إلى خروج أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد ، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب ، وهذا لا يجوز ؛ لأنهم لا يجمعون على الخطأ ، ولا يجوز أن يقال إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده ؛ لأنه يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة ، وهو محال. ولا يجوز أن يقال إنهم اجتهدوا ، فأدى اجتهادهم إلى خلافه ، إلا أنهم كتموا ؛ لأن إظهار الحق واجب ، لا سيما مع ظهور قول هو باطل. وإذا بطلت هذه الوجوه ، دل على أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق. تنبيهان الأول قيود لا بد منها في الإجماع السكوتي لهذه المسألة قيود. الأول أن يكون في مسائل التكليف ، فقول القائل عمار أفضل من حذيفة ، لا يدل السكوت فيه على شيء إذ لا تكليف على الناس فيه. قاله ابن الصباغ في العدة "، وابن السمعاني في القواطع" وأبو الحسين في المعتمد "، وغيرهم. القيد الثاني أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ، ولم ينكروا ، وإلا فلا يكون إجماعا سكوتيا. قاله الصيرفي وغيره ، ووراءه حالتان. إحداهما أن يغلب على الظن بلوغهم. فقال الأستاذ أبو إسحاق هو إجماع على مذهب الشافعي ، واختاره وجعله درجة دون الأول. والثاني أن يحتمل بلوغه وعدمه ، فالأكثرون على أنه ليس بحجة. قال الطبري ولهذا لم يستقم للحنفية الاحتجاج في وطء الثيب ، هل يمنع الرد بالعيب ؟ وقيل حجة مطلقا ، وهو ظاهر كلام القاضي عبد الوهاب ، وحكاه عن مالك ، وفصل الرازي ، والبيضاوي ، والهندي بين أن يكون هذا القول مما تعم به البلوى ، كنقض الوضوء من مس الذكر ، كان كالسكوتي ، وإلا لم يكن حجة. وإذا قلنا هو حجة ، فليس بالإجماع في قول الجمهور ، وقيل إجماع لئلا يخلو العصر عن قائم بالحق. وقال القاضي الحسين في تعليقه" إذا قال الصحابي قولا ، ولم ينتشر فيما بينهم ، فإن كان معه قياس خفي ، قدم على القياس الجلي قولا واحدا ، وكذلك إذا كان معه خبر مرسل ، فإن كان متجردا عن القياس ، فهل يقدم القياس الجلي عليه ؟ فيه قولان الجديد يقدم القياس ، وقال الروياني في البحر " هذا إذا بلغ كل الصحابة ، فإن لم ينتشر في كلهم ، ولم ير فيه خلافا لمن بعدهم فليس بإجماع. وهل يكون حجة يعتبر بما يوافقه من قياس أو يخالف ؟ ففيه أربعة أحوال. أحدها أن يكون القياس موافقا ، ثم يكون قوله حجة بالقياس. وثانيها أن يكون مخالفا القياس الجلي ، فالقياس أولى. وثالثها أن يكون معه قياس جلي ، ويخالفه قياس خفي ، فقوله مع القياس أولى. ورابعها أن يكون مع قوله قياس خفي ، ويخالفه قياس جلي. قال في القديم قوله مع القياس الخفي أولى وألزم من القياس الجلي ، وقال في الجديد القياس الجلي أولى بالعمل من قوله مع القياس الخفي. وقال الرافعي هذا إذا نقل السكوت ، فإن لم ينقل قول ولا سكوت ، فيجوز أن لا يلحق بهذا ، ويجوز أن يستدل به على السكوت ؛ لأنه لو قال شيئا لنقل كما نقل اختلافهم في مسائل الاختلاف. وقال في باب الفرائض إنه يترك للقول المنتشر والحالة هذه القياس الجلي ، ويعتضد به الخفي ، وقال النووي المختار أن عدم النقل ، كنقل السكوت ؛ لأنه الأصل والظاهر. القيد الثالث كون المسألة مجردة عن الرضى والكراهة. فإن ظهر عليهم الرضا بما ذهبوا إليه فهو إجماع بلا خلاف. قاله القاضيان الروياني في البحر" وعبد الوهاب من المالكية ، والخوارزمي في الكافي "، وجرى عليه الرافعي. وقضيته أنه إن ظهرت أمارات السخط لم يكن إجماعا قطعا ، وكلامهم صريح في جريان الخلاف فيه. أما إذا استصحب فعل يوافق الفتوى فالأمة حينئذ منقسمة إلى قائل وعامل وذلك إجماع فلا نزاع. ذكره القاضي عبد الوهاب في الملخص". القيد الرابع مضى زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة ، فلو احتمل أن الساكتين كانوا في مهلة النظر لم يكن إجماعا سكوتيا ، ذكره الدبوسي وغيره. القيد الخامس أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان ، فإن تكررت الفتيا ، وطالت المدة مع عدم المخالفة ، فإن ظن مخالفتهم يترجح ، بل يقطع بها ، ذكره إمام الحرمين وإلكيا. قال وقول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ، أراد به ما إذا كان السكوت في المجلس ، ولا يتصور السكوت إلا كذلك ، وفي غيره لا سكوت على الحقيقة. وصرح بذلك أيضا التلمساني في شرح المعالم "، وأنه ليس من محل الخلاف ، بل هو إجماع وحجة عند الشافعي رحمه الله قال ولهذا استدل على إثبات القياس وخبر الآحاد بذلك لكونه في وقائع. وتوهم الإمام في المعالم" أن ذلك تناقض من الشافعي. وليس كذلك ، ولذلك جعل إمام الحرمين صورة المسألة ما إذا لم يطل الزمان مع تكرر الوقائع ، فإن تكررت مع الطول فقضية كلام القاضي جريان الخلاف فيه. القيد السادس أن يكون قبل استقرار المذاهب. فأما بعد استقرارها فلا أثر للسكوت قطعا ، كإفتاء مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبهم ومذهبه ، كشافعي يفتي بنقض الوضوء بمس الذكر ، فلا يدل سكوت الحنفي عنه على موافقته للعلم باستقرار المذاهب ، ذكره إلكيا الطبري وغيره. التنبيه الثاني أن لهم في تصوير المسألة طريقين إحداهما جعل ذلك عاما في حق كل عصر من المجتهدين وهو الذي صرح به الحنفية في كتبهم ، وإمام الحرمين في البرهان "، والشيخ في شرح اللمع" ، والرازي في كتبه وسائر أصحابه ، والآمدي ، وابن الحاجب ، والقرافي من المالكية وغيرهم. وقال النووي في شرح الوسيط " إذا انتشر قول التابعي ، ولم يخالف ، فالصحيح أنه كالصحابي. وقيل ليس بحجة قطعا. قال صاحب الشامل" الصحيح أنه إجماع. هذا هو الذي صححه ، وهو الأظهر ؛ لأن المعنى المعتبر في الصحابة موجود فيهم ، فإن لم ينتشر قول التابعي ، فليس بحجة بلا خلاف. انتهى. الثانية قول من خص هذه المسألة ببعض الصحابة دون من بعدهم ، وهي طريقة القدماء من أصحابنا وغيرهم ، منهم الشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه "، والماوردي في الحاوي" ، والصيرفي وابن القطان في كتابيهما في أصول الفقه ، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، وابن الصباغ في العدة "وإلكيا ، والغزالي في المستصفى" والمنخول "وابن برهان ، والخوارزمي في الكافي" ، وأبو الحسين في المعتمد "، والقاضي عبد الوهاب من المالكية ، واختاره القرطبي من متأخريهم ، والموفق الحنبلي في الروضة" ، وابن السمعاني ، ثم قال في أثناء المسألة وخصصها بعض أصحابنا بعصر الصحابة ، وأما التابعون ومن بعدهم ، فلا. قال ولا يعرف فرق بين الموضعين ، والأولى التسوية بين الجميع. وأما صاحب المحصول "، فأطلق المسألة ، ثم لما انتهى إلى فروع انتشار القول واحتمال بلوغه للباقين خصه بالصحابة. وتوهم البيضاوي ، والهندي أن هذا القيد لا يحتاج إليه ، وأن الفرع غير مختص بالصحابة ، ويدل عليه نقل ابن السمعاني ، والمعنى فيه أن السكوت دليل الرضا ، فانتهض في الإجماع. والثانية وهي هذا الفرع يختص بهم ؛ لأن قول البعض ليس بحجة على قول البعض ، فلا وجه لهذا القول إلا إذا كان القائل صحابيا ، فيقع الخلاف ناشئا عن أقوال الصحابة ، هل هي حجة ؟ ولذلك أشار القاضي ، والشيخ أبو إسحاق ، وغيرهما ، إلى أن هذا الفرع هو نفس الكلام في أن قول الصحابي هل هو حجة أم لا ؟ وأجروا الكلام فيه إلى موضعه. والحاصل أنه إن عرف بلوغه الجميع فمسألة السكوتي ، وإن ظن ففيها خلاف مفرع على مسألة السكوتي ، كما قاله الأستاذ ، وإن كان محتملا فهي هذه المسألة ، ولا وجه للقول بالحجية فيها إلا إن كان من صحابي ، بناء على أن قوله حجة ، ومن عمم القول فيها لم يصب ، وإن لم يكن محتملا أصلا فلا وجه. وقيل بل تخصيص المسألة بعصر الصحابة كما فعله الأقدمون أظهر من الطريقة الأولى ؛ وذلك لأن من قال يكون حجة لا إجماعا ، إنما يتوجه فرضه في حق الصحابة ؛ لأن منصبهم لا يقتضي السكوت عن مثل ذلك مع مخالفتهم فيه ، وهذا لا يجيء في حق غيرهم. كيف والتعلق هنا إنما هو بقول المفتي والحاكم فقط ؛ لأنه مبني على أن الساكت لا ينسب إليه قول ، كما نقله الإمام عن الشافعي. ولا حجة في قول أحد من المجتهدين بعد الصحابة بالاتفاق. فإذا لم يكن إجماعا فكيف يكون حجة بخلاف ما إذا كان ذلك قول صحابي ، فإن ذلك إذا لم يكن سكوتهم عن مثله إجماعا فيصلح للاحتجاج. مسألة ظهور الإجماع بالفعل وسكوت الآخرين عليه وأما ظهوره بالفعل وحده بأن يتفق أهل الحل والعقد على عمل ، ولم يصدر منهم قول ، فاختلفوا على مذاهب. أحدها أنه كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ لأن العصمة تابعة لإجماعهم كثبوتها للشارع ، فكانت أفعالهم كأفعاله ، وقطع به الشيخ أبو إسحاق وغيره ، وقال في المنخول" إنه المختار ، وقال أبو الحسين في المعتمد " يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضى ، ويخبرون عن الرضى في أنفسهم ، فيدل على حسن ما رضوا به ، وقد يجمعون على ترك الفعل ، وترك الفعل يدل على أنه واجب ويجوز أن ما تركوه مندوب إليه ؛ لأن تركه غير محظور ، وتابعه في المحصول". والمذهب الثاني المنع ، ونقله إمام الحرمين عن القاضي ، قال بل ربما أنكر تصوره ، إذ لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عددا على فعل واحد من غير أرب ، فالتواطؤ عليه غير ممكن. نعم ، آحادهم يرتكبون ذلك في أوقات متغايرة ، وذلك لا يعد توافقا أصلا ، فإن تكلف متكلف تصوره في مجلس واحد ، فلا احتفال به لإمكان أن يختص به ، وليس في نفس الفعل دلالة على انتسابه إلى الشرع ، والقول مصرح بانتسابه إلى الشرع ، فإذن ليس في الفعل دلالة على كونه صوابا. اهـ. واعلم أن الذي رأيته في التقريب "للقاضي التصريح بالجواز ، فقال كل ما أجمعت الأمة عليه يقع بوجهين إما قول ، وإما فعل ، وكلاهما حجة. انتهى. والمذهب الثالث قول إمام الحرمين بأنه يحمل على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب ، فإنا نعلم أن الواحد من التابعين لو باشر فعلا ، فروجع فيه ، فقال كيف لا أفعله ، وقد فعله المهاجرون والأنصار قبل المشورة عليه ، والعادة أيضا تدل على مثل ذلك ، فإن الأمة إذا اتفقت على فعل ، وتكرر الفعل فيما بينهم ، فإن كان معصية اشتهر كونه معصية ، ولا يخفى ، قال إلكيا والحق ما قاله ، فليلتحق بمسائل الإجماع ، وقال القرافي إنه تفصيل حسن. والمذهب الرابع قول ابن السمعاني إن كل فعل خرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع ، كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول مخرج الشرع لا يثبت فيه الشرع ، وأما الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع ؛ لأن الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام ، كما يؤخذ من قوله ، ولا بد من مجيء التفصيل بين أن ينقرض العصر أو لا ، ومن اشترطه في القولي فهاهنا أولى. مسألة وقد يتركب من القول والفعل بأن يقول بعضهم هذا مباح ، ويقدم الباقي على إباحته بالفعل ، فيعلم أنه إجماع منهم ، وإن كان بعضهم قائلا ، وبعضهم فاعلا ، قاله القاضي عبد الوهاب. تنبيه إذا فعل أهل الإجماع فعلا ، ولم يعلم أنهم فعلوه على وجه الوجوب أو الندب. فعلام يحمل ؟ توقف بعضهم فيها من جهة النقل ، والذي يقتضيه قياس المذهب أن حكمه حكم الفعل من الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ لأنا قد أمرنا باتباعهم ، كما أمرنا باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم . الشرط الرابع عدم النص في حكم الحادثة ؛ لأنه مع وجود النص لا اعتبار بالإجماع. هكذا قاله أبو الفضل بن عبدان في كتاب شرائط الأحكام". فإن أراد حمله إذا كان النص على خلافه. فقد يقال إن العمل بالإجماع ، وبه تبينا نسخ النص ، وإن أراد ما إذا كان على وفقه ، فالنص بين لنا مستند قبول الإجماع. الشرط الخامس أن لا يسبقه خلاف فلو اختلف أهل عصر على قولين ، فليس لمن بعدهم الإجماع على أحدهما على المذهب ، وسيأتي. فصل في أمور اشترطت في انعقاد الإجماع والصحيح خلافها. المراد بانقراض العصر لا يشترط انقراض عصر المجمعين الأمر الأول لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض عصر المجمعين وموت الجميع على الصحيح عند المحققين ، بل يكون اتفاقهم حجة في الحال ، وإن لم ينقرضوا ، فإن رجع أحدهم لا يقبل رجوعه ، بل يكون قوله الأول مع قول الآخرين حجة عليه كما هو حجة على غيره ، وكذا لو نشأ في العصر مخالف قبل انقراض أهله كما قاله الإمام في النهاية "في مسألة ابن عباس رضي الله عنهما ، وحجبه الأم بثلاثة إخوة ؛ لأن المقتضي قد وجد ، وهو صورة الإجماع ولا مانع فيلزم الحكم. قال القاضي في التقريب" وهو قول الجمهور ، وقال الباجي هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال عبد الوهاب إنه الصحيح ، وقال الأستاذ أبو منصور وهو قول القلانسي من أصحابنا مع المعتزلة وأصحاب الرأي. وقال ابن برهان هو القول المنصور عندنا. وقال ابن السمعاني إنه أصح المذاهب لأصحاب الشافعي ، وقال الرافعي في الأقضية إنه أصح الوجهين. وقال الإمام في النهاية ". في باب نواقض الوضوء إنه المختار ، وجرى عليه الدبوسي في التقويم" ، وقال أبو سفيان إنه قول أصحاب أبي حنيفة ، وقال أبو بكر الرازي إنه الصحيح ، وحكاه عن الكرخي. والمذهب الثاني يشترط ، وهو مذهب أحمد ، ونصره محققو أصحابه ، واختاره ابن فورك ، وسليم ، ونقله ابن برهان من أصحابنا عن المعتزلة. ونقله صاحب المعتمد "عن الجبائي ونقله الأستاذ أبو منصور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري. واختلفوا في علته على وجهين. أحدهما أن فائدة اشتراطه إمكان رجوع المجمعين أو بعضهم. والثاني جواز وجود مجتهد آخر ، وينبني على العلتين ، ما لو وجد مجتهد قبل انقراضهم ، يعتبر وفاقه. قال القاضي في التقريب" والمشترطون افترقوا فرقتين ، فمنهم من اشترط انقراض جميع أهله ، ومنهم من اشترط انقراض أكثرهم ، فإن بقي واحد أو اثنان ونحوه مما لا يقع العلم بصدق خبره لم يعتد ببقائه. ومنهم من اعتبر موت العلماء فقط. حكاه عبد الوهاب ، وكأنه بناه على دخول العامة في الإجماع. وقال الغزالي في المنخول " اختلف المشترطون ، فقيل يكتفى بموتهم تحت هدم دفعة ، إذ الغرض انتهاء عمرهم عليه ، وقال المحققون لا بد من انقضاء مدة تفيد فائدة ، فإنهم قد يجمعون على رأي ، وهو معرض للتغيير. وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أبدى الخلاف في مسائل بعد اتفاق الصحابة. وقال صاحب الكبريت الأحمر" القائلون بالاشتراط اختلفوا ، فقيل هو شرط في انعقاد الإجماع ، وقيل شرط في كونه حجة ، وإذا قلنا إن الانقراض شرط ، فعلام يعتبر ؟ فيه وجهان. ذكره أبو علي الطبري أحدها أنه يعتبر فيما بني أمره على المسامحة ، فيتساهل الأمر فيه. فأما ما يتعلق بالإتلاف من قتل ، أو قطع ، أو ما أشبهه ، لم يعتبر فيه انقراض العصر. والثاني أنه يعتبر في جميع الأشياء حكاه بعض شراح اللمع ". ثم قال إلكيا مقتضى اشتراط انقراض العصر أن لا يستقر الإجماع ما بقي من الصحابة واحد ، ولو لحقهم زمرة من المجتهدين قبل أن ينقرضوا فلا شك أنهم صاروا معتبرين فيما بينهم وصار خلافهم معتبرا ، ومع هذا أجمعوا على أنه لا يشترط انقراض عصر اللاحقين ، فإنا لو اعتبرنا ذلك لم يستقر الإجماع ، ومعلوم أن اللاحق صار كالسابق في اعتبار قوله ، وإذا كان اعتبار قوله يمنع من استقرار الإجماع فينبغي عدم اشتراطه ؛ لأن المخالف لو خالف قبل انقراض عصر الأولين اعتبر خلافهم ، فإذا مات الأولون بعد تحقق انقراض العصر ، فينبغي أن تصير المسألة إجماعية. والمذهب الثالث إن كان سكوتيا اشترط لضعفه ، بخلاف القولي ، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، وأبي منصور البغدادي ، فقال أبو منصور في كتاب التحصيل" إنه قول الحذاق من أصحاب الشافعي ، وقال القاضي أبو الطيب إنه قول أكثر الأصحاب ، واختاره البندنيجي أيضا. وقال القاضي الحسين في باب الكفارة من تعليقه " إنه ظاهر المذهب ، وجعل سليم محل الخلاف في القولي قال وأما السكوتي فانقراض العصر معتبر فيه بلا خلاف ، وحاصله اختيار هذا المذهب ، وممن اختاره من المتأخرين الآمدي. واعلم أن ما نقلته عن الأستاذ أبي إسحاق تابعت فيه إمام الحرمين ، لكن الذي في تعليقة الأستاذ عدم الاشتراط فيهما جميعا. والمذهب الرابع التفصيل بين أن يستند إلى قاطع فلا يشترط فيه تمادي زمان ، وينتهض حجة على الفور ، وبين أن يستند إلى ظني ، فليس بحجة ، حتى يطول الزمان ، وتتكرر الواقعة ، ولو طال الزمان ، ولم يتكرر ، فلا أثر له ، وهذا قول إمام الحرمين في البرهان" ، ومستنده أن المسألة لما استندت إلى ظني ، وطالت المدة ، وتكررت الواقعة ، ولم يعرض لأحد خلاف. التحق بالمقطوع ، وصرج بأنهم لو هلكوا عقب الإجماع فليس بإجماع. وظهر بهذا أن الانقراض عنده غير شرط ولا معتبر في حالة من الأحوال ، وبذلك يعرف وهم ابن الحاجب في نقله عنه التفصيل بين الصادر عن قياس ، فيشترط فيه الانقراض ، وإلا فلا. وليس كما قال ، بل كلامه مصرح بعدم اعتبار الانقراض ألبتة ، ومع ذلك فما قاله في الظني حكم عليه بتقدير وقوعه ، ويرى أنه غير متصور الوقوع و اشتراطه طول الزمان في الظني ، إنما هو ليصل إلى القطع ، لا أنه متصور في نفسه. ثم أشار إلى ضابط قدر الزمان بما لا يفرض في مثله استقرار الجم الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع ، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار ، واختاره في المنخول "، وقال الرجوع في مقداره إلى العرف ، ورده في القواطع" بأنه لا يعرف إلى أي شيء استناد المجمعين ، ولو عرف استنادهم إلى المقطوع كان هو الحجة دون الإجماع. وقال إلكيا قال الإمام إن قطع أهل الإجماع في مظنة الظن ، فلا يعتبروا انقراضه ، فإن ذلك لا يصدر إلا عن توقيف وتقدير يقتضيه خرق العادة ، والعادة لا تخرق لا في لحظة ولا في أمد طويل. قال وهذا الذي ذكر الإمام لا يختص بالإجماع ، فإن المجتهد لو قطع في مظنة الظن كان كذلك ، ولا فائدة له كبيرة هنا. قال وإن كان الإجماع في الحكم مع الاعتراف باستناده إلى اجتهاده فما داموا في مهلة البحث فلا مذهب لهم ، فضلا عن أن يكون إجماعا ، وإن جزموا الحكم بناء على أحد النظرين ، فهذا مما يبعد الإمام ، ويرى أن الرأي الذي أجمع عليه أهل التواتر مستند للقاطع. وقد بينا من قبل تصوره ، وحينئذ فالمعتبر ظهور إصرارهم ، والإصرار قد يتبين بالقرائن ، إما في المجلس أو بعده. والمذهب الخامس ينعقد قبل الانفراض فيما لا مهلة فيه ، ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج. حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا ، وهو نظير ما سبق في السكوتي. والمذهب السادس أنه إذا لم يبق من المجمعين إلا عدد ينقصون عن أقل عدد التواتر ، فلا عبرة ببقائهم وعلم انعقاد الإجماع. حكاه القاضي في مختصر التقريب "، وأشار إليه ابن برهان في ، الوجيز" ، والمذهب السابع إن شرطوا في إجماعهم أنه غير مستقر ، وجوزوا الخلاف ، اعتبر انقراض العصر. وإن لم يشترطوا ذلك ، لم يعتبر. حكاه القاضي في مختصر التقريب "، وسليم الرازي ، ثم قيده بالمسائل الاجتهادية ، دون مسائل الأصول التي يقطع فيها بخطأ المخالف. والمذهب الثامن إن كان المجمع عليه من الأحكام التي لا يتعلق بها إتلاف واستهلاك ، اشترط قطعا ، وإن تعلق بها ذلك مما لا يمكن استدراكه كإراقة الدماء ، واستباحة الفروج ، فوجهان ، وهو طريقة الماوردي في الحاوي". قال سليم وفائدة الخلاف في هذه المسألة ، أن من اعتبر انقراض العصر جوز أن يجمعوا على حكم ، ثم يرجعوا عنه ، أو بعضهم ، ومن لم يعتبر لم يجوز ذلك. تنبيهات الأول المراد بانقراض العصر قال ابن برهان ليس المراد بالانقراض مدة معلومة ، بل موت المجمعين المجتهدين. فالعصر في لسانهم المراد به علماء العصر ، والانقراض عبارة عن موتهم وهلاكهم ، حتى لو قدر موتهم في لحظة واحدة في سفينة ، فإنه يقال انقراض العصر. الثاني صور الطبري المسألة بإجماع الصحابة ، وظاهره أن إجماع التابعين لا خلاف في عدم اشتراط انقراضهم ، وبه صرح بعد ، وكلام غيره ظاهر في التعميم. ومن المشترطين من أحال عدم بلوغ الأمة في عصر حد التواتر ، حكاه القاضي عبد الوهاب ، وحينئذ فيخرج في المسألة مذهب ثامن. الثالث أن المشترطين قالوا يحتج به ، وإن كان انقراض العصر شرطا ، كما يجب علينا طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يأمر به ، وإن جاز تبديله بنسخ ، وذلك لأن الأصل عدم رجوعهم ، ثم إذا رجعوا فغايته أنهم اتفقوا على خطأ لم يقروا عليه. لا يشترط في المجمعين بلوغهم حد التواتر الأمر الثاني لا يشترط في المجمعين بلوغهم حد التواتر ، خلافا للقاضي ، بل يجوز انحطاطهم عنه عقلا ، ونقل ابن برهان عن معظم العلماء وعن طوائف من المتكلمين ، أنه لا يجوز عقلا. وإذا جوزنا ، فهل ينعقد الإجماع به ؟ فذهب معظم العلماء إلى أنه يكون حجة ، كما قاله ابن برهان ، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق ، وقال إمام الحرمين يجوز ، ولكن لا يكون إجماعهم حجة ، فإن مأخذ الخلاف مستند إلى طرد العادة ، ومن لم يحسن استناد الإجماع إليه ، لم يستقر له قدم فيه ، ومأخذ الخلاف راجع إلى أن الإجماع من دلالة العادة أو السمع ، فمن أخذه من دلالة العقل ، واستحالة الخطأ بحكم العادة شرط التواتر ، ومن أخذه من الأدلة السمعية اختلفوا ، فمنهم من شرطه ، ومنهم من نفاه. وهو الصحيح ؛ لأن صورة الإجماع المشهود بعصمته عن الخطأ قد وجبت ، فيترتب عليها حكمها. وقال الهندي المشترطون اختلفوا ، فقيل إنه لا يتصور أن ينقص عدد المسلمين عن عدد التواتر ما دام التكليف بالشريعة باقيا. ومنهم من زعم أن ذلك وإن كان يتصور ، لكن يقطع بأن من ذهب إليه دون عدد التواتر سبيل المؤمنين ؛ لأن إخبارهم عن إيمانهم لا يفيد القطع ، فلا يحرم مخالفته. ومنهم من زعم أنه وإن أمكن أن يعلم إيمانهم بالقرائن ، لا يشترط فيه ذلك ، بل يكفي فيه الظهور. لكن الإجماع إنما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع ، وهو يوجب كونه متواترا ، وإلا لم يكن قاطعا ، فما يقوم مقامه نقله متواترا ، وهو الحكم بمقتضاه ، يجب أن يكون صادرا عن عدد التواتر ، وإلا لم يقطع بوجوده. فرع إذا لم يبق إلا مجتهد واحد ، فهل قوله حجة كالإجماع وطرد الأستاذ قياسه ، فقال يجوز ألا يبقى في الدهر إلا مجتهد واحد ، ولو اتفق ذلك ، فقوله حجة ، كالإجماع ، ويجوز أن يقال للواحد أمة ، كما قال تعالى إن إبراهيم كان أمة النحل ونقله الهندي عن الأكثرين. قلت وبه جزم ابن سريج في كتاب "الودائع" ، فقال وحقيقة الإجماع هو القول بالحق ، فإذا حصل القول بالحق من واحد ، فهو إجماع ، وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة. والحجة على أن الواحد إجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر لما منعت بنو حنيفة الزكاة ، فكانت بمطالبة أبي بكر لها بالزكاة حقا عند الكل ، وما انفرد بمطالبتها غيره. هذا كلامه ، وخلاف كلام إمام الحرمين فيه ، وهو الظاهر ؛ لأن الإجماع لا يكون إلا من اثنين فصاعدا ، ونقل ابن القطان عن أبي علي بن أبي هريرة أنه حجة. وقال إلكيا المسألة مبنية على تصور اشتمال العصر على المجتهد الواحد ، والصحيح تصوره ، وإذا قلنا به ، ففي انعقاد الإجماع بمجرد قول خلاف ، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق. قال والذي حمله على ذلك أنه لم ير في اختصاص الإجماع بمحل معنى يدل عليه ، فسوى بين العدد والفرد. وأما المحققون سواه فإنهم يعتبرون العدد ، ثم يقولون المعتبر عدد التواتر ، فإذن مستند الإجماع مستند إلى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الأول ، وهو يستدعي وفور عدد من الأولين ، وهذا لا يتحقق فيما إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد ، فإنه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد. قال وينشأ من هذا خلاف في مسألتين إحداهما أن الصحابة إذا أجمعوا على قول وانفرد واحد منهم بخلاف ، والمجمعون عدد التواتر ، فهل ينعقد الإجماع دونه ؟ فقيل لا يعتد بخلاف الواحد. وهو مذهب ابن جرير. والصحيح أنه يعتد بخلافه إن كان استناد الإجماع إلى قياس ، إذ لا يبعد أن يقال الجماعة إذا ابتدروا أجلى القياس وظهر الواحد منهم بقياس غامض يخالف فيه. نعم. إن قطعوا في مظنة الظن ، فأهل التواتر لا يقطعون في مظنة الظن إلا بقاطع ، ثم ذلك القاطع لا بد وأن يظهر للمخالف. الثانية أن إجماع أهل سائر الأعصار ، هل يكون حجة ؟ وفيه خلاف ، والأكثرون على التسوية بين إجماع الصحاب ومن عداهم ، خلافا لداود. التواتر في نقل الإجماع لا يشترط التواتر في نقل الإجماع الأمر الثالث لا يشترط التواتر في نقله ، بل يحتج بالإجماع المروي بطريق الآحاد على المختار ، وبه قال الماوردي ، وإمام الحرمين ، والآمدي ، ونقل عن الجمهور اشتراطه ، وقد سبقت المسألة في أوائل الباب عند كونه قطعيا أو ظنيا. مسألة قول القائل لا أعلم فيه خلافا هل هو إجماع قول القائل لا أعلم خلافا بين أهل العلم في كذا. قال الصيرفي لا يكون إجماعا ، لجواز الاختلاف ، وكذا قال ابن حزم في الإحكام. وقال في كتاب الإعراب " إن الشافعي نص عليه في الرسالة" وكذلك أحمد بن حنبل. قال الصيرفي وإنما يسوغ هذا القول لمن بحث البحث الشديد ، وعلم أصول العلم ، وحمله ، فإذا علم على هذا الوجه ، لم يجز الخروج منه ؛ لأن الخلاف لم يظهر ، ولهذا لا نقول للإنسان عدل قبل الخبرة ، فإذا علمناه بما يعلم به مسلم حكمنا بعدالته ، وإن جاز خلاف ما علمناه. وقال ابن القطان قول القائل لا أعلم خلافا يظهر ، إن كان من أهل العلم فهو حجة ، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة وقال الماوردي إذا قال لا أعرف بينهم خلافا ، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد ، وممن أحاط علما بالإجماع والاختلاف ، لم يثبت الإجماع بقوله ، وإن كان من أهل الاجتهاد ، فاختلف أصحابنا ، فأثبت الإجماع به قوم ، ونفاه آخرون. قال ابن حزم وزعم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافا ، فهو إجماع ، وهو قول فاسد ، ولو قال ذلك محمد بن نصر المروزي ، إنا لا نعلم أحدا أجمع منه لأقاويل أهل العلم ، ولكن فوق كل ذي علم عليم. وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى في زكاة البقر لا أعلم خلافا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع ، والخلاف في ذلك مشهور ، فإن قوما يرون الزكاة على الخمس كزكاة الإبل. وقال مالك رحمه الله في موطئه "" وقد ذكر الحكم برد اليمين ، وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد من الناس ، ولا بلد من البلدان ، والخلاف فيه شهير ، وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى رد اليمين ، ويقضي بالنكول ، وكذلك ابن عباس ، ومن التابعين الحكم وغيره ، وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه ، وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت. فإذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف ، فما ظنك بغيره. مسألة تعريف الشذوذ اختلف في الشذوذ ، وما هو ؟ فقيل هو قول الواحد ، وترك قول الأكثر ، وقال أبو الحسين بن القطان هو أن يرجع الواحد عن قوله ، فمتى رجع عنه سمي شاذا ، كما يقال شذ البعير عن الإبل بعد أن كان فيها ، يسمي شاذا ، فأما قول الأقل فلا معنى لتسميته شاذا ؛ لأنه لو كان شاذا لكان قول الأكثر شاذا. الفصل الرابع فيما يستقر به الإجماع المعتبر في انقراض العصر قال الروياني ويستقر بأربعة شروط أحدها العلم باتفاقهم عليه ، سواء اقترن بقولهم عمل أم لا ، وقيل لا بد أن يقترن به عمل ؛ لأن العمل محقق للقول. قال وهذا لا وجه له ؛ لأن حجج الأقوال آكد من الأفعال. نعم ، إن أجمعوا على القول ، واختلفوا في العمل ، يبطل الإجماع. ثانيها أن يستديموا ما كانوا عليه من الإجماع ، ولا يحدث من أحدهم خلاف ، فإن خالفهم الواحد بعد إجماعهم بطل الإجماع ، وساغ الخلاف ؛ لأنه كما جاز حدوث إجماع بعد خلاف ، جاز حدوث خلاف بعد إجماع كما وقع لعلي رضي الله عنه في بيع أمهات الأولاد. قلت هذا رأي مرجوح ، والأصح أن رجوع الواحد بعد انعقاد الإجماع لا يقدح في الإجماع ، بل يكون إجماعهم حجة عليه ، بناء على أنه لا يشترط انقراض العصر. وقد وافق هو في أول كتاب البحر "، والله أعلم. ثالثها أن ينقرض عصرهم حتى يؤمن الخلاف منهم ، فإن بقي العصر ربما أحدث بعضهم خلافا ، كابن عباس في العول بعد موت عمر ، فقيل له هلا قلته في أيامه ؟ قال كان رجلا مهيبا ، فهبته. المعتبر في انقراض العصر قال ولا يعتبر في انقراض العصر موت جميع أهله ؛ لأنه لا ينحصر ، وقد تتداخل الأعصار. وإنما المعتبر في انقراضه أمران أحدهما أن يستولي على العصر الثاني غير أهل العصر الأول. والثاني أن ينقضي فيهم من بقي من أهل العصر الأول ؛ لأن أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى عاشا إلى عصر التابعين ، وتطاولا إلى أن جمعا بين عصرين ، فلم يدل ذلك على بقاء عصر الصحابة منهم. قال ثم إذا كان انقراض العصر شرطا في استقرار الإجماع ، فهو معتبر في الأحكام التي لا يتعلق بها إتلاف واستهلاك لا يمكن استدراكه. قال واختلف أصحابنا في انقراض العصر ، هل هو شرط في الإجماع انعقادا ؟ على وجهين. قلت وحاصله أن الانقراض شرط في استقرار الإجماع قطعا ، وهل هو شرط في انعقاده ؟ فيه الخلاف السابق. رابعها أن لا يلحق بالعصر الأول من ينازعهم من أهل العصر الثاني ، فإن لحق بعصر الصحابة بعض التابعين ، فخالف في إجماعهم ، ففيه وجهان ، وفصل في مواضع أخر بين أن يكون من أهل الاجتهاد حالة حدوث الواقعة فيعتبر ، وإلا فلا ، وقال إنه المذهب. الفصل الخامس في المجمع عليه وهو ما يكون الإجماع فيه دليلا وحجة وهو كل أمر ديني لا يتوقف ثبوت حجة الإجماع على ثبوته لا كإثبات العالم للصانع ، وكونه قادرا عالما مريدا ، كالنبوات فإنه لا يصلح إثبات شيء منها بالإجماع للزوم الدور ، لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل. جريان الإجماع في العقليات وقال القاضي أبو بكر. والشيخ في اللمع" وصاحب القواطع "وغيرهم الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية ، وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين أحدهما ما يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع ، كحدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وإثبات صفاته ، فلا يكون الإجماع حجة فيها ، كما لا يثبت الكتاب بالسنة ، والكتاب يجب العمل به قبل السنة. والثاني ما لا يجب تقديم العمل به على السمع ، كجواز الرواية ، وغفران الذنوب ، والتعبد بخبر الواحد ، والقياس ، فالإجماع فيه حجة. واعلم أنه يتلخص في هذه المسألة أعني جريان الإجماع في العقليات ثلاثة مذاهب. أحدها الجواز مطلقا ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن القاضي فقال وقال شيخنا أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري يصح الاستدلال بالإجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية ، ولذلك استدل على نفي قديم عاجز أو ميت بإجماع أهل العقول على نفيه. والثاني المنع مطلقا ، وبه جزم إمام الحرمين ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا استغناء بدليل العقل عن الإجماع. قال الأصفهاني وهو الحق ، نعم يستعمل الإجماع في علم الكلام ، لا لإفادة العلم ، بل لإلزام الخصم وإفحامه. وبه جزم سليم في التقريب" بناء على أن الإجماع يثبت حجة بالسمع ، لا بالعقل. وقال إلكيا ينشأ من أن الإجماع حجة من جهة السمع أنه إنما يحتج به فيما طريق معرفته السمع ، ولا يصح أن يعرف بالإجماع ما يجب أن تتقدم معرفته قبل معرفة الإجماع ، كإثبات الصانع والنبوات. والثالث التفصيل بين كليات أصول الدين ، كحدوث العالم ، فلا يثبت به ، وبين جزئياته كجواز الرؤية فيثبت به. ثم فيه مسائل. الأولى يجوز أن يعلم بالإجماع كل ما يصح أن يعلم بالنصوص وغيرها من أدلة الشرع ويصح أن تعلم السمعيات كلها من ناحيته. ذكره القاضي عبد الوهاب في الملخص ". الثانية قد استدل بعض أئمتنا على كونه تبارك وتعالى متكلما صادقا في كلامه بالإجماع وألزم الدور. قال القرطبي والحق التفصيل ، فإن قلنا إن المعجزة تدل على صدق المتحدي من حيث إنها تنزلت منزلة التصديق بالقول ، فالدور لازم ، وإن قلنا إنها تدل دلالة قرائن الأحوال ، لم يلزم. الثالثة قيل يمكن إثبات حدوث العالم بالإجماع ؛ لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض ، ثم تعرف صحة النبوة بالمعجزة ، ثم تعرف من جهة النبوة حجية الإجماع ، ثم تعرف به حدوث العالم. قال ويمكننا التمسك به في التوصل إليه ، وفيه نظر. الرابعة اختلف في الإجماع في الأمور الدنيوية ، كالآراء والحروب ، والعادة والزراعة. هل هي حجة ؟ فأطلق الشيخ في اللمع" ، والغزالي ، وإلكيا ، وغيرهم ، أنه ليس بحجة ، وقال ابن السمعاني إنه الأصح. قال إلكيا لا يبعد خطأ الأمة في ذلك ، وعمدتهم أن المصالح تختلف باختلاف الأزمان ، فلو قيل بحجيته ، فربما اختلفت تلك المصلحة في زمن ، وصارت في غيره ، فيلزم ترك المصلحة ، وإثبات ما لا مصلحة فيه ، وهو محذور. ومنهم من ذهب إلى أنه حجة. قال القاضي عبد الوهاب إنه الأشبه بمذهب أصحابهم ؛ لأن ذلك الأمر الذي أجمعت عليه ، وإن كان من جلب المنافع ، واجتناب المضار ، فقد صار أمرا دينيا ، وجبت مراعاته فيتناول ذلك الإجماع أدلة الإجماع. ومنهم من فصل بين ما يكون بعد استقرار الرأي ، وبين ما يكون قبله ، فقال بحجية الأول ، دون الثاني ، ولعل هذا تنقيح ضابط للقولين الأولين ، فلا يعد قولا ثالثا ، والحق أنه لا فرق في ثبوت الحكم الديني والدنيوي في الاستناد إلى ما لا يقع فيه الخطأ ، وهو الإجماع لقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتي على الخطأ » ، ولم يعين الديني ، ولك أن تقول إن الإجماع في أمور الدنيا متعذر ، لمخالفة الزهاد لأهلها ، فما ينعقد الإجماع مع مخالفتهم ، ولهذا اختلف قول عبد الجبار في الدينية. الخامسة إذا أجمعت الأمة على أمر لغوي ، فإن كان له تعلق بالدين كان إجماعا معتدا به ، وإلا فلا ، خلافا لمن أطلق الأمر المجمع عليه. السادسة هل يصح أن يجمعوا على أنه لا دليل على كذا إلا ما استدلوا به ؟ قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ينظر ، فإن كان الدليل الثاني مما يتغير دلالته صح إجماعهم على منع كونه دليلا ، مثل أن يتعرف للخصوص أو ينقله إلى المجاز أو النسخ ، ونحوه. فإن لم يتغير فلا يصح إجماعهم على ثاني دليل سوى ما استدلوا به ، كما لا يصح منهم الإجماع على أن الإجماع لا يصح أن يكون دليلا. الفصل السادس في أحكام الإجماع حكم منكر الإجماع وفيه بحثان الأول في تحريم مخالفته وفيه مسألة واحدة ، وهي أن من أنكر الإجماع ، هل يكفر ؟ وهو قسمان. أحدهما إنكار كون الإجماع حجة فينظر إن أنكر حجية الإجماع السكوتي ، أو الإجماع الذي لم ينقرض أهل عصره ، ونحو ذلك من الإجماعات التي اعتبر العلماء المعتبرون في انتهاضها حجة ، فلا خلاف أنه لا يكفر ، ولا يبدع ، وإن أنكر أصل الإجماع ، وأنه لا يحتج به ، فالقول في تكفيره ، كالقول في تكفير أهل البدع والأهواء. والثاني أن ينكر حكم الإجماع ، فيقول مثلا ليست الصلاة واجبة ، وليس لبنت الابن مع الأم السدس فله أحوال. أحدها بأن يكون قد بلغه الإجماع في ذلك وأنكره ، ولج فيه ، فإن كانت معرفته ظاهرة كالصلاة كفر ، أو خفية كمسألة البنت ففيه تردد. ثانيها أن ينكر وقوع الإجماع بعد أن يبلغه ، فيقول لم يقع ، ولو وقع لقلت به ، فإن كان المخبر عن وقوعه الخاصة دون العامة ، كمسألة البنت ، فلا يكفر على الأظهر ، وإن كان المخبر الخاصة والعامة كالصلاة كفر. وثالثها أن لا يبلغه فيعذر في الخفي دون الجلي ، إن لم يكن قريب العهد بالإسلام. وذكر جماعة من أصحابنا منهم البغوي في أوائل التهذيب "، وإلكيا ، وابن برهان ، وابن السمعاني ، وغيرهم تقسيم الإجماع إلى ثلاثة أقسام. الأول ما يشترك الخاصة والعامة فيه كأعداد الصلوات وركعاتها ، والحج والصيام ، وزمانهما وتحريم الزنى ، والخمر والسرقة ، فمن اعتقد في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع فهو كافر ؛ لأنه صار بخلافه جاحدا لما قطع من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصار كالجاحد لصدقه. قال إلكيا ويكفر مخالفه من حيث إنه منقول عن الشرع قطعا ، فإنكاره كإنكار أصول الدين. والثاني إجماع الخاصة فقط ، وهو ما ينفرد بمعرفته العلماء كتحريم المرأة على عمتها وخالتها ، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف ، وتوريث الجدة السدس ، ومنع توريث القاتل ، ومنع الوصية للوارث. فإذا اعتقد في شيء من ذلك خلاف ما عليه الإجماع يحكم بضلاله وخطئه ، ومعصيته بإنكار ما خالف. قال البغوي ومنه أنه يجمع علماء كل عصر على حكم حادثة إما قولا أو فعلا ، فهو حجة لكن لا يكفر جاحده ، بل يخطأ ويدعى إلى الحق ، ولا مساغ له فيه لاجتهاد. اهـ. وهو ظاهر ؛ لأن هذا إجماع ظني ، لا قطعي. لكن حكى الأستاذ أبو إسحاق خلافا فيمن جحد مجمعا عليه غير معلوم بالضرورة ، هل يكفر ؟ فقال فيه وجهان مبنيان على أن ما أجمع عليه الخاصة والعامة ، هل العامة مقصودة ؟ وجهان فعلى الأول لا يكفر ؛ لأنه لم يخالف جميع المعصومين في الإجماع ، وعلى الثاني يكفر وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ، وأطلق الرافعي القول بالكفر بجحود الحكم المجمع عليه. واستدرك عليه النووي ، وفصل بين أن يكون فيه نص ، وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام فكافر ، وإن اختص بمعرفته الخاصة فلا ، وبين أن يكون ظاهرا لا نص فيه ، ففي الحكم بتكفيره خلاف ، وصحح في باب الردة فيه القول بالتكفير. وما جزم به النووي من التكفير في القسم الأول فيه خلاف ، أشار إليه الرافعي في باب حد الشرب ، فقال من استحل شرب الخمر كفر ، للإجماع على تحريمه ، ولم يستحسن الإمام إطلاق القول بتكفير المستحل فقال كيف يكفر من خالف الإجماع ، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع ، وإنما نبدعه ونضلله. وأول ما ذكره الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ، ثم حلله ، فإنه يكون رادا للشرع. قال الرافعي وهذا أوضح فليحرر. مثله في سائر ما حصل بالإجماع على افتراضه فنفاه ، أو تحريمه فأثبته. اهـ. والذي قاله الإمام في البرهان" أن من اعترف بالإجماع ، وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه ، كان هذا التكذيب آيلا إلى تكذيب الشارع ومن كذب الشارع كفر. والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده ، كان منكرا للشرع. وإنكار بعضه كإنكار كله. وقال الشيخ أبو محمد الجويني في ديباجة كتابه المحيط "في إنكار إجماع الخاصة إن كان من العلماء فهو مرتد ؛ لأنه لا يخفى عليه ، وإن كان من العوام ففي الحكم بردته وجهان ، وعليهما نقتله. لكن على الثاني نقتله حدا ، وعلى الأول للردة. وقال الإمام أبو الفضل الفزاري فقيه الحرم من جحد أصلا مجمعا عليه كفر. وقال إمام الحرمين لا يكفر إلا بما اشترطنا في الإسلام إذا أنكره. وقال أبو الحسين السهيلي في أدب الجدل" الأقرب أن ينظر في المخالف للإجماع ، فإن كان لا يعتقد كونه حجة فإنه يخطأ ، ويفسق ، ولا يكفر ، وإن كان يعتقد أنه حجة ، فإن ثبت الإجماع بالتواتر فهو كافر ؛ لأنه مقر على نفسه بالمعاندة ، وإن ثبت بالآحاد فإنه مخطئ أو فاسق. واعلم أن كلام الآمدي ، وابن الحاجب في هذه المسألة في غاية القلق ، فإنهما حكيا مذاهب في منكر حكم الإجماع القطعي ، ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر ، وهذا يقتضي أن له قولا بالتكفير في الأمر الخفي ، وقولا بعدمه في نحو العبادات الخمس وليس كذلك. وعبارة الهندي في النهاية "هنا في غاية الحسن ، فإنه قال جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنه مجمع بإجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وإنما قيدنا بقولنا " من حيث إنه مجمع عليه "لأن من أنكر وجوب الصلوات الخمس ونحوها يكفر ، وهو مجمع عليه ، لكن لا لأنه مجمع عليه ، بل لأنه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما قيدنا بالإجماع القطعي ، لأن جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وفاقا. انتهى. وقال أبو العباس القرطبي رحمه الله الحق في هذه المسألة التفصيل ، فإن قلنا إن أدلة الإجماع ظنية ، فلا شك في نفي التكفير ؛ لأن المسائل الظنية اجتهادية ، ولا نكفر فيها بالاتفاق ، وإن قلنا قطعية ، فهؤلاء هم المختلفون في تكفيره ، والصواب أن لا يكفر ، وإن قلنا إن تلك الأدلة قطعية متواترة ؛ لأن هذا لا تعم معرفته كل أحد بخلاف من جحد سائر المتواترات ، والتوقف عن التكفير أولى من الهجوم عليه ، فقد قال عليه السلام « من قال لأخيه يا كافر ، فقد باء أحدهما ، فإن كان كما قال وإلا جاءت عليه ». اهـ. وقد قال ابن دقيق العيد أما من قال إن دليل الإجماع ظني ، فلا سبيل إلى تكفير مخالفه كسائر الظنيات ، وأما من قال إن دليله قطعي ، فالحكم المخالف فيه إما أن يكون طريق إثباته قطعيا أو ظنيا. فإن كان ظنيا ، فلا سبيل إلى التكفير ، وإن كان قطعيا ، فقد اختلفوا فيه ولا يتوجه الخلاف فيما تواتر من ذلك عن صاحب الشرع بالنقل ، فإنه يكون تكذيبا موجبا للكفر بالضرورة ، وإنما يتوجه الخلاف فيما حصل فيه الإجماع بطريق قطعي ، أعني أنه ثبت وجود الإجماع به إذا لم ينقل أهل الإجماع الحكم بالتواتر عن صاحب الشرع ، فتلخص أن الإجماع تارة يصحبه التواتر بالنقل عن صاحب الشرع وتارة لا. فالأول لا يختلف في تكفيره ، والثاني قد يختلف فيه. فلا يشترط في النقل عن صاحب الشرع لفظ معين ، بل قد يكون ذلك معلوما بالقطع بأمور خارجة عن الحصر ، كوجوب الأركان الخمسة. فتنبه لهذا ، فقد غلط فيه من يعتقد في نفسه ، ويعتقد من المائلين إلى الفلسفة ، حيث حكم بكفر الفلاسفة لإنكارهم علم البارئ عز وجل بالجزئيات ، وحدوث العالم ، وحشر الأجساد ، فتوهم هذا الإنسان أن يخرج على الخلاف في مخالف الإجماع ، وهو خطأ فاحش ، لأن هذا من القسم الذي صحب التواتر فيه الإجماع تواترا قطعيا معلوما بأمور غير منحصرة. اهـ. وكأنه يريد ابن رشد ، فإن له كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال" ورد على الغزالي في تكفير الفلاسفة في ذلك. ما يعد خرقا للإجماع وما لا يعد المبحث الثاني فيما يعد خرقا للإجماع وما لا يعد وفيه مسائل. المسألة الأولى هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه ؟ وفيه ثلاثة أحوال. إحداها في انعقاد الإجماع بعد الإجماع على شيء سبق خلافه وفيه مسألتان إحداهما أن يكون من المجمعين كما لو أجمع أهل عصر على حكم ، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع ، وأجمعوا عليه ، ففي جواز الرجوع خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر في الإجماع. فمن اعتبره جوز ذلك ، ومن لم يعتبره وهو الراجح لم يجوزه ، وكان إجماعهم الأول حجة عليهم وعلى غيرهم. الثانية أن يكون من غيرهم ، فمنعه الأكثرون أيضا ، وإلا لتصادم الإجماعان ، وجوزه أبو عبد الله البصري. قال الإمام الرازي وهو الأولى ؛ لأنه لا امتناع في إجماع الأمة على قول يشترط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر ، ولكن لما اتفق أهل الإجماع على أن كل ما أجمعوا عليه ، فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائز ، فعدم الجواز عنده مستفاد من الإجماع الثاني لا من الإجماع الأول ، وعند الجماهير هو مستفاد من الإجماع الأول من غير حاجة إلى الإجماع الثاني. والحاصل أن نفس كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف بعده عند الجماهير ، وعند البصري لا يقتضي ذلك ، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر. قال الهندي وعند هذا ظهر أن مأخذ أبي عبد الله البصري قوي. قيل اتفقوا على أنه لم يقع. وما ذكر من قول الشافعي أجمعوا على رد شهادة العبد ، وما روي عن أنس أجمعوا على قبولها ، فالذي نقل عن أنس لم يصح عنه ، وكذا قولنا أجمعوا على القول بالقياس ، وقول ابن حزم "أجمعوا على بطلان القياس" مردود. وحكى أبو الحسين السهيلي في كتاب أدب الجدل "له في هذه المسألة خلافا غريبا فقال إذا أجمعت الصحابة على قول ، ثم أجمع التابعون على قول آخر ، فعن الشافعي رحمه الله جوابان. أحدهما وهو الأصح أنه لا يجوز وقوع مثله ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع على الضلالة. والثاني لو صح وقوعه ، فإنه يجب على التابعين الرجوع إلى قول الصحابة ؛ لأنا لما وجدناهم مجمعين على قول واحد ، علمنا كونهم مجمعين فيه ، فلم يجز تركه بما يتحقق كونه حقا ، وقيل إن كل واحد منهما حق وصواب على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب ، وليس بشيء. الحالة الثانية في حدوث الإجماع بعد سبق الخلاف بأن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة لم يقع الإجماع منهم على أحدهما. والتفريع على جواز صدوره عن الاجتهاد كما قاله إلكيا ، فللخلاف حالتان. إحداهما أن لا يستقر ، بأن يكون المجتهدون في مهلة النظر ، ولم يستقر لهم قول ، كخلاف الصحابة لأبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة ، وإجماعهم بعد ذلك. قال الشيخ في اللمع" صارت المسألة إجماعية بلا خلاف. وحكى الهندي تبعا للإمام أن الصيرفي خالف في ذلك ، ولم أره في كتابه ، بل ظاهر كلامه يشعر بالوفاق في هذه المسألة. والثانية أنه يستقر ، ويمضي أصحاب الخلاف عليه مدة ، وفيه مسائل إحداها إذا اختلف أهل العصر على قولين ، فهل يجوز لأهل ذلك العصر بعينهم بعد استقرار الخلاف الاتفاق على أحد القولين ، والمنع من المصير إلى القول الآخر ؟ فيه خلاف ، وبتقدير وقوعه ، هل يصير إجماعا متبعا أم لا ؟ اختلفوا فيه بناء على مسألة انقراض العصر في الإجماع ، فإن اشترطناه جاز وقوعه قطعا ، وكان حجة ، إذ ليس فيه ما يوهم تعارض الإجماعين على هذا الرأي ؛ ولأن اختلافهم على قولين ليس بأكثر من إجماعهم على قول واحد ، فإذا جاز الرجوع في الواحد المتفق عليه ، ففي المختلف فيه أولى. والشرط كما قاله ابن كج أن يرجع الجميع من قبل أن ينقرض منهم واحد ، وإن لم يشترط ، ففيه مذاهب. أحدها المنع مطلقا كما لو اتفقوا على قول ، ثم رجعوا بأسرهم ، ولتناقض الإجماعين ، وبه قال القاضي أبو بكر ، وإليه ميل الغزالي وغيره ، ونقله ابن برهان في الوجيز "عن الشافعي ، وبه جزم الشيخ في اللمع". والثاني عكسه ، ونقله إمام الحرمين عن أكثر الأصوليين ، واختاره الآمدي ، والرازي. والثالث الجواز فيما دليل خلافه الإمارة والاجتهاد ، دون ما دليل خلافه القاطع عقليا كان أو نقليا. وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص " إن كان الخلاف فيما طريقه التأثيم والتضليل ، جاز الإجماع بعد ذلك ، وإن كان في مسائل الاجتهاد في الفروع جاز أيضا ، لكن لا يجوز أن يجزموا معه بتحريم الذهاب إلى الآخر ؛ لأنه يؤدي إلى كون أحد الإجماعين خطأ. ومنهم من أحاله قطعا. والرابع يخرج من كلام إمام الحرمين في مسألة الانقراض إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فهو إجماع ، وإن تمادى الخلاف في زمن طويل ، ثم اتفقوا فليس بإجماع ، والمختار أنه يجوز وقوعه ، وأنه حجة. ونقل الأستاذ أبو منصور إجماع أصحابنا على أنه حجة مقطوع بصحته ، ويخرج من كلام الماوردي والروياني طريقة قاطعة به ، فإنهما جزما بالجواز ، وقالا يرتفع به الخلاف السابق ، ثم قالا وفيه وجهان ، أحدهما أنه آكد من إجماع لم يتقدمه خلاف ؛ لأنه يدل على ظهور الحق بعد التباسه. والثاني أنهما سواء ؛ لأن الحق مقترن بكل منهما. ومنهم من نقل هاهنا عن الصيرفي أنا إذا لم نشترط انقراض العصر لا يكون إجماعا ، لتقدم الإجماع منهم على تسويغ الخلاف ، وبه جزم القاضي عبد الوهاب فيما نقل عنه أيضا ، وقد استشكلها الغزالي من حيث إن الإجماع الأول قد تم على تسويغ الخلاف ، ثم الاتفاق الثاني قد منع الخلاف ، فقد تناقص الإجماعان. وفرق بينهما وبين ما إذا كان الاتفاق من أهل العصر الثاني. فإن المخالفين في هذه المسألة المتفقون عليها بخلاف تلك ، وقد رأى أن المخلص في ذلك الحكم بإحالة وقوع هذه المسألة للتناقض المذكور. وقد أورد عليه أن ذلك ليس بمحال ، فقد وقع في قضية خلافة الصديق رضي الله عنه ، فإنهم اختلفوا ، فقال الأنصار منا أمير ، ومنكم أمير ثم أجمعوا عليها ، فكان إجماعا صحيحا ، ويجاب بأن ذلك لم يكن بعد استقرار الخلاف بل لم يتم النظر ، ثم لما تم وتبين أجمعوا ، وصورة المسألة إنما هي بعد استقرار الخلاف ، وعلى هذا فالظاهر بحثا ما قاله الغزالي. إذا عرف هذا ، فلو اختلفوا ثم ماتت إحدى الطائفتين ، أو ارتدت والعياذ بالله وبقيت الطائفة الأخرى على قولها ، فهل يعتبر قول الباقين إجماعا وحجة ، فقولان ، حكاهما الأستاذ أبو إسحاق ، واختار الرازي ، والهندي أنه يعتبر مجمعا عليه ، لا بالموت والكفر ، بل عندهما لكونه قول كل الأمة ، وذكر ابن الحاجب في الكلام على اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول ، وحكى عن الآخرين أنه لا يكون إجماعا ، وذكر الآمدي نحوه. قلت وصححه القاضي في التقريب" قال لأن الميت في حكم الباقي الموجود ، والباقون من مخالفيه هم بعض الأمة لا كلها ، وقال في المستصفى " إنه الراجح ، وجزم الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب عيار الجدل" ، وكذا الخوارزمي في الكافي "، قال لأنه بالموت لا يخرج عن كونه من الأمة. ونقل أبو الحسين السهيلي في أدب الجدل" الخلاف في هذه المسألة ثم قال وقال بعضهم وهو أقوى الطرق إن هذه المسألة مبنية على أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين ، ثم أجمع التابعون على أحدهما ، فقيل يصير إجماعا ، وفيه قولان فإن قلنا يصير ، فكذلك هاهنا ، وإن قلنا بالمنع ثم فكذلك هاهنا ؛ لأن خلاف من مات لا ينقطع. وفي المسألة مذهب ثالث حكاه أبو بكر الرازي ، إن لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة ؛ لأن الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منها زمان ، وقد شهدت ببطلان قول المنقرضة ، فوجب أن يكون قولها حقا ، وإن سوغوا فيه الاجتهاد لم يصر إجماعا لإجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف. قال وهذا منه بناء على أن الإجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم إذا كان طريقه اجتهاد الرأي. الثانية أن يموت بعضهم ويرجع من بقي إلى أحد القولين. قال ابن كج فيه وجهان. أحدهما أنه إجماع ، وبه قال أهل العراق ؛ لأنهم أهل العصر. والثاني المنع ؛ لأن الصديق رضي الله عنه جلد في حد الخمر أربعين ، ثم أجمعت الصحابة رضوان الله عليهم على ثمانين في زمن عمر رضي الله عنه . فلم يجعلوا المسألة إجماعا ؛ لأن الخلاف كان قد تقدم ، وقد مات من قال بذلك ، وإن كان فيهم من رجع إلى قول عمر رضي الله عنه ، الثالثة أن ينقرضوا على خلافهم ، فقد حصل الإجماع منهم على أن الحق لم يخرج عن القولين ، وعلى تسويغ الاجتهاد في طلب الحق بين القولين ، بل جواز تقليد كل واحد من الفريقين ، ثم قال بعض أصحابنا هو إجماع مبين ، وقال بعضهم بشرط أن لا يظهر على أحد القولين دليل مقطوع به فهل لمن بعدهم الإجماع على أحد ذينك القولين ؟ فيه قولان للشافعي رحمه الله ، كما قاله أبو الحسين السهيلي في أدب الجدل ". وأصحهما امتناعه ، وكأنه حاضر ، وليس موته مسقطا لقوله ، فيبقى الاجتهاد ، ولا يخرج الخلاف ، وهو أصح الوجهين عند أصحابنا ، ونصره الصيرفي في الدلائل ، ونقله القاضي أبو الطيب ، وابن الصباغ عنه عن ابن أبي هريرة ، وأبي علي الطبري ، وأبي حامد المروزي. ونقله الأستاذ أبو منصور عن الصيرفي وأكثر أصحاب الشافعي ، وذكر الشيخ أبو إسحاق أنه قول عامة أصحابنا ، وقول الشيخ أبي الحسن الأشعري. ونقله القاضي في التقريب" عن جمهور المتكلمين والفقهاء ، قال وبه نقول ، وقال سليم الرازي إنه قول أكثر أصحابنا ، وأكثر الأشعرية ، وكذا قال ابن السمعاني. وقال إمام الحرمين إليه ميل الشافعي ، قال ومن عباراته الرشيقة المذاهب لا تموت بموت أربابها ، أي فكان الخلاف باقيا ، وإن ذهب أهله. وقال إلكيا ، وابن برهان ذهب الشافعي إلى أن حكم الخلاف لا يرتفع. قلت وهو يباين ما سبق عن الشافعي من امتناعه في العصر الواحد ، فهاهنا ، وقال الشيخ أبو علي السنجي في شرح التلخيص " إنه أصح قولي الشافعي ، وهو الذي نصره ابن القطان ، ونقل أنهم قالوا إنه مذهب الشافعي رضي الله عنه ، أنه قال حد الخمر أربعون ؛ لأنه مذهب الصديق رضي الله عنه ، وقد أجمعوا بعد هذا على أن حده ثمانون ؛ لأنهم قالوا نرى أنه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وقد أجمعوا على هذا ، ولم نعده إجماعا ؛ لسبق خلاف الصديق رضي الله عنه . قلت ولا يشكل على ذلك أنه نقض في الجديد قضاء من حكم ببيع أمهات الأولاد لأجل اتفاق التابعين بعد خلاف الصحابة ، فعد إجماعا ، فإنه إنما اعتبر في ذلك إجماع الصحابة ؛ لأنهم كانوا أجمعوا على المنع ، وكان علي رضي الله عنه فيهم ، وانقراض العصر ليس بشرط ، واختاره الإمام والغزالي. والثاني أنه جائز ، وبه قال أكثر الحنفية ، منهم محمد بن الحسن ، وأبو يوسف ، والكرخي. قال محمد بن الحسن في قاض حكم ببيع أم الولد بعد موت مولاها إني أبطل قضاءه ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانت اختلفت فيها ، ثم أجمع بعد ذلك قضاة المسلمين وفقهاؤهم على أنها لا تباع. قال الأستاذ أبو منصور وهو قول أصحاب الرأي ، وأكثر المعتزلة ، والحارث بن أسد المحاسبي ، وأبي علي بن خيران ، وكذا حكاه عنهما القفال الشاشي في كتابه ، وقال إنه الأصوب ، واختاره الإصطخري ، والقاضي أبو الطيب ، وابن الصباغ ، والرازي ، وأتباعه. ونقله إلكيا عن الجبائي وابنه ، وأبي عبد الله البصري. وفي المسألة قول ثالث حكاه أبو بكر الرازي ، إن كان خلافا يؤثم فيه بعضهم بعضا كان إجماعا ، وإلا فلا. التفريع إن قلنا بالامتناع ، فقال الصيرفي يكون منزلة المجمعين من التابعين منزلة من وافق الصدر الأول ، وللناس أن ينظروا أي الفريقين أصوب ولا يسقط النظر أبدا مع وجود المخالف. وإن قلنا بالجواز ، فقال أكثرهم هو حجة ، يرتفع به الخلاف السابق ، وتصير المسألة إجماعية ، وليس لمن بعدهم أن يخالفوهم ، وقيل لا يكون حجة. ونقل ابن القطان عن قوم أنه ليس بإجماع إلا أن يكون لهؤلاء مزية على أولئك. ثم قرره بأن هذا القائل هل يرى أن هذا القول أصح لانفراده في العصر ؟ وإذا كان منفردا في العصر وجب أن يكون الاعتبار له. قال أبو الحسين بن القطان وليس هذا بشيء إلا على طريقة له في القديم ، وهي أنه إذا اختلفت الصحابة على قولين أخذ بقول الأكثر ، فأما المشهور من مذهبه ، فإنه لا فرق بين العدد الكثير والقليل ؛ ونحوه ما حكاه الصيرفي عن قوم أن إجماع التابعين دل على الصواب من أقاويل المختلفين ، والحق أنه لا يبلغ مبلغ الإجماع القطعي ، ولكنه إجماع مظنون ، فإن مراتب الإجماع متفاوتة ، وإليه يشير كلام إمام الحرمين ، وقد صرح الحنفية بأنه مراد في مراتب الإجماع. حكاه أبو زيد في التقويم". وصورة المسألة عند الغزالي ما إذا لم يصرح المانعون بتحريم القول الآخر ، فإن صرحوا بتحريمه ، فقد تردد ، أعني الغزالي. هل يمنع ذلك أو لا ؟ ولا يجب اتباعهم فيه ، هذا في الجواز. وأما الوقوع ، فظاهر ما سبق عن الشافعي في حد الخمر وقوعه. وقال ابن الحاجب الحق في مثل هذا الإجماع أنه بعيد وقوعه ؛ لأنه غالبا لا يكون إلا عن جلي ، وتبعه غفلة المخاطب عنه ، لكن وقع قليلا ، والوقوع قليلا لا ينافي البعد ، كما لا خلاف في بيع أم الولد فإنه وقع بين الصحابة ، ثم زال. ونقل عبد الوهاب في الملخص "عن الصيرفي أنه أحال ذلك ، وقال لا يجوز أن يتفق للتابعين الإجماع على أحد قولي الصحابة ، فلا يؤدي إلى تعارض الإجماعين ، وكون أحدهما خطأ ؛ لأن اختلافهم على قولين إجماع على تسويغ الذهاب ورأي كل منهما. قلت وكذا رأيته في كتابه ، فقال بعد أن قرر أنه ليس بإجماع على أني لا أعلم خلافا وقع في الصحابة منتشرا فيهم ، ثم وقع من التابعين الإجماع على أحد القولين ، إلا أن يكون ناقله من جهة الآحاد ، فهذا لا يترك له ما قامت عليه الدلالة من قول من سلف. اهـ. وقال إلكيا ذهب قوم إلى أن هذا النوع لا يتصور ، وإليه ميل إمام الحرمين ، والذين أحالوا تصوره اختلفوا فيه على ثلاثة أنحاء ، فقيل لأن إجماع التابعين لا يحتج به. وقد تقدم أن الصحيح خلافه ، وإن لم يكن إجماع التابعين حجة لم يكن لهذا الخلاف معنى. وقيل لأن الإجماع لا يصدر إلا عن اجتهاد ، والاختلاف على قولين يقتضي صدور الأقوال عن اجتهاد ، وقد تقدم ما فيه. وقال الإمام واستحالة تصوره من حيث إنه إذا تمادى الخلاف في زمان متطاول ، بحيث يقتضي العرف بأنه لو كان ينقدح وجه في سقوط أحد القولين مع طول المباحثة ، لظهر ذلك للباحثين ، فإذا انتهى الأمر إلى هذا انتهى ، ورسخ الخلاف ، وتناهى الباحثون ، ثم لم يتجدد بلوغ خبر أو أثر يجب الحكم به ، فلا يقع في العرف. دروس مذهب طال الذب عنه . فإن فرض فارض ذلك ، فالإجماع محمول على بلوغ خبر يجب بمثله سوى ما كانوا خائضين فيه من مجال الظنون. قال إلكيا وما ذكره الإمام مخيل ، لكن جوابه سهل ، فإنا نرى أهل كل عصر يظهرون مذهبا غير الذي عهده من تقدمهم في العصور الخالية مع أن النظم يحتمله وغيره ، وإذا ثبت أنه متصور انبنى عليه أن الإجماع هل يزيل الحكم السابق أم لا ؟ قال إلكيا وهذه المسألة يلاحظ في مجاريها أصل تصويب المجتهدين. قلت وطريقة رابعة لهم في الإحالة وهي عليهم ، فقوله هنا إذا وجد إجماع بعد اختلاف ، فلا بد أن يكون هناك خلاف ، وإن لم يبلغنا ، وإلا لأدى إلى تعارض الإجماعين ، ذكره عبد الوهاب. الحالة الثالثة في حدوث الخلاف بعد تقدم الإجماع. قال الروياني في البحر" فإن كان في عصر واحد ، مثل أن يتقدم إجماع الصحابة ، ثم يحدث من أحدهم خلاف ، فهذا الخلاف الحادث يمنع انعقاد الإجماع ، يعني إن شرطنا انعقاد العصر ، وإلا فلا. وإن كان في عصرين ، كإجماع الصحابة ، وخلاف التابعين لهم ، فهو ضربان. أحدهما أن يخالفوهم مع اتفاق الأصول في المجمع عليها ، فهذا الخلاف الحادث مطروح ، والإجماع الأول منعقد. ثانيهما أن يحدث في المجمع عليه صفة زائدة أو ناقصة ، فيحدث الخلاف فيها لحدوث تلك الصفة ، فيكون الإجماع في الصفات المختلفة منعقدا ، وحدوث الاختلاف في الصفات المختلفة سائغ عند الشافعي وجمهور العلماء. وقال داود وبعض أهل الظاهر يستصحب حكم الإجماع ، واختلاف الصفة الحادثة لا ينتج الحكم فيها إلا بدليل قاطع ، وجعلوا استصحاب الحال حجة في الأحكام. مثاله أن ينعقد الإجماع على إبطال التيمم برؤية الماء قبل الصلاة ، فإذا رأى الماء في الصلاة أبطلوا تيممه استصحابا لبطلانه قبل الصلاة من غير أن يجمعوا بينهما بقياس ، وهذا فاسد ، ولكل حادث حكم يتجدد ، وإنما يكون الإجماع حجة في الحال التي ورد فيها لا في غيرها ، إلا أن يكون القياس موجبا لاستصحاب حكمه ، فإن الإجماع أصل تجويز القياس عليه ، فيكون القياس هو الذي أوجب استصحاب حكم الإجماع لا الإجماع. اهـ. وذكر القفال في كتابه قريبا من هذا التفصيل ، وقال في القواطع " إذا حدث الخلاف بعد تقدم الإجماع في عصر واحد ، فهو على ضربين. أحدهما أن يكون المخالف لم يوافق قبل على خلافه ، فيصح خلافه ، ولا ينعقد مع خلافه الإجماع ، كما خالف ابن عباس في العول مع إجماع غيره. والثاني أن يكون وافقهم ثم خالفهم ، كخلاف علي في بيع أمهات الأولاد بعد اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة في تحريم بيعهن. فمن جعل انقراض العصر شرطا في انعقاد الإجماع أبطل الإجماع بخلافه ؛ لحدوثه قبل استقراره ، ومن لم يجعله شرطا أبطل خلافه بعد إجماعهم. ثم قال الاختلاف بعد الإجماع إن كان في عصر انبنى على أن انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا ؟ فإن قلنا شرط ، جاز الاختلاف ؛ لأن الإجماع لم ينعقد ، وإن قلنا ليس بشرط ، فلا يجوز فأما في العصرين ، وذلك بأن يجمع الصحابة على شيء ، ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ، ويكون خلافه معاندة ومكابرة. المسألة الثانية إذا أجمعوا على شيء وخالفهم من كفرناهم بالتأويل فلم يعتد بخلافهم لذلك ، ثم إنهم رجعوا إلى الحق ، وأقاموا على الخلاف الذي كان بينهم وبين المؤمنين أيام كفرهم. قال القاضي في التقريب" ينبني على مسألة انقراض العصر ، فإن اعتبرناه لم يكن إجماعا ؛ لأن عصر المؤمنين لم ينقرض على القول ، حتى يرجع الكافرون إلى الحق كما للمؤمنين إن رجعوا. وإن قلنا لا يعتبر ، وهو الأصح ، قال القاضي فالواجب كونه إجماعا ؛ لأنه قول جميع المؤمنين قبل إيمان هؤلاء المتأولين ، وعلى هذا فلا يعتد بخلاف من أسلم من سائر الكفار ، وبلغ رتبة الاجتهاد إذا خالف من قبله ؛ لأنه إجماع على إجماع سبق خلافه ، وكذلك قال الصيرفي في الدلائل إذا أجمعت الأمة ، ثم أسلم كافر ، وبلغ صبي ، لم يكن له منازعة معهم ، وإنما عليه الاتباع ، وهو واضح إن لم يشترط انقراض العصر ، والحق أن تبنى المسألة على انقراض العصر فإن قلنا باشتراطه اعتد بقوله ، وإلا فلا. المسألة الثالثة قد مر أن الإجماع إذا انعقد على شيء لم يجز مخالفته. وأما إذا استدلوا بدليل على حكم أو تأويل لفظ ولم يمنعوا من غيره جاز لمن بعدهم إحداث دليل آخر من غير إلغاء الأول ، ولا إبطاله ، ولا يكون ذلك خرقا لإجماعهم ؛ لأنه قد يكون على الشيء أدلة ، فيجوز أن يستدلوا بدليل ، ثم آخر يدل على الحكم أيضا. قاله الصيرفي ، وسليم ، وابن السمعاني ، وغيرهم ، وحكاه ابن القطان عن أكثر أصحابنا ، وإنما الإجماع والاختلاف في الفتوى ، فأما في الدلالة فلا يقال له إجماع ؛ لأن الأدلة لا يضر اختلافها. قال وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ، ويكون إجماعا على الدليل ، لا على الحكم. والأصح هو الأول ؛ لأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها ، ومنعه يسد على المجتهد باب استخراج الأدلة ، ويستلزم منع كل قول لم يتعرض له الأولون. نعم ، إن أجمعوا على إنكار الدليل الثاني لم يجز إحداثه لمخالفته الإجماع. وحكى صاحب الكبريت الأحمر "مذهبا ثالثا بالوقف ، وذهب ابن حزم وغيره إلى التفصيل بين النص ، فيجوز الاستدلال به ، وبين غيره فلا يجوز ، وذهب ابن برهان إلى خامس ، وهو التفصيل بين الدليل الظاهر فلا يجوز إحداثه وبين الخفي فيجوز ، لجواز اشتباهه على الأولين. ومثل الظاهر بقول ابن أبي طاهر الزيادي من أصحابنا في مسألة المطاوعة سبق فطرها جماعها ، فلا يجب عليها الكفارة ، قياسا على ما إذا شرب أو أكل. قال لأن أول الحشفة دخل إلى جوفها قبل دخول تمام الحشفة ، والجماع لا يتحقق إلا إذا تغيب الحشفة. قلنا ومثل هذا لا يجوز أن يكون مستندا قبل وصول تمام الحشفة ؛ لأن الناس اختلفوا في هذه المسألة ، فإحداث مثل هذا الدليل لا يجوز ؛ لأن مثله لا يجوز أن يشتبه على الأولين. هذا كله إذا لم يتعرضوا لذلك الدليل ، فإن نصوا على صحته فلا شك فيه ، أو على فساده لم تجز مخالفتهم ، وإنما الخلاف حيث لم ينصوا على ذلك ، والصحيح الجواز. قال أبو الحسين البصري إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم ما أجمعوا ، وقال سليم إلا أن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذي ذكرناه فيمتنع. قلت وهذا منهم بناء على صحة ذلك منهم ، وقد سبق في الفصل السادس فيه تفصيل عن القاضي عبد الوهاب. أما إذا اعتلوا بعلة ، وقلنا يجوز تعليل الحكم بعلتين ، فهل يجري مجرى الدليل في الجواز والمنع ؟ قال الأستاذ أبو منصور ، وسليم في التقريب" نعم ، هي كالدليل في جواز إحداثها إلا إذا قالوا لا علة لهذه ، أو لكون العلة الثانية تخالف العلة الأولى في بعض الفروع ، فتكون الثانية حينئذ فاسدة. وقال القاضي عبد الوهاب ينظر ، فإن كان بحكم عقلي علمنا أن ما عداه ليس بعلة لذلك الحكم ؛ لأن الحكم العقلي لا يجب بعلتين ، فمن جوزه جعلها كالدليل ، لا يمنع التعدد ، إلا أن ذلك مشروط بأن لا تنافي العلة الثانية علتهم ، وأن لا يؤدي إلى خلافهم فرع من فروع علتهم ؛ لأنهما إذا تباينا امتنع لذلك ، لا لتعليل بهما ، ومن منع التعليل بعلتين ، فيجب على أصله منع التعليل بعلة غير علتهم ؛ لأن علتهم مقطوع بصحتها ، وفي ذلك دليل على فساد غيرها. قال وأما تأويلهم الآتي ، وتخريجهم الأخبار فهو كالمذهب لا كالدليل ؛ لأن الآية إذا احتملت معاني ، واختلفوا في تأويلها ، أو أجمعوا على تأويل واحد ، صارت كالحادثة ، فلا يعدل عما أفتوا به. وقال الشريف المرتضى أجمع الأصوليون على التحاق ذلك بالمذاهب لا بالأدلة ، وعندي أنه بالأدلة أشبه ، حتى يجوز قطعا ، ثم مثله بمثال يصح على طريق المعتزلة. المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث ؟ فيه مذاهب الأول المنع مطلقا ، وهو كاتفاقهم على أن لا قول سوى هذين القولين. قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور ، وقال إلكيا إنه الصحيح ، وبه الفتوى ، وقال ابن برهان إنه مذهبنا ، وجزم به القفال الشاشي في كتابه ، والقاضي أبو الطيب ، وكذا الروياني ، والصيرفي ، ولم يحكيا مقابله إلا عن بعض المتكلمين. قال الصيرفي وقد رأيته موجودا في فتيا بعض الفقهاء من المتأخرين ، فلا أدري أكان قال هذا مناقضة ، أو غلطا ، أو كان يذهب إلى هذا المذهب. وكذلك ابن القطان ، لم يحك مقابله إلا عن داود ، فقال إذا اختلف الناس في حد السكر ، فقيل ثمانون ، وقيل أربعون ، فهو إجماع على نفي ما عداهما ، وقال داود لا يكون هذا إجماعا ؛ لأنها قد وقعت مخالفة ، فيجب أن يكون حكم الله فيها الاختلاف. قال وهذا ليس بشيء ؛ لأن الموضع الذي اختلفوا فيه غير الذي اتفقوا عليه. وقال صاحب الكبريت الأحمر " هو مذهب عامة الفقهاء ، ونص عليه الشافعي رحمه الله في رسالته" ، وكذا ذكره محمد بن الحسن في نوادر هشام "؛ لأنه عد الأصول ، وعد في جملتها اختلاف الصحابة. والثاني الجواز مطلقا. قال القاضي أبو الطيب رأيت بعض أصحاب أبي حنيفة يختاره وينصره ونقله ابن برهان ، وابن السمعاني عن بعض الحنفية ، والظاهرية ، ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود. قال ثم ناقض فشرط الولي في صحة عقد البكر دون الثيب ، مع أن الخلاف هل يلزم فيهما ، أو لا يلزم فيهما ؟ وأنكر ابن حزم على من نسبه لداود ، وإنما قال كلاما معناه أن القولين إذا رويا ، ولم يصح أنهم أجمعوا عليهما ، ولم يرد عن جماعة منهم أو واحد إنكار ولا تصويب ، أن لمن جاء بعدهم أن يأتي بقول ثالث يدل عليه النص أو الإجماع ، فهذا ما قاله أبو سليمان ، فكيف يسوغ أن ينسب هذا إليه ، وهو يقول إن الأمة إذا تفرقت على قولين ، وكانت كل طائفة منهم قد قرنت بقولها في تلك المسألة مسألة أخرى ، فإنه ينبغي أن يحكم لتلك المسألتين بحكم واحد ، فإن صحت إحدى المسألتين فالأخرى صحيحة ، ولذلك حكم بالتحليف بمكة عند المقام لإجماع القائلين بذلك على التحليف عند المنبر ، فيصح وجوبه عند الزحام بمكة. قال ابن حزم وهذا القول وإن كنا لا نقول به ، فقد قاله أبو سليمان ، وأردنا تحرير النقل عنه ، وإنما قال إن الخلاف إذا صح فالإجماع على بعض تلك الأقوال المختلف فيها لا يصح أبدا ، وصدق في ذلك. وهذا كالخلاف في حد شارب الخمر ، قيل لا حد عليه ، وقيل أربعون ، وقيل ثمانون. فهذا لا ينعقد عليه إجماع أبدا. والثالث وهو الحق عند المتأخرين أن الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه ، وإلا جاز ، وكلام الشافعي في الرسالة" يقتضيه ، حيث قال في أواخرها القياس تقدم الأخ على الجد ، لكن صدنا عن القول به أني وجدت المختلفين مجتمعين على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر حظا منه ، فلم يكن لي عندي خلافهم ، ولا الذهاب إلى القياس ، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم. اهـ. وإنما منعه ؛ لأن في إحداث قول ثالث رفعا للإجماع ، وأما حيث لا رفع فتصرفه يقتضي جوازه ، وقضية كلام الهروي في الإشراف "أنه مذهب الشافعي ، فإنه قال ومن لفق من القولين قولا على هذا الوجه لا يعد خارقا للإجماع كما ذكرنا في وطء الثيب ، هل يمنع الرد بالعيب ؟ تحزبت الصحابة حزبين ذهبت طائفة إلى أنه يردها ، ويرد معها عقرها ، وذهب حزب إلى أنه لا يرد ، فأخذ الشافعي في إسقاط العقر بقول حزب ، وفي تجويز الرد بقول حزب ، ولم يعد ذلك خرقا للإجماع. اهـ. ولعله مبني على أنه لا يجوز حدوث إجماع بعد إجماع سابق على خلافه. فإن قلنا بالجواز ، كما ذهب إليه البصري ، فالظاهر الجواز ، لكنه لا يقع. وقد اعترض بعض الحنفية على اختيار الثالث ، وقال لا معنى له ؛ لأنه لا نزاع في أن القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه كان مردودا ، والخصم يستلزم هذا ، لكن يدعي أن القول الثالث يستلزم إبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور ، إما في صورة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجد ، وإما في مجموع المسألتين في مسألة الزوج ، والزوجة مع الأبوين أحد الشمولين ثابت ، وهو ثلث الكل في كليهما ، أو ثلث الباقي في كليهما. فثلث في أحدهما دون الآخر خلاف الإجماع. قال فالشأن في تمييز صورة يلزم منها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم ذلك ، فلا بد من ضابط ، وهو أن القولين إن اشتركا في أمر هو في الحقيقة واحد ، وهو من الأحكام الشرعية ، فحينئذ يكون الثالث مستلزما لإبطال الإجماع وإلا فلا ، وعند ذلك فالمختلف فيه إما حكم يتعلق بمحل واحد ، كمسألة الجد مع الإخوة والعدة ، أو متعدد. فإن كان الثابت عن البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى ، وعند البعض عكس ذلك ، كمسألة الخروج والمس ، فإن القول بأن كلا منهما ناقض أو ليس بناقض ، لا يكون خلاف الإجماع. تنبيهات. الأول ذكر القولين مثال ، فالثلاثة وأكثر كذلك ، كما قاله الصيرفي ، ومثله بأقوالهم في الجد. قال فلا يجوز إحداث قول سوى ما تقدم ؛ لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذه الأقوال. الثاني أن الصيرفي أيضا فرض المسألة في اختلاف الصحابة ، فقد توهم التفصيل بين ما أجمع على أنه حجة فيمتنع فيه الإحداث دون غيره ، وليس ببعيد. الثالث أنه نبه أيضا على تصورها بالاختلاف المستفيض فيهم. قال فأما ما حكى من فتوى واحد ، ولم يستفض قوله ، فيجوز الخروج عنه إلى ما أيده دليل ، ويخرج منه مذهب آخر مفصل بين الإجماع السكوتي وغيره. الرابع قال العبدري إنما يصح فرض هذه المسألة على مذهب من يجوز الإجماع عن اجتهاد وقياس ، وعلى أن تكون اجتهادية يتجاذبها أصلان ، فيجمع الصحابة على أنه يجوز أن يلحق بهذا الأصل ، فيكون حلالا ، ويجوز أن يلحق بهذا الأصل ، فيكون حراما ، فإذا لم ينقرض إلا على هذا الوجه ، فإحداث قول ثالث ورابع وأكثر جائز ؛ لأنها اجتهادية ، ولا حصر في المجتهدات. وأما إذا كان معنى قولهم إذا أجمع الصحابة على قولين أجمع هؤلاء على قول ، وخطئوا من خالفه ، وأجمع هؤلاء على قول آخر وخطئوا من خالفه ، فليس بإجماع ، ولكنه خلاف صحيح ، وإذا لم يكن إجماعا فإحداث قول ثالث أو رابع وأكثر فجائز أيضا ، وبالجملة فلم يأخذوا في هذه المسألة الإجماع الشرعي ، بل اللغوي ، وفيما قاله نظر. الخامس لم يتعرضوا لهذه المسألة بالنسبة إلى عصر واحد ، بأن يختلف الصحابة على قولين ، ثم يحدث بعضهم قولا ثالثا ، والقياس التفصيل بين أن لا يستقر الخلاف فيجوز ، وبين أن لا يستقر ، فينبني على الخلاف في انقراض العصر ، فإن قلنا شرط جاز ، وإلا فلا ، ولو أدرك بعض التابعين عصر الصحابة ، فأحدث ثالثا ، فالقياس بناؤه على الوجهين في الانقراض أو على الوجهين في قول التابعي مع الصحابة ، وهل يعتد به ؟ ومثاله ما لو وجد ماء لا يكفيه للوضوء فهل يقتصر على التيمم ، أو يستعمله ويتيمم ؟ قولان للصحابة ، فأحدث الحسن قولا ثالثا ، فقال يستعمل ما معه ثم يجمع ما يتساقط. من الماء فيعمل به. المسألة الخامسة إذا تعدد محل الحكم بأن لم يفصل أهل العصر بين مسألتين بل ذهب بعضهم إلى حكاية وجهين في هذه المسألة ، وقال الأصح امتناعه ، وحكاه أبو بكر الرازي عن أصحابهم. قال في المحصول" وهذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات في القوة ؛ لعدم التصريح. اهـ. ومنهم من فصل ، فقال إن كان طريق الحكم واحدا لم يجز الفصل ، وإلا جاز. قال الهندي وهو المختار. والتحقيق أنهم إن نصوا على عدم الفرق بأن قالوا لا فصل بينهما في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني ؛ امتنع الفصل بينهما على الصحيح ، وحكى الهندي فيه الاتفاق ، وليس كذلك ، ففيه خلاف. حكاه القاضي في التقريب "، وحكاه في اللمع" احتمالا عن القاضي أبي الطيب ، وإن لم ينصوا كمن ورث العمة ، ورث الخالة ، ومن منع إحداهما ، منع الأخرى ؛ لأن المأخذ واحد ، وهو المحرمية ، وإن لم يكن كذلك ، فقيل لا يجوز الفرق ، والحق جوازه ؛ لأنه إذا لم يتحد المأخذ لم يمتنع الخلاف. وقال القاضي عبد الوهاب إن عينوا الحكم ، وقالوا لا تفصيل ، حرم الفصل ، وإن لم يعينوا ، ولكن أجمعوا عليه مجملا ، فلا يعلم تفصيله إلا بدليل غير الإجماع ، فإن دل الدليل على أنهم أرادوا معينا تعين ، أو أرادوا العموم تعين العموم. ومتى كان مدرك أحد الصنفين مجملا ، أو كاد أن يكون مجملا ، جاز التفصيل بين المسألتين. وكلام التبريزي في التنقيح "يدل على أنه إذا وقع الاشتراك في المأخذ ، فهو محل الخلاف ، وأما إذا لم يشتركا فيه ، فلا خلاف في أنه ليس بحجة ، وهو خلاف كلام الرازي. ومنشأ الخلاف هل إحداث الفصل بين المسألتين كإحداث قول فيهما ، فيكون خرقا للإجماع ، أو ليس كإحداثه ؛ لأن المفصل قال في كل مسألة بقول بينهما ، ولم يلزم من هذه المسألة نسبة الأمة إلى جميع الحق ، كما يلزم من تلك ، فلا يكون خرقا للإجماع ، وهو الصحيح. وقال الأستاذ أبو منصور إن نصوا على التسوية بينهما في حكم واحد ، حرم على من بعدهم التفريق قطعا ، وإن سووا بينهما في حكمين على البدل فاختلفوا على قولين ، وبالجواز قال محمد بن سيرين ، وسفيان الثوري ؛ لأن الصحابة اختلفوا في زوج أو زوجة وأبوين ، وكذلك الجماع ، والأكل ناسيا. وقال سليم إن أجمعوا على التسوية بينهما في حكم ، كقولهم لكل واحدة من الجدتين أم الأم ، وأم الأب إذا انفردت السدس ، لم يجز لمن بعدهم أن يفرق بينهما ، فيجعل لأم الأم الثلث ؛ لأنه يخالفهم في التي تزيد على فرضها ، وهكذا إذا أجمعوا على التفرقة بين المسألتين في الحكم ، كقولهم للأم مع الأب الثلث ، وللجدة معه السدس ، لم يجز لمن بعدهم أن يسوي بينهما ، وهذان لا خلاف فيهما. وقال ابن القطان إذا أجمعوا على أن الكرم والنخل في المساقاة سواء من يجيزهما ومن يأباهما يردها ، فقال داود هذا إجماع ، ولا يجوز التفريق بينهما ، ويقول قد أجمعوا على التسوية. قال وهذا فاسد ، وعندنا أن ذلك لا يكون إجماعا ؛ لأن القول بالعلة غير الاعتبار بهذا ؛ لأنا نجد من يقول هذه العين حلال ، وهذه حرام ، وإن كان من قائلين. فهاتان مسألتان. والعجب من داود في هذا ، فيقال له خبرنا عن المساقاة على الثلث والربع من أي طريق أخذتها ؟ فقال من طريق الإجماع ، وهو أن الذين اختلفوا ، فرقوا في الرد والإجازة. قلنا لهم إنما أخذوا ذلك عن طريق القياس من الإجازة ، ثم هو لا يجيز المساقاة ، والمجمعون سووا بينهما ، فقالوا الكرم لا يجوز كما لا يجوز النخل ، ومن أجاز سوى بينهما ، فلم فرقت ؟ معنى قولهم هذا لا يصح بالإجماع مسألة إذا اختلفوا في مسألتين على قولين فقالت طائفة في كل من المسألتين قولا ، وقالت الأخرى في كل منهما أيضا قولا ، ثم قام دليل عن نص على صحة قول أحديهما في إحدى المسألتين ، فهل يدل على صحة قولها في المسألة الأخرى أم لا ؟ اختلف في هذه المسألة داود وابنه ، فصار داود إلى أنه دليل على ذلك ، ومنعه ابنه. هكذا قال ابن حزم في الإحكام. ثم قال ويقول ابنه لأنه لو صح ما قاله داود لكانت الطائفة التي قام النص على صحة قولها في مسألة واحدة مصيبة في جميع مذاهبها ولا يقول به أحد. نعم إن صح إجماع الأمة يقينا على أن حكم المسألتين سواء ، ثم قام نص على صحة حكم ما في إحدى المسألتين ، فقد صح بلا شك أن حكم الأخرى كذلك ، والفرق أن المسألتين الأوليين لم يحفظ عنهم فيهما تسوية بين المسألتين ، بخلاف الثاني. ثم مثل المسألة بالمساقاة. فمنهم من منعها جملة ، ومنهم من أباحها جملة ، ومن مبيح لها في النخل والعنب خاصة ، ومانع لها في سواهما ، فلما صح القول بإباحتها ، وبطل إبطالها ، نظرنا في المساقاة بالثلث والربع ، فوجدنا الأمة مجمعة على أن حكم المساقاة على النصف كحكمها على جزء مسمى ، أي جزء كان ، وكذلك المزارعة ، الناس فيها على قولين الإباحة والحظر ، فلما قام الدليل على صحتها ، نظرنا في المزارعة على النصف سواء ، وكل من تكلم في هذين الحكمين فقد أجمل ، فلما جاء النص بإباحة المساقاة والمزارعة على النصف ، وصح الإجماع على أن حكم المساقاة والمزارعة على جزء مسمى كحكمها على النصف ، صحت المزارعة على كل جزء مسمى. فائدة معنى قولهم هذا لا يصح بالإجماع إذا قلنا هذا لا يصح بالإجماع احتمل أمرين. أحدهما الإجماع على نفي الصحة. والثاني نفي الإجماع على الصحة ، والثاني أعم من الأول ، فلا يلزم من نفي الإجماع على الصحة ، نفي الصحة ، لجواز أن يكون الحكم مختلفا فيه ، فهو صحيح على رأي. فالإجماع على الصحة منتف ، لكن هي غير منتفية مطلقا ، بل ثابتة على ذلك الرأي ، بخلاف الإجماع على نفي الصحة ، فإنه يقتضي نفيها مطلقا ، فإذا قلنا الوضوء بدون مسح الرأس لا يصح بالإجماع ، كان هذا إجماعا على نفي الصحة ، وإذا قلنا الوضوء بدون استيعاب الرأس بالمسح لا يصح بالإجماع ، كان هذا نفيا للإجماع على الصحة ، لا لحقيقة الصحة مطلقا ؛ لأن ذلك يصح عند أبي حنيفة والشافعي. والمثير لهذه المباحثة أن بعض الفضلاء رأى شافعيا قد توضأ ، ومسح بعض رأسه ، فمازحه ، وقال له وضوءك هذا لا يصح بالإجماع ، فغضب من ذلك ، وقال تزعم أن الشافعي ليس بمعتبر القول. قال لا وقال كلامك يقتضي ذلك ، فبين له هذه النكتة فزال غضبه. وحاصله أن المنفي هاهنا هو الصحة المطلقة ، أو المقيدة بكونها مجمعا عليها. فإن أريد الأول فهو إجماع على النفي ، وإن أريد الثاني فهو نفي الإجماع. وحاصله من جهة العربية أن موضع الإجماع نصب ، لكن هو على التمييز أو الحال ؟ إن قلنا على التمييز فهو إجماع على نفي الصحة ، إذ تقديره لا يصح إجماعا إذ التمييز رفع الإبهام عن الذات ، ونفي الصحة هنا يحتمل أنه إجماعي أو خلافي ، فبقولنا إجماع ، رفعنا ذلك الإبهام ، وقلنا إن نفي الصحة إجماعية ، وإن قلنا على الحال ، فهو نفي الإجماع على الصحة ، لا لنفي الصحة ؛ لأن الحال نعت للفاعل ، فتقديره هذا لا يصح مجمعا عليه ، ونفي الصفة لا يستلزم نفي الموصوف. خاتمة قد يكون الخلاف حجة قد يكون الخلاف حجة كالإجماع في مواضع. منها منع الخروج منه إذا انحصر على قولين أو ثلاثة. ومنها تسويغ الذهاب إلى كل واحد من الأقوال المختلف فيها. ومنها كون الجميع صوابا إن قلنا كل مجتهد مصيب ، وغير ذلك. ذكره القاضي عبد الوهاب في مسألة تقليد الصحابي. الاختلاف مذموم والاجتماع محمود وقال المزني في كتاب ذم التقليد" قد ذم الله الاختلاف في غير ما آية ، ولو كان من دينه ما ذمه ، ولو كان التنازع من حكمه ما رده إلى كتابه وسنة نبيه ، ولا أمر بإمضاء الاختلاف والتنازع على ما هما به ، وما حذر رسول الله أمته من الفرقة وأمرها بلزوم الجماعة. قال ولو كان الاختلاف رحمة ، لكان الاجتماع عذابا ؛ لأن العذاب خلاف الرحمة ، ثم قال قال الشافعي رحمه الله تعالى الاختلاف وجهان فما كان منصوصا ، لم يحل فيه الاختلاف ، وما كان يحتمل التأويل أو يدرك قياسا ، فذهب المتأول أو المقايس إلى معنى يحتمل ذلك ، وإن خالفه غيره ، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص. قال المزني فظاهر قوله أنه ضيق الخلاف كتضييقه في المنصوص ، والله أعلم. كتاب القياس الباب الأول في حقيقة القياس والنظر فيه أوسع من غيره من أبواب الأصول ، فلهذا خصوه بمزيد اعتناء. وقد قال إمام الحرمين مبينا لشرفه "القياس مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة ، فما ينقل منها تواترا فهو المستند إلى القطع ، وهو معوز قليل ، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد ، وهي على الجملة متناهية ، ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب. وفيه أبواب الباب الأول في حقيقته لغة واصطلاحا أما لغة فالمشهور أنه تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به ، ولذلك سمي المكيال مقياسا ، وما يقدر به النعال مقياسا ، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه. وقيل هو مصدر قست الشيء إذا اعتبرته ، أقيسه قيسا وقياسا. ومنه قيس الرأي ، وامرؤ القيس ؛ لاعتبار الأمور برأيه. وقسته بضم القاف أقوسه قوسا ذكر هذه اللغة ابن أبي البقاء في نهايته" وصاحب "الصحاح" ، فهو من ذوات الواو والياء. وقال ابن مقلة في كتاب "البرهان" القياس في اللغة التمثيل والتشبيه ، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الاسم. وقال الماوردي والروياني في "كتاب القضاء" القياس في اللغة مأخوذ من المماثلة ، يقال هذا قياس هذا ، أي مثله ، لأن القياس الجمع بين المتماثلين في الحكم. وقيل إنه مأخوذ من الإصابة ، يقال قست الشيء إذا أصبته ، لأن القياس يصيب به الحكم ، وحكاها ابن السمعاني في "القواطع". وقال الصيرفي "القياس فعل القائس ، وهو مصدر قست الشيء قياسا ، وهو الجمع بين الشيئين إما بالمشاهدة فيهما جميعا ، أو أحدهما والآخر بالفكر ، أو جميعهما بالفكر يعلم تساويهما في الشيء الذي جمعا من أجله بخلافهما. هذه فائدة القياس ونتيجته ، فإذا أثمرت المقابلة مساواة الشيئين من حيث كان جرى الحكم عليهما في الشيء الذي اجتمعا فيه وخولف بينهما في شيء اختلفا فيه ، وهذا ثابت في قضية العقول أن كل شيئين اشتبها في شيء ما فحكمهما من حيث اشتبها واحد ، ولولا ذلك لما كان بين المختلف والمتفق فرق. وأما في الاصطلاح فاختلفوا" أولا "في إمكان حده فقال إمام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي في القياس ، لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فإنه قديم ، والفرع والأصل فإنهما حادثان ، والجامع فإنه علة. ووافقه ابن المنير شارحه على تعذر الحد ، لكن العلة عنده في ذلك كونه نسبة وإضافة وهي عدمية ، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين. قال الإبياري الحقيقي إنما يتصور عما تركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس. وكلام الجمهور يقتضي إمكانه ، واختلفوا فالمحققون أنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم ، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم. وذلك لأنه من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب به ، ولا بد له من محل يقوم به وهو الفرع ؛ وذلك لثبوته في محل آخر وهو الأصل ولا يمكن ذلك بين كل شيئين ، بل إذا كان بينهما أمر يوجب الاشتراك في الحكم وهو المراد بالمساواة في نفس الأمر. فيختص الحد بالقياس الصحيح. هذا عند القائلين بأن المصيب واحد. أما القائلون بأن كل مجتهد مصيب ، فلا بد أن يزاد" في نظر المجتهد "سواء ثبت في نفس الأمر أم لا ، كذا قاله ابن الحاجب وغيره. والحق ، أن التعريف المذكور شامل للقياس الصحيح على المذهبين ، لأن المساواة المذكورة أعم من أن تكون في نظر المجتهد أم لا. وقيل إدراج خصوص في عموم. واستحسنه بعض الجدليين. وقيل إنه إلحاق المسكوت بالمنطوق ، وقيل إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه ، وقيل استنباط الخفي من الجلي ، وقيل حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل ، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، ولم يرتضه القاضي الحسين. وقال ابن كج رد فرع مسكوت عنه وعن حكمه إلى أصل منطوق بحكمه ، وقيل الجمع بين النظرين وإجراء حكم أحدهما على الآخر ، وقيل إنه بذل الجهد في طلب الحق ، وهو باطل باستخراج الحق بالنصوص والظواهر. وقال أبو هاشم حمل الشيء على حكمه وإجراء حكمه عليه. وهو باطل لأنه لم يذكر الجامع. وقال عبد الجبار حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه ، وقال الشريف المرتضى إثبات حكم المقيس عليه للمقيس وهو ركيك ، فإن المقيس والمقيس عليه مشتقان من القياس ، فتعريف القياس بهما دور. وقال صاحب الإحكام استواء بين الأصل والفرع في العلة المستنبطة من حكم الأصل ، ويخرج عنه القياس إذا كانت العلة منصوصة ، فإن منع كونه قياسا فباطل ، لأنه أقوى أنواع الأقيسة. وقال القاضي واختاره المحققون منا ، كما قاله في المحصول هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع حكم أو صفة أو نفيهما ، فالحمل اعتبار الفرع بالأصل ورده إليه ، والمعلوم يتناول الموجود والمعدوم ، بخلاف الشيء والفرع يوهم الموجود. ثم بين فبماذا يكون الحمل بقوله " في إثبات حكم "فأفاد أن القياس يتوصل به إلى ثبوت الأحكام ونفيها ، والمعلوم الثاني لا بد منه ، إذ القياس يستدعي منتسبين ، لأن إثبات الحكم بدون الأصل ليس بحكم. ثم قسم الجامع إلى حكم وصفة. قال إلكيا وهو أسد ما قيل على صناعة المتكلمين. وقد اعترض عليه بأمور منها إن أردت بالحمل إثبات الحكم فقولك " في إثبات حكم "ضائع للتكرار ، وإن أردت غيره فبينه ، وذلك الغير يكون خارجا عن القياس ؛ لأنه يتم بإثبات مثل معلوم لآخر بجامع. ومنها أن قوله" في إثبات حكم لها "يشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس وهو باطل ، فإن القياس فرع ثبوت الحكم في الأصل ، فلو كان ثبوت الحكم فرعا عن القياس لزم الدور. وأجيب بأن القاضي لعله يرى أن الحكم ثبت في الأصل بالعلة لا بالنص وكذلك في الفرع ، والقياس كاشف عما ثبت فيهما. وقال ابن المنير هذا السؤال لا يرد من أصله ، لأن قوله" بهما "يتعلق بمحذوف صلة للحكم المنكر ، كأنه قال في إثبات حكم ، وذلك الحكم في نفس الأمر ثابت للأصل والفرع ، والمثبت له في الأصل النص ، وفي الفرع القياس ، فلا تناقض. وليس متعلقا بإثبات. ومنها أن الصفة ثبتت أيضا بالقياس ، كقوله إنه عالم فله علم ، كما في الشاهد ، فإن اندرجت الصفة في الحكم يكون قوله بجامع حكم أو صفة لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكرارا ، وإن لم تندرج كان التعريف ناقصا ، فهو إما زائد وإما ناقص. ومنها أن المعتبر في القياس الجامع دون أقسامه ، ولو وجب ذكر أقسامه لوجب ذكر أقسام الحكم. ومنها القياس الفاسد خارج عنه ، لأن الجامع متى حصل صح القياس. وقال إلكيا هو شامل للصحيح والفاسد والتفاوت بينهما يرجع إلى شروط لا مدخل لها في التحديد ، وكذلك صرح القاضي وإمام الحرمين والغزالي بشموله لها. وما ذكرناه من اختصاصه بالصحيح تبعا للآمدي فهو مردود بما ذكرنا. ومنها قال الآمدي الحكم في الفرع نفيا وإثباتا يتفرع على القياس إجماعا وليس بركن في القياس ، فإن نتيجة الدليل لا تكون ركنا في الدليل ، لما فيه من الدور ، فيلزم من أخذ الحكم في الفرع ركنا في القياس الدور الممتنع. وأجاب القرافي بأن تعريف الدليل بنتيجته تعريفا رسميا تعريف جائز ، لأنه تعريف بلازم الشيء بخلاف تعريفه الحدي. ورده الأصفهاني بأن التعريف باللازم شرطه اللزوم البين من حيث هو لازم ، وإلا يلزم الدور. وأجاب ابن الحاجب بأن المحدود القياس الذهني ، وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعا له. ورده الأصفهاني بأن معرفة حكم الفرع الذهني فرع القياس الذهني ، لأن نتيجته ذهنا ، ويجب أن يكون التعريف للقياس الخارجي الذي هو دليل على حكم الله. وأجاب الصفي الهندي بأن القاضي لم يأخذ في تعريف القياس إلا الإثبات لا الثبوت ، والمتفرع عن القياس الثبوت لا الإثبات ، والحق أن الثبوت ثابت قبل القياس وإنما الناشئ بالقياس اعتقاد المساواة أو الثبوت مستندا إلى العلة لا مجرد الثبوت. وقال إمام الحرمين الإنصاف أن ما ذكره القاضي ليس بحد ولا مطمع في الحد بما يتركب من نفي وإثبات كما ذكره في الحكم والجامع. مسألة القياس في نظر الأصوليين حاصل القياس في نظر الأصوليين يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر ، ويسميه قوم" التمثيل ". وأما في اصطلاح المنطقيين فهو الاستدلال بحكم العام على حكم الخاص ، ويرجع إلى المقدمات والنتائج. قال الإبياري وهو أبعد عن المدلول اللغوي ، لأن قولهم " كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام "ينتج " كل نبيذ حرام "ليس فيه اعتبار بحال وإنما النبيذ أحد الصور المندرجة تحت العموم. قلت بل هو قريب من المدلول اللغوي بمعنى التسوية ، لأنه تسوية حكم الخاص بحكم العام ، وذكر إمام الحرمين أن لفظ القياس قد يتجوز بإطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرع وأصل فيقول المفكر قست الشيء إذا تفكر فيه. ونازعه الإبياري. ولا معنى لنزاعه ، لوجود المعنى اللغوي فيه وهو الاعتبار. وقال الغزالي في أساس القياس وأما نحو" كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام "أنتج" كل مسكر حرام "هذا لا تسميه الفقهاء والأصوليون قياسا ، وإنما يسميه ذلك المنطقيون ، وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع ، فإن القياس في وضع اللسان يستدعي مقيسا ومقيسا عليه ، لأنه حمل فرع على أصل بعلة جامعة ، وإطلاقه على غير هذا خطأ. مسألة لفظ القياس مشترك وقال" الغزالي "أيضا لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتى يقال الشرع إما توقيف أو قياس. وهذا الذي ننكره ، وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية التعليمية ، ويطلق تارة بمقابل التعبد حتى يقال الشرع ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى تعبد. كرمي الجمار. وكلاهما توقيف ، لكن يسمى ما عقل معناه قياسا لما انقدح فيه من المعقول. وهذا هو الذي نقول به وهو بهذا المعنى أحد نوعي التوقيف وليس مقابلا له مسألة يسمى القياس استدلالا في" المعتمد "لأبي الحسين البصري كان الشافعي رضي الله عنه يسمي القياس استدلالا ، لأنه فحص ونظر ، ويسمي الاستدلال قياسا ، لوجود التعليل فيه. وحكى صاحب" الكبريت الأحمر "عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد ، لحديث معاذ " أجتهد رأيي "والمراد القياس بالإجماع. وقال إلكيا يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحق سواء طلب من النص أو القياس. وقد قال الشافعي في" الرسالة "إن القياس الاجتهاد ، وظاهر ذلك لا يستقيم ، فإن الاجتهاد أعم من القياس ، والقياس أخص ، إلا أنه لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملا في تعريف ما لا نص فيه من الحكم ، وعنده أن طريق تعرف ذلك لا يكون إلا بأن يحمل الفرع على الأصل فقط ، وذلك قياس عنده. والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى غلبة الظن في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويقال فيها كل مجتهد مصيب ، والقياس ما ذكرناه والأمر فيه قريب. وقال ابن السمعاني هل القياس والاجتهاد متحدان أو مختلفان ؟ اختلفوا فيه فقال أبو علي بن أبي هريرة إنهما متحدان ، ونسب للشافعي ، وقد أشار إليه في كتاب الرسالة" ، والذي عليه جمهور الفقهاء ، أن الاجتهاد غير القياس ، وهو أعم منه ؛ لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته ، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس ، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة ، وليس ذلك بقياس. مسألة ما وضع له القياس اختلف أصحابنا كما قاله الأستاذ أبو إسحاق فيما وضع له اسم "القياس" على قولين "أحدهما" أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبط ، "والثاني" أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه. قال وهذا هو الصحيح ومن فر منه فإنما فر لشبهة تعود إليه في الحقيقة ، لأنه قبل القياس لا بد من أن يكون له أصل وفرع ، فإن كان أصلا فقد وجب وجوده في كل ما يسمى به واستغنى عن الإلحاق ، وإن كان فرعا لم يجز أن يكون دليلا على غيره ، ووجب أن يكون له أصل يستنبط به. ثم الكلام في أصله كالكلام فيه لنفسه. وهذا بعينه يستشكل على القائل الأول بأن يقال المجتهد إما أن يكون مأمورا بالنظر والإلحاق ، فإن لم يكن لم يتوجه عليه الطلب عند نزول الحادثة ، وإن كان مأمورا ، فإما أن يكون أصلا أو فرعا ثم يعود ما سبق. ومهما كان جوابه فهو جوابنا. مسألة الذي يثبته القياس واختلفوا كما قاله المقترح في الذي أثبته القياس ، هل هو حكم واحد يشمل الأصل والفرع أو حكمين متماثلين ؟ فذهب بعض الأصوليين إلى أنهما حكمان متماثلان وقرره بوجهين "أحدهما" جواز نسخ الأصل مع إبقاء الفرع فدل على أنهما حكمان "والثاني" أن الحكم يختلف باختلاف متعلقه ، ولا شك أن متعلق الأصل غير الفرع ، فكانا مختلفين. وذهب بعض الأصوليين إلى أنه حكم واحد شامل لهما ، لأنا لا ننظر إلى القضية الخاصة ، وإنما النظر إلى الأمر العام. فإن أورد جواز النسخ ، قلنا لا يتصور نسخ الأصل مع بقاء الفرع. مسألة اشتمال النصوص على الفروع الملحقة بالقياس روى الربيع في "اختلاف الحديث" عن الشافعي ما يقتضي اشتمال الكتاب والسنة على جميع الفروع الملحقة بالقياس أي ابتداء أو بالواسطة. فقال الشافعي ولما قبض الله رسوله تناهت فرائضه فلا يزاد فيه ولا ينقص. ونص في "الرسالة" على أن القياس موضع ضرورة. وروى أحمد بن حنبل عن الشافعي أنه قال القياس ضرورات حكاه العبادي في طبقاته "وهذا يقتضي عدم اشتماله عليه فليؤول. وقال ابن كج جميع الأحكام على مراتبها معلومة بالنص ، لكن بعضها يعلم بظاهر ، وبعضها يعلم باستنباط وهو القياس ، ولو لزم أن لا يثبت حكم إلا بنص لبطل أكثر الأحكام المستدل عليها بفحوى الخطاب ودليله. وزعم ابن حزم أن النصوص محيطة بجميع الحوادث وربما تمسك بقول أحمد ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يغنيك عنه. ومقابله قول إمام الحرمين إن أكثر الحوادث لا نص فيها بحال. ولذا قال غيره من الأئمة إنه لو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام ، لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها. وقال بعضهم من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته إلى القياس ، كالواجد ماء لا يجزئه التيمم ، وإنما يحتاج إليه في القليل. وتوسط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة ، وبين المسائل المولدة لأعمالهم المقدرة فالأولى عامتها نصوص ، وأما المولدات فيكثر فيها ما لا نص فيه. مسألة القياس مظهر لا مثبت الحق أنه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداء ، لأن مثبت الحكم هو الله. ومنع الشافعي في" الرسالة "أن يقال إنه حكم الله على الإطلاق. وقال الصيرفي لأن هذا اللفظ إنما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمتنع إطلاقه على القياس ، وإن كان فيه حكم الله من الاجتهاد ، إشفاقا أن يقطع على الله بذلك ، فإن أطلق عليه حكم الله ، بمعنى أنه أوجبه كان على التقييد. وقال الروياني في" البحر " القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه. وقال ابن السمعاني إنه دين الله ودين رسوله بمعنى أنه عليه ، ولا يجوز أن يقال إنه قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم قال أبو الحسين في" المعتمد "هو مأمور به ، بمعنى أن الله بعثنا على فعله بالأدلة. وأما كونه بمعنى صيغة" أفعل "فصحيح أيضا عند من يحتج بقوله تعالى فاعتبروا الحشر وأما كونه من دين الله فلا ريب فيه إذا عنى أنه ليس ببدعة ، وإن أريد غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل لا يطلق عليه لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر ، وأبو علي الجبائي يصف ما كان واجبا منه بذلك ، وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبا. والقاضي عبد الجبار يصف بذلك واجبه ومندوبه. وقال الآمدي إن أريد بالدين ما تعبدنا به وهو أصلي فليس القياس من الدين. وإن أريد به ما تعبدنا به مطلقا فهو من الدين. ويتحصل في كون القياس من الدين أقوال ثالثها حيث يتعين. الباب الثاني في موضوع القياس الباب الثاني في موضوعه قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله. الباب الثالث في وجوب العمل بالقياس الباب الثالث في وجوب العمل به وهو حجة في الأمور الدنيوية بالاتفاق. قال الإمام الرازي كما في الأدوية والأغذية والأسعار. وكذلك القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم بالاتفاق ، قال صاحب التلخيص لأن مقدماته قطعية لوجوب علم وقوعه قال وإنما النزاع منا ويجب العمل به إذا عدم النص والإجماع. وقال صاحب" القواطع " ذهب كافة الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع ، قال الإمام أحمد لا يستغني أحد عن القياس. وقال الأستاذ أبو منصور والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب أحدها ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة. والثاني ثبوته في العقليات دون الشرعيات ، وبه قال النظام وجماعة من أهل الظاهر. والثالث نفيه في العلوم العقلية ، وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا إجماع ، وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية. والرابع نفيه في العقليات والشرعيات ، وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني قال والمثبتون له في العقليات والشرعيات أوجبوه في الحوادث التي ليس فيها نص ولا إجماع وأجازوه فيما فيه أحد هذه الأصول إذا لم يرد إلى خلافها ، انتهى. ثم المثبتون له اختلفوا في مواضع أحدها في طريق إثباته فقال الأكثرون هو دليل بالشرع ، ونص عليه في" الرسالة "فقال وأما القياس فإنما أخذناه استدلالا بالكتاب والسنة والآثار. وقال القفال وأبو الحسين البصري هو دليل بالعقل ، والأدلة السمعية وردت مؤكدة له ولو قدرنا عدم وجودها لتوصلنا بمجرد العقل إلى انتصاب الأقيسة عللا في الأحكام. وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع ، حكاه في" اللمع "، وجزم به ابن قدامة في" الروضة "وجعله مذهب أحمد لقوله لا يستغني أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر والنظام إلى امتناعه عقلا وشرعا ، وإليه مال أحمد في قوله يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس ، وقد تأوله القاضي أبو يعلى على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفا له لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار. وثانيها هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية ؟ وبالأول قال الأكثرون ، وبالثاني قال أبو الحسين والآمدي. وثالثها قيل إنما يعمل به إذا كانت العلة منصوصة أو بطريق الأولى. والجمهور على وجوب العمل به مطلقا. وأما المنكرون للقياس ، فأول من باح بإنكاره النظام ، وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي ، وتابعهم من أهل السنة على نفيه في الأحكام داود الظاهري. قال أبو القاسم عبد الله بن عمر بن أحمد الشافعي البغدادي في كتاب في القياس ، مما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب جامع العلم" ما علمت أحدا سبق النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد ، ولم يلتفت إليه الجمهور ، وخالف أبو الهذيل فيه ورده عليه "انتهى". وقرر الناقلون بحث الظاهرية فقال ابن عبد البر في كتاب "العلم" لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيهما جميعا قال ومنهم من أثبته في التوحيد ونفاه في الأحكام. وأطلق القاضي أبو الطيب عن داود والنهرواني والمغربي والقاشاني أن القياس محرم بالشرع. وقال الأستاذ أبو منصور فأما داود فإنه زعم أن لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله ، وذلك مغن عن القياس. فمنها ما ذكره الله مفصلا ، ومنها ما أجمل ذكره في القرآن وأمر نبيه عليه الصلاة والسلام بالتفصيل والبيان ، ومنها ما اتفقت عليه الأمة. وما ليس فيه نص ولا إجماع فحكمه الإباحة بعفو الله سبحانه عن ذكره ، وتركه النص على تحريمه ، أو بإخبار عن فاعل فعله من غير ذم له على فعله ، أو تورد الرواية عما فعل بحضرته عليه السلام فلم ينكره. وقال ابن القطان ذهب داود وأتباعه إلى أن القياس في دين الله تعالى باطل ولا يجوز القول به. وقال القاضي عبد الوهاب ذهب داود الأصفهاني وغيره إلى أن التعبد بالقياس جائز ولكنه لم يرد ، وأن القول به والمصير إليه غير جائز لعدم الدليل القاطع أن الله تعالى تعبدنا به. وكذا نقل الشيخ في "اللمع" أنه يجوز العمل به عقلا إلا أن الشرع منع. وقال ابن حزم في "الإحكام" ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذي ندين الله تعالى به والقول بالعلل باطل قال وذهب بعض منكري القياس إلى أن الشارع إذا جعل شيئا ما علة لحكم فحيثما وجد ذلك وجب ذلك الحكم ، كنهيه عن الذبح بالسن. قال وإنما السن عظم فهو يدل على أن كل عظم لا يذبح به. قال وهذا لا يقول به داود ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول قوم لا يعتد بهم من جملتنا كالقاشاني وضربائه ، وقالوا أما ما لا نص فيه فلا يجوز أن يقال إن هذا لسبب كذا. وقال داود وجميع أصحابه لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعلة أصلا ، وإذا نص الشارع على أنه لكذا ، أو بسبب كذا ، أو لأنه ، فهو دال على أنه جعله سببا لتلك الأحكام في تلك المواضع التي جاء النص فيها ولا توجب تلك الأشياء شيئا من تلك الأحكام وغير تلك المواضع المبينة. ثم قال ولسنا ننكر وجود بعض أسباب الأحكام الشرعية بل نثبتها ونقول بها لكن نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله أسبابا ولا يتعدى بها الموضع المنصوص على أنها أسباب له انتهى كلامه. وقد عرف به مذهب الظاهرية على الحقيقة ، وأن داود وأصحابه لا يقولون بالقياس ، ولو كانت العلة منصوصة ، وإنما القائل به القاشاني وضرباؤه. ونقل القاضي والغزالي عن القاشاني والنهرواني القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة أومئ إليها في الأحكام المتعلقة بالأسباب ، كرجم ماعز لزناه ، والمعلق باسم مشتق كالسارق ، وكأنهما يعنيان بهذا القسم تنقيح المناط. وقال القاضي واختلف هل هما بهذا من القائلين بالقياس أم لا ؟ ونقل الآمدي عنهما القول به في العلة المنصوصة دون ما إذا كان الحكم في الفرع أولى به من الأصل. ونقل الأستاذ أبو منصور عن القاشاني أنه قال كل حكم وقع في شخص لسبب من الأسباب استدل به على حكم كل ما وجد فيه مثل ذلك السبب إن لم يمنع منه دليل شرعي. ونقل عن النهرواني أنه قال استدل على الفأرة تقع في السمن على السنور إذا وقع قال وهذا منهما اعتراف بالقياس. وقال أبو بكر الصيرفي في "أصوله" المنكرون للقياس كأنهم أنكروا التسمية وإلا فهم يعترفون به ، وهو المغربي وأبو سعيد النهرواني والقاشاني. أما القاشاني فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذا شرع على سبب في شخص ، فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص وأنه يساويه ، فإن جرى علم صحته وإن لم يجر علم بطلانه ، ويدعي أنه يبطل القياس ، فهل قال أصحاب القياس شيئا غير هذا ؟ وأما النهرواني فإنه يزعم أنه يستدل بالفأرة تقع في السمن على السنور ، وزعم أن المراد النجاسة ثم سلكا في النفقات والأشياء الظاهرة الجلية أنها معقولة عن الخطاب ومعلومة بالعادة. فهؤلاء ما اهتدوا قط لنفي القياس. ولم ينف القياس قط في الأحكام غير إبراهيم يعني النظام من المتكلمين وأتباعه ، ومن الفقهاء داود ومن بعده ، وكل هؤلاء يزعم أنه لو قيل لنا حرمت الخمر لأنها حلوة لم يحرم غيرها من كل حلو ، وسواء عليه قال لأنه حلو أو لم يقل. انتهى. وقال في موضع آخر وقد نقل عن النظام إنكار القياس ، على أنه قد قال إن الشيء إذا تقدمت إباحته في الجملة واحتاج إلى العبرة اعتبر بعضه ببعض ، ونص على إيجاب النفقات للأزواج وأنه اعتبر بنظائرها ، وهذا هو الذي قاله القياسيون إن القياس لا يوجب ابتداء الحكم ووضعها ، فإذا وضعت الأصول واحتيج إلى تمييزها والتنفيذ للحكم استدل ببعضها على بعض كما ذكر هذا الرجل في النفقات انتهى. وقال ابن كج النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل ، فمنه رجم الزاني قياسا على ماعز ، وإراقة الزبد المتنجس قياسا على السمن ، وجواز الخرص والمساقاة قياسا على الكرم ، ومنع التضحية بالعمياء قياسا على العوراء ، وأن حكم الحاكم وهو يدافع الأخبثين مكروه قياسا على الغضب. وقال ابن عبد البر في كتاب "جامع العلم" وداود وإن أنكر القياس فقد قال بفحوى الخطاب وقد جعله قوم من أنواع القياس. وقال أبو الحسن السهيلي في "أدب الجدل" له كل من منع كون القياس حجة فإنه يستدل به ثم يسميه باسم الاستدلال والاستنباط أو الاجتهاد أو دليل الشرع أو غيره. واعلم أن النظام إنما أنكر القياس في شريعتنا خاصة ، ولم ينكر القياس العقلي ولا الشرعي السالف. ثم المنكرون للقياس اختلفوا في طريق نفيه فقيل ينفى بالعقل وحده ، ثم اختلفوا فقيل إن الخوض فيه قبيح لعينه ، وقيل يجب أن يصطلح لعباده فينص على الأحكام كلها ، حكاهما إمام الحرمين. وقيل لأن الأحكام الشرعية طريقها المصالح ولا يعرف المصالح إلا صاحب الشرع فلا يجوز إثباتها إلا من جهة التوقيف. وقيل لأنها جعلت على وجوه لا يمكن العلم بها قياسا ، كتحمل العاقلة الدية ، وإيجابه القسامة باللوث ، والحكم بالشفعة ، والفرق بين المخابرة والمساقاة ، وجمعت الشريعة بين أشياء مختلفة ، وفرقت بين أشياء متفقة ، فلذلك امتنع القياس ، ولا وجه إلا امتناع النص. وقيل لأن المعارف ضرورية وهو لا يوجب العلم الضروري حكاهما الأستاذ أبو منصور. وقيل لأن التعبد بالشرعيات حصل على وجه لا يصح معه القياس فلو وقع على خلافه صح. ومنهم من قال لا يجوز ذلك ، لأن الحكم لا يقتصر على أدنى طرق البيان مع القدرة على أعلاها ، ولا يعلق عبادته بالظن الذي يخطئ دون العلم ، لأنه يؤدي إلى التضاد في الأحكام ، وحكاهما ابن فورك ، وقيل لضعف البيان الحاصل به ، حكاه ابن السمعاني. وقيل بل ينفى بالشرع ، والعقل يقتضي جوازه ، لكن الشرع منع ، ونقله القاضي وغيره عن داود. وقال الأستاذ أبو منصور إنه مذهب أكثر الظاهرية كداود والقاشاني والمغربي وأبي سعيد النهرواني ثم إن القاشاني والنهرواني ناقضا ، فقال القاشاني "كل حكم وقع... " ونقل إلى آخر ما تقدم عنه وعن صاحبه المذكور ، ثم قال وأما داود الأصفهاني والنظام فأسرفا ، فقال داود لو قيل لنا حرم السكر لأنه حلو لم يدل على تحريم كل حلو ، وقال الغزالي. والفرق المبطلة ثلاثة المحيلة له عقلا ، والموجبة له عقلا ، والحاظرة له شرعا. قلت والمانعون له سمعا افترقوا فرقتين فرقة قالت نصوص الكتاب والسنة قد وفت وأثبتت فلا حاجة إلى القياس وهو رأي ابن حزم. وفرقة قالت بل حرم القول بالقياس. ولو صح ما قاله الظاهري من أن النصوص وافية بحكم الحوادث لما افتقر في كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل. وقال الدبوسي نفاة القياس أربعة منهم من لا يرى دليل العقل حجة والقياس منه ، ومنهم من لا يراه حجة إلا في موجبات العقول والقياس ليس منها ، ومنهم من لا يراه حجة لأحكام الشرع ، ومنهم من لا يراه حجة فيها إلا عند الضرورة ولا ضرورة لأنا نحكم فيما لا نص فيه باستصحاب البراءة الأصلية. والصحيح أنه حجة أصلية لا حجة ضرورية. وذهب ابن حزم إلى قول غريب لم يذهب إليه غيره فيما أظن وهو أن التعبد بالقياس كان جائزا قبل نزول قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج الحج وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها البقرة وأما بعدهما فلا يجوز ألبتة لأن وعد الله حق ، فحاصله أنه منسوخ وهو بدع من القول. وهذه المذاهب كلها مهجورة وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الإجماع بإثبات القياس من الصحابة والتابعين قولا وعملا ، قال الغزالي ومن ذهب إلى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر ، محكوم بكونه مأثوما. قال القاضي ولست أعد من ذهب إلى هذا المذهب من علماء الشرع ولا أبالي بخلافه. قال الغزالي "وهو كما قال". وقال ابن المنير في شرحه " ذكر القاضي بكر بن العلاء من أصحابنا أن القاضي إسماعيل أمر بداود منكر القياس فصفع في مجلسه بالنعال وحمله إلى الموفق بالبصرة ليضرب عنقه ، لأنه رأى أنه جحد أمرا ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح الخلق والجلاد في هؤلاء أنفع من الجدال. انتهى. وأما الأدلة فلنا مسالك الأول دلالة القرآن ومن أشهرها قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار الحشر وقد سئل أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب وهو من أئمة اللسان عن" الاعتبار "فقال أن يعقل الإنسان الشيء فيعقل مثله. فقيل أخبرنا عمن رد حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبرا ؟ قال نعم هو مشهور في كلام العرب. حكاه البلعمي في كتاب" الغرر في الأصول "وقال بعضهم رأيت القاشاني وابن سريج قد صنفا في القياس نحو ألف ورقة ، هذا في نفيه ، وهذا في إثباته. اعتمد القاشاني فيه على قوله أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم العنكبوت واعتمد ابن سريج في إثباته على قوله فاعتبروا يا أولي الأبصار الحشر ونقل القاضي أبو بكر في" التقريب "اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره ، واعتباره به ، وإجراء حكمه عليه ، والتسوية بينهما في ذلك. وإنما سمي الاتعاظ والفكر اعتبارا ؛ لأنه مقصود به التسوية بين الأمر ومثله ، والحكم فيه بحكم نظيره ، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاظ والازدجار عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق ، ثم حكي ما سبق عن ثعلب. وزعم ابن حزم أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية ، وافقه ابن عبد السلام فقال في" القواعد " من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ والازدجار ، والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق قال وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده ، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظا بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر والحمص على الشعير ، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجا له في غير موضعه وقرانا بين المنافرات انتهى. والعجب من الشيخ ، فإن العبرة بعموم اللفظ ، فإن منع قلنا هذا يرجع إلى قياس العلة لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رتب على المعصية فالمعصية علة لوقوع العذاب ، فكأنه قال تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب ، قياسا على أولئك ، فهو قياس نهي على نهي ، بعلة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي وفي الاعتبار وجهان أحدهما أنه مأخوذ من العبور ، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور ، وهذا هو القياس. والثاني من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله ، ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس لأنه أمر أن يستدل بالشيء على نظيره ، وبالشاهد على الغائب. واحتج الشافعي رحمه الله تعالى في" الرسالة "بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم المائدة وقال فهذا تمثيل الشيء بعدله وقال يحكم به ذوا عدل منكم المائدة وأوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك إلى اجتهادنا ، وأمرنا بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال فقال وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره البقرة واحتج ابن سريج في الودائع بقوله تعالى ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم النساء فأولو الأمر هم العلماء ، والاستنباط هو القياس. فصارت هذه الآية كالنص في إثباته. وقوله تعالى إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها البقرة الآية ، لأن القياس تشبيه الشيء فإذا جاز من فعل من لا تخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز. واحتج غيره بقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة يس فهذا صريح في إثبات الإعادة قياسا. واحتج أصحابنا بقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم النساء قال والاستنباط مختص بإخراج المعاني من ألفاظ النصوص ، مأخوذ من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه ، فقد جعل الله للأحكام أعلاما من الأسماء ، والمعاني بالألفاظ ظاهرة ، والمعاني علل باطنة ، فيكون بالاسم مقصورا عليه وبالمعنى متعديا. فصار معنى الاسم أخص بالحكم من الاسم ، فعموم المعنى بالتعدي ، وخصوص الاسم بالتوقيف وإن كانت تابعة للأسماء لأنها مشروعة فيها ، فالأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها. واحتج ابن تيمية بقوله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان النحل وتقريره أن العدل هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية. الثاني دلالة السنة كحديث معاذ" أجتهد برأيي ولا آلو "، وقال النبي في خبر المرأة « أرأيت لو كان على أبيك دين » ، « وقال لرجل سأله أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر عليه ؟ قال أرأيت لو وضعها في حرام كان عليه وزر ؟ قال نعم ، قال فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر » ، « وقال لرجل من فزارة أنكر ولده لما جاءت به أسود هل لك من إبل قال نعم ، قال ما ألوانها ؟ قال حمر ، قال فيها من أورق ؟ قال نعم ، قال فمن أين ؟ قال لعله نزعه عرق قال وهذا لعله نزعه عرق ». قال المزني فأبان له بما يعرف أن الحمر من الإبل تنتج الأورق فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود ، فقاس أحد نوعي الحيوان على الآخر ، وهو قياس في الطبيعيات لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في إثبات النسب ، « وقال لعمر ، وقد قبل امرأته وهو صائم فقال أرأيت لو تمضمضت ومججته ؟ فقال لا بأس فقال ففيم ؟ » قال المزني فبين له بذلك أنه لا شيء عليه كما لا شيء في المضمضة ، وأنه صلى الله عليه وسلم قال « محرم الحلال كمحلل الحرام » وهو كثير. وصنف الناصح الحنبلي جزءا في أقيسة النبي. وثبت ذلك عن الصحابة كقول عمر لأبي موسى واعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عندك. وقد تكلم الصحابة في زمن النبي في العلل ، ففي البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى لما نهى عن تحريم الحمر يوم خيبر قال فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس وقال بعضهم نهى عنها ألبتة لأنها كانت تأكل العذرة. الثالث إجماع الصحابة فإنهم اتفقوا على العمل بالقياس ، ونقل ذلك عنهم قولا وفعلا. قال ابن عقيل الحنبلي وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله ، وهو قطعي. وقال الهندي دليل الإجماع هو المعول عليه جماهير المحققين من الأصوليين ، وقال ابن دقيق العيد عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين قال وهذا من أقوى الأدلة. وقال ابن برهان أوجز بعض العلماء العبادة فقال انعقد الإجماع على أن التعبد بالدليل المقطوع بدليله جائز ، فكذلك ينبغي أن يجوز التعبد بالقياس المظنون دليله. الرابع طريق العقل. وهو أن النصوص لا تفي بالأحكام لأنها متناهية والحوادث غير متناهية ، فلا بد من طريق آخر شرعي يضاف إليه ، لكن لهم أن يمنعوا تناهي النصوص فإن المعنى إذا ظهر تناول ذلك الفرع على سبيل العموم في جميع الأذهان ، فإن أفراد العموم لا تتناهى ، فإذا تصور عدم التناهي في الألفاظ ففي المعاني أولى ، قال القفال ولأنه لا حادثة إلا ولله فيها حكم اشتمل القرآن على بيانه لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء الأنعام ورأينا المنصوص لم يحط بجميع أحكام الحوادث فدل على أنا مأمورون بالاعتبار والقياس ، ونحوه قول المزني في كتاب" إثبات القياس " لو لم يكن للنظير حكم نظيره في الحلال والحرام لبطل القياس ، ولما جاز لأحد أن يقول إلا بنص كتاب أو سنة ، وكان ما اختلف فيه مهملا لا حكم له ، وهذا غير جائز. قال المزني في كتاب" إثبات القياس " تعلق المانعون بآثار وردت في ذم الرأي والقياس ، وإنما هي عندما رأى أهل البدع الذين ابتدعوا في الدين رأيا وسموا فروعه قياسا ، وأغفلوا كشف القول في الرأي الموافق للكتاب والسنة والتمثيل عليهما ، غير أنه كان لطيفا دقيقا يحتاج إلى حدة العقول ومعرفة معاني الأصول ، « كتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا على الاجتهاد على أصل الكتاب والسنة » ، وقول الصديق رضي الله عنه في قضية الطاعون أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت واديا. وعلى المذموم يحمل قوله صلى الله عليه وسلم « اتخذ الناس رءوسا جهالا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » والجمع بين الأدلة أولى من تعطيل بعضها. قال ابن القفال وقد قيل إن داود سأل المزني عن القياس أهو أصل أم الفرع فأجابه المزني إن قلت القياس أصل أو فرع ، أو أصل وفرع ، أو لا أصل ولا فرع لم تقدر على شيء ، وإنما عنى به أنه أصل لأن الله تعالى أمر به. قال ابن القطان هو فرع بمعنى أن الله تعالى نبه عليه بغيره ، وهو أصل وفرع باعتبارين لما عرفت أنه فرع لغيره الذي عرف منه وهو الكتاب والسنة. ومعنى قوله" لا أصل ولا فرع "أنه فعل القائس. وقال أبو بكر الرازي سأل داود القائسين سؤالا دل على جهله بمعنى القياس فقال خبروني عن القياس أصل هو أم فرع ؟ فإن كان أصلا فلا ينبغي أن يقع فيه خلاف ، وإن كان فرعا ففرع على أي أصل. قال الرازي والقياس إنما هو فعل القائس ولا يجوز أن يقال لفعل القائس إنه أصل أو فرع. وإنما وجه تصحيح السؤال أن يقول خبروني عن وجوب القول بالقياس ، أو الحكم بجواز القياس أهو أصل أم فرع ؟ فيكون الجواب عنه أن القياس أصل بما بني عليه ، وفرع على ما بني عليه ، فأصله الكتاب والسنة والإجماع ، وفرعه سائر الحوادث القياسية التي لا توقيف فيها ولا إجماع. وقال ابن سريج في كتاب" إثبات القياس "قال بعضهم خبرونا عن القياس فرض هو أو ندب ، فإن قلتم ندب فقد أوجبتم التشريع في الدين ، وإن قلتم فرض فما وجدنا ذلك. قلنا بل فرض ، لأن الله تعالى أمر بالنفقة على الزوجة وبالإطعام والصيام على قاتل الصيد وبقبول الجزية ولم يبين ذلك فوجب النظر فيه قال وحقيقة القياس فعل أمر الله جل ذكره به في وقت كما أمر ببر الوالدين في وقت ، فلا يسمى القياس أصلا ولا فرعا لذلك. تنبيهات الأول حرر الهندي موضع الخلاف فقال إذا علمنا أن الحكم في محل الوفاق معلل بكذا ، أو علمنا حصول الوصف مع جميع ما يعتبر في إفضائه لذلك الحكم في صورة النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم في صورة النزاع فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل أطبقوا على حجيته ، فأما إذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين ، أو إحداهما ظنية ، كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع ظنا لا محالة. وهذا لا نزاع في أنه لا يفيد العلم والخبر بالنتيجة ، بل إن كان في الأمور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به. وأما في الأمور الشرعية فقد نقل الإمام الرازي أن هذا محل الخلاف ، وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين ما إذا كانتا ظنيتين فكذلك ، أو إحداهما ظنية والأخرى قطعية ، فليس من محل الخلاف أيضا على معنى ما إذا كانت الأولى قطعية ، أعني كون الحكم معللا بكذا ، والثانية ، أعني تحقيقها في صورة النزاع ظنية ، فهذا محل وفاق. أما إذا كانت هي ظنية سواء كانت المقدمة الثانية قطعية أو ظنية فإنه من محل الخلاف ، وكلام الإمام يقتضي أن الكل من محل الخلاف. الثاني أفرط في القياس فرقتان المنكر له ، والمسترسل فيه ، كغلاة أهل الرأي. قال ابن المنير وما شبهت تصرف المجتهدين بالعقول في الأحكام الشرعية إلا بتصرفهم في الأفعال الوجودية أمر بين أمرين ، لا جبر ولا تفويض ، فمن زعم أن الأحكام كلها تعبدية لا مجال للقياس فيها ألحقه بجحود الجبرية ، ومن زعم أنها قياسية محضة وأطلق لسانه في التصرف ألحقه بتهور المعتزلة ، والحق في التوسط وكان بين ذلك قواما الفرقان قلت ومن البلية اقتصار كثير من الفقهاء على الاستدلال على القياس وعدم بحثهم عن النص فيها وهو موجود لو تطلبوه. مسألة القياس من أصول الفقه أي أدلته ، خلافا لإمام الحرمين والغزالي وإلكيا ، واختلفت مآخذهم فقال الغزالي لأن الأدلة هي المثمرة ، والأحكام والقياس من طرق الاستثمار ، فإنه لا دلالة من حيث معقول اللفظ وأن العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته. وقال الإمام لأن الدلالة إنما تطلق على المقطوع به ، والقياس لا يفيد إلا الظن. ثم اعتذر عن إدخاله في الأصول بقيام القاطع على العمل به وهذا فرع لأن القياس لا يكون قطعيا كما سيأتي لكن لا نسلم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة فقط ، سلمنا لكن لا نسلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به. مسألة والقياس ظني نص عليه في" الرسالة "فقال إنه حق في الظاهر عند قائسه لا عند العامة من العلماء. قال الصيرفي أراد أنه ليس حقا في الظاهر حتى يلزم بظاهر الأدلة ، ويجوز الخلاف فيه ، ولو كان قطعيا لم يقع فيه خلاف انتهى. وهذا لا ينافي قوله في الفحوى إنه قياس جلي ، مع أنه قطعي. على أنه قد كثر القول فيه كما قاله القفال وأن دلالته لفظية على قول ، فعلى هذا لا تظفر بقياس قطعي إلا أن تكون العلة منصوصا عليها. على أن بعضهم لم يجعله قياسا. قلت دلالة اللفظ به ، ولهذا قال به منكرو القياس. وممن أطلق ظنية القياس الإمامان الجويني والرازي وغيرهما وحينئذ فينتهض بالأدلة الظنية. قال في" البرهان "لا يفيد العلم وجوب العمل بأعيانها ، وإنما يقع العلم عندها ، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قاطعة. وأما قول من قال الظاهر الدال على كون القياس حجة ، فإن كان بمجرده لا يفيد إلا الظن ولكن اقترنت بها أمور مجموعها يفيد القطع ، قلنا هذا مجرد دعوى القطع في مواضع الظنون ، ومطالبته بالدليل على وجود تلك الأمور المقرونة بالظاهر ، ولا نجد إلى بيانها سبيلا أصلا ، ولو أفاد ما ذكره القطع لما عجز أحد عن دعوى القطع في مواضع الظنون. وحكى سليم في" التقريب "عن بعض أصحابنا أن القياس قطعي بمنزلة الحكم بشهادة الشاهدين إذا غلب على ظن الحاكم صدقهما. مسألة لا يحكم بفسق المخالف وإن قلنا دليله قطعي ، لأنه متأول. وقال بعض المتكلمين إنه يحكم بفسقه ، حكاه الحلواني. مسألة القياس يعمل به قطعا القياس يعمل به قطعا عندنا في نص الشارع أما بالنسبة إلى نص المجتهد ، كما لو نص على حكم ، فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم ؟ قال الإمام الرافعي في" كتاب القضاء " حكى والدي عن الإمام محمد بن يحيى المنع في ذلك ، وإنما جاز في نصوص الشارع لأنا تعبدنا وأمرنا بالقياس ، والأشبه بصنيع الأصحاب خلافه ، ألا تراهم ينقلون الحكم ثم يختلفون في أن العلة كذا وكذا ، وكل منهما مطرد الحكم في فروع علته ، وهذا كما قال ، وهو المعبر عنه بالتخريج. مسألة القياس يعمل به ابتداء والقياس إنما يعمل به ابتداء ، فأما النسخ به فلا يجوز ، وإن جوزناه فلا يقع وقد سبقت في النسخ. قلت ولا يجوز العمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن أثبتناها بالظني كخبر الواحد ، قاله ابن القشيري في" المرشد ". مسألة يجوز أن يتعبد الله نبيه صلى الله عليه وسلم بالقياس الشرعي عند الجمهور وقيل لا يجوز. مسألة هل يجوز أن يتعبد الله بالقياس من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ؟ مذهب المعظم جوازه ، وقيل لا يجوز ، وقيل يفصل بين الحاضر والغائب ، هكذا حكى الخلاف هنا ابن برهان ، وتابع فيه الغزالي فإنه سوى بين التعبد بالاجتهاد في زمانه صلى الله عليه وسلم وبالقياس في جريان الخلاف ، وسيأتي إن شاء الله. مسألة التعبد بالقياس الشرعي مسألة التعبد بالقياس في الأحكام الشرعية لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الأحكام الشرعية ، ونقل عمن لا يعتد به خلافه. قال الغزالي وابن برهان وغيرهما. وقال ابن السمعاني يجوز التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص قال ومن الممكن أن ينص الله على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها ، فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح ، لأن القياس حمل فرع على أصل ، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس ؟ وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميعها بالقياس فتقول ليس بالقياس تخصيص بشيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابتا بالقياس قال فعلى هذا قال الأصحاب ثبتت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أنه لا يتخصص بشيء دون شيء ؛ بل يجوز استعماله في كل حكم شرعي. ويتفرع على هذه المسألة خلاف مع الحنفية في استعمال القياس في الحدود والكفارات. مسألة نص الشارع على الحكم والعلة إذا نص صاحب الشرع على حكم ونص على علته ، كما لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرا ، أو أعتقت غانما لسواده ، هل هو إذن منه في القياس أينما وجدت العلة أم لا بد من دليل على القياس ؟. فذهب جمهور الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمعتزلة والنظام وبعض الظاهرية من منكري القياس إلى أنه إذن في إلحاق غيره به ، وإلا لم يكن للعلة فائدة ، وسواء ورد ذلك قبل ثبوت التعبد بالقياس أو بعد ثبوته. قال أبو سفيان من الحنفية وإليه كان يشير شيخنا يعني أبا بكر الرازي" في احتجاجه بقوله صلى الله عليه وسلم « إنما ذلك دم عرق فتوضئي لكل صلاة » في إيجاب الوضوء من الرعاف ونحوه ، وصار بمثابة قوله الوضوء من كل دم عرق. قال أبو الحسين وأوجب أبو هاشم القياس بها وإنما لم يرد التعبد بالقياس ، وصار بعض الظاهرية إلى أنه ليس بإذن ، بل لا بد معه من دليل ، ونقله الآمدي عن الأستاذ أبي إسحاق وأكثر الشافعية ، واختاره تبعا للإمام والغزالي. وقال سليم الرازي إنه قول أكثر أصحابنا ، وعليه الفقهاء والمتكلمون ، لجواز أن يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الاعتبار لا لأجل الإلحاق. ويقوى القول بهذا إذا قلنا إن الدليل الدال على وجوب التعبد بالقياس يجب أن يكون قطعيا ، فإن غاية هذا الظن. فإن قيل النص على العلة في نحو حرمت الخمر لشدتها لو لم يعتبر التعميم لم يكن له فائدة. قلنا له فوائد منها معرفة الباعث كما سبق. ومنها زوال الحكم عند زوال العلة كزوال التحريم عند زوال الشدة. ومنها ما سيأتي في فائدة العلة القاصرة من انقياد المكلف إلى الامتثال لظهور المناسب. ومرادهم بالدليل تقدم الإذن بالقياس ، ولهذا فصل جعفر بن حرب وابن مبشر شيخا المعتزلة بين أن يرد قبل ورود التعبد بالقياس ولا يجوز تعد به وإلا جاز ، واختاره أبو سفيان من الحنفية ، وفصل أبو عبد الله البصري بين إن كان الحكم المنصوص عليه من قبيل المحرمات فهو إذن ، وإن كان من قبيل المباح أو الواجب فلا. قال الهندي والمختار أن ذلك لا يفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها ، لا بطريق اللفظ ولا بطريق أنه يفيد الأمر بالقياس. وهنا تنبيهان الأول أن القائلين بالاكتفاء مطلقا هم أكثر نفاة القياس ، ولا يستنكر ذلك منهم لأنهم يرون أن التنصيص على علة الحكم تنزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ولا فرق عندهم بين أن يقول حرمت الخمر لإسكارها أو حرمت على كل مسكر ، كما صرح به الصيرفي في كتابه. هذا تحرير مذهب النظام وغيره ومنكري القياس فكأنه أنكر تسمية هذا قياسا وإن كان قائلا به في المعنى. وكذا نقله القاضي عبد الوهاب في "الملخص" وسليم في "التقريب" وغيرهما ، وقد سبق في باب العموم المعنوي أن تعميم مثل هذا هل هو بالقياس أو الصيغة ؟ قولان للشافعي ، والصحيح أنه عمم بالقياس وقال الهندي نقل الأكثرون عن النظام أن التعميم فيه بالقياس ، ونقل الغزالي عنه أنه يجري تعميم الحكم في جميع موارده بطريق اللفظ والعموم ، ولا شك أنه مخالف لنقل الأكثر ومناف له ، فإن التعميم بطريق القياس لا يجامع التعميم بالقياس ، فحينئذ لا يكون ذلك أمرا بالقياس عنده ، وإن كان الحكم ثابتا عنده في غير الصورة التي نص عليها. قلت وما حكاه الغزالي أظهر ، لما سبق عن النظام من إنكار القول بالقياس ، ولهذا قال الغزالي ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا يقيس ، لكنه أنكر اسم القياس. انتهى. وهو لم يدع أنه بالقياس بل باللفظ ، فكان من حقه أن يبطل هذه الجهة من القياس. وقد يجمع بين إنكاره القياس وما نقله عنه الأكثرون بأنه إذا وقع التنصيص على العلة فمدلول اللفظ الأمر بالقياس لغة ، ولم يتعرض لوقوعه من الشارع أو غيره وهناك أحال وروده من الشارع لكن يلزم على هذا أن يقول إن الشارع لا يقع منه التنصيص على العلة من حيث هو فمدلوله ما ذكرناه. الثاني سبق عن الأستاذ أبي إسحاق نقل التعميم ، فإنه قال في كتابه إذا نص الشارع على العلة على وجه لا يقبل تأويلها فلا بد أن يعم الحكم إذ لو اختص الحكم لوجب أن تختص العلة ، ووضع التعليل يناقضه الاختصاص ، وهذا وإن كان فيه موافقة للنظام لكن مأخذه خلاف مأخذه وهو القول بامتناع تخصيص العلة ، وليس يرى أن النص على التعليل نص على التعميم ، ولكن هذا عنده من ضرورة فهم التعليل وهو يمنع النص على التعليل مع النص على التخصيص. وينبغي تنزيل إطلاق غيره من أصحابنا الموافقين للنظام على ذلك. مسألة استعمال القياس إذا عدم النص مسألة إنما يستعمل القياس إذا عدم النص وقد قال الشافعي في آخر "الرسالة" القياس موضع ضرورة ، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء ، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء انتهى. وأطلق الأستاذ أبو إسحاق أن المسألة إذا لم يكن فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها وإلا جاز. وهل يعمل به قبل البحث عن المنصوص وجميع دلالتها ؟ للمسألة أحوال أحدها أن يريد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة ، فيمتنع قطعا. الثانية قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود أو طلبها فطريقه يقتضي جوازه ، ومذهب الشافعي ومذهب أحمد وفقهاء الحديث لا يجوز ، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم ، لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معنى قول أحمد وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه ؟ ، ولها شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن وجود النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة النص يحتمل الجواز إذا خاف الفوت على حكم الحادثة. الثالثة أنه ييأس من النص ويغلب على ظنه عدمه ، فهاهنا يجوز قطعا ، وقد سبق قبل هذه المسألة في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص والناسخ ، وأنه إذا اجتهد ولم يجد المعارض عمل به ، ويزيد هنا أنه هل له أن يقيس عليه ؟ قال القاضي عبد الجبار لا لأنه لا يقطع بثبوته ، وخالف أبو الحسين في "المعتمد" وهو الأظهر ، كما يجب أن يقضي بظاهره وهو فرع غريب. مسألة المرسل والضعيف أولى من القياس حكى ابن حزم عن أبي حنيفة أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس ، ولا يحل القياس مع وجوده ، قال والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس ، وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح ، وأما عند عدمهما فإن القياس واجب في كل حكم. وقال أبو الفرج القاضي وأبو بكر الأبهري ، المالكيان القياس أولى من خبر الواحد المسند والمرسل. قال ابن حزم وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قبول خبر الواحد قبلهما. وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتاب "الجهر بالبسملة" عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خير من قوي النظر. قال ابن العربي وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه ، فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقا. وقال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين هذا ما حكاه عن أحمد ابنه عبد الله ، ذكره في مسائله. ومراده بالضعيف غير ما اصطلح عليه المتأخرون من قسم الصحيح والحسن ، بل عنده الحديث قسمان صحيح وضعيف ، والضعيف ما انحط على درجة الصحيح ، وإن كان حسنا. واعلم أن القياس قد يعمل به مع وجود النص في صور منها أن يكون النص عاما والقياس خاصا ، وقلنا بقول الجمهور إنه يجوز تخصيص العموم بالقياس ، فالقياس مقدم. ومنها أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارض وقطع بوجود العلة في الفرع ، فإنه يقدم على النص. ومنها أن يكون النص مخالفا للقياس من كل وجه على رأي الحنفية ، فإنهم يقدمون القياس على خبر الواحد ، وحكاه ابن برهان عن مالك أيضا. الباب الرابع في أنواع القياس الباب الرابع في أنواعه قال ابن السمعاني وقد قسمه ابن سريج إلى ثمانية أقسام ، ومن أصحابنا من زاد على ذلك. انتهى. النوع الأول قياس العلة وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع ، ويسمى "قياس المعنى". وينقسم إلى جلي وخفي. فأما "الجلي" فما علم من غير معاناة وفكر. "والخفي" ، ما لا يتبين إلا بإعمال فكر. والجلي قسمان أحدهما ما تناهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه كقوله تعالى فلا تقل لهما أف الإسراء ونحوه. وثانيهما دونه ، كقوله « لا يقضي القاضي وهو غضبان » هذا كلام ابن السمعاني. وقسم الشيخ أبو إسحاق قياس العلة إلى جلي وواضح وخفي قال "فالجلي" ما عرفت علته قطعا إما نص أو إجماع. و "الواضح" ما ثبتت علته بضرب من الظاهر و "الخفي" ما عرفت علته بالاستنباط. وقال الماوردي والروياني الجلي ما يكون معناه في الفرع زائدا على معنى الأصل والخفي ما يكون في الفرع مساويا لمعنى الأصل. أقسام القياس الجلي ثم قسما الجلي تبعا للقفال الشاشي وغيره إلى ثلاثة أقسام أحدها ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال قالا ولا يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله ، كقوله تعالى فلا تقل لهما أف الإسراء فإنه يدل على تحريم التأفيف بالبديهة ، وعلى تحريم الضرب والشتم قياسا ، ولا يجوز أن يحرم التأفيف ويبيح الضرب. وكقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الزلزلة ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره الزلزلة فلا يجوز أن يجازي على قليل الطاعة ولا يجازي على كبيرها ، ويعاقب على قليل المعصية ولا يعاقب على كبيرها. قال القفال الشاشي حكم ذرة ونصف بمنزلة ذرة. وإنما قال هذا حتى لا يقول مبهوت إن الكثير ذرات فالاسم متناول لها. يشير إلى ما حكاه إمام الحرمين في مناظرة جرت لابن سريج مع محمد بن داود إذ قال له ابن سريج أنت تلزم الظاهر وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الزلزلة فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ؟ فقال مجيبا الذرتان ذرة وذرة فقال ابن سريج لو عمل مثقال ذرة ونصف فتبلد وظهر انقطاعه. وقال بعض مشايخنا لا يسمى هذا قياسا. قلت لأن العرب وضعت هذه اللفظة للتنبيه على ما زاد عليه فيكون النهي عن الضرب والشتم باللفظ ، وسماه بعضهم "مفهوم الخطاب" وقيل "فحوى الخطاب". قالوا والقياس ما خفي حكم المنطوق عنه حتى عرف بالاستدلال من المنصوص عليه ، وما خرج عن الخفاء ولم يحتج إلى الاستدلال فليس بقياس. وقال نفاة القياس ليس بقياس بل نص. وقيل تنبيه وضعف ، لأن النص ما عرف "حكم مراتبه" والقياس ما عرف حكمه من اسم غيره ، وهو موجود لأن اسم التأفيف لا ينطلق على الضرب كما لا ينطلق اسم الضرب على التأفيف ، فتحريم الضرب مأخوذ من معنى التأفيف لا من اسمه ، فإن امتنعوا من تسميته قياسا فقد خالفوا في الاسم ، فاختلاف الأسماء في الوضوح والغموض لا يمنع أن يكون كلها نصوصا ، فكذلك اختلاف المعاني في الخفاء ، والجلاء لا يمنع كونه قياسا. واعلم أن هذا الوجه من القياس أقرب وجوهه إلى النصوص لدخول فرعها في النص. الثاني ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال ، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعمياء والعرجاء ، فالعمياء أولى قياسا على العوراء ، والقطعاء على العرجاء ، لأن نقصها أكثر ، فهذا لا يجوز أن يرد التعبد بخلاف أصله ، وإن جاز التعبد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء. وهذا مما اختلف فيه نفاة القياس ، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه ، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء ، وأثبت بعضهم تحريم الجمع بالتنبيه دون النص. والثالث ما عرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر ، كقياس الأمة على العبد في السراية ، وقياس العبد عليها في تنصيف حد القذف ، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة ، فهذا لا يجوز النسخ به. وفي جواز التخصيص به وجهان أصحهما الجواز ، وهذه الضروب الثلاثة يجوز أن ينعقد بها الإجماع وينقض بها حكم من خالفها من الحكام انتهى. وقال القفال الشاشي بعد ذكره نحو ما سبق قد علق الشافعي القول في تسمية هذه الوجوه قياسا ، وحكى في "الرسالة الجديدة" أن من أهل العلم من يمنع أن يسمى هذا قياسا لأن القياس ما احتمل فيه شبه بين معنيين ، فنقيسه على أحدهما دون الآخر ، ويقول غيره من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب والسنة وكان معناه فهو قياس وليس في شيء مما حكاه فيها أن ما فهم من المعنى فهو نص ولا أنه مفهوم معنى الاسم انتهى. فإن قيل فما فائدة الخلاف في هذا القسم مع الاتفاق على الحكم ؟ قلنا سبق في بحث المفهوم له فوائد منها أنا لو قدرنا في فرع من الفروع وجود نص يشعر بنقيض الحكم فهل يتعارضان أو يرجح أحدهما على الآخر ؟ فمن قال إنه مأخوذ من اللفظ قال فيتعارضان. أقسام القياس الخفي وأما القياس الخفي فقسمه الماوردي والروياني أيضا إلى ثلاثة أقسام أحدها ما خفي معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال ويكون معناه لائحا ، وتارة يكون الاستدلال متفقا عليه ، كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم النساء الآية فكانت عمات الآباء والأمهات في التحريم قياسا على الأمهات ، لاشتراكهن في الرحم ، وكقوله تعالى في نفقة الولد في صغره فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن الطلاق فكانت نفقة الوالدين عند عجزهما في كبرهما قياسا على نفقة الولد لصغره. والمعنى في هذا الضرب لائح لتردده بين الجلي والخفي ، وهو من ضروب الخفي بمنزلة الأول من ضروب الجلي ، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله ، وهل ينقض حكم الحاكم إذا خالف في جواز تخصيص العموم ؟ وجهان. الثاني أن يكون معناه غامضا للاستدلال المختلف فيه ، كتعليل الربا في البر المنصوص عليه بالقوت ليقاس عليه كل مأكول ، فهذا لا ينتقض فيه الحكم ولا يخص به العموم. الثالث ما يكون شبها وهو ما احتاج في نصه ومعناه إلى استدلال كالذي « قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الخراج بالضمان » ، يعرف بالاستدلال أن الخراج هو النفقة ، وأن الضمان هو ضمان النفقة ثم عرف معنى النفقة بالاستدلال فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها ، فمن معلل لها بأنها آثار فلم يجعل المشتري إذا رد بالعيب مالكا للأعيان من الثمار والنتاج ، ومن معلل بأنها ما خالفت أجناس أصولها فجعل مالكا للثمار دون النتاج ، وعللها الشافعي بأنها ما يجعل مالكا لكل ثمار من ثمار ونتاج ، فمثل هذا ينعقد الإجماع في حكم أصله ولا ينعقد في معناه ، ولا يقضى بقياس حكمه ، ولا يخص به عموم وهو أضعف مما قبله. مسألة لا يشترط في المشابهة بالاستدلال في القياس تمام المشابهة ، ولا يكتفى بأدناها ، بل يعتبر ما يشير إلى المأخذ. النوع الثاني قياس الشبه قالا وهو ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله ، وقالا في موضع آخر هو ما تجاذبه الأصول فأخذ من كل أصل شبها ، وسماه الشيخ أبو إسحاق وغيره "قياس الدلالة" وفسره بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه على العلة التي علق الحكم عليها في الشرع قال وهذا الضرب لا تعرف صحته إلا باستدلال الأصول وهو على ثلاثة أضرب أحدها أن يستدل بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع ، ثم رد إلى أصل ، كاستدلالنا على سجود التلاوة ليس بواجب ، بأن سجودها يجوز فعله على الراحلة من غير عذر على أنه ليس بواجب. والثاني أن يستدل بحكم يشاكل حكم الفرع ويجري مجراه على حكم الفرع ، ثم يقاس على أصل ، كقولنا في ظهار الذمي صحيح لأنه يصح طلاقه ، فيصح ظهاره ، فصحة قياس الطلاق على صحة الظهار لأنهما يجريان مجرى واحدا ، ألا ترى أنهما يتعلقان بالقول ويختصان بالزوجة ، فإذا صح ذلك دل على صحة الآخر. والثالث أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه ، كقياس من قال إن العبد يملك. لأنه آدمي مخاطب مثاب معاقب ، فملك كالحر. قال فهذا وأمثاله يسمى "قياس الشبه" وفي صحته وجهان أحدهما يصح ، لأن عمر أمر أبا موسى باعتباره ، والثاني المنع ، لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس لأنه ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبه. انتهى. وقال الشيخ في "اللمع" اختلف أصحابنا في قياس الشبه ، وهو تردد الفرع بين أصلين لشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف والآخر من وصفين فقيل صحيح ، وللشافعي ما يدل عليه في أوائل "الرسالة" وأواخرها. وقيل لا يصح ، وتأول ما قاله الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس بكثرة الأشباه. ثم اختلف القائلون به في أنه هل يجب أن يكون حكما وأن يكون صفة ؟ على قولين قال والأشبه عندي أن قياس الشبه لا يصح. وقال ابن القطان قياس الشبه اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها أن الشبه يعتبر في الصورة أخذا من قول الشافعي في الجنايات إن العبد إذا جني عليه اعتبرت قيمته بالحر لوقوعه بين أصلين أحدهما البهيمة ، لأنه سلعة فيتصرف فيها. والثاني الحر لأنه آدمي متعبد. وقيل هذا خطأ ، لأن القياس لا يصح حتى تستخرج العلة من المنصوص عليه ، فيؤخذ في الفرع أكثر الأوصاف ، فيلحق حكمه بحكم ذاك الأصل ، وهذا لا ينقض به حكم الحاكم إذا خالف. وإن كان هناك علة أخرى توجب التحليل بها خمسة أوصاف ، وعلة توجب التحريم بها خمسة أوصاف فيوجد فيها من أوصاف العلة المبيحة أكثر من المحرمة فيلحق ذلك بحكم التعليل ، لأنه أكثر شبها. فإنه لو قيل فما تقولون لو تساوى الجريان في الأصلين وتساوت الأوصاف ؟ قلنا عنه جوابان أحدهما يتوقف فيه لأنهما يتساويان وليس لأحدهما مزية على الآخر ، وهذا أشبه من الأول. والثالث أن قياس الشبه أن تكون المسألة محتملة فتتحد بها فتقوم الدلالة على إلحاقها بأحد الأصول هو الأشباه. انتهى. وقد وقع في كلام الشافعي رحمه الله ذكر "قياس علة الأشباه" فقيل هو قسيم "قياس العلة" وقيل هو "قياس العلة" إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحا للعلة وقال القاضي في "التقريب" ظاهر نص الشافعي يدل على الأول قال وحكى أن أبا العباس بن سريج كان يقول إن غلبة الأشباه هي العلة وإن الأشباه ثلاثة ما حكم فيه بالتحريم وله وصفان ، وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد وواسطة بينهما لم يحكم فيه بشيء. قال فإذا تردد بينهما كان رده إلى أشبههما أولى من رده إلى أبعدهما منه في الشبه. قال القاضي وهذا محتمل لأن يكون ممن يرى الحكم بغلبة الأشباه من غير اعتقاد كونه علة ، ويحتمل أن يريد أن ردها إلى ما هو علة الحكم أولى من رده إلى ما بعد أن يكون علة. وقد قيل إن هذا الذي كان يذهب إليه أبو العباس وأنكر القياس على شبه لم يعتبر كونه علة وقال الخفاف في "الخصال" علة غلبة الأشباه صحيحة ، والحكم بها جائز إذا كانت علة ما وصفنا ، غير أنه لا يجوز الحكم فيها مع وجود العلة المستخرجة. وأما الماوردي والروياني ففسرا قياس الشبه بما تقدم ، وقسماه إلى نوعين قياس تحقيق يكون الشبه في أحكامه ، وقياس تقريب يكون الشبه في أوصافه. وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي وإن ضعف عنه. الأول قياس التحقيق وهو ثلاثة أقسام أحدها أن يتردد حكم فرع بين أصلين فينتقض برده إلى أحدهما ولا ينتقض برده إلى الآخر ، فيرده إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه ، وإن كان أقل شبها دون الآخر ، وإن كان أكثر شبها ، كالعبد يملك ، يتردد بين البهيمة والحر فلما انتقض رده إلى الميراث حيث لم يملك به وجب رده إلى البهيمة لسلامته من النقض ، وإن كان شبهه بالأحرار أكثر. والثاني أن يتردد الفرع بين أصلين ، فيسلم من النقض رده إلى كل واحد منهما ، وهو بأحد الأصلين أكثر شبها ، مثل أن يشبه أحدهما من وجه والآخر من وجهين ، أو أحدهما من وجهين والآخر من ثلاثة ، فيرد إلى الأكثر. مثاله في الجناية على طرف العبد فيردده بين رده إلى الحر وإلى البهيمة ، وهو يشبه البهيمة في أنه مملوك ، ويورث عينه ، ويشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مكلف يجب في قتله القود والكفارة وجب رده إلى الحر في تقدير أرش طرفه دون البهيمة لكثرة شبهه بالحر. الثالث أن يتردد حكم الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين ، ويوجد في الفرع بعض كل واحد من الصفتين والأقل من الأخرى ، فيجب رده إلى الأصل الذي فيه أكثر صفاته ، مثاله ثبوت الربا في السقمونيا ، لما تردد بين الخشب في الإباحة ، لأنه ليس بغذاء ، وبين الطعام في التحريم ، لأنه مأكول ، فكان رده إلى الغذاء في التحريم وإن لم يكن غذاء أولى من رده إلى الخشب في الإباحة وإن لم يكن غذاء لأن الأكل أغلب صفاته. الثاني قياس التقريب وهو ثلاثة أضرب أحدها تردد الفرع بين أصلين مختلفين صفة ، وقد جمع الفرع معنى الأصل فيرجع في الفرع إلى أغلب الصفتين ، مثاله في المعقول أن يكون أحد الأصلين معلولا بالبياض والآخر معلولا بالسواد ، ويكون الفرع جامعا بين السواد والبياض فيعتبر بحاله ، فإن كان بياضه أكثر من سواده رد إلى الأصل المعلول بالبياض ولم يكن للسواد فيه تأثير ، وإن كان سواده أكثر من بياضه رد إلى الأصل المعلول بالسواد ولم يكن للبياض فيه تأثير ، ومثاله في الشرع الشهادات ، أمر الله تعالى فيها بقبول العدل ورد الفاسق ، وقد علم أن أحدا غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يمحض الطاعة حتى لا يشوبها شيء ويخرمها ، فوجب اعتبار الأغلب في حالتيه فإن كانت الطاعات أغلب حكم بعدالته ، أو المعاصي أغلب حكم بفسقه. وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا الضرب لا يسمى قياسا ، لأن القياس ما استخرج علة فرعه من أصله ، وهذا قد استخرج علة أصله من فرعه ، ولأن القياس إنما يصح إذا كان معنى الأصل موجودا بكماله من الفرع ، فإذا وجد بعض أوصافه لا يصح إلحاقه به. وهذا غلط لأن صفة العلة مستخرجة من الفرع وحكم العلة مستخرج من الأصل ، فالجمع بينهما موضوع بحكم العلة دون صفتها. وهذا كما تقول في الماء المطلق إذا خالطه مائع طاهر كماء الورد ولم يغيره نظر إن كان الماء أكثر حكمنا له بالتطهير وإن كان فيه ما ليس بمطهر ، وإن كان ماء الورد أكثر حكمنا أنه غير مطهر وإن كان فيه ماء طهور ، وأن الحادثة أشبهت كل واحد من الأصلين في بعض الأوصاف فلا بد من تعريف حكمها ، ولا يجوز إلحاقها بغير هذين الأصلين ، لأنه لا يجوز إلحاقها بما لا يشبهها وتركه ما يشبهها ، ولا إلحاقه بهما لتضادهما فكان أكثرها شبها أولى. وقال القاضي أبو الطيب الطبري هذا النوع في القياس ضعيف ، لأنه يقاس على ما يلحق به من غير علة ، وذلك لا يجوز ولا يخلو الوصف الذي أشبه الأصل فيه من أن يكون علة الأصل ، أو ليس بعلة ، فإن كان علة فهو قياس العلة لا قياس الشبه ، وإن لم يكن علة فلا يصح القياس بغير علة قال ومعنى هذا عندك إذا تردد فرع بين أصلين وقاسه في كل واحد من الأصلين على أصله بعلة ظاهرها الصحة يحتاج إلى الترجيح لتغليب أحد الأوصاف لكثرة الشبه ، فيكون ذلك على سبيل الترجيح. الثاني أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفي الصفتين ، والصفتان معروفتان في الفرع ، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها. مثاله في المعقول أن يكون أحد أصلين معلولا بالبياض ، والآخر بالسواد ، والفرع أخضر لا أبيض ولا أسود ، فرد إلى أقرب الأصلين شبها بصفتيه والخضرة أقرب إلى السواد ، ومثاله في الشرع قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم المائدة وليس المثل من النعم شبيها بالصيد في جميع أوصافه ولا منافيا له في جميعها ، فاعتبر في الجزاء أقرب الشبه بالصيد. وقال أبو حنيفة رحمه الله مثل هذا لا يكون قياسا ، لأن القياس ما وجدت أوصاف أصله في فروعه ، وأوصاف الأصل في هذا غير مقصودة في الفرع ، فصار قياسا بغير علة. وهذا غلط ، لأن الحادثة لا بد لها من حكم ، والحكم لا بد له من دليل ، فإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في الإجماع دليل عليها لم يبق لها أصل غير القياس كما في أقربهما شبها بأصل هو علة القياس. وقد جعله بعض أصحابنا اجتهادا محضا ولم يجعله قياسا. والثالث أن يتردد الفرع بين أصلين مختلفين ، والفرع جامع لصفتي الأصلين وأحد الأصلين من جنس الفرع دون الآخر. ومثاله أن يكون الفرع من الطهارة ، وأحد الأصلين من الصلاة ، والثاني من الطهارة. فيكون رده إلى أصل الطهارة لمجانسته أولى من رده إلى أصل الصلاة. ثم قالا وهاهنا قسم رابع اختلف أصحابنا في وروده ، وهو أن يتردد الفرع بين أصلين فيه شبه كل واحد من الأصلين ، ولا يترجح أحدهما على الآخر بشيء ، فمنع كثير من أصحابنا من وجوده وأحال تكافؤ الأدلة ، لأنه لا يجوز أن يتعبد الله العباد بما لم يوصلهم إلى علمه ، ولكن ربما خفي على المستدل لقصوره في الاجتهاد فإن أعوزه الترجيح بين أصلين عدل إلى التماس حكمه من غير القياس. وذهب الأكثرون إلى جواز وجوده ، لأنه لما جاز أن يكون من الأدلة غامضة لما علم فيها من المصلحة جاز أن يكون فيها متكافئة لما رآه من المصلحة أن يكون لها حكم مع التكافؤ. فعلى هذا اختلفوا في حكم ما تكافأت عليه الأدلة ، وتردد بين أصلين حاظر ومبيح على وجهين أحدهما المجتهد بالخيار في رده إلى أي الأصلين شاء ، لأن الله تعالى لو لم يرد كل واحد منهما لنصب على مراده منهما دليلا. والثاني يرده إلى أغلظ الأصلين حكما وهو الحظر دون الإباحة احتياطا ، لأن أصل التكليف موضوع للتغليظ. قالا فصار أقسام القياس على ما شرحنا اثني عشر قسما ستة منها مختصة بقياس المعنى ، منها ثلاثة في الخفي. وستة مختصة بقياس الشبه ، منها ثلاثة في قياس التحقيق ، وثلاثة في قياس التقريب. وذكر إمام الحرمين قياس التقريب بما حاصله يرجع إلى أنه استدلال من غير بناء فرع على أصل ، ومن جملة كلامه قال قد ثبت أصول معللة اتفق القائسون على عللها ، فقال الشافعي الحد في تلك الأصول معنوي ، وجعل الاستدلال قريبة منها وإن لم يكن بأعيانها حتى كأنها أصول معتمدة مثلا ، والاستدلال معتبر بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع. ثم مثل الإمام ذلك بتحريم وطء الرجعية بأنه معلل عند الشافعي بأنها متربصة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتربص للتبرئة تناقض ، وهذا معنى معقول. وأن المرأة لو تربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتد بذلك عنده ، ولو طلب الشافعي لهذا أصلا لم يجده ، ولكنه قريب من القواعد. ومن قاس الرجعية على البائن لم يتم له ذلك ، لأن المخالف يقول البينونة هي المستقلة بتحريم الوطء والرجعية ليست مثلها. النوع الثالث قياس العكس وهو إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم ، كذا عرفه صاحب "المعتمد" "والأحكام" وغيرهما. وقال الأصفهاني إنه غير جامع ، لأنه من جملة أنواع العكس الملازمة الثابتة بين الشيئين الملزوم نقيض المطلوب ، واللازم منتف. والدليل على الملازمة القياس ، كقولنا لو لم تجب أولا على الصبي لما وجبت على البالغ ، قياسا على الوجوب على الصبي ، واللازم منتف إجماعا فينتفي الملزوم. انتهى وقد وقع في الكتاب والسنة استعمال هذا النوع ، قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا الأنبياء وقال صلى الله عليه وسلم « وفي بضع أحدكم صدقة ، قالوا يا رسول الله ، يأتي أحدنا شهوته ويؤجر ؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام يعني أكان يعاقب ؟ قالوا نعم ، قال فمه يعني أنه إذا وضعها في حرام يأثم ، كذلك إذا وضعها في حلال » فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم نقيض حكم الوطء المباح وهو الإثم في غيره وهو الوطء الحرام ، لافتراقهما في علة الحكم وهو كون هذا مباحا وهذا حراما. وقد اختلف في تسميته قياسا فقيل إنه قياس حقيقة ، وقال صاحب "المعتمد" هو قياس مجازا ، وقيل لا يسمى قياسا ، وبه صرح ابن الصباغ في "العدة" ، لأن غايته تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمته بالقياس. وذكر الشيخ أبو إسحاق في "الملخص" أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج به على أبي حنيفة في إبطال علته في الربا في الأثمان فقال لو كان الفضة والحديد يجمعهما علة واحدة في الربا لم يجز استلام أحدهما في الآخر ، وكذلك الحنطة والشعير لو جمعهما علة واحدة لم يجز استلام. أحدهما في الآخر ، فلما جاز بالإجماع استلام الفضة في الحديد دل على أنه لم يجمعهما علة واحدة. قال واختلف أصحابنا في الاستدلال به على وجهين أحدهما أنه لا يصح ، "وأصحهما" وهو المذهب أنه يصح. وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع ، والدليل عليه أن الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس ، وإذا صح القياس في الطرد وهو غير مدلول على صحته فلأن يصح الاستدلال بالعكس وهو قياس مدلول على صحته أولى ، ويدل عليه أن الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا الأنبياء ودل على أن القرآن من عنده بالعكس ، قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا النساء . قلت وقد احتج به الشافعي في "المختصر" فقال في زكاة الخلطة ولما لم أعلم مخالفا إذا كان ثلاثة خلطاء لو كان لهم مائة وعشرون أخذت منهم واحدة فصدقوا صدقة الواحد فنقصوا المساكين شاتين من مال الخلطاء الثلاثة الذين لو تفرق ما لهم كان فيهم ثلاث شياه لم يجز إلا أن يقولوا لو كانت أربعون بين ثلاثة كانت عليهم شاة لأنهم صدقوا الخلطاء صدقة الواحد. انتهى فقاس وجوب واحدة من أربعين لثلاثة خلطاء على سقوط اثنتين في مائة وعشرين لثلاثة خلطاء. وحكى الشيخ أبو حامد في تعليقه "مناظرة جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن ، فقال الشافعي لمحمد بن الحسن لا قود على من شارك الصبي ، فقال لأنه شارك من لا يجري عليه القلم ، فقال له الشافعي فأوجب القود على من شارك الأب لأنه شارك من جرى عليه القلم ، وإذا لم توجب على شريك الأب فهو ترك لأصلك. قال أصحاب أبي حنيفة هذا السؤال لا يلزم محمدا ، لأن محمدا علل بأنه شارك من لا يجري عليه القلم ، فنقيضه أنه يوجد من شارك من لا يجري عليه القلم ومع هذا يجب عليه القود ، فأما من شارك الأب فهو عكس علته ، لأنه شارك من يجري عليه القلم. أجاب أصحابنا عن هذا ، فقال الشيخ أبو علي بن أبي هريرة هذا يلزم محمد بن الحسن ، وذلك أن العلة على ضربين علة للأعيان ، وعلة للجنس ، فإذا كانت العلة للأعيان انقضت من وجه واحد وهو أن توجد العلة ولا حكم كقولك لأنه مرتد فوجب أن يقتل ، فالنقض أن يوجد مرتد مع أنه لا يقتل. والثانية علة الجنس فهذه تنقض من وجهين أن توجد العلة ولا حكم ، وأن يوجد الحكم ولا علة ، كقولك علة القتل القتل ، فكأنه قال لا قتل إلا بقتل ، فهذه تنقض بما قلناه إن قتل بغير قتل انتقضت العلة ، وإن لم يقتل مع وجود القتل انتقضت العلة وإذا ثبت هذا فعلة محمد بن الحسن للجنس ، لأنه علل سقوط القود عن الشريك دون شريك من لا يجري عليه القلم ، فهذه للجنس فينتقض من وجهين أن يوجد العلة ولا حكم وأن يوجد الحكم ولا علة فقد أوجد الحكم ولا علة فبطل قوله. قال الشيخ أبو حامد وكنت أجبت بجواب آخر ، وهو أن الشافعي ألزمهم العكس بناء على أصلهم ، لأن علة العكس عندهم دليل تناقضهم في العكس. وجواب آخر جديد وهو أن محمد بن الحسن فرق بين مسألتين فطالبه الشافعي بالفرق بين شريك الصبي حيث قلت لا قود عليه ، وقد قلت إذا عفا الولي عن أحد القاتلين كان على شريكه القود ، فقال محمد لأن شريك الصبي قد شارك من رفع عنه القلم وليس كذلك ما إذا عفا الولي عن أحدهما لأنه شارك من القلم جار عليه ، فقال الشافعي هذا باطل بما إذا شارك الأب في قتل ولده ، لأنه شارك من القلم جار عليه ومع هذا لا قود عليه عندك. فأما المزني فإنه تكلم على مسائل الشافعي فإنه قال قد شرك الشافعي محمد بن الحسن فيما أنكر عليه فإنه أسقط القود عن شريك الخاطئ وأوجبه على شريك الصبي ومعناهما واحد. قلنا له هذا على القولين إن قلنا في حكم الخطأ فلا قود على شريكه كمن شارك الخاطئ لأن معناهما واحد ، فإن قلنا عمده عمد ، فعلى شريكه القود ، لأن معناهما مختلف. ثم يقال للمزني قد كسر الشافعي فرق محمد بن الحسن ، فأنت أوردت كلاما ينقض الكسر وإنما تناقض العلل ، فأما الكسر فلا يناقض ، فسقط ، هذا. وقال الشيخ أبو حامد في تعليقه" في باب مسح الخف ، في تعليل جواز الاختصار على الأسفل لما كان أسفل الخف كظاهره في أنه لا يجوز المسح عليه إذا كان متمزقا وجب أن يكون أسفله كأعلاه في الاقتصار عليه بالمسح إذا كان صحيحا. ثم إن الشيخ أبا حامد رد هذا التعليل بأنه قياس عكس فكأنه رد قياس العكس. النوع الرابع قياس الدلالة وهو أن يكون الجامع وصفا لازما من لوازم العلة ، أو أثرا من آثارها ، أو حكما من أحكامها ، سمي بذلك لكون المذكور في الجميع دليل العلة لا نفس العلة فالأول كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة. والثاني كقولنا في القتل بالمثقل قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلا ، فوجب فيه القصاص كالجارح ، فكونه إثما ليس هو بعلة بل أثر من آثارها. والثالث كقولنا في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة إنه قطع موجب لوجوب الدية عليهم فيكون موجبا لوجوب القصاص عليهم ، كما لو قتل جماعة واحدا فوجوب الدية على الجماعة ليس نفس العلة الموجبة للقصاص بل حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص ، بدليل اطرادها وانعكاسها ، كما في القتل العمد العدوان والخطأ وشبه العمد. واختلف فيه هل هو قسم برأسه ، أو هو دائر بين المعنى والشبه ؟ وقال الإمام قياس الدلالة هو ما اشتمل على ما لا يناسب بنفسه ولكنه يدل على معنى جامع ، ثم قال ولا معنى لعده قسما على حياله ، فإنه يقع تارة منبئا عن معنى ، وتارة عن شبه ، وهو في طوريه لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه. وقال الغزالي في "معياره" الحد الأوسط إذا كان علة للأكبر سماه الفقهاء "قياس العلة" وسماه المنطقيون "برهان اللم" أي ذكر ما يجاب به عن لم. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء "قياس الدلالة" وسماه المنطقيون "قياس البرهان" أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود في الأصغر من غير بيان علة. فالأول كقولك هذا الإنسان شبعان لأنه أكل الآن ، وقياس الدلالة عكسه ، وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فيقول شبعان فإذا هو قريب العهد بالأكل وقياس العلة هذه عين نجسة فلا تصح الصلاة معها ، وفي قياس الدلالة هذه عين ليست تصح الصلاة معها فإذا هي نجسة. النوع الخامس في الفارق وقد اختلف في تسميته قياسا أو استدلالا ، والأول قول إمام الحرمين ، والثاني قول الغزالي ، لأن القياس يقصد به التسوية ، وإنما قصد نفي الفارق بين المحلين ، وقد جاء في ضمن ذلك الاستواء في العلة. والقياس هو الذي يبنى على العلة ابتداء وهذا لم يبن على العلة ، وإنما جاءت فيه ضمنا. وزعم إمام الحرمين أن الخلاف لفظي. ونازعه ابن المنير ؛ فإن القائل بأنه قياس يقول اللفظ منقطع الدلالة لغة عن الفرع ساكت عنه ، والحكم فيه إنما يتلقى من القياس المأذون فيه بالإجماع. والقائل بأنه استدلال يقول لفظ الأصل يتناول الفرع من جهة ما ، لكنهما اتفقا على أنه لا يتناول الفرع بالمطابقة على حد تناول الأصل ، وفصل الإمام في موضع آخر فقال الوجه عندنا إن كان في اللفظ إشعار به فلا نسميه قياسا ، كقوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شركا له في عبد قوم عليه » فهذا وإن كان في ذكر فالعبودية مستعملة في الأمة وقد قيل للأمة عبدة. وأما إذا كان لم يكن لفظ الشارع مشعرا به فهو قياس قطعي ، كإلحاق الشافعي رحمه الله عرق الكلب بلعابه في العدد والتعفير ، وفي دعوى القطع في الثاني نظر. النوع السادس ما هو أولى من المنصوص كالضرب على التأفيف وسبق أول الباب. تنبيه أعلى هذه الأقسام ما كان في معنى المنصوص حتى اختلف أنه لفظي أو قياس وهو القطعي ، ثم يليه قياس المعنى ، ثم قياس الدلالة ، ثم قياس الشبه وهي المظنونات. والإلحاق بنفي الفارق تارة يكون قطعيا ، وتارة يكون ظنيا ، لأن الإلحاق يجيء هكذا تارة وتارة. ويأتي في الترجيحات. الباب الخامس ما يجري فيه القياس الباب الخامس فيما يجري فيه القياس وفيه مسائل مسألة قال ابن عبدان في شرائط الأحكام شرط القياس الصحيح حدوث حادثة تؤدي الضرورة إلى معرفة حكمهما ، لأن النص أقوى من القياس. قال ابن الصلاح. والأول يأباه وضع الأئمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة ، والثاني غريب وإنما يعرف ذلك بين المناظرين في مقام الجدل قلت وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ فإنه يفهم عدم مشروعية القياس عند وجدان النص ، وهو ظاهر قول الشافعي الأصل قرآن وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما. لكن هذا في العمل به لا في صحته في نفسه ، وقد قال أبو زيد في "التقويم" قال الشافعي يجوز أن يكون الفرع حادثة فيها نص فيزداد بالقياس ما كان النص ساكتا عنه ولا يجوز إذا كان مخالفا للنص ، لأن الكلام وإن ظهر معناه يحتمل البيان الزائد ولا يحتمل الخلاف ، فيبطل القياس إذا جاء مخالفا. وقال إلكيا لا يمتنع القياس مع وجود النص ، وفائدته تشحيذ الخاطر. وستأتي المسألة في شروط الفرع. مسألة يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدرات التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس عندنا خلافا للحنفية ، قاله القاضي أبو الطيب وسليم وابن السمعاني والأستاذ أبو منصور. قال فأما الاستدلال على المنصوص عليها بالقياس فجائز وفاقا وحكى الباجي عن أصحابهم كقولنا ، وحكاه القاضي في "التقريب" عن الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال إنه الصحيح المختار. وقد قال الشافعي رحمه الله في الأم ولا يقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعدا ، قياسا على السنة في السارق ويتجه أن يخرج له في هذه قولان من اختلاف قوله في تحمل العاقلة الأطراف وأروش الجراحات والحكومات ، فإنه قال في القديم لا يضرب على العاقلة لأن الضرب على خلاف القياس ، لكن ورد الشرع به في النفس فيقتصر عليها ، ولهذا لا قسامة ولا كفارة في الأطراف. والمشهور أنها تضرب عليهم كدية النفس قياسا بل أولى لأنه أقل. وقال الماوردي والروياني الذي يثبت به القياس في الشرع هو الأحكام المستنبطة من النصوص ، فأما الأسماء والحدود في المقادير ففي جواز استخراجها بالقياس وجهان أحدهما يجوز إذا تعلق بأسماء الأحكام كتسمية النبيذ خمرا لوجود معنى الخمر فيه ويجوز أن يثبت المقادير قياسا كما قدرنا أقل الحيض وأكثره ، وهذا اختيار ابن أبي هريرة ، لأن جميعها أحكام والثاني لا يجوز لأن الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع ، ومعاني الحدود غير معقولة والمقادير مشروعة انتهى. وفي بعض النسخ أن الأول هو الصحيح لكن نقل في كتاب الصيام عن علي بن أبي هريرة أنه أوجب بالأكل والشرب كفارة فوق كفارة المرضع والحامل ودون كفارة المجامع قال وهذا مذهب لا يستند إلى خبر ولا إلى أثر ولا قياس ، حكاه عنه الرافعي ، قال صاحب "الذخائر" وقد حكى أنه لا وقص في النقدين فيجب فيما زاد على النصاب بحسابه خلافا لأبي حنيفة وأنه اعتبره بالماشية. قال وهو فاسد ؛ لأنه قياس في غير محله سيما على رأيهم فإن القياس في المقدرات ممنوع. انتهى. وقال الأصحاب فيما إذا قلنا يمسح على الجبيرة بالماء ، هل يتقدر مدة المسح بيوم وليلة للمقيم وثلاثة للمسافر ؟ وجهان ، أصحهما لا ، لأن التقدير إنما يعرف بنقل وتوقيف ولم يرد ، ونقل القاضي في "التقريب" والشيخ في "اللمع" عن الجبائي مثل قول الحنفية. قالا وقيل يجوز إثبات ذلك بالاستدلال دون القياس. وقال آخرون لا يجوز مطلقا. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني منع بعض أهل الكوفة جريان القياس في الزكاة والحدود والمقادير ، وربما ألحق بها الكفارات قال وما من باب إلا ولهم فيه ضرب من القياس ولا تعلق لهم بغيره ، والظاهر أنهم استعملوه في الوصف إذا ثبت بغير الأصل ، ومنعوه في الإيجاب ، وجوزوه في الترك. انتهى وذكر أبو عبد الله الصيمري من الحنفية في كتابه في الأصول أنه روي عن أبي يوسف إثبات الحدود بخبر الواحد ، قال فيجوز على قوله إثباته بالقياس ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدم على القياس واحتج الشيخ في "اللمع" بأن هذه الأحكام يجوز إثباتها بخبر الواحد فجاز إثباتها بالقياس كسائر الأحكام وهذه العلة تبطل بالنسخ وقد صار المزني إلى أن أقل النفاس أربعة أيام لأن أكثر النفاس مثل أكثر الحيض أربع مرات فليكن أقله مع أقله كذلك ، وخالفه الأصحاب وقالوا أقله ساعة فقد خالفوا الأصل. وقال ابن السمعاني منع أصحاب أبي حنيفة جريان القياس فيما ذكرناه وقال أبو الحسن الكرخي لا يجوز تعليل الحدود والكفارات والعبادات ، ولهذا منع من قطع النباش بالقياس ، ومنع من إيجاب الحد على اللواط بالقياس ، ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ، ومنع من إيجاب الكفارة في قتل العمد بالقياس قال ولا فرق في الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجري مجرى العقوبات ، ومنع أيضا من إثبات النصب بالقياس. قال ولهذا الأصل لا تجب الزكاة في الفصلان وصغار الغنم. والأصح على مذهبنا جواز القياس في المقادير. ومنع الكرخي أيضا أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحمام ، وقطع السارق ، والاستصناع على أصولهم فيما جرت العادة فيه مثل الخفاف والأواني وغير ذلك. وقد تتبع الشافعي مذهبهم وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه فقال الشافعي أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها تعديتموها إلى الاستحسان وهو في مسألة شهود الزنى فإنهم أوجبوا الحد في تلك المسألة ونصوا أنه استحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع ، وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا المائدة وأما المقدرات فقاسوا فيها ومما أفحشوا في ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة ثم أدخلوا تقديرا على تقدير فقدروا للحمام غير تقدير العصفور والفأرة ، وقدروا الدجاجة على تقدير الحمامة وقدروا الخرص بالقلتين في العشر. وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في القصد فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجو ، وانتهوا في ذلك إلى نحو نفي إيجاب استكمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضع لشدة البلوى. ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى ومن شنيع ما قالوا في الرخص ، إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها فإنها شرعت تخفيفا وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من كثرة أشغال قاسوها في سفر المعصية. فهذا الذي ذكروه يزيد على القياس إذ القياس تقدير المنصوص عليه قراره ، وإلحاق غيره به ، وهذا قلب الموضوع المنصوص في الرخص الكلية قال ابن السمعاني وليس كل من هذه المذكورات يجوز القياس فيها بل الضابط أن كل حكم جاز أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو سنة فإنه معلل ، وما لا يصح منه مثل هذا لا يعلل سواء كان من الحدود أو الكفارات. ثم قد تنقسم العلل أقساما ، فقسم يعلل جملته لا تفصيله وهو كل ما يمكن إبداء معنى من أصله وفرعه ، وقسم يعلل جملته وتفصيله لعدم اطراد التعليل في التفاصيل ، وقسم آخر لا تعلل جملته ، لكن بعد ثبوت جملته تعلل تفاصيله ، كالكتابة والإجازة وفروع تحمل العاقلة. وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملته وتفاصيله ، كالصلاة وما تشتمل عليه من القيام والسجود وغيره وربما يدخل فيه الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص انتهى. وقال إلكيا نقل عن زعماء الحنفية امتناع القياس في التقديرات والحدود والكفارات والرخص ، ولذلك منعوا إثبات حد السارق في المختلس. وحكي عن أبي حنيفة ما يدل على ذلك ، فإنه لم يثبت لهذا المحصر بدلا عن الصوم وقال إنه يقتضي إثبات عبادة مبتدأة وكان يقول إن النصب لا يصح أن تبتدأ بقياس ولا بخبر الواحد ولذلك اعتد في إسقاط الزكاة في الفصيل ، وكان يجوز أن يعمل القياس في نصب ما قد يثبت الزكاة فيها ، كما يجوز أن يعمل القياس في صفة العبادة من وجوب وغيره ، ولذلك قبلوا خبر الواحد في إثبات النصاب فيمن زاد على المائتين ، وفي وجوب الوتر. فقيل لهم تكلم الناس في الحدود والأيمان بالقياس ، فأجابوا أنه ليس لأجل إثبات حد به ، وإنما تكلموا لبيان الشبه المسقطة له مع تحقق إثباتها ، وسقوط الحد ليس بحد فيصح القياس. وأوجبوا الكفارة على القتل قياسا على المجامع ، وعلى المرأة كالرجل ، وعلى المجامع ناسيا في الإحرام ، كما لو قتل الصيد خطأ وليس في ذلك شيء من نص ولا عموم ولا إجماع. فأجابوا بأن هذا لم نعلمه قياسا بل استدلالا بالأصول على الأحكام مغاير للقياس لنحو السر. وهذا كله مردود لأنه لا شيء فيها غير القياس. ثم بين ذلك وأطال ، وقال الذي يستقيم مذهبا للمحصل على ما يراه أن أبا حنيفة إنما قال ذلك في إجراء القياس في أصول الكفارات وأصول الحدود كإلحاق الردة ، والقذف بالقتل في الكفارة وكإلحاق من يكاتب ويطلعهم على عوراتنا بالسارق من حيث إن ذلك يقتضي التصرف في علائق غيب لا يهتدى إليه فانعدم طريق القياس. فامتنع القياس من حيث إن الذي يكاتب الكفار وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد فهو بالإضافة إلى سارق واحد ، أما بالإضافة إلى الجنس فلا من حيث إن السرقة مما يتشوف إليها الرعاع بخلاف مكاتبة المسلم فإنها لا تكاد توجد ، أو لا يظهر استواء السبب ، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس لفقد الشرط. تنبيهات الأول أشار الغزالي رحمه الله إلى أن الجاري في الحدود والكفارات ليس قياسا بل هو تنقيح المناط وكذلك في الأسباب ، ونازعه العبدري في الأسباب ، وقال هي تخريج ، لا تنقيح. الثاني قال بعضهم المراد بجريانه في الحدود زيادة عقوبة في الحد ، لوجود علة تقتضي الزيادة ، كزيادة التعزير في حق الشرب وتبليغه إلى ثمانين ، قياسا على حد القذف. أما إنشاء حد بالقياس على حد فلا يجوز بالاتفاق. الثالث ذكر في "المحصول" تبعا للشيخ في "اللمع" أن العادات لا يجوز القياس فيها ومثله بأقل الحيض وأكثره ، وهذا مخالف لتمثيل الماوردي رحمه الله السابق ، لأنه مثل به للمقادير وقد خطأ من قاس في العبادات بأن هذه أمر وجودي ، فإما أن يكون القياس لإثبات ذلك الموجود في محل آخر ففاسد ، لأن الأمور الوجودية لا تطرد على نظام واحد ، لأنه ليس حكما شرعيا حينئذ ، وإما أن يكون لإثبات الحكم فإن كانت العادة موجودة في هذا الفرع أثبتنا الحكم فيها فلا حاجة إلى الأصل لأنه مساو للفرع حينئذ في سبب الحكم ، وإن لم يبين وجوده فالحكم مثبت لانتفاء علته. الرابع أن سبب وضع هذه المسألة فيما ذكره ابن المنير أن أبا حنيفة قد اشتهر عنه القول بالقياس والإقبال على الرأي والتقليل من التوقيف والأحاديث ، فتبرأ أصحابه من ذلك فأظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير من القواعد التي قاس فيها أصحاب الحديث. قلت وكذلك منعهم من التعليل بالعلة القاصرة فهم يدعون أنا أقول بالقياس منهم. الخامس سبق أن أبا حنيفة منع القياس في الكفارات ثم أوجب الكفارة على المفطر بغير الجماع ، والشافعي مع أنه حكي عنه جواز القياس فيها فإنه لا يوجب الكفارة في غير الوقاع. ولهذا قال بعض الفقهاء ما أجدر كلا من الإمامين أن ينتحل في هذه المسألة مذهب صاحبه ، يعني أن قياس القول بالقياس في الكفارات عدم تخصيصها بالوقاع دون سائر المفطرات ، وقياس عدم القياس عدم إيجاب الكفارة في غير الوقاع. وهذا القول جهل بمدارك الأئمة ، فإنهم وإن أثبتوا بالحديث المأمور به بالكفارة بمطلق الإفطار فهذا المطلق هو المقيد بالجماع ، وقد يمكن أن يبنى الخلاف في القياس في الكفارات على أنه هل يجب على المجتهد البحث عن كل مسألة هل يجري القياس فيها أم لا ؟ وهل قام الدليل على أن أدلة القياس عامة بالنسبة إلى آحاد المسائل ؟ وأن العلة الجامعة بين الأصل والفرع في صورة الخلاف الخاصة صحيحة معتبرة في نظر الشرع وخلية عن الاعتبار ؟ وقد أشار ابن السمعاني إلى هذا البناء المذكور. مسألة قال في "المحصول مذهب الشافعي جواز القياس في الرخص ، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني فيما سبق. وليس كذلك ، فقد نص الشافعي في" البويطي "على امتناع القياس ، فقال في أوائله لا يتعدى بالرخصة مواضعها وقال في" الأم " لا يقاس عليه. وكذلك إن حرم جملة وأحل بعضها. وكذلك إن فرض شيئا رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم التخفيف في بعضه. ثم قال وما كان له حكم منصوص ثم كانت لرسوله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه دون ما سواها ولم نقس ما سواها عليها. وهكذا ما كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من حكم عام لشيء ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام ، كمسح الخفين والعرايا" هذا لفظه ، وذكر في "الرسالة" مثله ، وقال في موضع آخر من "الأم" ولا يقاس إلا ما عقلنا معناه ، ولهذا قلنا في المسح على الخفين لا يقاس عليهما عمامة ولا برقع ولا قفازان وكذلك القسامة. وفي موضع آخر إن المحرم لا يتحلل بالمرض ، والتحلل رخصة فلا يتعدى بها مواضعها. كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة. انتهى. وجرى على ذلك جماعة من أصحابنا منهم الأستاذ أبو منصور البغدادي فقال لا يجوز القياس عندنا على الرخص وعللوه بأنها تكون معدولا بها عن الأصل وما عدا محل الرخصة يبقى على الأصل ، وقال القاضي الحسين في تعليقه " لا يجوز القياس في الرخص ، ولهذا لما كان الأصل غسل الرجلين ثم رخص في محل الخف المسح للضرورة فلا يقاس عليه مسح القلنسوة والعمامة. والأصل أن من تلبس بالإحرام لا ينقضي عنه إلا بالإتمام ، ورخص للمحصر بالعدو في التحلل ، ثم لا يقاس عليه المصدود بالمرض. والأصل أن لا يضمن الميت. فأوجب الغرة في الجنين لا على القياس ثم لا يقاس عليه سائر الرخص. والأصل أن الجناية توجب على الجاني فاستثنى منه جناية الخطأ ثم لا يقاس عليها غيرها. وقال إلكيا إنما نمنع القياس على الرخص إذا كانت مبنية على حاجات خاصة لا توجد في غير محل الرخصة فيمتنع القياس لعدم الجامع كغير المسافر يعتبر بالمسافر في رخص السفر إذ يتضمن إبطال تخصيص الشرع. وقد يمتنع أيضا مع شمول الحاجة إذا لم يبن عندنا استواء السببين في الحاجة الداعية إلى شرع القصر مع أن المريض خفف عنه في بعض الجهات ذلك في الرخصة سدا لحاجته ، كالقعود في الصلاة ، وذلك تخفيف في الأركان مقابل للتخفيف في عدد الركعات. انتهى. وألحق القاضي عبد الوهاب القياس على الرخص بالقياس على المخصوص وسيأتي فيه التفصيل الآتي قال ويحتمل أن يكون المنع عنه لأن علته قاصرة عليه ، لا من حيث كونه رخصة. وقال القرطبي يحتمل التفصيل بين أن لا يظهر للرخصة معنى فلا يقاس عليها وبين أن يظهر فيقاس ، وينزل الخلاف على هاتين الحالتين. ورأيت في كلام بعض المالكية التفصيل بين أن يكون الأصل المقيس عليه منصوصا فيجوز ، وبين أن يكون اجتهادا فلا. فحصل مذاهب. أمثلة للقياس في الرخص وقد استعمل أصحابنا القياس في الرخص فيما سبق فلنشر إلى ذلك أدنى إشارة ، فإنه يعز استحضاره ومنها أن السلم رخصة ورد مقيدا بالأجل وجوزه أصحابنا حالا ، لأنه إذا جاز مؤجلا مع الغرر فلأن يجوز حالا أولى لقلة الغرر وقد ينازع في كونه هذا قياسا ، وإنما هو من باب دلالة الفحوى ، أي مفهوم الموافقة ، وفي كونها قياسا خلاف. على أن الغزالي في المستصفى أبدى في كون السلم رخصة احتمالين له. ومنها ثبت في صحيح مسلم النهي عن المزابنة وهي بيع الرطب على النخل بالتمر ثم ورد الترخيص في" العرايا "وهي بيع الرطب على النخل بتمر في الأرض كذلك مفسرا من طريق زيد بن ثابت وغيره ، وألحق أصحابنا به العنب بجامع أنه زكوي يمكن خرصه ويدخر بالسنة ، فكان كالرطب وإن لم يشمله الاسم. قال ابن الرفعة وكلام الشافعي في" الأم "يدل على أن الأصل الرطب ، والعنب مقيس عليه ، ولكن الماوردي في" الحاوي "حكى خلافا فقال اختلف أصحابنا ، هل جازت الرخصة في الكرم نصا أو قياسا ؟ على وجهين أحدهما وهو قول البصريين إنها نص فرووا عن زيد بن ثابت « أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في العرايا » والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب. والثاني وهو قول أبي علي بن أبي هريرة وطائفة من البغداديين إنها جازت قياسا على النخل لبروز ثمرتها وإمكان الخرص فيهما وتعلق الزكاة بهما. قلت والظاهر ترجيح الثاني وهو الذي يدل عليه كلام الشافعي. وما ذكره الأولون عن زيد بن ثابت غير ثابت بل المعروف عنه خلافه. وقد روى البخاري عنه في صحيحه « أنه عليه الصلاة والسلام رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب أو بالتمر ولم يرخص في غيره » ، ومن توابع ذلك أنه هل يلتحق بهما ما سواهما من الأشجار ؟ قولان ، مدركهما جواز القياس في الرخص ، والأصح أنه لا يلحق. ومنها أن الصلاة تحرم عند الاستواء ، واستثني يوم الجمعة لحديث أبي هريرة فيه ، يستثنى باقي الأوقات في يوم الجمعة ؟ فيه وجهان أحدهما نعم كوقت الاستواء تخصيصا ليوم الجمعة وتفضيلا له ،" وأصحهما "المنع ، لأن الرخصة قد وردت في وقت الاستواء خاصة ، فلا يلحق به غيره لقوة عموم النهي. ومنها الرخصة في مسح الخف وردت وهي مقصورة على الضرورة فلا يلحق بها الجرموق على الجديد لأن الحاجة لا تدعو إليه فلا تتعلق الرخصة به. واستشكل هذا بتجويز المسح على الخف الزجاج والخشب والحديد. ومنها لو مسح أعلى الخف وأسفله كفى وهو الأكمل ، لوروده في معجم الطبراني من حديث جابر ، وفي الاقتصار على الأسفل قولان ، أصحهما المنع ، لأنه رخصة فيقتصر على الوارد. ومنها التيمم للفرض رخصة للضرورة ، وفي جوازه للنافلة خلاف. ومنها النيابة في حج الفرض عن المعضوب رخصة ، كما صرح به القاضي الحسين وغيره. ولو استناب في حج التطوع جاز في الأصح. ومنها أن الرخصة وردت فيمن أقام ببلد لحاجة يتوقعها كل وقت فله أن يقصر ثمانية عشر يوما ، ولا يجوز له الترخص بغير ذلك. لكن هل يتعدى هذا الحكم لباقي الرخص من الجمع والفطر والمسح وغيرها ؟ لم يتعرض له الجمهور ، ويحتمل إلحاقه بناء على جواز القياس في الرخصة. وقد نص عليه الشافعي رحمه الله بالنسبة إلى عدم وجوب الجمعة. ويحتمل منعه من جهة أنا منعنا الزيادة على هذه المدة بالنسبة إلى القصر مع ورود أصله فلأن يمتنع رخص ما لم يرد أصله أولى. ومنها أن الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين بالمطر وألحقوا به الثلج والبرد إن كانا يذوبان ، وقيل لا يرخصان اتباعا للفظ المطر. ومنها قال الروياني لا يجوز الجمع بين الجمعة والعصر بعذر المطر تأخيرا ، وكذا تقديما في أصح الوجهين ، لأن الجمعة رخصة في وقت مخصوص فلا يقاس عليه. والمشهور الجواز. ومنها أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال ، بل لو ركب الإنسان سيلا يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك فإنه يصلي ولا يعيد قياسا على الصلاة في القتال. وأجاب إمام الحرمين في" النهاية "إذ قال من أصلكم أن الرخص لا تتعدى مواضعها ولذلك لم يثبتوا رخصا في حق المريض بوجهين أحدهما أن هذا بالنص وهو عموم قوله تعالى فإن خفتم البقرة والثاني أنا نجوز القياس في الرخص إذا لم يمنع مانع ، والإجماع يمنع من إجراء رخص السفر في المرض. ومنها أن صوم أيام التشريق لا يجوز في الجديد ، ويجوز في القديم للمتمتع إذا عدم الهدي ، وفي جوازه لغيره وجهان ، أصحهما المنع ، لأن النهي عام والرخصة في حق المتمتع. ومنها قال الرافعي وردت السنة بالمساقاة على النخل ، والكرم في معناه. وفي" الكفاية "قيل إن الشافعي قاس على النخل وقيل أخذه من النص. ومنها المبيت بمنى للحاج واجب وقد رخص في تركه للرعاة وأهل سقاية العباس ، فهل يلتحق بهم المعذور كأن يكون عنده مريض منزول به محتاج لتعهده ، أو كان به مرض يشق عليه المبيت ، أو له بمكة مال يخاف ضياعه ؟ فيه وجهان أصحهما نعم قياسا على العذر ، والثاني المنع ، والرخصة وردت لهم خاصة. قال في" البحر " فلو عمل أهل العباس أو غيرهم في غير سقايته هل يجوز لهم ترك المبيت والرمي ؟ فيه وجهان أحدهما لا ، والثاني نعم ، قياسا عليهم وهكذا ذكره أبو حامد ، ونص الشافعي في" الأوسط "على أنه لا يشركه باقي السقايات وبهذا يعترض على تصحيحه في الروضة الجواز. القياس في المقدرات ميقات المحرم من العراق ذات عرق واختلفوا هل هو بالنص عليه كباقي المواقيت أو باجتهاد عمر ؟ فيه وجهان ، صحح النووي في شرح مسلم الثاني ، وهو نص الإمام في" الأم "وصحح الجمهور الأول كما قاله في" شرح المهذب "ولو جاء الغريب من ناحية لا يحاذي في طريقه ميقاتا لزمه أن يحرم إذا لم يكن بينه وبين مكة إلا مرحلتان ، قياسا على قضاء عمر في تأقيت ذات عرق لأهل الشرق. قاله إمام الحرمين تفقها ، وتابعه الرافعي والنووي. القياس في الكفارات منها اليمين الغموس وكفارة القتل والعدوان ونحوهما ، فإنهم أثبتوها قياسا. ومنها لو رأى مشرفا على الهلاك يغرق أو غيره وكان في تخليصه الإفطار لزمه ويقضي. وفي الفدية وجهان أظهرهما الوجوب قياسا على الحامل والمرضع. ومنها وهو مخالف لما سبق من أفطر عمدا بغير الجماع في رمضان لأنه لم يرد فيه توقيف. القياس في الجوابر على المتمتع دم بنص القرآن ، ويجب على القارن بالقياس فإن أفعال المتمتع أكثر من أفعال القارن ، وإذا وجب عليه الدم فلأن يجب على القارن أولى ، وهو دم حرمة على الأصح لا نسك. ودم فوات الحج كدم التمتع في الترتيب والتقدير على المذهب ، لأن دم المتمتع إنما وجب لترك الإحرام من الميقات ، والنسك المتروك في صورة الفوات أعظم. وهذا كله بناء على أحد القولين في المفهوم الأولى أنه من باب القياس. القياس في الأحداث قال في" البرهان "لا يجري في الطهارات والأحداث لعدم اطلاعنا على ضبط أهلها. قال القاضي وكما لا تثبت الأحداث بالقياس لا مجال للقياس أيضا في الأحداث ، فإن القياس كما لا يهتدي لتأقيت الطهارة لا يهتدي لنفي إثباتها ، وقال في" القواطع " قيل إنه لا مجال للقياس في الأحداث وتفاصيلها والوضوء وتفاصيله بل يتبع محض النص وقيل إن الوضوء معقول المعنى ، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية ، وقيل الصلاة يعقل فيها الخشوع والاستكانة ، قلت ومن فروعه لو مس ذكره بدبر غيره. قال الإمام في" النهاية "لا ينتقض ، وفي الشامل ينبغي أن ينتقض ، لأنه مسه بالآلة التي تمس بها هذا المحل ، وقول الإمام أقيس لأن الأحداث لا تثبت قياسا ولم يرد إلا في اليد كما أنا لم نعده إلا في الأمرد ، وإن وجد المعنى ، قال ابن السمعاني ، وأما الشهادة فقالوا أصلها معقول المعنى وهو الثقة وحصول الظن والغفلة ولهذا لا تقبل شهادة النسوة لما غلب عليهن من الذهول والغفلة ، وأما أصل عقود المعاملات فمعقول المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعا من التعبدات فلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها انتهى. مسألة جريان القياس العقلي في العقليات الأكثرون منا ومن المعتزلة ، كما قال الأستاذ أبو منصور وغيره ، على جريان القياس العقلي في العقليات ، أي العلوم العقلية ، كقولنا في مسألة الرؤية الله موجود ، وكل موجود مرئي ، فيكون مرئيا. وحكى ابن سريج في كتابه الإجماع على استعماله. قال وإنما اختلفوا في الشرعي. ثم قيل قطعي ، والمحققون منهم الإمام الرازي على أنه ظني لا يفيد اليقين. وقال ابن برهان القياس القطعي يجوز التمسك به في إثبات القطعيات ، بخلاف الظني ، لأن المطلوب فيها القطع ، واليقين لا يستفاد من الدليل الظني. وذهب الصيرفي والغزالي إلى المنع وحكاه في البرهان عن أحمد بن حنبل وأصحابه قال وليسوا منكرين أيضا نظر العقل إلى العلم ، ولكن ينهون عن ملابسته والاشتغال به. قال الصيرفي العقل وضع لإدراك الأشياء على ما هي به فلا يجوز انتقاله عن هذا أبدا قال وإنما أخطأ الناس في نفي القياس في الأحكام لأنهم راموا جعل العقليات كالموجب في الشرع فلما لم يجز أحالوه ولو سلكوا بكل واحد طريقه لأصابوا. وقال إمام الحرمين أطلق النقلة القياس وأنا أقول إن عنوا النظر الفعلي فهو في نوعه مفض إلى العلم إذا استجمع شرائطه ، مأمور به شرعا ، وإن عنوا به اعتبار شيء ، بشيء واستثارة معنى في قياس غائب على شاهد فذاك باطل عندي. قلت ولا يمكن أن يعنوا به الأول ، فإن القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض. قال الأصفهاني رحمه الله تعالى ومن قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة أحدها العلة كقولنا العالمية في الشاهد حاصلة اتفاقا فكذا في الغائب لأن تمام التعليم بالشاهد إنما كان للعالمية المستقلة به للعلم ، وهذا المعنى موجود في الغائب. فيكون له العلم وهذا جمع بالعلة. ثانيها الجمع بالدليل. قالوا الإتقان في الشاهد دليل العلم. وأفعال الله متقنة فيكون عالما لوجود دليل العلم. ثالثها الجمع بالشرط كقولنا العلم من الشاهد شرطه الحياة والله عالم فيكون حيا. رابعها الجمع بالإطلاق الحقيقي كقولنا المريد من قامت به الإرادة وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين وهي ضعيفة تفيد العلم والمطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم. مسألة جريان القياس في اللغات في جريان القياس في اللغات وجهان ، وقد سبقت في مباحث اللغات بتحريرها ونقولها ، والذي نذكره هاهنا أنه ليست هذه المسألة مسألة التعليل بالاسم ، بل تلك في أنه هل يناط حكم شرعي باسم ؟ وهذه في أنه هل يسمى شيء باسم شيء آخر لغة لجامع ؟ والقياس الشرعي إلحاق فرع بأصل في حكمه. وقال أبو الحسين في" المعتمد " اختلفوا في العلة هل هي دليل على اسم الفرع ثم تعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداء على حكم شرعي ؟ فحكى عن ابن سريج أنه قال إنما ثبت بالقياس الأسماء في الشرع ثم تعلق عليها الأحكام ، فكان يتوصل إلى أن الشفعة تركة ثم يجعلها موروثة ، وأن وطء البهيمة زنى ثم تعلق به الحد ، وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمرا لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية. وأكثر الفقهاء متفقون على أن العلل تثبت بها الأحكام فإن كان ابن سريج يمنع من تعليل الأحكام في الشرع بالعلل فهو باطل ، لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها. وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض المواضع فإن أراد بالعلل العلل الشرعية فباطل ؛ لأن اللغة أقدم من الشرع فلا يجوز إثباتها بأمور طارئة. قال إلكيا كان ابن سريج يقول إنما ثبتت الأسامي بالقياس ثم تعلق الأحكام بها نحو ما كان يقول إن القياس يوصل إلى أن وطء البهيمة زنى ثم ثبت الحد فيه بظاهر الآية ، ووجه كونه زنى أنه إيلاج فرج في فرج تمحض تحريما فكان زنى ، والنبيذ خمر للشدة والخمر محرمة. قال إلكيا وهذا النوع باطل من كل وجه ؛ لأن القياس في الأسامي يتلقى من فهم مقاصد اللغة ومعرفته موضع اشتقاق الاسم ، ثم يجري على ما فيه ذلك المعنى ذلك الاسم ، فيكون نهاية نصهم على فائدة التسمية ذلك ، وليس لهذا القول تعلق بالشرع ، لأنه قد يصح سواء كان هناك شرع أم لا ، وأما القياس الذي يختص الشرع به فإنما تثبت به الأحكام فقط بأن يعلل الأصول التي يثبت الحكم فيها ، لتعدية الحكم بالتعليل إلى ما شاركها في العلة. وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى في الخمر على خلاف ما ذكره ، والقول في بطلانه ظاهر في الشرع أولا ، وفي اللغة ، لأن فهم موضع الاشتقاق لا يمنع إمكان تخصيص الاسم. مسألة القياس في الأسباب إذا أضيف حكم إلى سبب وعلمت فيه علة السبب فإذا وجدت في وصف آخر هل يجوز أن ينصب سببا ؟ وهي مسألة القياس في الأسباب فنقل عن أبي زيد الدبوسي وغيره المنع. وقالوا الحكم يتبع العلة دون حكمة العلة ، فلا يجوز أن يجعل اللواط سببا للحد بالقياس على الزنى ، ولا النبش سببا للقطع قياسا على السرقة ، واختاره الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وقال الأصفهاني شارح" المحصول "إنه الأظهر. لكن المنقول عن أصحابنا جوازه ، واختاره الغزالي وإلكيا وعبارته " معتقدنا جواز اعتبار السبب بالسبب بشرط ظهور عدم تفاوت السببين في المعنى المعتبر ، ثم في وضع الأسباب ثم صورة الأسباب لا يراعى عند ظهور التفاوت في مضمون السببين ، وقال في موضع آخر منع الحنفية القياس في الأسباب ، وعندنا يسوغ كما إذا ثبت لنا أن القصاص وجب لزجر القاتل ، وثبت أن القتل صار سببا لمكان الحكمة لا لصورته ، فيجوز اعتبار المشتركين في القتل بالقتل وإن ثبت لنا أنه غير قاتل قال وقد اعتبر الشافعي المساقاة بالقراض لاستوائهما في مقصود التجار ومصلحة المتعاملين وهما سببان مختلفان ، وإن أمكن أن يقال عموم الحاجة إلى القراض بخلاف المساقاة ، لكن جوابه أن المساقاة كانت أعم عند العرب وهم قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومنه اعتبار الشافعي الشهادة بالإكراه من جهة أن الشهادة يظهر إفضاؤها إلى القتل كالإكراه ، وإن كان للإكراه مزية من وجه فللشهادة مزية من وجه. ومنه ما قال الشافعي رحمه الله إن المرأة يلزمها الحج إذا وجدت نسوة ثقات يقع الأمن بمثلهن إلحاقا لهن بالمحرم والزوج فقاس أحد سببي الأمن على الثاني قال وكذلك يجري في مثلهن في الشروط وقد نفى الشافعي رحمه الله اشتراط الإسلام في الإحصان إلحاقا له بالجلد فقال الجلد أعلى أنواع العقوبات ثم استوى فيه إنكار المسلمين والكفار فالرجم كذلك وهو حسن. ثم قال والضابط أن ما لم يوجد له نظير فلا يلحق به. فلهذا لم يلحق المرض بالسفر لأنا لا نعلم نظيرا له في الحاجة ، وهذا واضح. وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى التقابض شرط في بيع الطعام بالطعام قياسا على النقدين وصح هذا القياس للشافعي بلا مدافع انتهى. وأما صاحب "الكبريت الأحمر" فنقل المنع في أصل ترجمة المسألة عن أصحابهم ثم قال ومذهب الشافعي وأصحابه أن كل ما يمكن استعمال القياس فيه بشروطه وجب ما لم يمنع مانع ، وعن الشافعي أنه قال في اشتراط النية في الوضوء قياسا على التيمم طهارتان فأنى يفترقان. انتهى. ومنهم من قال إن قلنا إن الأسباب والموانع والشروط أحكام شرعية جرى فيها القياس ، وإن قلنا ليست بحكم شرعي ففي جريان القياس فيها نظر. قال القرطبي رحمه الله والأولى جريانه ، لأنا عقلنا أن الزنى إنما نسب سببا للرجم لعلة كذا ، ووجدناها في اللواط مثلا ، فيلزم نصب سببها. وكذلك هو في السرقة حتى يلحق بها نبش القبر وأخذ الأكفان فهذا إذا تم على شروطه قياس صحيح انتهى. وقد ألزموا المانع منع حمل النبيذ على الخمر من حيث إن خصوص وصف المحل لو اعتبر في محل الحكم لاقتضى منع توسيع الحكم ، وفي منع توسيعه رفع القياس أصلا. والمختار أنه يجوز أن يثبت سبب حكم قياسا على سبب آخر ، فإذا حكم الله برجم الزاني جاز أن يطلب سبب ذلك حتى يقف على سببه وهو الزنى ، فإذا ثبت أن الزنى علة الرجم صح أن يعلله بعلة تعديها إلى غير الزنى ، كما يجوز أن يعلل الحكم الثابت على زيد ويعدى إلى عمرو عند فهم المعنى المقتضي للتعدية ، فإنه جائز بالإجماع ، فكذا ما قبله. وقد أنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل ، وقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب ، وإنما الحكم ثمرة وليس بعلة ، فلا يجوز أن يقال جعل القياس سببا للقصاص للزجر والردع ، فينبغي أنه يجب القصاص على شهود القصاص إذا رجعوا لمسيس الحاجة إلى الزجر ، وإن لم يتحقق القتل إلى غير ذلك من الأسباب. قال الإبياري في "شرح البرهان" وهذا الذي قالوه يمكن أن ينزل على ثلاثة أوجه إما أن يقولوا ذلك بناء على توقيف ثابت يمنع من القياس في هذه الحالة وحينئذ فيتبع وإما أن يقولوا لم يثبت عندنا عموم شرعية القياس عند فهم المعاني فهذا يجر أنواعا من الخيال ، ويقتضي منع القياس إلا في مواضع الإجماع ، وقل أن يصادف ذلك بحال. وإما أن يقولوا إن تعليل الأسباب يفوت به حقيقة القياس ، لأن من شرع القياس على الأصول تقريرها أصولا ، وفي تقرير الأسباب ما يخرجها عن كونها أسبابا قال وهذا والله أعلم معتمد القوم. وتقريره أنا إذا قلنا الزنى علة الرجم واستنبطنا منه إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعا إلى تمام القياس ، واعتبرنا اللفظ فقد أبان آخرا أن الزنى لم يكن علة ، وإنما العلة أمر أعم من الزنى فقد علل الزنى في كونه سببا بعلة أخرجت الزنى عن كونه سببا. ويمنع تعليل الأصول بما يخرجها عن كونها أصولا. هذا أعظم ما تمسكوا به في منع تعليل الأسباب ، وقد تحير الأصحاب في الجواب ، واعتذروا بأن ذلك يرجع إلى تنقيح مناط الحكم دون تخريجه. وقال بعض أصحابنا الإنصاف يقتضي مساعدتهم على ذلك. وزعم أن الجاري في تعليل الأصحاب تنقيح المناط دون تخريجه وهذا هو اختيار الغزالي ، وقال لا وجه غيره ، وأنه الحق. وحاصل ما قاله الاعتراف بامتناع إجراء القياس في الأسباب ، لا لخصوص في التعبد ، ولا لتعذر فهم المعنى ، ولكن لاستحالة وجدان الأصل عند التعليل إذ يفوت القياس لفوات بعض أركانه ولا يبقى للقياس حقيقة ، ونحن نقول الصحيح إجراء القياس على حقيقته في الأسباب ، ولا فرق في تصور القياس بين تعليل الأسباب وتعليل الأحكام. وبيانه هو أنه إذا حرمت الخمرة فهل حرمت باعتبار خصوصية وصفها وهو الخمرية حتى لا يتعدى الحكم إلى النبيذ بحال ، أو حرمت الخمر من جهة كونها مزيلة للعقل وهو الوصف الأعم ؟ فإنها إذا كانت أصلا باعتبار حكم الشرع فيها ، وقد بان لنا أنه إنما حكم فيها من جهة اشتدادها وإسكارها فكذلك إذا جعلنا الزنى علة الرجم فيقال هل هو علة من جهة كونه زنى أو من جهة علة أخرى أعم من هذا ، أو لا علة وهو باطل فهذا هو المناقض. أما إذا جعل علة من بعض الجهات لم يخرج عن كونه علة مطلقا. هكذا ينبغي أن يفهم تعليل الأسباب ولا فرق بينه وبين تعليل الأحكام في الأصول السابقة. قال وهذه المسألة من أعظم مسائل الأصول فقد زل فيها الجماهير وأثبتوا القياس في الأسباب على وجه يخل بمقصود القياس. وقال ابن المنير صورة القياس في الأسباب أن الإجماع قام على أن الزنى سبب في الرجم ، والنص أومأ إلى ذلك أيضا ، فهل يجوز أن نقيس عليه اللواط في إثبات حكم السببية له فيكون سببا للرجم ، أو لا ؟ هذا محل الخلاف. ومنه قياس النبش على السرقة وللمانعين مسلكان أحدهما أن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب ، بخلاف الجمع بين الأصل والفرع ، فإنه يقع بالأوصاف. قالوا والحكم خفية لا تنضبط ، والأوصاف ظاهرة منضبطة ، ولا يصح التعليل بما لا ينضبط ، فلو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف ، فإن أجزناه فلا يقاس في الأسباب بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة ، ويستغنى عن توسيط السبب ، وإن منعناه بطل القياس في السبب. والثاني أن القياس في الأسباب يؤدي إثباته إلى أصالته بخلاف القياس في الأحكام. وبيانه أن القياس في الأحكام يقرر الأصل أصلا ويلحق به فرعا ، والقياس في الأسباب يبطل كون السبب المقيس عليه سببا ، ويحقق أن السببية أمر أعم منه ، وهو القدر المشترك بين السببين ، ويؤول الأمر إلى أنه لا أصل ولا فرع فلا قياس ، فقياس النبيذ على الخمر لم يغير حكم الأصل ، ولا إضافة التحريم إليها ، وقياس اللواط على الزنى غير كون الزنى سببا وصير السبب الإيلاج المشترك بين المحلين ، فيصدق على الزنى أنه ليس بسبب إن فرضناه سببا. وأما المجوزون فاحتجوا بأمر جلي وهو انسحاب الإجماع عليه لأن أهل الإجماع استرسلوا في الأقيسة ، ولو ذهبنا نشترط في كل صورة إجماعا خاصا بها لاستحال ، فالقياس في السبب كالقياس في الإجارة مثلا فلا يحتاج إلى إجماع خاص قال وينبغي أن يرتفع الخلاف في هذه المسألة ؛ لأن الأسباب لا تنتصب بالاستنباط ، وإنما تنتصب بإيماء النص والإجماع ، وإذا فرضنا القياس في الأسباب فلا بد أن نفرض فيها جهة عامة كالإيلاج ، وجهة خاصة لكونه فرجا لآدمية ، وهو الذي يسمى زنى بلفظ السبب ، ويتناول أمرين أعم وأخص ، ولا ينتظم القياس إلا بحذف الأخص عن درجة الاعتبار ليتغير الأعم ، إذ لو كان الأخص باقيا على تقييده لاستحال القياس ، وإذا حذف الأخص عن كونه مراد اللفظ بقي الأعم وهو مراد النص ، وحينئذ يكون القياس في الأسباب تنقيح مناط ، وتنقيح المناط ، حاصله تأويل ظاهر ، وهو يتوقف على دليل ، فينبغي أن يقع الاتفاق على قبول المسلك الذي سماه من سماه قياسا في الأسباب ، لاتفاقنا على قبول تأويل الظاهر بالدليل ، فلا حجر في التسمية ، ولا منع من تسميته قياسا ، لأن فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع ، ووجود قدر مشترك بين الموضعين وهو سبب الاشتراك في الحكم ، غير أن امتياز المحلين نطقا وسكوتا إنما كان مبنيا على الظاهر الذي قام أنه غير مراد ، فلهذا تكدرت التسمية والخطب يسير. مسألة كل حكم شرعي أمكن تعليله يجري القياس فيه ، وليس المراد أنه يجوز إثبات جميع الشرعيات بالقياس خلافا لمن شذ ، وقد سبقت. مسألة ذهب بعض الحنفية إلى أنه لا يجوز القياس إلا عن أمارة ، ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها ، حكاه السمرقندي في "الميزان" وهو غريب. وقد نقل جماعة الاتفاق على جواز الإجماع عن دلالة. مسألة ذهب أبو هاشم إلى أن القياس الشرعي إنما يجوز في تعيين ما ورد النص به على الجملة فيعرف بالقياس تفصيله ، كورود النص بالتوجه إلى الكعبة ، وبجزاء الصيد ، وبتحريم الربا فيجوز أن يعرف بالقياس من جهة القبلة ، وصفة المثل في الجزاء ، وتفصيل ما يجري فيه الربا ، ولا يجوز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه إذا لم يدخل في الاسم الذي ورد به النص. وأما إثبات مسألة لم يرد فيها النص فلا يجوز أن يبتدأ إلحاقها بالقياس ولهذا لما ثبت بالنص ميراث الأخ جاز إثبات إرثه مع الجد بالقياس. قال الأستاذ أبو منصور والذي عليه الجمهور جواز القياس في الموضعين جميعا كقياس الصلاة على الزكاة والعكس ، والكفارة على الزكاة ، والصيام على الصلاة ونحوه في أنواع الأحكام. وقال إلكيا ما قاله أبو هاشم هو عين ما حكيناه عن أبي زيد وأبطلناه ، ومما يدل على بطلانه أن الأولين أثبتوا قول الرجل لامرأته أنت علي حرام بالقياس ، ولم يكن عليه نص على وجه الجملة ، لأن قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم المائدة أمارة في المنع من تحريم ذلك ، ولا يفيد حكمه إذا وقع التحريم. ويحتمل أن يقال علموا أصلا غاب عنا فيقال رأيناهم يتشرفون للقياس باتباع الأوصاف المخيلة المؤثرة من غير قصد إلى جمل. مسألة حكى سليم الرازي عن بعض أصحابنا أن العموم إذا خص لم يجز أن يستنبط منه معنى يقاس عليه غيره ، لأنه إذا خص صار الحكم ثابتا بقرينة ، فإذا استنبط المعنى منه لم يصح اجتماع المعنى مع تلك القرينة ، فإن المعنى يقتضي العموم والقرينة تقتضي الخصوص فلا يصح اجتماعهما ، قال وهذا قول فاسد ، لأن اللفظ إذا خص خرج منه ما ليس بمراد فبقي الباقي ثابتا باللفظ فيصير كأن الحكم للباقي ورد ابتداء ، فجاز استنباط المعنى منه. مسألة القياس الجزئي إذا لم يرد نص على وفقه مع عموم الحاجة إليه خرج فيه بعض المتأخرين قولين كان الخلاف في ضمان الدرك بأن القياس الجزئي يقتضي منعه ، لأنه ضمان ما لم يجب ، ولكن عموم الحاجة إليه لمعاملة الغرماء وغيرهم يقتضي جوازه ولم ينبه النبي صلى الله عليه وسلم عليه فمنعه ابن سريج على مقتضى القياس ، والصحيح صحته بعد قبض الثمن لا قبله ، لأنه وقت الحاجة المؤكدة واختار الإمام جوازه مطلقا لأصل الحاجة. وقال إمام الحرمين في "البرهان" عند الكلام على أقسام المناسبة إن ما ابتنى على الحاجة كالإجارة لا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء ، فأما اعتبار غير ذلك الأصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسيين. ثم أشار إلى جوازه وقال فإذن القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يضر. والاستصلاح الجزئي في مقابلة الوجود بالموجود ، وهذا كقياس النكاح مثلا في وجه الحاجة إليه على الإجارة. مسألة التمسك بقياس جزئي في مصادمة قاعدة كلية مردود. ومن أمثلته قياس الأقارير السابقة في إثبات الحق الآن ، على الشهادة بالملك السابق ، في أنه لا يفيد الآن فهذا قياس جزئي في مقابلة قاعدة كلية وهي أنه لو عمل بذلك فما كان في الشهادة على الأقارير فائدة ، والحجة تسقط بمضي ساعة ، قاله ابن دقيق العيد في كتاب "اقتناص السوانح". مسألة يجوز أن يثبت ما طريقه القطع في الفروع والأصول بالقياس المقطوع بصحته عليه دون ما لا يقطع بصحته. مثاله في الفروع ، قولنا إن البسملة آية في كل سورة لأنه مكتوب بلا تغيير ، متلو بلا نكير ، فهو كسائر القرآن. فهذا قياس مدلول على صحته بالإجماع على كتابته في المصحف وتلاوته ، وذلك يوجب القطع بصحته. ومثاله في أصول الفقه قول بعضهم إن الإجماع لا يشترط فيه انقراض العصر ، لأنه وجد إجماع من أهل العصر على حكم الحادثة فكان حجة ، دليله إذا انقرض العصر عليه. الباب السادس في أركان القياس الركن الأول الأصل الباب السادس في أركانه وهي أربعة الأصل ، والفرع ، والعلة ، وحكم الأصل ، ولا بد من ذكر هذه الأربعة في القياس ، كقولنا في اشتراط النية في الوضوء طهارة عن حدث ، فوجب أن تحتاج إلى نية كالتيمم ، فالوضوء هو الفرع ، والتيمم هو الأصل ، والطهارة عن حدث هي الوصف ، وقولنا وجب هو الحكم. ولا بد من ذكر هذه الأربعة. ومن الفقهاء من يترك التصريح بالحكم مثل أن يقول طهارة عن حدث كالتيمم ، واختلف أصحابنا فيه كما قاله السهيلي في باب "أدب الجدل" فذهب أكثرهم إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح بالحكم. وقيل يصح ويكون الحكم محالا إلى السؤال. والأول أصح. مسألة اختلف في اشتراط أمر خامس أنه هل يشترط في إطلاق اسم القياس أن يكون الجامع مستنبطا بالنظر والفكر ؟ على قولين. ولهذا اختلفوا في أن إلحاق العبد بالأمة ، والضرب بالتأفيف ، هل يسمى قياسا ؟ الأول الأصل وحكى ابن السمعاني خلافا في ركنيته ، وأن بعضهم ذهب إلى جواز القياس بغير أصل قال وهو قول من خلط الاجتهاد بالقياس. وإنه لا بد له من أصل ، لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول. وهو يطلق شرعا على أمور سبقت في أول أصول الفقه وذكر هنا إلكيا منها أربعة أحدها ما يقتضي العلم به علما بغيره أو يوصل به إلى غيره ، كما يقال إن الخبر أصل لما ورد به ، والكتاب أصل السنة لما علم صحتها به. والثاني لا يصح العلم بالمعنى إلا به. الثالث في الحكم الذي يعتريه ما سواه ، فيقال هذا الحكم أصل بنفسه لا يقاس عليه. الرابع الذي يقع به القياس وهو مرادنا. وقد اختلف فيه ، فقال المتكلمون هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق ، كخبر الواحد في تحريم الربا مثلا ، وحكاه في "الملخص" عن القاضي ، وحكاه صاحب "الواضح" عن المعتزلة. وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به سواء المجمع عليه والمنصوص كالبر المحكوم به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح. قال وتمامه أن الخبر أصل للبر ، والبر أصل لكل ما يقاس عليه قال وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه ، وقال المحققون منهم إنه نقيض الحكم الثابت بالخبر قال إلكيا وهذا هو الأوجه عندنا ، ولم نر في كلام المخالف ما يضعفه. وقال القاضي أبو الطيب الطبري ما ثبت به حكم نفسه وقيل ما ثبت به حكم غيره. وليس بصحيح ، لأن العلة يجوز أن تكون قاصرة. ورجح العبدري الأول بأن الأصل محكوم فيه حتى يفهم الحكم ، وبالعكس فإن سمى مسمى الخمر وحدها أصلا بمعنى أنها هي المحل الذي نص الشارع على الحكم بالتحريم فيه دون غيره من المحال فيجوز. وقال الإمام فخر الدين الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه ، وهو فرع في محل الخلاف باعتبار تفرعه عليه والعلة بالعكس فرع في محل الوفاق لأنا إنما نعلل الحكم بعد معرفة أصل في محل لأنا نعرف العلة فيه ثم نفرع الحكم عليها. قال التبريزي وقوله الحكم أصل في محل الخلاف ذهاب عظيم عن مقصود البحث إذ ليس المقصود تعريف ما سمي أصلا باعتبار ، وإنما القصد بيان الأصل الذي يقابل الفرع في القياس المركب ، ولا شك أنه بهذا الاعتبار محل الحكم المجمع عليه ، كما قاله الفقهاء. قال الأصفهاني وهذا تهويل لا تعويل عليه. ثم قال جماعة منهم ابن برهان إن النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح فلا مشاحة فيه ، أو إلى اللغة فهو يجوز إطلاقه على ما ذكر. ولا فائدة لهذا الخلاف إلا الصورة. وقيل بل يرجع إلى تحقيق المراد "بالأصل" ، وهو يطلق تارة على الغالب ، وتارة على الوضع اللغوي لقولهم الأصل عدم الاشتراك ، وعلى إرادة البعيد الذي لا يعقل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل. وقد يطلقونه على إرادة البراءة الأصلية فلا بد من توجيه الاستشعار على الأصل حتى يصح الكلام والاعتراض عليه. قال الآمدي يطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه وإن لم يبن عليه غيره ، كقولنا تحريم الربا في النقدين أصل ، وهذا منشأ الخلاف في أنه هل الأصل في تحريم النبيذ الخمر أو النص أو الحكم ؟ قال واتفقوا على أن العلة ليست أصلا وقال الرازي تسمية العلة في محل النزاع أصلا أولى من تسميته محل الحكم في محل الوفاق أصلا ، لأن التعلق الأول أقوى من الثاني قال وتسمية محل الوفاق بالأصل أولى من تسميته محل الخلاف بالفرع ، لأنه أصل الأصل ، وهذا أصل الفرع قال لكنا نساعد الفقهاء على مصطلحهم في تسمية محل الوفاق بالأصل ومحل الخلاف بالفرع. مسألة لا يشترط قيام الدليل على جواز القياس على القياس بنوعه أو شخصه ، بل كل معنى قدح فيه معنى مخيل غلب على الظن اتباعه قيس عليه ، خلافا لعثمان البتي. وقال قوم لا بد من قيام الدليل على تعليله ولم يكتفوا بقيام الدليل على أصل القياس. وفصل الغزالي في ذلك فقال أما قياس الشبه فشرط قوم في جواز الاعتماد على الجامع الشبهي دعاءه إلى التعليل فلو لم يقم دليل وجوب التعدية في البر في مسألة الربا لما جاز القياس. قال وهذا لا يتعدى عندي في أكثر الأشباه ، فإنه إذا أمكن تعرف الحكم باسم المحل فأي حاجة إلى طلب مناط لا مناسبة فيه ؟ وفرق الإمام في الأشباه فقال في بعضها يكفي في الإلحاق الاطلاع على الوصف الشبهي ، وفي بعضها لا بد من دعاء ضرورة إلى التعليل وبسط ذلك. مسألة لا يشترط في الأصل أن يكون انعقد الإجماع على أن حكمه معلل ، أو أن تثبت علته عينا بالنص ، بل لو ثبت ذلك بالطرق العقلية أو الظنية جاز القياس عليه. وخالف فيه بشر المريسي والشريف المرتضى فزعما أنه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم ، أو انعقد الإجماع على كون حكمه معللا. وقال الغزالي في "شفاء العليل" نقل عن بشر المريسي وجماعة أنه لا يجوز القياس على أصل بمجرد قيام الدليل على أصل تجويز القياس ، بل لا بد من دليل خاص على أن الأصل الذي يقاس عليه معلول بعلة ، لأنه على تقدير عدم الدليل الخاص بذلك ، يجوز أن يكون من جملتها أصل لا يعلل بل يخصص مورده ، فلا بد من دليل على كونه الأصل معللا. قال ولست أعرف لهذا المذهب وجها إلا ما ذكرته ، فإن الوصف المخصص إذا عادل الوصف المتعدي في الانفكاك عن المناسبة تعادلا ، فلا بد من دليل على التعدية ، فإن خصص صاحب هذا المذهب مذهبه بهذا الجنس من التعليل الخالي عن المناسبة فله وجه كما ذكرنا ، وإن طرده فيما ظهرت فيه المعاني المناسبة وقال يجوز أن يلحق الشرع المناسب في محل مخصوص ، فلا بد من دليل التعدية ، أو قال يجوز أن يقدر وقوع هذا المناسب اتفاقا فهو في هذا الطرف أضعف. واستمداده من القول بإنكار أصل القياس. انتهى. مسألة لا يشترط في الأصل أن يكون غير محصور بالعدد ، بل يجوز القياس عليه سواء كان محصورا أو لم يكن وقال قوم المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه ، ولهذا قالوا لا يجوز القياس على جواز قتل الفواسق الخمس ، لأنهن محصورات باسم العدد. وهو ممنوع بل هن محصورات في الذكر وليس النزاع فيه ، وإنما النزاع فيما إذا كان الأصل محصورا في اللفظ في عدد معين. ونحن وإن قلنا بأن مفهوم العدد حجة لكن القياس أولى من المفهوم. مسألة ولا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل ، بل يكفي انتهاض الدليل عليه ، خلافا لمن شذ حيث اشترطه. قال الشيخ أبو إسحاق إن أراد بالاتفاق الذي اشترطه إجماع الأمة كلها أدى إلى إبطال القياس ، لأن نفاة القياس من جملتهم ، وأكثرهم يقولون إن الأصول غير معللة. وإن أراد إجماع القياسيين فهم بعض الأمة وليس قولهم بدليل. مسألة تأثير الأصل في كل موضع ولا يشترط تأثير في كل موضع. قال القاضي أبو الطيب في الاستدلال على إبطال بيع الغائب باع عينا لم ير منها شيئا. فوجب أن لا يصح ، أصله إذا باع النوى في التمر ، فإن قيل قولكم لم ير منها شيئا لا تأثير له في الأصل ، لأن بعض النوى إذا كان ظاهرا يراه ، وبعضه غير ظاهر لا يصح أيضا ، قلنا ليس من شرط القياس أن يكون موجودا في كل موضع ، وإنما يكفي التأثير في موضع واحد ، وتأثيره في بيع البطيخ والجوز واللوز فإنه يرى بعضها وهو ظاهرها دون باطنها ويكون بيعها صحيحا. مسألة قال الأستاذ أبو منصور ولا يشترط أن يكون الأصل صحيحا ، بل يجوز أن يكون فاسدا وشهادته صحيحة ، وهذا إنما يصح في مقام الإلزام والإفحام ، كإلزامنا من اعتبر الأصل جواز اجتماع الحياة والموت في محل واحد ، وهذا قياس صحيح ، وإن كان الأصل الذي قاس عليه فاسدا عندنا. الركن الثاني حكم الأصل الركن الثاني حكم الأصل وقد مر تعريف الحكم في أول الكتاب وقال ابن السمعاني ، تبعا للشيخ في "اللمع" الحكم ما تعلق بالعلة في التحليل والتحريم والإسقاط ، وهو إما مصرح به كقوله فجاز أن يجب كذا ، أو فوجب أن يجوز كذا ، أو مبهم. وهو على ثلاثة أضرب. أحدهما أن يقول فأشبه كذا ، مثل أن يقول شراب فيه شدة مطربة فأشبه الخمر. واختلفوا فيه ، فقيل بالمنع ، لأنه حكم مبهم ، والأصح عند الجدليين الصحة ، لأن المراد به فأشبه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه ، وذلك شيء معلوم بين السائل والمسئول فيجب أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما. الثاني أن تذكر العلة ولا يصرح بالحكم الذي سأل عنه ، بل يعلق على العلة التسوية بين حكمين ، كقولنا في إيجاب النية في الوضوء طهارة فيستوي جامدها ومائعها في النية كإزالة النجاسة ، فمن أصحابنا من قال لا يصح ، لأنه يريد التسوية بينهما في الأصل في إسقاط النية ، وفي الفروع في إيجابها ، وهما حكمان متضادان ، والقياس أن يشبه حكم الشيء من نظيره لا من ضده ، ومنهم من قال إنه صحيح ، وهو الأصح ، لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد في النية والتسوية بينهما في النية موجود في الأصل فصح القياس عليه ، وإنما يظهر ذلك الاختلاف في التفصيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يصير فيه الاختلاف. وحكى شارح "اللمع" عن بعض المتأخرين منا الوجهين هنا على الوجهين الأولين. وقال أبو الحسن السهيلي في "أدب الجدل" اختلفوا في القياس إذا كان حكمه التسوية بين حكم وحكم ، كقول الشافعي في إزالة النجاسة بالمائع إنه مائع فوجب أن يستوي فيه الطهارة عن الحدث وإزالة النجاسة ، قياسا على الماء والزعفران والبول والمرقة وغير ذلك ، فقيل إنه فاسد ، لأن حكمه مجهول لا يوقف عليه ، وقيل إن كانت التسوية بينهما في الإثبات أو النفي ، سواء الأصل والفرع فهو قياس صحيح ، وإن كانت التسوية بينهما في الأصل أو الفرع في الإثبات ، أو في الفرع في النفي وفي الأصل في الإثبات لا يجوز ، لأننا في الأولى نقيس الشيء على نظيره ومثله ، وفي الثانية نقيسه على ضده ونقيضه فامتنع. وقيل إن ابتدأ المسئول بهذه العلة جاز ، وإن قلبها على خصمه بمثلها لم يجز. وقيل يجوز مطلقا ، وهو الأصح ، ثم اختلف القائلون به في أنه إذا قابل قياسا لم يكن حكمه التسوية بين حكم وحكم ، فقيل القياس الذي لم يكن حكمه التسوية أولى ، لأنه مصرح بالحكم ويتوصل به إلى إثبات الحكم من غير درجة أخرى فيخالف قياس التسوية. وقيل قياس التسوية أولى لأن فيه التشبيه أكثر. قال وقد ذكر هذه الطريقة الشيخ الإمام سهل الصعلوكي في بعض المناظرات. والأول أظهر انتهى. الثالث من الأضرب أن يكون حكم العلة إثبات التأثير بمعنى ، كقولنا في كراهة السواك للصائم بعد الزوال خلافا لأبي حنيفة ، لأنه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة ، فوجب أن يكون للصوم فيه تأثير كالمضمضة ، فإن هذا حكم صحيح ، والقصد بالعلة إثبات حكم التأثير على الجملة. الكلام في شروط حكم الأصل الكلام في شروطه شروط حكم الأصل أحدها أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتا في الأصل ، فإنه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه ابتداء أو شرع لكن نسخ لم يمكن بناء حكم الفرع عليه. ومن فروع هذا الشرط أنه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم ، لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع ، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل بالقياس ، لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حينئذ ، وتعدية الحكم فرع على اعتباره. واعلم أنه قد مر في باب النسخ عن الحنفية إنه إذا نسخ حكم الأصل يبقى حكم الفرع ، لكن حيث كان الأصل معمولا به ، ثم رأيت هذا الجمع لشارح "اللمع" فقال المذكور في النسخ هو فيما إذا وقع نسخ الأصل بعد جريان القياس عليه والمذكور في القياس أن نقيس على أصل بعد النسخ في محل النسخ ، كما نقيس على وجوب صوم عاشوراء بعد نسخه وجوب صوم يوم ، بخلاف قياس صوم رمضان على عاشوراء في عدم افتقاره إلى النية ، فإن من سلم وجوبه ابتداء وسلم عدم افتقاره إلى التبييت لم يبعد أن يستشهد به على رمضان ، فإن المنسوخ الوجوب ، وليس القياس في الوجوب ، ولكنه في عدم دلالة الوجوب إلى الافتقار إلى النية. قال ابن دقيق العيد نعم هنا إشكال في شيء ، وهو أن يكون الحكم ثابتا ويلزمه من اللوازم التي لا يلزم ارتفاعها بارتفاع خصوص ذلك الحكم ، فهل يجوز القياس على ذلك اللازم أم لا ؟ مثاله صحة صوم عاشوراء إذا كان واجبا على تقدير تسليم ذلك بنية نهارية ، فإذا نسخ عاشوراء بخصوصه لم يلزم منه نسخ اللازم وهو صحة الصوم الواجب بنية نهارية ، فهل يجوز أن يقاس عليه صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهارية ؟ فيه نظر. انتهى. ثانيها أن يكون الحكم شرعيا ليخرج الحكم العقلي واللغوي ، فإنا بتقدير أن يجري القياس التمثيلي فيهما قياسا شرعيا بل عقليا ولغويا ، وكلامنا في القياس الشرعي. تنبيه وينشأ من هذه المسألة الخلاف في النفي الأصلي ، وهو البناء على ما كان قبل الشرع ، هل يثبت بالقياس ؟ وهذا إذا قلنا إن نفي الحكم الشرعي ليس حكما شرعيا ، أما من ذهب إلى أنه حكم فلا إشكال عنده في صحة إثباته بالقياس ، والظاهر أن نفي الحكم ليس بحكم ، فقيل يصح أن يتلقى من القياس. وقيل بالمنع. وفرق آخرون بين النفي المسبوق بالإثبات فإنه يصح ثبوته بقياس العلة ، والنفي الأصلي لا يثبت بقياس العلة ويجوز بقياس الدلالة. قال الأنباري والصحيح أنه لا فرق بينهما لأن النفي المسبوق بإثبات يرجع إلى أن أدلة الإثبات تتأخر عن الدلالة في حالة من يبقي تلك الحالة على ما قبل ورود الشرع. ومثاله أن الخمر كان تحريمها منتفيا قبل ورود الشرع ، فلما جاء الشرع بالتحريم مخصوصا بحالة الاختيار فبقي ثبوتها في حالة الاضطرار على ما كان عليه قبل الشرع ، وهذا نفي مسبوق بإثبات. وعلى القول بالمنع فمن الشروط أن لا يكون نفيا أصليا. ثالثها أن يكون الطريق إلى معرفته سمعيا ، لأن ما ليس طريقه بسمعي لا يكون حكما شرعيا ، والمقصود من هذا العلم بيان طرق الأحكام الشرعية وهذا الشرط على رأينا ظاهر. وأما من يقول بالتحسين والتقبيح العقلي فاحترزوا به عن الحكم الشرعي الذي طريق معرفته العقل وفي "المحصول" هذا الشرط على رأينا ، وأما المعتزلة المجوزون ثبوت الحكم بالعقل ففيه على مذهبهم احتمال. رابعها أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة ويعرف حكمه بالنص والظاهر والعموم ، فأما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى فهل يجوز القياس عليه ؟ لم يتعرضوا له ، ويتجه أن يقال إن قلنا إن حكمها حكم النطق فواضح ، وإن قلنا إنه كالقياس فيلحق به فيما سيأتي. وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه ؟ فيه وجهان أصحهما ، كما قاله الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني الجواز ، وحكاه ابن برهان عن جمهور الأصحاب. والثاني لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله ، قال ابن السمعاني وهذا غير صحيح ، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص ، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالإجماع. قال ابن برهان وشبهة المانع احتمال كون علة الحكم المجمع عليه قاصرة لا تتعدى. وجوابها إنما نعلل بعلة متعدية إلى الفرع ، وإثبات الحكم بعلة قاصرة ومتعدية جائز. وهذا يلتفت إلى أصل ، وهو أن الحكم إذا انعقد الإجماع عليه وعلى علته هل يجوز تعليله أم لا ؟ فعندنا يجوز ، لأن الإجماع انعقد على الحكم لا على العلة ، لأنها من قبيل العقليات وهو لا يثبت بالإجماع انتهى. وأما ما يثبت بالقياس على غيره فأطلق الآمدي والرازي وأتباعهما أنه لا يجوز أن يكون الدليل الدال على حكم الأصل قياسا عند الجماهير من أصحابنا وغيرهم ، خلافا لبعض الحنابلة والمعتزلة. ومنهم من عبر عنه بأن لا يكون ذلك الأصل فرعا لأصل آخر. فاحتجوا على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين إن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطويلا بلا فائدة لأنه يستغنى بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول ، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز بقياس الأرز على البر. وإن اختلفت لم ينعقد القياس الثاني ، لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه في علة الحكم. لكن نقل ابن برهان عن الحنفية منع القياس على الحكم الثابت بالقياس ؛ قال ويساعدهم من أصحابنا أبو بكر الصيرفي. وجمهور أصحابنا على الجواز قال وحرف المسألة جواز تعليل الحكم بعلتين قلت وظاهر كلام الشافعي رحمه الله في "الأم" المنع ، فإنه قال في كتاب المزارعة من اختلاف العراقيين إن المساقاة على النخل جائزة ، والمزارعة على الأرض البيضاء ممتنعة ، وإن من أجازها قاسها على المضاربة ، فقال ما نصه وهذا غلط في القياس ، إنما أجزنا بخبر المضاربة. وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنها كانت قياسا على المعاملة في النخل فكانت تبعا قياسا ، لا متبوعا مقيسا عليها. انتهى. وأما الشيخ في "اللمع" فإنه قسم المسألة إلى قسمين أحدهما أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي يثبت به ويقاس عليه غيره. قال وهذا لا خلاف في جوازه. والثاني أن يستنبط منه معنى الذي يقيس به على غيره ويقاس غيره قال وهذا فيه وجهان أحدهما وبه قال أبو عبد الله البصري الجواز ، ونصره الشيخ في "التبصرة". والثاني وبه قال الكرخي المنع. قال الشيخ وهو يصح عندي الآن لأنه يؤدي إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره. ومثاله قياس الأرز على البر بعلة الطعم من يستخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر ويقاس عليه غيره في الربا ، كما لو استنبط منه أنه نبت لا ينقطع عنه الماء ثم يقاس عليه النيلوفر. فهذا موضع الخلاف. وقد صرح الماوردي بالقسمين في باب الربا ، واقتضى كلامه أنه لا خلاف في جواز الأول ، وحكى الوجهين في الثاني من غير ترجيح وقال وأصلهما القول بالتعليل بعلتين ، فمن قال بالمنع منع هنا ، ومن أجازهما أجاز هاهنا. لكن قوله وقول الشيخ لا خلاف في جواز إلحاقه رده تعليلهم بأنه عند اتحاد العلة تطويل بلا فائدة ، وعلى أن الغزالي قد صرح في هذه الصورة بالمنع ، لأن تطويل الطريق في ذلك عيب فلم يجز ، وهذا هو المتجه. ثم قال الشيخ في شرحه وهذان الوجهان هما الوجهان في قياس الشبه ، لأنه يرجح بمجرد الشبه من غير علة. وفيما ذكره نظر ، وينبغي أن يكون محل هذا الشرط ما إذا لم يظهر للوسط فائدة ، فإن ظهر فلا يمتنع قياس الفرع على الفرع. وكتاب السلسلة "للشيخ أبي محمد مبني على ذلك. وهذا كله بالنسبة إلى الناظر أما المناظر فبحسب ما يصطلحون عليه. وأما أرباب المذاهب فأقوال مقلديهم وإن كانت فروعا تنزل بالنسبة إلى المقلدين منزلة أقوال الشارع عند المجتهدين ، فإذا حفظ من إمامه فتيا وفهم معناها جاز له أن يلحق بها ما يشابهها على الصحيح ، خلافا لمحمد بن يحيى ، وهو المعبر عنه" بالتخريج "وجعل إلكيا محل الخلاف في هذا فيما لم يكن الحكم في الفرع بنص أو دليل نص يستدل به على مثله ، ويكون الفرع الثاني مثلا ، فإن كان كذلك فلا يمتنع منه قطعا كما أن الحكم ثبت بالنص ومع ذلك يمتنع حمل الفرع عليه بعلة ، فرجع حاصل الخلاف إلى أن الذي ثبت بالقياس لا يجوز أن يجعل أصلا وما لا يثبت بالقياس من المختلف فيه يجوز أن يجعل أصلا إذا كان ثبوته بعموم أو نص أو غيره ، لأنه يخرج بذلك عن كونه فرعا ثابتا بالقياس قال وهذا قول الأصوليين وهو يستدعي البناء على أصل وهو أن الحكم الواحد هل يجوز إثباته بعلتين مختلفتين ؟ فإن قلنا يمتنع ، نشأ منه أن الفرع لا يجوز أن يجعل أصلا لفرع آخر. تنبيه إذا منعنا أن يكون حكم الأصل قياسا ، يستثنى منه صورتان إحداهما القياس الذي قاسه النبي صلى الله عليه وسلم إذا جوزنا له الاجتهاد. والثانية التي أجمعت الأمة على إلحاقه بالأصل ، ذكره الغزالي في مسألة الاجتهاد وستأتي. خامسها أن لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع ، لأنه لو عمه لخرج عن كونه فرعا وضاع القياس ، لخلوه عن الفائدة بالاستغناء بدليل الأصل عنه ، ولأنه حينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس ، وقد ينازع فيه. ومثاله السفرجل مطعوم ، فيجري فيه الربا قياسا على البر ، ثم يستدل على علية الطعم بقوله « لا تبيعوا الطعام بالطعام ». وجوز آخرون ذلك نظرا إلى أن المستدل إذا ذكر دليلا له مدلولان وتمسك بأحد مدلوليه على مرامه لا يقتضي الحكم تكليفه التمسك بمدلوله الآخر ، كما لو كان مدلوله الآخر غير محل النزاع ، والمذهب الأول. والفرق أن الدلالة على العلة إنما تراد لإثبات محل النزاع ، فالدلالة على ثبوتها بما يغني عن ثبوتها لا فائدة فيه ، بخلاف ما إذا كان المدلول الآخر محل النزاع وقد وجه الرافعي وغيره من الأصحاب أحد القولين في اشتراط الحلول في زكاة المعدن ، بالقياس على النقدين من غير المعدن ويقال عليه لا فرق بين المعدن وغيره بالنسبة إلى قوله صلى الله عليه وسلم « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » فإنه يشمل كل مال فلم جعلتم مال المعدن فرعا ؟ سادسها أن يكون الحكم متفقا عليه ، لأنه لو كان ممنوعا منه لاحتاج القياس إلى ثبوته فينتقل من مسألة إلى أخرى. وهذا الشرط لا يغني عن قولهم فيما سبق أن لا يكون حكمه ثابتا بالقياس على أصل آخر. لجواز أن يكون كذلك مع وقوع الخلاف فيه. وجوز آخرون القياس على الأصل الممنوع الحكم مطلقا ، لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به ، فسقوط ذلك في كل ركن من أركانه أولى. وقيل يجوز إن كان المنع خفيا. وقيل يجوز إن أمكن الدلالة عليه بنص أو إجماع يثبتان حكم الأصل ولا يتناولان محل النزاع ، فإذا ثبت الأصل استنبط منه علة عدى بها الحكم إلى الفرع ، فلا يكون حكم الفرع ثابتا بما ثبت به حكم الأصل الممنوع. فيقال كان استعمال الأصل حشوا ، ولا يكون حكم الأصل الممنوع مختصا في ثبوته بما ينقطع به إلحاق الفرع به. وقيل يبنى الأمر على اصطلاح أهل العصر من غير جحود ذكره بعض الجدليين. وإذا قلنا بالأول فاختلفوا في كيفية الاتفاق عليه فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لتنضبط فائدة المناظرة ، ومنهم من شرط أن يكون متفقا عليه بين الأمة ، والصحيح الأول. واختار في" المنتهى "أن المعترض إن كان مقلدا لم يشترط الإجماع إذ ليس منع ما ثبت مذهبا له ، وإن كان مجتهدا اشترط ، لأن المجتهد ليس مرتبطا بإمام ، فإذا لم يكن الحكم مجمعا عليه ولا منصوصا عليه جاز له أن يمنعه في الأصل فبطل القياس أو يعين علة لا تتعدى إلى الفرع. وهذا تفصيل حسن ، لكن وقوعه بعيد. ثم إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل نظر فإن كان بعلتين فالعلة عند الخصم غير العلة عند المستدل ، فهو مركب الأصل ، لأن الأصل ، أي ما جعل جامعا ، وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة ، كما في قياس حلي البالغة على حلي الصبية ، فإن عدم الوجوب في حلي الصبية متفق عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين ، فإنه عندنا لعلة كونه حليا ، وعندهم لعلة كونه مالا للصبية ، والمعترض على أحد الحسنيين لأن علته إن كانت هي الصحيحة في نفس الأمر انقطع قياس خصمه ، وإن كانت علة المعترض هي الباطلة منع حكم الأصل فانقطع القياس أيضا. واعلم أنه لم يسم مركبا لاختلاف الحكمين في علة حكم الأصل فقط ، كما صار إليه بعضهم ، وإلا لكان كل قياس اختلف في علة أصله مركبا ، وهو باطل ، بل لاختلاف الخصم في تركيب الحكم على العلة في الأصل فإن المستدل. يزعم أن العلة مستنبطة من حكم الأصل وهي فرع له ، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة ولا طريق إلى إثباته سواها ، ولذلك يمتنع ثبوته عند انتفائها وبطلانها. وإنما سمي تركيب الأصل لأنه نظر في حكم الأصل. وإن كان لعلة ، ولكن منع الخصم وجودها في الفرع فيسمى مركب الوصف لأجل اختلافهم في نفس الوصف الجامع هل له وجود في الأصل أم لا ؟ وسمي تركيبا في الوصف لأن الحكم الذي وقع التركيب في علته وقع جامعا في القياس فأطلق عليه وصفا لأن أصل الجمع بالأوصاف. ومثاله اختلاف أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما في قتل المسلم بالذمي مع اتفاقهما على أن الأب لا يقتل بالولد ، فإذا قاس الشافعي الفرع بالأصل أمكنه أن يجمع بينهما بحكم متفق عليه مختلف في علته ، وذلك الحكم كون المسلم لا يقتل بالذمي إذا قتله بالمثقل ، يلزم من ذلك أن لا يقتل به إذا قتله بالمحدد ، لأن الأب لا يقتل بابنه باتفاقهما محددا أو مثقلا. فالحاصل أنه أخذ من اجتماع الحكمين في الأب واستوائهما في حقه استواؤهما في حق المسلم والذمي ، لكن العلة مختلفة في قتل المسلم بالذمي بالمثقل فعند أبي حنيفة لكونه مثقلا ، وعند الشافعي لعدم التكافؤ. وكلام الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالأول فلم يذكر هذا الثاني ، والأصح تناوله للقسمين جميعا ، وعليه جرى الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقد اختلفوا فيهما ، فقبلهما جماعة ، والمختار أنهما لا يقبلان ، لأن الأول لا ينقل عن عدم العلة في الفرع أو منع حكم الأصل ، والثاني لا ينقل عن عدم العلة في الأصل أو منع حكم الأصل. وقال إمام الحرمين في" البرهان " أما مركب الأصل فمنه الشيء المتفاحش ومنه ما لا يتفاحش ، كقوله أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة ، فالذي ذهب إليه طوائف من الجدليين أنه صحيح ، وحاصل خلافهم يؤول إلى أن الحكم متفق عليه ، والمعلل يلتزم إثبات الأنوثة علة ، فإن أثبتها ثبت به أنها العلة ، وتشعب المذاهب بعد ذلك لا أصل له ، وإن لم يتمكن المعلل من إثبات ما ذكره في الفرع علة في الأصل فالذي جاء به باطل ، وإن لم يكن مركبا. فإذن لا تأثير للتركيب كان أو لم يكن ، وإنما المتبع إثبات علل الأصول قال وهذا باطل عند المحققين ، فإن المخالف يقول ظننت الخمس عشرة صغيرة ، ولو كانت كذلك لكان القياس على الصغيرة باطلا كما تقدم إلحاقا بالقياس على مألوف ، قال وأما التركيب في الوصف فينقسم كذلك كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي لا يستوجب القصاص ، كقتل المثقل لا يوجب قتل السيف كالأب في ابنه ، وصححه بعض الجدليين وهو في غاية الفساد عندنا. وقال إلكيا في تعليقه" لا يصح القياس في المركب ، لأنه لو صح لتركب عليه مسائل كثيرة ، ولو أن الأولين من الصحابة والسلف يتعرضون له ولم ينقل عنهم ، ونقل عن الداركي أنه قال التركيب صحيح لكنه يمكن انتقاضه بأن يعارض بالتعدية. قال أصحابنا هذا غفلة منه ولعله قاله في ضيق النظر فاعترض عليه بأنه سلم لخصمه وجود علته وهي الأنوثة وهو لم يسلم وجود علته وهي الصغر. وأيضا فإنه علل وعدى إلى فرع لم يسأل عنه ، والمستدل علل وعدى فتكاسل عنه. قال إمام الحرمين وهذا من الأصحاب غير صحيح ، والرجل ما قال ذلك إلا عن نظر وتحقيق. أما قولهم إنه لم يسلم له خصمه وجود الصغر في الأصل ، وهو قد سلم له وجود الأنوثة ، فلهذا يبنى على أصل وهو أن السائل إذا عارض المستدل معارضته فهل له أن يدل ؟ اختلفوا فيه ، والصحيح أنه يمكن من إقامة الدليل ، لأنه لما عارض فقد نصب نفسه مستدلا فله إقامة الدليل. وهذا مبني على أنه إذا مونع وجود الصغر ذكر علته ويكفيه ذلك. وقال ابن برهان القياس المركب باطل عند المحققين من أصحابنا ومن الحنفية وذهب بعض مشايخنا الطرديين وبعض الحنفية والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى أنه صحيح ، وصورته أن يكون الحكم فيه نتيجة العلة وتكون علة الأصل مختلفا فيها بحيث لو قدرنا فساد تلك العلة لتضمن ذلك بطلان الحكم. فإن قيل ما من أصل يبنى عليه فرع إلا ويكون علة ذلك الأصل مختلفا فيها ، فبم يقع الفرق بين القياس المركب وبين غيره من الأقيسة ؟ قلنا الفرق بينهما من وجهين أحدهما أن الحكم في القياس المركب نتيجة العلة ، وفي غير المركب تكون العلة نتيجة الحكم. وبيانه أن الخلاف في أن العلة ماذا في الربا ؟ هل هي الطعم أو الكيل ؟ وحكم هذه المسألة ليس نتيجة العلة ، فإنهم قبل البحث عن هذه العلل اتفقوا على الحكم بتحريم بيع البر بالبر إلا أنهم نازعوا بعده في علة هذا الحكم. ولو قدرنا فساد هذه العلل بأسرها لم يبطل الحكم ، فإنه ليس نتيجة العلة ، بخلاف القياس المركب فإن الحكم فيه نتيجة العلة ، فلو بطلت العلة بطل الحكم ، كقولنا في النكاح بلا ولي ابن فلان يلي عقد النكاح قياسا على بنت خمس عشرة سنة ، فالحكم في هذا القياس نتيجة العلة ، لأن العلماء لم يتفقوا على البحث عن هذه العلة أن بنت خمس عشرة سنة لا تلي عقد النكاح ، وإنما صاروا إليه بهذه العلة بعد البحث عنها ، ولو قدرنا بطلان هذه العلة بطل هذا الحكم. الثاني أن التنازع في القياس المركب يقع في وجود العلة دون الاعتبار ، وفي غيره من أنواع الأقيسة يقع في الاعتبار دون الوجود. وألحق ابن السمعاني القياس بالطرد في أنه ليس بحجة قال وطائفة من الجدليين يصححونه ويقولون الحكم متفق عليه في الأصل ، والمعلل علل بالأنوثة وهي تعليل صحيح وقياس على أصل مسلم ، فاختلاف المذاهب لا يضر قبل هذا التعليل. والدليل لا يرضى به محقق. قال ابن المنير والذي يوقع في التركيب والله أعلم إنما هو علم المركب أنه عاجز عن الإشهاد على معناه بأصل العلة أن الاستدلال المرسل باطل فيحيل على الاستدلال المرسل بصورة الأقيسة فيتخلف أيضا في كونه أصلا فيه وهو بالحقيقة نفس الفرع ، وهذه حيل جدلية لا وقع لها عند طالب التحقيق ، ولو سلم الخصم ما جعله المستدل علة في الأصل فيهما ، أو أثبت المستدل وجودها في الأصل ، أو سلم الناظر انتهض المستدل على الخصم ، فلو لم يتفقا على الأصل ولكن أثبت المستدل بأصل حكم الأصل المستغنى عنه بموافقة الحكم ، ثم أثبت العلة بطريقها ، فإنه ينتهض دليله على الخصم المجتهد على الأصح ويقبل. واعلم أن هذا الشرط يتعلق بالعلة فذكر فيها السبب. وجعله بعضهم على ستة أضرب مركب الأصل ، ومركب الفرع ، ومركب الوصف ، ومركب الأصل والوصف ، ومركب الأصل والفرع ، ومركب الأصل والوصف والفرع ، وزاد هو قسما سابعا وهو مركب الوصف والفرع ، والمستعمل من هذه ثلاثة مركب الأصل ، ومركب الوصف ، ومركب الأصل والوصف. مثال مركب الأصل تعليل أصحابنا في قتل المسلم بالذمي أنه مسلم قتل كافرا فلم يقتل به كما لو قتله بمثقل ، ووجه تركيب الأصل أن القتل بالمثقل لا يوجب القصاص عند المخالف لكونه قتلا بمثقل ، وعندنا يوجب القصاص بين المسلم والكافر لعدم التكافؤ ، فالأصل متفق على سقوط القصاص فيه لكن من جهتين مختلفتين. ومثال مركب الفرع أن يعلل الشافعي وجوب الزكاة في مال الصبي ويفرض الكلام فيمن له خمس عشرة سنة ويقول من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في ماله كالبالغ ، ووجه تركيب الفرع أن المفروض فيه ابن خمس عشرة سنة مختلف في بلوغه ، فإذا أراد المخالف أن يفرق بين الأصل والفرع بأن يقول المعنى في الأصل أنه يجب عليه الحج ، فكذلك وجبت عليه الزكاة في مسألتنا بخلافه قال المعلل لا أسلم هذا. ومثال مركب الوصف أن يعلل شافعي للمنع من قتل المسلم بالذمي بأنه لو قتله بمثقل لم يجب عليه القصاص ، فإذا قتله بمحدد لم يجب عليه القصاص من أصله إذا كان حربيا. ومثال مركب الأصل والوصف قول أصحابنا في ثبوت خيار المجلس حالة يصح إلحاق الزيادة فيها بالثمن عند المخالف فجاز أن يثبت فيها الخيار ، كما إذا قال بعني ، فقال بعتك. فوجه تركيب الوصف أن إلحاق الزيادة في الثمن يجوز قبل انبرام العقد وبعده ، وعندنا يجوز لثبوت خيار المجلس. وقوله "حالة يجوز الإلحاق للزيادة فيها بالثمن" صحيح على المذهبين ، ووجه تركيب الأصل أن الخيار ثبت بالأصل ، لأن البيع في هذه الصيغة لا يتم عند المخالف حتى ينضم إليه قول المشتري اشتريت ، وعندنا قد تم لكن لم يلزم لأجل المجلس فثبوت الخيار مجمع عليه وإن اختلفا في علته. ومثال مركب الأصل والفرع أن يعلل الشافعي منع غسل الجنابة بالخل ويقول أفرض الكلام في غسل الثوب بالنبيذ وأقول مائع لا يرفع الحدث فلا يطهر النجس ، كالماء المزال به النجاسة. فوجه تركيب الفرع أن النبيذ عنب. لكن اتفقنا على أنه لا يثبت له حكم التطهير كالماء وإنما استباح به الصلاة. ووجه تركيب الأصل أن الماء المزال به النجاسة نجس عند المخالف لا يجوز غسل النجاسة به ، وعندنا هو طاهر إلا أنه لا يجوز غسل النجاسة به ، وفي مسألتنا بخلافه. قال الشافعي رحمه الله لا الأصل ولا الفرع مسلم. ومثال مركب الأصل والوصف والفرع أن يعلل الشافعي منع غسل النجاسة بالخل ويقول أفرض الكلام في غسل النجاسة بالنبيذ ، فأقول مائع لا يرفع الحدث فلم يرفع به حكم التطهير كالماء المزال به النجاسة ، فوجه تركيب الفرع أنه لا يثبت به حكم التطهير عند الشافعي لكونه نجسا ، وعند المخالف لا يثبت له حكم التطهير لكن يستباح به الصلاة ووجه تركيب الوصف أنه لا يرفع الحدث عند الشافعي لنجاسته ، وعند المخالف لا يرفع الحدث كما يرفعه الماء لكن يستباح به الصلاة في السفر عند عدم الماء. ووجه تركيب الأصل أنه عند الشافعي طاهر غير مطهر وعند المخالف نجس. ومثال مركب الفرع والوصف أن يعلل الشافعي المنع من غسل النجاسة بالخل ، ويفرض الكلام في غسل النجاسة بالنبيذ ، فيقول مائع لا يرفع الحدث فلم يثبت له حكم التطهير كالماء النجس. سابعها أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع ، فإن تعبدنا بالقطع لم يجز القياس لأنه لا يفيد غير الظن فلا يحصل به العلم ، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل وحينئذ يتعذر القياس ، كإثبات كون خبر الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة والفتوى على رأي من يزعم أنه من المسائل العلمية. وذكره الآمدي في جدله "والهندي في" النهاية "والبرهان المطرزي في" العنوان "وفيه نظر. إذ يمتنع أن يكون حكم الأصل مقطوعا به تعدى إلى غيره بجامع شبهي ، فيكون حصوله في الفرع مظنونا. وليس من ضرورة القياس أن يكون حكم الفرع مساويا لحكم الأصل إذ قد نصوا على التفاوت بينهما وأن حكم الفرع تارة يكون مساويا ، وتارة أقوى ، وتارة أضعف. هذا إذا كان القياس شبيها ، فإن كان قياس العلة فنحن لا نقيس إلا إذا وجدت علة الأصل في الفرع ، وإذا وجدت فيه أثرت مثل حكم الأصل فيكون مقطوعا به أيضا. وكذلك قياس الدلالة لأن الدليل يفيد وجود المدلول ، فدلالة علة الأصل إذا وجدت في الفرع دلت على وجود العلة في الفرع قطعا. وكان القياس قطعا متفقا عليه. وقد ضعف الإبياري القول بالمنع. وقال بل ما يتعد فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذي يفيد العلم. وقد قسمه المحققون إلى ما يفيد العلم وقالوا إنه يصح أن ينسخ به النص المتواتر ، ولهذا قال الفقهاء ينقض قضاء القاضي إذا خالف القياس الجلي ، فأجروه مجرى المقطوع به. وقال ابن دقيق العيد في" شرح العنوان " لعل هذا الشرط مبني على أن دليل القياس ظني ، وإلا إذا علمنا أنه قطعي وعلمنا العلة قطعا ووجودها في الفرع قطعا فقد علمنا الحكم قطعا. ونقل بعضهم الخلاف في هذه المسألة على قولين. وقال الإمام فخر الدين عندي أن هذا الخلاف لا ينبغي أن يقع في الجواز الشرعي ، فإنه لو أمكن تحصيل اليقين بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بأن تلك العلة حاصلة في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل. بل ينبغي أن يقع البحث في أنه يمكن تحصيل هذين اليقينين في الأحكام الشرعية أم لا ؟ وأما الذي طريقه الظن فلا خلاف في جواز استعمال القياس فيه. قال الهندي لو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي لكونه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه قال وهذا يستقيم إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه ، فأما إن أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان ، فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه. ثامنها أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس ، لأن إثبات القياس معه إثبات الحكم مع منافيه ، وهو المعني بقول الفقهاء الخارج عن القياس لا يقاس عليه. وهذا إطلاق مجمل وسيأتي تحقيقه. وممن ذكر هذا الشرط من المتأخرين الآمدي والرازي وأتباعهما ، لكن أطلق ابن برهان أن مذهب أصحابنا جواز القياس على ما عدل فيه عن سنن القياس ، ومثله بما زاد على أرش الموضحة تحمله العاقلة ، وما دونه هل تحمله العاقلة أم لا ؟ فعندنا تحمله قياسا على أرشها ، وعند أبي حنيفة لا تحمله. وهكذا حكى إلكيا عن أصحاب أبي حنيفة أنهم أطلقوا أقوالهم بأن القياس لا يجري في المعدول به عن القياس قال وهذا فيه تفصيل عندنا فذكره وسيأتي ، والجواز هنا قضية ما سبق من جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص. وقال في" القواطع " يجوز القياس على أصل مخالف في نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك ورد الشرع به ودل عليه الدليل ، والمحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنهم منعوه ، وقد ذكره الكرخي ومنع جوازه إلا بإحدى خلال أحدها أن يكون ما ورد بخلاف الأصول قد نص على علته كقوله عليه السلام « إنها من الطوافين » لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه. ثانيها أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته. ثالثها أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على أصل آخر كالخبر الوارد بالتحالف في المتبايعين إذا تبايعا ، فإنه يخالف قياس الأصول ، ويقاس عليه الإجارة ، لأنه يوافق بعض الأصول ، وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله بيمينه في أنه أي شيء ملك عليه ، وقالوا إذا كان في الشرع أصل ينتج القياس وأصل يحظره ، وكان الأصل جواز القياس وجب القياس ، وقالوا أيضا يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا لم يفصل بينه وبين المخصوص ، فيكون حكمه حكم ما خص من جملة القياس كجماع الناسي وأكله. وقال ابن شجاع البلخي من أصحابهم إذا كان الخبر الوارد بخلاف القياس غير مقطوع به لم يجز القياس ، فاقتضى قوله هذا إذا كان الخبر مقطوعا به جاز القياس عليه. لنا أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به ، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفا للأصول ، لأنه لما ورد فيه الخبر صار أصلا في نفسه ، فالقياس عليه كالقياس على باقي الأصول. قال ابن السمعاني وقد يمنع التعليل بنص كلام الشارع على الاقتصار كقوله تعالى خالصة لك الأحزاب وقوله صلى الله عليه وسلم لأبي بردة « ولن يجزئ عن أحد بعدك » وقوله « أحلت لي ساعة من نهار » ، فإذا امتنع النص على القياس امتنعا. وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر ، وإن ساوى المسافر في الفطر ، وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه ولا يقاس على المخصوص ، ويجوز أن يتأول فيقال إنه أراد به في الموضع الذي لا يمكن القياس فيه. والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر في المخصوص ويمتحن ، فإن كان يتعدى قيس عليه ، كقياس الخنزير على الكلب في الولوغ ، وقياس خف الحديد على الأدم بالمسح عليه. وإن لم يوجد في المخصوص وصف يمكن القياس عليه امتنع القياس كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب ، لأنه لا معنى في الجنين يقاس عليه الملفوف. أهـ. وفصل بعضهم فقال الحكم الثابت في الأصل إما أن يكون قطعيا أو ظنيا فالقطعي يجوز إلحاق الغير به والظني يكون الفرع منه مترددا بين أصلين أصل يوجب إثبات الحكم فيه ، وآخر ينفيه لمشابهته للمسمى وغيره فيجب على المجتهد الترجيح بدليل. والكلام في هذا يستدعي تعريف ما عدل عن سنن القياس من غيره. وقد بين إلكيا ذلك بأقسام. أحدها أن يكون ذلك الشيء قاعدة متأصلة في نفسها مختصة بأحكام غيرها ، فلا يقال لهذا المعنى إنه مخالف لأنه ليس أصل أولى به ، كقولهم النكاح عقد على المنفعة يصح مع جهالة المدة ، فصحته مع جهالة المدة على خلاف القياس ، فإن ما في النكاح من المقصود لا يتأتى إلا بإبهام المدة كالتناسل ، فالإبهام فيه كالإعلام. ومنه قولهم السلم خارج عن القياس لأنه معاملة موجود بمعدوم ، وكذا الإجارة. فإنا لم نجوز المعاملة بموجود لمعدوم لغرر متوقع ، وإلا فالعقل لم يمنع منه إذا وجد الرضا ، ولكن الاغترار مما يجر ندما وضررا ، فإذا ظهر لنا في السلم أن الحالة الداعية إلى تجويزه هي الغرر المقرون بالعقد لم يكن له من الوزن ما يخالف أنه مخالف القياس ، فإن القياس الأصلي هو الرضا ويعتد به الشارع للمصالح الجزئية وحيث لا مصلحة في نفي الغرر رد إلى الأصل ، والأصل الرضا ، فغلبنا مصلحة على أخرى. الثاني أن يكون الحكم الثابت فيه مما لا يمكن أن يتلقى من أصل آخر ولا يظهر لنا أنه أولى بالاعتبار من الأصل المنتقل عنه ، وبه يتميز هذا القسم مما قبله. ونظيره أن الوالد لا يقتل بولده مع الجريمة الظاهرة ، ولكن الشرع غلب حرمة الأبوة فقال لا يقتل به ، فهذا لا يظهر لنا وجه تغليبه. بخلاف السلم فإنه يظهر لنا من قياس الأصول تغليب حاجة المسلم ، فهذا وما أشبهه معدول به عن القياس الجلي لمعنى خفي. ومنه الدية على العاقلة فإنها أثبتت على خلاف قياس المضمونات ، وكل قياس يتضمن إبطال هذا الاختصاص مردود ، وكل قياس يتضمن تقريبا مقبول ، فهو على اعتبار ما دون الموضحة بمقدار الموضحة ، وتحمل العاقلة. أثبت باعتبار الجزئية حتى يهتدي البدل وتتعاون على أدائه ، والقليل والكثير في هذا سواء واختلف قول الشافعي في بدل العبد واختلف قوله في إخراج الصيد من قيمته وهل هو كخراج الحر من ديته ، ولكن ذلك على مخالفة القياس من وجه اعتبار قياس الغرامات ، ويجوز إجراء القياس فيه على شرط التزام التقريب بحيث لا يلتزم إبطال التخصيص أو تصرفا في غيب والتقريب الخاص أولى من المعنى الكلي المخيل ، فهذا هو العدول به عن القياس ، فإذا لم يمتنع ذلك فهاهنا أولى. الثالث إذا كان أصله لا يتعلق بمصلحة كلية ولا جزئية ظاهرة لنا ، كما قاله الشافعي في العرايا إنه مخالف لقياس الربا وفي العرايا مصلحة ظاهرة ولا يتخيل ذلك في الربا ، ولكنه على وجهين أحدهما أن يقال في الربا وإن لم نطلع على مصلحة خفية كما اطلعنا عليها في ربا النساء ، ولكنا نعلم أن الرب تعالى إنما حرمه لأن التوسع فيه يجر إلى ربا النساء ، ولا شك أن العرايا مخالفة لهذا. والثاني أن معنى قولنا العرايا مخالفة لقياس الربا أنها على مخالفة المعهود من قياس الربا وإن لم يكن معنى المصلحة معهودا لنا ، وإذا ساغ دون فهم المعنى إلحاق ما عدا المنصوص به ساغ تقدير مخالفة القياس حيث امتنع الاعتبار والتقريب منه ، وأما قول الشافعي إن الأجل والخيار على مخالفة الأصل ، مع أن الأصل اتباع التراضي وهو القياس الأصلي ، فإنه لا قوام للعالم إلا به ، وتجويز الخيار من تفاصيل أصل الرضا ، فصح أنه على خلاف القياس ، لكنه خلاف قياس هو أولى به ، وهذا تأويل حسن. وأقول هو ينقسم باعتبارات أحدها أن يرد ابتداء غير مقتطع من أصل ، ولا يعقل معناه ، فلا يقاس عليه لتعذر العلة. قال الغزالي ويسمى هذا خارجا عن القياس تجوزا ، ومعناه أنه ليس منقاسا ، لأنه لم يدخل في القياس حتى يخرج منه. ومثاله المقدرات وأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات. أما أصل الحدود والكفارات فيجوز القياس عليها كما سبق. الثاني ما شرع مبتدأ غير مقتطع من أصل وهو معقول لكنه عديم النظير فلا يقاس عليه لتعذر الفرع الذي هو من أركان القياس. قال الهندي وتسميته هذا بالخارج عن القياس بعيدة جدا. قلت فيه التأويل في الذي قبله. ومثاله تغليظ الأيمان والقسامة فلا يقاس عليها وجود البهيمة في المحلة مقتولة ، وكذا جنينها لا يضمن ، بخلاف جنين الآدمي ، لأن الثابت في جنين الآدمي على خلاف قياس الأصول. ومنه رخص السفر والمسح على الخفين والمضطر في أكل الميتة ، ومن الفقهاء من جوز الجمع بالمرض قياسا على السفر ، وعند الغزالي من هذا ضرب الدية على العاقلة ، وخالف إمامه فإنه جعله مما عقل معناه ، وتعلق الأرش برقبة العبد ، وقال الشافعي في كونه لم يقس الأرش على الدية في العقل ولا أقيس على الدية غيرها ، لأن الأصل أن الجاني أولى أن يغرم جنايته من غيره ، كما يغرمها عن الخطأ في الجراح ، وقد أوجب الله عز وجل على القاتل خطأ دية ورقبة ، فزعمت أن الرقبة في ماله لأنها من جنايته ، وأخرجت الدية عن هذا المعنى اتباعا انتهى. الثالث ما استثني من قاعدة عامة وثبت اختصاص المستثنى بحكمه ، فلا يقاس عليه ، لأنه قد فهم من الشرع الاختصاص بالمحل المستثنى ، وفي القياس إبطال الاختصاص به ، سواء لم يعقل معناه كاختصاص خزيمة بقبول شهادته وحده أو عقل كاختصاص أبي بردة بالتضحية بعناق نظرا لفقره ، فلا يلتحق به غيره لأجل صريح المنع من الشارع « ولن تجزئ عن أحد بعدك » ثم تارة يعلم الاختصاص بالتنصيص ، وتارة بغيره ، كقبول الواحد في هلال رمضان فلا يلتحق به ذو الحجة على الأصح ، وكاشتراط أربعة في الزنى والثلاثة في الشهادة بالإعسار على وجه ، لأجل الحديث. وقال إلكيا التخصيص ثلاثة أضرب تخصيص عين ، أو مكان أو حال. فالعين كقوله تعالى خالصة لك الأحزاب والمكان كقوله صلى الله عليه وسلم « أحلت لي ساعة من نهار » والحال كالميتة للمضطر. الرابع ما استثني من قاعدة عامة لكن المستثنى معقول المعنى ، كبيع الرطب بالتمر في العرايا ، فإنه على خلاف قاعدة الربا عندنا واقتطع عنها بحاجة المحاويج وقاس جمهور أصحابنا العنب على الرطب ، لأنه في معناه. وهذا القسم هو موضع الخلاف ويشبه أن يخرج فيه قولان لاختلاف قوله فيما لا نفس له سائلة هل ينجس ؟ إنما الدليل والقياس التنجيس ، والأصح عدمه قياسا على ما ورد به النقل في الذباب الخارج عن القاعدة الممهدة. ومنه أن الإتمام أصل والقصر رخصة ، ثم إنه ورد أنه أقام بمكة سبع عشرة أو ثماني عشرة ، فهل يقتصر على هذه المدة أم يجوز زائدا ؟ فيه قولان مدركهما هذا. ومنه أن تحرم الزيادة على أربع زوجات ثم إنه تزوج تسعا ، فهل ينحصر فيهن أو كان يجوز له الزيادة عليها ؟ فيه خلاف ، لكن الأرجح الجواز هنا ، وفي تلك المنع وقد اختلف الأصوليون فيها على مذاهب أحدها وإليه ذهب الجمهور منا ومن الحنفية منهم أبو زيد الدبوسي ، إلى جواز القياس عليه مطلقا يعني إذا عرفت علته ونسبه القاضي عبد الوهاب في التلخيص لكثير من أصحابنا قال وبه قال القاضي إسماعيل ، لكن المجوز من الحنفية لا يسميه والحالة هذه معدولا به عن القياس. والثاني المنع مطلقا ونقل عن بعض الحنفية ، ونسبه القاضي عبد الوهاب في" الملخص "للجمهور وقال إنه مذهب أكثر أصحابهم. والثالث إن ثبت المستثنى بدليل قطعي جاز القياس عليه وإلا فلا ، وهو قول محمد بن شجاع البلخي منهم كما نقله القاضي في" الملخص "وابن السمعاني في" القواطع "وعبد العزيز في" الكشف "وصاحب" الكبريت الأحمر "وقال إنه الأصوب. والرابع وهو قول الكرخي إنه لا يجوز القياس عليه إلا بأن تكون العلة منصوصة وأجمع على تعليله أو وافق بعض الأصول ، كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن إذا لم يكن لواحد منهما بينة ، فإنه وإن كان مخالفا لقياس الأصول إذ قياس الأصول يقتضي أن القول للمنكر ، لأن الأصل عدم اشتغال ذمته فيما يدعيه البائع من القدر الزائد لكن ثم قول آخر يوافقه وهو أن المشتري يملك البيع عليه ، فالقول قول من ملك عليه أصله ، كالشفيع مع المشتري إذا اختلفا في قدر الثمن ، فإن القول قول المشتري لأن الشفيع يملك عليه الشقص ، فكذلك يتأتى التحالف على الاختلاف في ثمن المبيع ، ما عدا المبيع من عقود المعاوضات كالسلم والإجارة والمساقاة والقراض والجعالة والصلح على الدم والخلع والصداق والكتابة. والخامس وهو رأي الإمام فخر الدين أن المستثنى إن كان دليله مقطوعا به فهو أصل بنفسه لأن مرادنا بالأصل في هذا الموضع هو إمكان القياس علة كالقياس على غيره فوجب أن يرجح المجتهدون القياس ، مؤكده أنه إذا لم يمنع العموم من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه ، لأن العموم أولى من القياس على العموم وقد سبقه إلى هذا الاختيار ابن السمعاني قال وإن كان غير مقطوع فإما أن يكون علة حكمه منصوصة أو لا ، فإن لم يكن ، ولا كان القياس عليه أقوى من القياس على الأصول ، فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولى من القياس عليه ، لأن القياس على ما طريق حكمه معلوم أولى من القياس على ما طريق حكمه غير معلوم. وإن كانت منصوصة فالأقرب أنه يستوي القياسان ، لأن القياس يختص بأن طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلوم ، وهذا القياس طريق حكمه مظنون ، وطريق علته معلوم ، وكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة. هذا كلامه في" المحصول "واختار جماعة من أتباعه منهم البيضاوي في" المنهج " والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره ، اعترضه الهندي فقال فيه نظر أما أولا فلأنه إن عني بقوله إن مرادنا بالأصل في هذا الموضوع هو اصطلاح نفسه فلا مناقشة ، لأن الخصم يمنع أن يكون مثل هذا الأصل يقاس عليه ، ويمنع أن القياس عليه كالقياس على غيره ، فإن كل هذا مصادرة على المطلوب. وبهذا يظهر أن قوله " مؤكدة "ليس على ظاهره لأن ما سبقه ليس دليلا حتى يكون تأكيدا له ، ودعواه" إن العموم إذا لم يمنع من قياس يخصه فأولى أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه ، لأن المفهوم أقوى من القياس على العموم "ممنوع ، لأن عموم القياس أقوى من العموم ، لأنه غير قابل للتخصيص ، بناء على عدم جواز تخصيص العلة. بخلاف العموم فإنه قابل للتخصيص بالاتفاق. وإن عني به اصطلاح المختلفين في هذه المسألة فممنوع لأن القياس ما يقاس ، فمن منع القياس على المعدول عن سنن القياس سواء أثبت بدليل مقطوع به أو غير مقطوع كيف يكون هذا أصلا عنده ؟ وأما ثانيا فدعواه التساوي فيما إذا كانت علته منصوصة إن أراد به ثبوت النص بدليل قطعي فتستحيل المسألة ، لأن كون دليل الحكم ظنيا مع أن النص الدال على علته قطعي محال ضرورة أنه مهما علم النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلوما قطعا فدليله قطعي لا محالة. وإن أراد أنه أعم من ذلك أي سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني بطل قوله آخرا " وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم ". قال والأولى أن يقال في الضابط ما ثبت على خلاف الأصول وعقل معناه ووجد في غيره جاز القياس عليه ما لم يظهر من الشارع قصد تخصيص الحكم بذلك المحل وما لم يترجح قياس الأصول عليه ، فإن رجح بما يترجح به بعض الأقيسة على بعض لم يجز القياس عليه لحصول المعارض الراجح ، لا لأنه لم يصلح أن يقاس عليه. وحكى الغزالي في" المنخول "الخلاف على وجه آخر فقال إذا وردت قاعدة خارجة عن قياس القواعد كالإجارة والكتابة ، قيل لا يقاس على أصلها ولا فرعها ، وقيل يقاس في فروعها ولا يقاس عليه أصل آخر قال والمختار أن إطلاق الأمرين مستقيم ، فإن القواعد وإن تباينت في خواصها فقد تلتقي في أمور جملية ، لملاحظة الشرع البيع والإجارة في كونه معاوضة. وقال ابن القطان ذهب بعض أصحابنا إلى أن المخصوص لا يجوز أن يقاس عليه ، وزعموا أن الشافعي يأبى ذلك في المسح على الخفين في الحضر لعذر ، ومنهم من أوله وقال المخصوص على ضربين مخصوص بالمعنى ، ومخصوص بالذكر. والأول يجوز القياس عليه بخلاف الثاني ، والشافعي إنما أطلق ذلك ؛ لأنه أراد" إذا لم أجد علة الحكم فلم أقس عليه غيرها ". وقال بعض الحنفية لا يقيس على المخصوص وما يرد من الأخبار على غير قياس الأصول ، وشبهوه بما قلنا في مس الذكر أنا لا نقيس عليه غيره. وهو خطأ ، لأنهم لا يجوزون ورود الأخبار بشيء تخالفه الأصول ، لأنها أصول في أنفسها فقياس عليها حيث وجدت العلة ، لأنها موجبة للحكم. وقال إلكيا المخصوص بالذكر قد يقع القياس عليه وأكثر القياس كذلك ، والمخصوص بالمعنى لا يقاس عليه لأنه اختص بمعناه فلم يوجد في غيره فلا يقاس عليه لعدم الجامع. ثم قسمه إلى ما سبق. وقال الأستاذ أبو منصور قال أصحابنا المخصوص بالمعنى لا يقاس عليه. لأن المعنى الذي لأجله خص الحكم مفقود في غير ما ورد الحكم فيه ، بخلاف المخصوص بالاسم فقط قال الأستاذ جملة ما يمتنع القياس في الأصول خمسة أنواع أحدها تخصيص غيره بالذكر وإفراده بالحكم خصوصا ، كقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين الأحزاب وذلك في النكاح بلفظ الهبة أو بلا مهر أصلا. وكذلك قوله عليه السلام لأبي بردة « ولن تجزئ عن أحد بعدك ». الثاني تخصيص مكان بحكم مخصوص كقوله في مكة « أحلت لي ساعة من نهار ، ولا تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي ». والثالث تخصيص حال من أحوال الإنسان كتخصيص حال الضرورة بإباحة الميتة الرابع وقوع التغليظ في جنس من الأحكام في بعض المواضع تخصيصا به وحده ، كتغليظ الأيمان في القسامة لا يقاس عليها التهمة في قتل البهيمة. الخامس الرخص كالمسح على الخفين لا يقاس عليه المسح على البرقع والقفازين ، وكالاستنجاء لا يقاس عليه أثر النجاسة على الثوب فهذه الخمسة لا يجوز عليها القياس عندنا قال وأما في المخصوص من العام ، فإن كان المعنى يوجد في غيره جاز القياس عليه ، كالأمة في تنصيف حدها قيس عليها العبد بعلة الرق. وإن لم يكن ثم معنى لم يجز كإيجاب الغرة في الجنين ، لا يقاس عليه الملفوف. قال وهذا تفصيل أصحابنا في القياس المخصوص. وقال أصحاب الرأي إن المخصوص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه إلا أن يكون الأثر معللا ، فيقاس عليه بتلك العلة ، أو يتفق القائلون بالقياس على جواز القياس عليه ، فيقاس عليه نظائره وإن خالف قياس الأصول كقولهم في الوضوء من القهقهة في الصلاة إن قياس الأصول أن ما كان حدثا في الصلاة كان حدثا في غيرها إلا أن القياس في ذلك متروك بالخبر لم يجز أن يقاس عليها القهقهة في صلاة الجنازة وفي سجود التلاوة ، لأن الأمر الذي خصهما من جملة القياس إنما ورد في صلاة لها ركوع وسجود. وقال صاحب" البيان "في كتاب الحج المنصوص ثلاثة أضرب أحدها ما لا يعقل معناه فلا يجوز القياس عليه ، كعدد الركعات وأركانها ، وكذلك لم يقس عليها وجوب صلاة سادسة ، والثاني ما عقل معناه ولم يوجد ذلك المعنى في غيره كالمسح على الخفين ؛ لأن معناه الحاجة إلى لبسه ، والمشقة في نزعه وهذا لا يوجد في العمامة والقفازين ، وكذلك المتحلل من الإحرام لأجل الإحصار بالعدو عقل معناه وهو التخلف من العدو ، وهذا لا يوجد في المرض ، وكذلك تحريم الربا في النقدين عقل معناه وهو قيمة الأشياء ولم يوجد في غيرها ، فلم يقس عليها الحديد والرصاص. والثالث ما عقل ووجد ذلك المعنى في غيره فيجوز القياس عليه كتحريم الربا في النسيئة. تنبيه ينبغي أن يعد من الشروط أن لا يكون حكم الأصل فيه تغليظا لكن كلام أصحابنا يخالف هذا فإنهم ألحقوا عرق الكلب وروثه وجميع أجزائه بسؤره وجعلوه كإلحاق الأمة بالعبد ، ولنا وجه أنه لا يلحق ومأخذه ما ذكرنا. مسألة ما يمتنع فيه القياس مسألة مما يمتنع فيه القياس قال إلكيا مما يمتنع فيه القياس أن يكون الاعتبار مقتضيا تصرفا في عين لا يتصور إحاطة علم العبد به ، فالقياس ممتنع لعدم شرطه وهو ظهور الظن إذ لا يتصور ارتباط الظن به. فنحن نعلم أن الطهارة شرعت للنظافة ، والصلاة للخشوع ، فمن أراد أن يضع شيئا آخر ويجعله مثلا للصلاة في إفادة مثل مقصود الصلاة والطهارة من الخشوع والنظافة كان مردودا ، لأنه لا يهتدي إليه. قال وعلى هذا أكثر ضوابط الشرع كنصب الزكوات وتقدير البلوغ وتقدير الزواجر وغيرها. فائدة قال يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول لا يقاس على خاص ، ولا يقاس أصل على أصل ، ولا يقال للأصل كم ؟ وكيف ؟ فإذا صح قياسه على الأصل ثبت. قال العبادي معنى قوله لا يقاس أصل على أصل أي لا يقاس التيمم على الوضوء فيجعل أربعا ، ولا يقاس الوضوء على التيمم فيجعل اثنين ، لأن أحد القياسين يرفع النص ، والثاني يرفع الإجماع ، وفي رواية غيره لا يقاس على خاص منتزع من عام كالمصراة ، وفي رواية أخرى لا يقاس على مخصوص ، ولا منصوص على منصوص ، فإن القياس على المخصوص إبطال ، وفي قياس المنصوص على المنصوص إبطال المنصوص. وقد قيل ذلك لأبي بكر الشاشي فقال القياس على المخصوص يجوز عند الشافعي ، فإنه قاس ما دون أرش الموضحة على الموضحة في تحمل العقل ، وإنما يبطل التخصيص بإلحاق الأموال بها ، فأما إذا ألحق بها ما في معناها فلا إذن. انتهى. مسألة ثبوت الحكم في محل الأصل الحكم في محل النص هل ثبت بالعلة أو بالنص ؟ فيه وجهان لأصحابنا حكاهما الأستاذ أبو إسحاق ، وحكى في" المستصفى "وجها ثالثا بالتفصيل بين أن تكون العلة منصوصة فيجوز إضافة الحكم إليها في محل النص كالسرقة مثلا ، وإلا فلا. وهو غريب. ويخرج من كلام ابن السمعاني رابع ، وهو أن الحكم ثبت في الأصل بالنص والعلة جميعا فقال وقولهم إنه لا يضاف إلى النص. قلنا يضاف ، فيقال النص يفيد هذا الحكم ، والعلة أيضا مفيدة له. ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد. وكذا قال ابن برهان ثبوته بالنص لا يمنع من إضافته إلى العلة ، فنحن نجمع بينهما ونقول الحكم ثابت بينهما جميعا ، ويجوز إضافة الحكم إلى دليلين بالاتفاق وإن اختلفوا في تعليله بعلتين. ثم قال الأستاذ وقال أهل التحقيق إن حقيقة القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبين له ، قالوا وله في الأصل دليلان. أحدهما النص ، وله حكمان أحدهما بيان الشريعة ، والثاني بيان المعنى الذي تعلق به الحكم. وفي الفرع دليل واحد إذا كانت العلة واحدة قال وهذا هو الصحيح. وقد يجوز أن تكون العلة مدرك حكمه بوجوه من الأدلة. ثم يعرف حكم غيره ببعض أدلته وقال الصيرفي الحكم في الأصل ثبت بالعلة التي دل عليها النص ، وحظ النص فيها التنبيه عليها ، وهذا هو الراجح عند أصحابنا. قال الإبياري وهو الصحيح من مذهب مالك. وعن العراقيين من الحنفية أنه ثابت بالنص. وعلى الأول فإذا استنبط من محل عموم علة خاصة تخصيص حكم الأصل وهو بمثابة استنباط الإسكار من آية تحريم الخمر ، فيقتضي أنه لا يحرم إلا القدر المسكر ، وهو قول أبي حنيفة في النبيذ بناء منه على أن حكم النبيذ هو المستند إلى العلة ، وأما حكم الخمر فيستند إلى اللفظ العام. قال ابن النفيس في" الإيضاح " وينبغي أن يكون مراد الشافعية ثبوته بالعلة فظن أن ثبوته بالنص لأجل العلة لا لأن العلة هي الموجبة له بدون النص. ولا أنها جزء الموجب ، وحينئذ يصير الخلاف لفظيا ، وكذا زعم الآمدي وغيره أن النزاع لفظي لا يرجع إلى معنى ، لأن النص لا شك أنه المعرف للحكم أي ثبت عندنا به الحكم. والمعنى عند من يفسده بالباعث هو الذي اقتضى الحكم ، فمن أراد بقوله أن الحكم ثابت بالنص أي عرف به فقوله صحيح ولا ينازع فيه ، ومن رأى أن المقتضى والباعث هو المعنى فلا ينازعه الآخر فيه. والتحقيق أن الخلاف معنوي وله أصل وفرع. أما أصله فيرجع إلى تفسير العلة فعلى قول المعتزلة إنها مؤثرة ، فحكم الأصل ثابت بها ، وكذا على قول الغزالي إنها مؤثرة بجعل الله. وأما من يفسرها بالباعث فمعنى أنه شرع لأجل المصلحة التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة الباعث وأما من يفسرها بالمعرف فلا ريب أنها تعرف حكم الأصل بمجردها ، وقد تجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من يجعلهما في حالة الاجتماع معرفين. وبه يظهر أن حكم الأصل ثابت بالعلة ، وأن نسبة الأصل والفرع إلى العلة سواء لا فرق بينهما. وأما فرعه فالخلاف في جواز التعليل بالقاصرة ، فمن جوز التعليل بها قال الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فائدة ، ولهذا في التعدية لو لم يقدر ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة ، لأن الحكم حينئذ ثابت بالنص. وذكر الإبياري في" شرح البرهان "من فوائد الخلاف تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا ، وعندهم لا يحرم إلا القدر المسكر ، بخلاف الخمر فإن حرمة الخمر ثابتة بالنص ، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ ، والفرع ثابت بعلة الأصل وهي الإسكار ، فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر. تنبيهات الأول هذا الخلاف في النص ذي العلة. أما التعبدي فلا مدخل له في القياس لاستحالة أن يقال إنه هناك ثابت بالعلة ، وظن الهندي أن كلام أصحابنا على إطلاقه فردد القول عليهم وليس كذلك. الثاني صواب العبارة أن يقال " ثابت عند العلة "لا" بها "وكأن الشارع قال مهما وجد الوصف فاعلموا أن الحكم الفلاني حاصل في ذلك التمثيل. وقد قال ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة التحقيق أن معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة ، لا أنها صفة زائدة. الثالث بهذه المسألة ينحل إشكال أورده نفاة القياس وهو كيف ثبت حكم الفرع بغير ثبوته في الأصل ؟ وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص. كتحريم الخمر ، وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ ، فالحكم واحد ، والطريق مختلف ، فكيف يصح هذا ؟ وجوابه أن من قال إن الحكم في محل النص بالعلة ، لم يرد عليه هذا السؤال ، لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد وهو معنى الإسكار في الخمر والنبيذ. ومن أثبت في الأصل بالنص قال المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصا أو قياسا ، أو نصا في الأصل قياسا في الفرع ، لأن الطريق وسيلة والحكم مقصد ، ومع حصول المقصد لو قدر عدم الوسائل لم يضر ، فضلا عن اختلافها ، وهذا كمن قصد مكة أو غيرها من البلاد لا حرج عليه من أي جهة دخلها. الركن الثالث الفرع الركن الثالث الفرع وهو الذي يراد ثبوت الحكم فيه. فقيل هو محل الحكم المختلف فيه ، وهو قياس قول الفقهاء في الأصل. وقيل هو نفس الحكم الذي في المحل وهو قياس القول الثالث ثم. وقياس قول المتكلمين في الأصل أنه النص أن يكون الفرع هنا هو العلة ، لكن لم يقل به أحد لأنها أصل في الفرع وفرع في الأصل ، فلم يمكن جعلها فرعا في الفرع. وقال الأصفهاني يصح أن يكون الفرع عندهم ثبوت الحكم في محل النص أو علته أو الحكم في محل الخلاف. وقال السهيلي في" أدب الجدل " الفرع ما اختلف الخصمان فيه. وقيل ما قصد القائس إثبات الحكم فيه. وقيل ما نصبت الدلالة فيه. وله شروط أحدها وجود العلة الموجودة أي قيامها به وإن كانت عدمية ولا يشترط القطع بوجودها فيه ، خلافا لبعضهم ، بل يكفي الظن وسيأتي في باب العلة. الثاني أن تكون العلة الموجودة فيه مثل علة الأصل بلا تفاوت ، أعني بالنسبة إلى النقصان ، أما الزيادة فلا يشترط انتفاؤها ، إذ قد يكون الحكم في الفرع أولى ، كقياس الضرب على التأفيف ، وقد يكون مساويا ، كقياس الأمة على العبد في السراية. فإن كان وجودها في الفرع مقطوعا به صح الإلحاق قطعا ، وإن كان مظنونا كقياس الأدون كالتفاح على البر بجامع الطعم فاختلفوا فيه على قولين ، وأصحهما أنه لا يشترط القطع به ، بل يكفي في وجود العلة في الفرع الظن لأنا إذا ظننا وجودها في الفرع ظننا الحكم ، والعمل بالظن واجب. الثالث أن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس ليتأدى به مثل ما يتأدى بالحكم في الأصل ، فإن كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل فسد القياس. الرابع أن يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس. هذا إن جوزنا تخصيص العلة ، فإن لم نجوزه لم يكن هذا شرطا في الفرع الذي يقاس ، بل الفرع الذي يثبت فيه الحكم يقتضي القياس. الخامس أن لا يتناول دليل الأصل ، لأنه يكون ثابتا به ، ومنهم من قال أن لا يكون الفرع منصوصا أو مجمعا عليه ، وهذا ظاهر إذا كان الحكم المنصوص عليه على خلاف القياس. وإلا لزم تقديم القياس على النص وهو ممتنع ، نعم يجوز لتجربة النظر. فأما إذا كان على موافقته ، فإما أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره ، فإن كان الأول فالقياس باطل ، لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلا والأخرى فرعا أولى من العكس ، وإن كان غيره فالقياس فيه جائز عند الأكثرين كما نقله في" المحصول "لأنه ليس المقصود إثبات الحكم بل الاستظهار بتكثير الحجج. وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظن. ومنع بعضهم من قياس المنصوص عليه مطلقا ، وأطلق الآمدي دعوى الإجماع على اشتراطه ، ونقل الدبوسي في" التقويم "الجواز مطلقا عن الشافعي فقال جوز الشافعي كون الفرع فيه نص ويزداد بالقياس بيان ما كان النص ساكتا عنه ، ولا يجوز إذا كان مخالفا للنص. السادس شرط الغزالي والآمدي انتفاء نص أو إجماع يوافقه ، أي لا يكون منصوصا على شبهه بخلاف الشرط قبله فإنه شرط في نصه هو. والحق أن هذا غير شرط ، وفائدة القياس معرفة العلة أو الحكم ، وفائدة النص ثبوت الحكم. السابع أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل ، لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة ، فلو تقدم مع ما ذكرته من وجوب تأخره لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال ، وهذا كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية ، لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة ، والتعبد بالوضوء كان قبله ونازع العبدري في المثال بأنه من قياس الشبه لا من قياس العلة ، ومعناه طهارتان فكيف تفترقان ؟ ومنع ابن الصباغ في" العدة "هذا الشرط ، وجوز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدمة ومتأخرة ، فللمستدل أن يحتج بالمتقدم منها والمتأخر ، فإن الدليل يجوز تأخره عن ثبوته. ولهذا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم منها ما قارن نبوته ، ومنها ما تأخر عنه ، ويجوز الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة ، وكذا في الأحكام المظنونة وكذا نقل إلكيا في تعليقه عن الأصحاب أنهم جوزوا ذلك ، فإن العالم متراخ عن القديم فيستدل به على إثبات القديم. ثم قال وهذا غير صحيح. فإنا لا نستدل بوجود العالم على إثبات الصانع ، لأنه ثابت قطعا. وإنما استدللنا بالعالم على العلم بالصانع. فيحتاج أن يقول هنا النية في الوضوء كانت ثابتة بدليلها ، وهو إخالة ومناسبة. وقال القرطبي هذا إنما نشأ من حيث إن الوضوء كان معمولا به قبل مشروعية التيمم ، فلو فرضنا أنه لم يعمل به إلى أن شرع التيمم فلا يبعد أن يقاس عليه ويكون فرعا له ، وإن كان متقدما لأن العلل الشرعية أمارات على الأحكام ومعرفات لها وتقديمها كالدليل والمدلول. وقال ابن برهان قولهم لا يستفاد حكم المتقدم من المتأخر باطل ، لأنه وإن كان متأخرا إلا أنه حكم شرعي ، والحكم الشرعي إذا ثبت ثبت على الإطلاق. قال قالوا هذا إذن يكون نسخا. وإنما هو ضم حكم إلى حكم. وقال ابن دقيق العيد رحمه الله هذا الشرط إنما يتعين إذا توقف استناد الحكم في الفرع إلى الأصل على وجه يتعين طريقا لإثبات الحكم ، لأن المحال إنما يلزم على هذا الوجه ، فإنه منشأ الاستحالة فإذا انتفى ذلك لعدم النص انتفى وجه الاستحالة. وقال ابن الحاجب نعم لا يمتنع أن يكون إلزاما للخصم لتساوي الأصل والفرع في المعنى. وقال الرازي والهندي هذا إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى ذلك الأصل المتأخر ، فإنه كان عليه دليل آخر وذكر ذلك على سبيل الإلزام للخصم لا بطريق تقوية المأخذ ، أو بطريق الدلالة لا بطريق التعليل ، ويجوز أن يتأخر الدليل عن المدلول كالعالم على الصانع جاز تأخره ، لزوال المحذور ، وتوارد الأدلة على مدلول واحد جائز. وهذا فيه نظر ؛ لأن الكلام في تفرعه عن الأصل المتأخر وذلك لا يمكن ، سواء كان عليه دليل غيره أم لا. الثامن شرط أبو هاشم دلالة دليل غير القياس على ثبوت الحكم في الفرع بطريق الإجمال ، ويكون حظ القياس إبانة فيصله والكشف عن موضوعه ، وحكاه إلكيا الطبري عن أبي زيد أيضا ، وردده بأن الأولين تشوفوا إلى إجراء القياس اتباعا للأوصاف المخيلة المؤثرة من غير تقييد ، وقد أثبتوا قوله" أنت علي حرام "بالقياس وإن لم يكن عليه نص على جهة الجملة على وجه ما لأن قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم المائدة ، إنما يمكن عن المنع من تحريمه ولا يفيد حكمه إذا وقع التحريم قال ويمكن أن يقول لعلهم علموا له أصلا غاب عنا. تنبيه جرت العادة بأن الفرع لا بد أن يكون مختلفا فيه. فقال بعضهم لا يجوز أن يكون مجمعا عليه. والحق جوازه ، لأن القياس تعدى الحكم من المنصوص إلى غير المنصوص ، ويجوز أن يثبت كثير من مسائل الإجماع بذلك كما بلغ عمر أن رجلا باع خمرا وأكل ثمنه فقال قاتله الله ألم يعلم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال « قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » فهذا الحكم مجمع عليه واستعمل فيه القياس. الركن الرابع العلة الركن الرابع العلة وهي شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع. قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة. وقال ابن السمعاني ذهب بعض القياسين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه. وذهب جمهور القياسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلا بها. والعلة في اللغة قيل هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله ، مأخوذ من العلة التي هي المرض ، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض. ويقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم. وهذا المعنى اعتمده القاضي أبو بكر في كتاب الإخبار عن أحكام العلل" وهو مجلد لطيف وجرى عليه إلكيا وابن السمعاني. وقيل لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض ، حكاه ابن السمعاني ، وقال الأول أحسن ، لأنا قبلنا صحة التعليل بالقاصرة. وقيل إنها مأخوذة من العلل بعد النهل ، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة ، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر ، ولأن الحكم يتكرر بتكرار وجودها ، ولأن الحادثة مستمرة باقية غير متكررة عند جمهور القدرية. قال إلكيا وقد يعبر بها عما لأجل ذلك يقدم على الفعل أو يمنع منه يقال فعل الفعل لعلة كيت ، أو لم يفعل لعلة كيت. وقد استعملت في المعلولات في المعنى الذي يوجب لغيره حالا كالعلم يوجب العالمية ، والوصف من غير حال السواد فقال إنه علة في وصف المحل بأنه أسود. وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على خمسة أقوال أحدها أنها المعرف للحكم أي جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم ، قاله الصيرفي في "كتاب الإعلام" وابن عبدان في "شرائط الأحكام" وأبو زيد من الحنفية ، وحكاه سليم في "التقريب" عن بعض الفقهاء واختاره صاحب "المحصول" والمنهاج ". أي ما يكون دالا على وجود الحكم وليست مؤثرة لأن المؤثر هو الله ، ولأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث. ونقض ب" العلامة "فإن الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها. وهذا بالنسبة إلى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي. أما العقلية فموجبة. والفرق بينهما أن الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه ، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعاني فمن ثم كانت علله مؤثرة وعلل الشرع معرفات والمؤثر إنما هو خطاب الشرع. وعبارة ابن عبدان في الفرق أن العقلية من موجبات العقول ، والشرعية ليست من موجباته ، بل هي أمارات ودلالات في الظاهر. وقال في" التقويم " علل الشرع أعلام في الحقيقة على الأحكام ، والموجب هو الله تعالى بدليل أنها كانت موجودة قبل الشرع ، ولو كانت موجبة لم تنفك عن معلولاتها قال ويجوز أن تسمى أدلة لأنها دلت على حكم الله في الفروع قال وبعضها أظهر من بعض ، حتى قال علماؤنا الظاهر منها قياس ، والباطن استحسان. تنبيه قال الهندي ليس المراد بكونها معرفة أنها تعرف حكم الأصل ، فإن ذلك لا يعرف بالنص بل حكم الفرع ، لكن يخدشه قول أصحابنا إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينه وبين الشرع مع أنه غير معرف بها. الثاني أنها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها ، وهو قول الغزالي وسليم. قال الهندي وهو قريب لا بأس به ، فالعلة في تحريم النبيذ هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل تعلق التحريم بها ، ولكنها علة بجعل الشارع. الثالث أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله ، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي. والعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل ويعبرون عنه تارة بالمؤثر. الرابع أنها الموجبة بالعادة ، واختاره الإمام فخر الدين الرازي في" الرسالة البهائية "في القياس وهو غير الثاني. الخامس الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم. ومنهم من عبر عنها بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين في التعبد بالحكم لأجلها ، وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب وهو نزعة القائلين بأن الرب تعالى يعلل أفعاله بالأغراض. والصحيح عند الأشعرية خلافه. ونحوه قول ابن القطان العلة عندنا هي المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها ، وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم ثم قال والعلة ما جلب الحكم. قال وإلى هذا كان يذهب أبو علي بن أبي هريرة. انتهى. وحكى الماوردي في باب الربا القولين فقال العلة هي التي لأجلها ثبت الحكم. وقيل الصفة الجالبة للحكم. وقال الأستاذ أبو منصور اختلف في العلة فقيل إنها صفة قائمة بالمعلول كالشدة في الخمر. وهو خطأ ، لأن بعض الأغراض قد يكون علة لغرض آخر ولا يقوم أحدهما بالآخر. وقال وإنما معنى العلة السبب الذي يتعلق به الحكم اجتهادا فإن النص الجالب للحكم لا يكون علة له ، لأنه ليس من طريق الاجتهاد ، والاعتلال استدلال المعلل بالعلة وإظهاره لها ، والمعتل هو المعلل والمعتل به نفس العلة وقال إلكيا العلة في عرف الفقهاء الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها ، والعقلية موجبة على رأي القائلين بها والشرعية موضوعة ولكنها مشبهة بها في الشرع ، أثبت الحكم لأجلها في طريق الفقهاء فكان أقرب عبارة على هذا التقدير عبارة العلة ليكون الحكم تبع الحقيقة على مثالها. وقال ابن السمعاني قالوا إنها الصفة الجالبة للحكم. وقيل إنها المعنى المنشئ. مسألة وهي تنقسم إلى عقلية وهي لا تصير علة بجعل جاعل بل بنفسها ، وهي موجبة لا تتغير بالأزمان كحركة المتحرك. وشرعية وهي التي صارت علة بجعل جاعل كالإسكار في الخمر ، وكانت قبل مجيء الشرع ، وتتخصص بزمان دون زمان ولا تتخصص بعين دون عين. مسألة العلة حقيقة في العقلية. كالحركة علة في كون المتحرك متحركا ، كما قاله الشيخ أبو إسحاق. وإنما تسمى العلل الشرعية علة مجازا أو اتساعا ، وإلا ففي الحقيقة العلة ما أوجب الحكم بنفسه ، وهي العلة العقلية ، وأما التي توجبه بغيرها فليست بعلة في وضع المتكلمين ، وإنما هي أمارة على الحكم. مسألة وتنقسم إلى مستنبطة ومنصوصة ، وقال بعض أهل خراسان مسطورة ومنشورة. وقال في" اللمع " وأنكر بعضهم جعل المنصوصة علة وهو قياس نفاة القياس. وقيل هي علة في المعنى في المنصوص عليه ولا يكون علة في غيره إلا بأمر ثان ، والصحيح أنها علة مطلقا. قال وأما المستنبطة فيجوز أن تكون علة. وقيل لا يجوز أن تكون علة إلا ما ثبت بنص أو إجماع. مسألة قال ابن فورك طريق اعتبار العلة منهم من قال سمعي ، ومنهم من قال عقلي ، فمن قال سمعي يراعي في كون الوصف علة دلالة سمعية ، ومن قال عقلي قال طريقة اعتبار علل السمع كطريق اعتبار علل العقل ، ويكون ذلك بالتقسيم بأن يقال لا يخلو إما أن يكون حرم لكذا أو كذا ، كما يقال لا يخلو أن يكون تحرك لكذا أو لكذا ، فيقع على المعنى له تحرك. مسألة قال في" المقترح " للعلة أسماء في الاصطلاح ، وهي السبب ، والإشارة ، والداعي ، والمستدعي ، والباعث ، والحامل ، والمناط ، والدليل ، والمقتضي ، والموجب ، والمؤثر. انتهى. وزاد بعضهم المعنى. والكل سهل غير السبب والمعنى. أما السبب فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح الكلامي والأصولي والفقهي واللغوي. أما اللغوي فقال أهل اللغة السبب ما يتوصل به إلى غيره. ولو بوسائط ، ومنه سمي الحبل سببا ، وذكروا للعلة معاني يدور القدر المشترك فيها على أنها تكون أمرا مستمدا من أمر آخر وأمرا مؤثرا في آخر. وقال أكثر النحاة اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية ، وقالوا الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل. وصرح ابن مالك بأن الباء للسببية والتعليل وهذا تصريح بأنهما غيران. وأما الكلامي فاعلم أنهما يشتركان في توقف المسبب عليهما ويفترقان من وجهين أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به ، والعلة ما يحصل به. والثاني أن المعلول متأخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده ، والسبب إنما يقتضي الحكم بواسطة أو بوسائط ، ولذلك يتراخى الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع. وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها ، إذا اشترط لها ، بل هي أوجبت معلولا بالاتفاق ، حكى الاتفاق إمام الحرمين والآمدي وغيرهما. وأما الأصولي فقال الآمدي في جدله" العلة في لسان الفقهاء تطلق على المظنة أي الوصف المتضمن لحكمة الحكم ، كما في القتل العمد العدوان ، فإنه يصح أن يقال قتل لعلة القتل ، وتارة يطلقونها على حكمة الحكم ، كالزجر الذي هو حكمة القصاص ، فإنه يصح أن يقال العلة الزجر. وأما السبب فلا يطلق إلا على مظنة المشقة دون الحكمة إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة. انتهى. وأما الفقهي فقال إلكيا يطلق السبب في اصطلاح الفقهاء على أربعة أمور أحدها السبب الذي يقال إنه مثل العلة كالرمي ، فإنه سبب حقيقة إلا أنه في حكم العلة ، لأن عين الرمي لا أثر له في الحكم حيث لا فعل منه ، ومنه الزنى. الثاني ما يكون الطارئ مؤثرا ولكن تأثيره مستند إلى ما قبله ، فهو سبب من حيث استناد الحكم إلى الأول لا استناد الوصف الآخر إلى الأصل. الثالث ما ليس سببا بنفسه ولكن يصير سببا بغيره ، كقولهم القصاص وجب ردعا وزجرا ، ثم قالوا وجب لسبب القتل ، إذ القتل علة القصاص ، فقطعوا الحكم عن العلة ، وجعلوه متعلقا بالعلة ، والعلة غير الحكم. واعلم أنه لولا الحكمة لكان الحكم صورة غير صالحة للحكم ، فبالحكمة خرج عن كونه صورة ، والعلة صارت جالبة للحكم بمعناها لا بصورتها ، ودون الحكمة لا شيء إلا صورة الفعل ، والصورة لا تكون علة قط ، فعلى هذا ، الحكمة راجعة إلى العلة فلا علة بدونها ، والخلاف يرجع إلى اللفظ. الرابع ما يسمى سببا مجازا من حيث إنه سبب لما يجب ، كقولهم الإمساك سبب القتل ، وليس سبب القتل حقيقة ، فإنه ليس يفضي إلى القتل ، بل القتل باختيار القاتل ، ولكنه سبب للتمكن من القتل بإلحاق ، وقيل سبب القتل. فالأسباب لا تعدو هذه الوجوه. انتهى. وقال في "تعليقه" المتكلمون لا يفرقون بين العلة والسبب ، والفقهاء يقولون العلة هي التي يعقبها الحكم ، والسبب ما تراخى عنه الحكم ووقف على شرط أو شيء بعده. وفرق غيره بين السبب والحكمة ، بأن السبب يتقدم على الحكم ، والحكمة متأخرة عن الحكم ، والحكم مفيد لها ، كالجوع سبب الأكل ، ومصلحة رفع الجوع وتحصيل الشبع حكمة له. وقد ذكر الغزالي في الفقهيات أن الفعل الذي له مدخل في زهوق الروح إن لم يؤثر في الزهوق ولا فيما يؤثر فيه فهو "الشرط" ، كحفر البئر التي يتردى فيها مترد. وإن أثر فيه وحصله فهو "العلة" كالقد والحز. وإن لم يؤثر في الزهوق ولكن أثر فيما يؤثر في حصوله فهو "السبب" كالإكراه ، ولا يتعلق القصاص بالشرط قطعا ، ويتعلق بالعلة قطعا ، وفي السبب خلاف وتفصيل. وإذا تبين أن العلة فوق السبب ، صح الحكم بتقاصر رتبته عن المباشرة كما قرروه في كتاب الجراح من أن المباشرة علة ، والعلة أقوى من السبب ، ومن نظائر المسألة لو أن رجلا فتح زقا بحضرة مالكه فخرج ما فيه والمالك يمكنه التدارك فلم يفعل ففي وجوب الضمان على الفاتح وجهان ، ولو رآه يقتل عبده أو يحرق ثوبه فلم يمنعه مع قدرته على المنع وجب الضمان وجها واحدا. والفرق أن القتل والتحريق مباشرة ، وفتح الزق سبب ، والسبب قد يسقط حكمه مع القدرة على منعه ، بخلاف العلة لاستقلالها في نفسها. وإنما قلنا قد يسقط حكمه ولم نجعل السقوط مطردا لأن الإنسان لو صالت عليه بهيمة غيره وأمكنه الهرب فلم يهرب ففي الضمان وجهان أحدهما يضمن وهو بعدم هروبه مفرط في حق نفسه. والثاني لا يضمن لوقوع الصيال ، وهذا الوجه أرجح منه في مسألة الزق ، لأن الإنسان قد يحصل له عند الصيال دهشة تشغله عن الدفع. وقال القفال الشاشي الطرق في التمييز بين العلة والسبب والشرط أنا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارنا للشيء وأثر فيه فهو "العلة" ، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل على أنه "سبب". وأما "الشرط" فهو ما يختلف الحكم بوجوده. وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء إلا أنه لا تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلا. وقال ابن السمعاني رحمه الله الشرط ما يتغير الحكم بوجوده ، والسبب لا يوجب تغير الحكم بل يوجب مصادفته وموافقته. ثم ذكر كلام القفال ، ويتفرع على هذا الأصل مسألة خلافية مقصودة في نفسها. قال علماؤنا الشرط إذا اتصل بالسبب ولم يكن مبطلا كان تأثيره في حكم تأخر السبب إلى حين وجوده لا في منع وجوده ، ومثاله إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق ، فالسبب قوله "فأنت طالق" لأن "أنت طالق" ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه ، غير أن الشرط أوقف حكمه إلى وقت وجوده ، فتأثير الشرط إنما هو في منع حكم العلة ، لا في نفس العلة ، بدليل أنه لو لم يقترن به الشرط ثبت حكم العلة. وربما عبروا عن هذا بأن الشرط لا يبطل السببية ، ولكن يؤخر حكمها ، والسبب ينعقد ولكن الشرط يرفعه ويؤخر حكمه فإذا ارتفع الشرط عمل السبب عمله ، ومن ثم يقولون الصفة وقوع لا إيقاع ، والشرط عندهم قاطع طريق يضر ولا ينفع ، إذ لا مدخل له في التأثير نفيا وإثباتا ، وإنما هو توقف عن الحكم. ومن هذا يعلم أنها إذا دخلت طلقت لكونه قال إن دخلت الدار فأنت طالق ، لا لكونها دخلت. قال أصحابنا من علق الطلاق فقد نجز السبب ، والمعلق إنما هو عمل السبب لا نفسه ، وقد وافقنا على ذلك المالكية والحنابلة ، وقال أبو حنيفة الشرط يمنع انعقاد السبب في الحال وخرجه بعض المتأخرين وجها في مذهبنا من قول بعض أصحابنا في المسألة السريجية إنه يقع المنجز وطلقتان معه أو بعده من المعلق ، وربما قال أبو حنيفة الشرط داخل على نفس العلة لا على حكمها. قال والشرط يحول بين العلة ومحلها. فلا تصير علة معه. والظاهر مذهب الشافعي لأن الشرط لا مدخل له في التأثير فكيف يمنع العلية. وعلى هذا الأصل مسائل منها تعليق الطلاق أو العتق بالملك عندنا باطل لأنه لم يصادف عندنا وقت التعليق محلا قابلا لما يعرف به منه ، وقد بينا أن التعليق لا يمنع السببية ، وإذا لم يمنعها انعقدت ، وانعقاد العتق والطلاق في غير زوجة ورقيق غير معقول. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ، بناء على أصل لما منع التعليق السببية لم يكن منعقدا فلم يكن الطلاق والعتق في غير مملوك بل هو إنما هي في مملوك ، لأن العلة تأخرت إلى زمن الملك فالموجود وقت التعليق لفظ العلة لا نفسها وقد قطعها التعليق. تنبيه قد عرفت حكم كلمة الشرط المسلطة على الأسباب ، وأن الشافعي يقول إنها لا ترفع السببية بل توقف حكمها ، وأبو حنيفة يقول بل ترفعها ولكن لا مطلقا بل إلى وقت وجود الصفة. وبالغ القاضي ابن سريج رحمه الله فقال بمذهب الشافعي في انعقاد السببية ، وزاد أن الشرط يلغى بالكلية ، لكونه ورد قطعا لشيء بعد مضي حكمه ، فقال إذا علق الطلاق تنجز في الحال ، فهذه مبالغة وقول ضعيف. وبالغ ابن حزم في مذهب أبي حنيفة فقال به ، وزاد أن الشرط منع انعقاد السبب مطلقا ، وأن الطلاق المعلق لا يقع رأسا وجدت الصفة أو لم توجد وهذا خرق للإجماع فتلخص من هذا أن الشرط الداخل على السبب قاطع له عند ابن حزم رأسا ، ويقابله قول ابن سريج إنه فاسد في نفسه غير معرض للسبب في شيء ولكن ابن سريج يقصر ذلك على ما إذا بدأ بالسبب قبل الشرط ، ولا يقوله فيما إذا عكس فقال إن دخلت الدار فأنت طالق والجمهور لا يلغون الشرط. ثم اختلفوا فأشدهم إعمالا الشافعي حيث قال إنه ينتصب في الحال سببا في ثاني الحال ونقلوه عن أبي حنيفة فإنه قال لا ينعقد في الحال ولا يكون منهيا ، وإنما ينعقد في ثاني الحال. ومنها أعني من المسائل المترتبة على أنه هل انعقد السبب في حال التعليق ، كما يقوله أبو حنيفة ، أو لم ينعقد كما هو الصحيح عندنا في موضع الشهود أن الغرم على شهود التعليق دون شهود الصفة في الطلاق والعتق. وفي وجه أراه أنه مذهب أبي حنيفة أنه عليهم جميعا. وقد أشبع إمام الحرمين هذا الأصل تقريرا في الخلافيات ثم عاد عنه في الفروع فقال وقد حكى قول الأستاذ فيمن قال وقفت داري بعد الموت ، وساعده أئمة الزمان إن هذا تعليق على التحقيق ، بل هو زائد عليه ، فإنه إيقاع تصرف بعد الموت قال الرافعي كأنه وصية بدليل أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعا. وأما "المعنى" فقال الماوردي في "الحاوي" عبر بعض الفقهاء عن "المعنى" "بالعلة" وهو تجوز ، والتحقيق أنهما يجتمعان من وجهين أحدهما أن حكم الأصل موجود في المعنى والعلة. وثانيهما أن العلة والمعنى موجودان في الفرع والأصل. ويفترقان من وجوه أحدها أن العلة مستنبطة من المعنى وليس المعنى مستنبطا من العلة لتقدم المعنى وحدوث العلة. والثاني أن العلة تشتمل على معان ، والمعنى لا يشتمل على علل ، لأن الطعم والجنس معنيان وهما علة الربا. والثالث أن المعنى ما يوجب به الحكم في الأصل حتى يتعدى إلى الفرع والعلة اجتذاب حكم الأصل إلى الفرع ، فصار "المعنى" ما ثبت به حكم الأصل ، والعلة ما ثبت به حكم الفرع. ثم يجتمع العلة والمعنى في اعتبار أربعة شروط أن يكون المعنى مؤثرا في الحكم ، وأن يسلم المعنى ولا يردهما نص ولا إجماع ، وأن لا يعارضهما من المعاني والعلل أقوى منهما ، وأن يطرد المعنى والعلة فيوجد الحكم بوجودهما ويسلمان من نقض أو كسر ، فإن عارضهما نقض أو كسر لعدم الحكم مع وجودهما فسد وبطلت العلة ، لأن فساد العلة يرفعها ، وفساد المعنى لا يرفعه ، لأن المعنى لازم والعلة طارئة ، لأن الكيل إذا بطل أن يكون علة في الربا في البر لم يبطل أن يكون الكيل باقيا في البر ، فيصير التعليل باطلا والمعنى باقيا ، ولا يجوز تخصيص المعاني من العلل المستنبطة ، وفي المنصوصة وجهان. والثاني وقوف العلة على حكم النص وعدم تأثيرها فيما عداها هل يصح ؟ فيه وجهان. وأما "المظنة" فهي معدن الشيء قال صاحب "المقترح" من غلط الطلبة تسمية العلة مظنة. قال شارحه يريد أنهم غلطوا في إطلاق اسم المظنة على كل علة ، وإنما تطلق في الاصطلاح على بعض العلل ، ولها دلالتان دلالة على المعنى ، ودلالة على الحكم الشرعي ، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت مظنة. وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت علة له ، ومن عكس ذلك فقد غلط. فالسفر مثلا يدل على المشقة ويدل على الرخصة ، فإذا أضفته إلى المشقة قلت هو مظنة ، وإذا أضفته إلى الرخصة قلت هو علة له ، فالسفر مظنة المشقة ، وعلة الرخصة وهذا أمر يرجع إلى اصطلاح جدلي. مسألة المعلول اختلفوا في "المعلول" ما هو ؟ فقيل هو محل العلة ، وهو المحكوم فيه كالخمر للإسكار والبر للطعم ، فإن المعلول من وجد فيه العلة ، كالمضروب والمقتول وكالمريض المعلول ذاته ، وحكاه الشيخ أبو إسحاق وسليم عن أبي علي الطبري وغيره ، وخيالهم في ذلك أن الحكم مجلوب العلة ولا علة فيه إذن ، وإنما جلبته العلة وصح بها ، بل العلة في المحكوم فيه كالمأكول والمشروب لوجود الأكل والشرب فيه ، ولذلك يقول الفقهاء إن العلة جارية في معلولاتها ، ولا يريدون به في أحكامها ، والجمهور على أن المعلول هو الحكم لا نفس المحكوم فيه ، كالمدلول حكم الدليل ، وكذا المعلول حكم العلة ، وحكاه الشيخ وسليم عن أبي بكر القفال وصححاه وكذا إلكيا الطبري ، ونسبه القاضي عبد الوهاب في التلخيص للجمهور. لأن تأثير العلة في الحكم دون ذات المحكوم فيه ، وقال ابن برهان الخلاف لفظي. وأما "المعلل" بفتح اللام. فقال القاضي عبد الوهاب هو الحكم في البر والخمر دون ذاتيهما ، ومتى قلنا إن البر معلل فمجاز ، ومرادنا أن حكمه معلل ، وأما "المعلل" بكسرها فقال الشيخ أبو إسحاق هو الناصب للعلة و "المعتل" هو المستدل بالعلة قال القاضي وأما "المعتل به" فهو العلة كما أن المستدل به هو الدليل. وأما "التعليل" فقيل هو إلحاق المعلل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك ، وقيل هو الإخبار منه عن إلحاقه والاعتلال والتعليل واحد. مسألة تقدم العلة على المعلول في العقليات العلة متقدمة على المعلول في الأمور العقلية ، فإنا نعلم قطعا أن حركة الخاتم متفرعة عن حركة الإصبع ، وليست حركة الأصبع متفرعة عن حركة الخاتم ، وأما الشرعية فقال الأصفهاني هو كذلك لكن يفترقان من جهة أن العقلية تفعل بذاتها والشرعية يجعل الشارع إياها موجبا أو علة على الخلاف. واعلم أنه لا خلاف أن العلة تتقدم على المعلول في الرتبة. واختلفوا هل تسبقه في الزمان أو تقارنه ؟ على مذاهب أحدها وعليه الأكثر من المعتزلة والفقهاء أنها تقارنه واستدل عليه بقوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها الزمر وزعم بعضهم أن ذلك في العقليات مجمع عليه ، وكلام الرافعي في كتاب الطلاق يقتضي ترجيحه فإنه قال الذي ارتضاه الإمام ونسب إلى المحققين أن المعلق بالصفة يقع مع وجودها ، فإن الشرط علة وضعية ، والطلاق معلول لها مقارن في الوجود ، كالعلة العقلية مع معلولها. انتهى وقال في الروضة إنه الصحيح وأجاب الرافعي رحمه الله تعالى عن قول القائل إن جئتني أكرمتك. أن الإكرام فعل لا يتصور إلا متأخرا عن المجيء فلزم الترتيب ضرورة ، وقد يقال هذا لا يرد لأن الكلام في معلول يترتب على العلة عند وجود المعلق بنفسه وما ذكروه ترتيب إنشاء فعل على وقوع شيء وهو يتأخر عنه ضرورة. أما وقوع الطلاق فإنه حكم شرعي لا يفتقر إلى زمان مخصوص فسبيله سبيل العلة مع المعلول. والثاني أنها معه. وللرافعي إليه صغو ظاهر. والثالث أن العقلية تقارن معلولها لكونها مؤثرة بذاتها ، والوضعية تسبق المعلول ، والشرعية من الوضعية. حكاه ابن الرفعة في كتاب الطلاق من "المطلب". مسألة لا بد للحكم من علة ونقل ابن الحاجب في الكلام على السبر والتقسيم إجماع الفقهاء على أنه لا بد للحكم من علة واستشكل ذلك بالأصل المشهور أن أفعال الله لا تعلل بالغرض. قلت ولا منافاة بينهما لأن الأحكام غير الأفعال. قال الأصفهاني في "شرح المحصول" ندعي شرعية الأحكام لمصالح العباد ولا ندعي أن جميع أحكام الله تعالى لمصالح العباد ، وذلك ليس في علم الكلام وندعي إجماع الأمة ، ولو ادعى مدع إجماع الأنبياء على ذلك ، بمعنى أنا نعلم قطعا أن الأنبياء صلوات الله عليهم بلغوا الأحكام على وجه يظهر بها غاية الظهور مطابقتها لمصالح العباد في المعاش والمعاد ثم انقسم الناس إلى موفق وغيره ، فالموفق طابق فعله وتركه للأحكام الشرعية ففاز بالسعادتين في الدارين ، والمخذول بالضد من ذلك ، والأمر فيهما ليس إلا لخالق العباد. انتهى. وهكذا ذكر الهروي أن رعاية المصالح لم تخص شريعتنا بل كان معهودا في الشرائع المتقدمة ، وعليها انبنت ووقف عليه الفقيه المقترح وقال لا علم لنا بذلك ، وقطع به الإبياري ، وقال ابن المنير ليس كما قال ، فإن شريعة عيسى لم يكن القصاص فيها مشروعا ، وقد أريد بها صلاح الخلق إذ ذاك ، وما قاله في القصاص من شريعة عيسى باطل بل كان مشروعا وإنما الذي لم يشرع فيها الدية ، ويتلخص ثلاثة أقوال ثالثها الوقف. فإن قلت إذا كانت كل شريعة انبنت على مصالح الخلق إذ ذاك فبماذا اختصت شريعتنا حتى صارت أفضل الشرائع وأتمها ؟ قلت بخصائص عديدة منها نسبتها إلى رسولها وهو أفضل الرسل. ومنها نسبتها إلى كتابها وهو أفضل الكتب ومنها استجماعها لمهمات المصالح وتتماتها ولعل الشرائع قبلها إنما انبنت على المهمات وهذه جمعت المهمات والتتمات ، ولهذا قال عليه السلام « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » « ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى دارا » إلى قوله « فكنت أنا تلك اللبنة » يريد عليه السلام أن الله عز وجل أجرى على يده وصف الكمال ونكتة التمام. ويلزم من حصول نكتة الكمال حصول ما قبلها من الأصل دون العكس. واعلم أن مذهب أهل السنة أن أحكامه تعالى غير معللة بمعنى أنه لا يفعل شيئا لغرض ، ولا يبعثه شيء على فعل شيء ، بل هو الله تعالى قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها وإعدام المضار بدون دوافعها. وقال الفقهاء الأحكام معللة ولم يخالفوا أهل السنة بل عنوا بالتعليل الحكمة وتحجر المعتزلة ومن وافقهم من الفقهاء واسعا فزعموا أن تصرفه تعالى مقيد بالحكمة مضيق بوجه المصلحة. وفي كلام الحنفية ما يجنح إليه ، ولهذا يتعين الماء في إزالة النجاسة عندنا خلافا لهم ، وكذا نبيذ التمر لا يتوضأ به خلافا لهم. والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع ولم ينكره أحد ، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغرض والتحسين العقلي ورعاية الأصلح ، والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح ، ولخفاء الغرض وقع الخبط. وإذا أردت معرفة الحكمة في أمر كوني أو ديني أو شرعي فانظر إلى ما يترتب عليه من الغايات في جزئيات الكونيات والدينيات متعرفا بها من النقل الصحيح نحو قوله تعالى لنريه من آياتنا الإسراء في حكمة الإسراء وبملاحظة هذا القانون يتضح كثير من الإشكال ويطلع على لطف ذي الجلال. وقرر ابن رحال في "شرح المقترح" الإجمال بطريق آخر فقال قال أصحابنا الدليل على أن الأحكام كلها شرعية لمصالح العباد ، إجماع الأمة على ذلك ، إما على جهة اللطف والفضل على أصلنا ، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة ، فنحن نقول هي وإن كانت معتبرة في الشرع لكنه ليس بطريق الوجوب ، ولا لأن خلو الأحكام من المصالح يمتنع في العقل كما يقول المعتزلة ، وإنما نقول رعاية هذه المصلحة أمر واقع في الشرع ، وكان يجوز في العقل أن لا يقع كسائر الأمور العادية. ثم القائل بالوجوب ما يريد ما هو المفهوم من الوجوب الشرعي ، ولكن معناه عنده أن نقيضه يمتنع على الباري ، كما يجب وصفه بالعلم لأن نقيضه وهو الجهل ممتنع ، وعلى هذه الطريقة ينزل كلام ابن الحاجب وغيره ويرتفع الإشكال. وقال بعض المتأخرين اشتهر عند المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عند الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث ، ويتوهم كثير من الناس أنها الباعث للشرع فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين وليس كذلك ولا تناقض بل المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه ، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بغير ذلك ، وإنما يتعلق أمره بحفظ النفوس ، وهو مقصود في نفسه وبالقصاص ، لأنه وسيلة إليه فكلاهما مقصود للشارع حفظ النفوس قصد المقاصد ، والقصاص قصد الوسائل ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ. فإذا قصد بأداء فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص ، وانقاد إليه القاتل امتثالا لأمر الله تعالى ووسيلة إلى حفظ النفوس ، كان له أجران أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأجور به من جهة الله تعالى ، أحدهما بقوله كتب عليكم القصاص البقرة والثاني إما بالاستنباط أو بالإيمان بقوله ولكم في القصاص حياة البقرة . وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ومن هنا نبين أن كل حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان أحدهما ذلك المعنى. والثاني الفعل الذي هو طريق إليه وأمر المكلف أن يفعله قاصدا به ذلك المعنى ، فالمعنى باعث له لا للشارع. ومن هنا تعرف أن الظاهرية فاتهم نصف التفقه ونصف الأجر ، وتعرف أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجرا من التعبدي ، نعم التعبدي فيه معنى آخر وهو أن النفوس لا حظ لها فيه فقد يكون الأجر الواحد يعدل الأجرين اللذين في الحكم غير التعبدي ، وتعرف به أيضا أن العلة القاصرة سواء فيها المستنبطة والمنصوص عليه. فائدة بعين كل مسألة ثلاث مراتب حكم الله بالقصاص ، ونفس القصاص وحفظ النفوس ، وهو باعث على الثاني لا الأول ، وكذا حفظ المال بقطع السرقة ، وحفظ العقل باجتناب الخمر ونحوه ، وكان بعضهم يجمع بينهما ويقول في تفسير المتكلمين إن الأحكام وقعت على وفق المصالح لا أنها علة لها ، وهذا وحده لا ينشرح له الصدر. انتهى. نعم حكاية الإجماع مردودة فإن أبا الحسين بن القطان من قدماء أصحابنا اختار في كتابه أن الأحكام جميعها إنما ثبتت بالعلة ، إلا أن منها ما يقف على معناه ، ومنها ما لا يقف ، وليس إذا خفيت علينا العلة أن يدل على عدمها ، فقد أوجب الله تعالى علينا السعي والاضطباع لعلة سبقت في غيرنا. ثم قال وذهب بعض الحنفية إلى أنه ليس كل الأحكام تعلل ، بل منها ما هو لعلة ، ومنها ما ليس له علة. قال وهذا خطأ ، لأن الواضع حكيم. وحكى ابن الصلاح في "فوائد رحلته" ، عن كتاب العلل في "الأحكام" للقاسم بن محمد الزجاج تلميذ أبي الطيب بن سلمة من أصحابنا اختلف القياسون في العلل ، فقال قوم منهم بنفي العلل ، وزعموا أن تشبيه الشيء بالشيء على ما يغلب في النفس ، لا أن ثم له علة توجب الجمع بين الشيئين ، وزعموا أنه لم ينقل لهم عن أحد من الصحابة العلل ، وقد حكي عن جميعهم القياس ، فقلنا بالتشبيه إذ هو منقول عنهم ولم يعلل بالعلل. قال واختلفوا في أن كل حكم لا بد له من علة ، فقال قوم ما أعلمنا الله علته قلنا إنه لعلة ، وما لم يعلمنا علته لم نقطع أنه لعلة بل جوزنا فيه أحد الأمرين. قال وهذا عندي هو الأصح. انتهى. وقال الإمام الرازي في "الأربعين" اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، وهو اختيار المتأخرين من الفقهاء. وهو عندنا باطل. إلى آخره وقال إلكيا فصل في أن الأحكام الشرعية هل وضعت لعلل حكمية أم لا ؟ ذهب بعضهم إلى امتناع أن يتعبد الله عباده بما لا استصلاح فيه. وهذا قول مرغوب عنه. ونحن وإن جوزنا أن يتعبد الله عباده بما شاء ، ولكن الذي عرفناه من الشرائع أنها وضعت على الاستصلاح ، دلت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملاءمة الشرع للعبادات الجبلية والسياسات الفاضلة وأنها لا تنفك عن مصلحة عاجلة وآجلة. قال الله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة النساء وقال وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب الحديد لقد أرسلنا رسلنا بالبينات الحديد وهذا كله يدل على أنه تعالى إنما تعبدهم بالشرائع لاستصلاح العباد ، وهذا لا يعلم إلا بالشرع ، وأن العقل لا يدل على أن عند وقوع أحد الفعلين يقع الآخر على سبيل الاختيار إذا لم يكن المختار ممن ثبتت حكمته ، فإذا صح ذلك السمع فأحدها القياس على ما سنبينه. ثم الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما اطلعنا عليه وعلى وجه الحكمة فيه بأدلة موضوعة من النص تارة ، ومن مفهوم وتنبيه وسير وإيجاز ، ومنها ما لا يطلع فيه على وجه الحكمة الخفية ، وهي من ألطاف الله التي لا يطلع عليها ، فمن هاهنا تخصيص التكاليف بوقت دون وقت ، وتخصيص بعض الأفعال بالندب ، وبعضها بالوجوب ، وهذه المصالح بحسب المعلوم من حال المتعبدين به واحدا اختلف الأفعال من الله تعالى في النقل من شريعة إلى أخرى ، وقد بنى الله أمور عباده على أن عرفهم معاني دلائلها وجملها ، وغيب عنهم معاني دقائقها وتفاصيلها ، كما إذا رأينا رجلين عليلين تفاوتت عللهما عرفنا الوجه في افتراقهما ، ولو سألنا عن تعداد الاختلاف جهلنا وهذا فن يهون بسطه. إذا عرفت هذا فهل يجوز أن يقول الله لرسوله احكم فكل ما حكمت هو الصواب ؟ أو يأمر عامة الخلق أن يحكموا بما عن لهم ، أو بعض العالم من غير اجتهاد ؟ فيه خلاف سيأتي. فقيل لله أن يتعبد بذلك والصحيح خلافه ، فإن هذه الأحكام إذا وضعت لمصالح العباد يجوز أن يختار الفساد والصلاح جميعا وليس اختياره علما على الصواب ، وبمثله لم يجز ورود التعبد بتصديق نبي من غير أمارة ، فكما يجوز تفويض الأمر إلينا في الخبر على اتفاق الصدق فكذلك القول في المصلحة. قال والفرق بينه وبين الاجتهاد أن الأمارة على التعبد به مقطوع بها ، والظن مبني على أمارة تفضي إلى الظن قطعا ، وهنا بخلافه ، إذ لا أمارة. إذا علمت ذلك فما ذكرناه من اشتمال كليات الشرع وجزئياته على المصالح وانقسامها إلى ما يلوح للعباد وإلى ما يخفى عليهم لا خلاف فيه ، ولكن اختلفوا وراء ذلك في القياس الشرعي وأنه من مدارك الأحكام أو من القول بالشبه المحض ، والذين ردوا القياس اختلفوا فيه ، فقيل لا يجوز ورود التعبد به أصلا ، وقيل يجوز ولكن يمتنع ورود التعبد ، قال ويمتنع ورود التعبد بالقياس في جميع الحوادث لأنه لا بد من أصول تعلل وتحمل الفروع عليها ، ولهذا قلنا إنه مظنون من حيث إن جهات المصالح مغيبة عنا ، فلا وصول إلى المعنى الواحد من بين المعاني على وجه يعلم أنه الأصلح دون ما سواه قطعا ، ولأجله تفاوتت الآراء ، وإنما اعتبرنا الأصول السمعية لصحة القياس لأنه لا يجوز رد الفرع إلى الأصول العقلية ، ولا يجوز أن يتوصل إلى أحكامها بالأمارات التي يتوصل بمثلها إلى مصالح الدنيا ، لأن لها أمارات معلومة بالعادة. انتهى. مسألة وإذا ثبت أن الحكم لا يثبت إلا لمصلحة إما جوازا أو وجوبا على الخلاف انبنى على ذلك أنه لا ينصب أمارة على الحكم إلا بمناسبة أو مظنة معنى يناسب ، وإلا لزم ثبوت الحكم لا لمصلحة وهو ممتنع ، فإن قيل فقد يكون في غير المناسب مصلحة وأقر التعريف والعلامة وصار له طريقان ظهور المناسب ، ومحض العلامة. قلنا لا يجوز عن المناسبة وإن خفي علينا. على أنه سيأتي في فصل الطرد من كلام الشافعي والأصحاب أنه لا يشترط ظهور المناسبة. مسألة قال بعضهم الأحكام الضمنية لا تعلل ، لأن الإنسان إذا سافر إلى بلد لزم منه نقل الأقدام وقطع المسافات ، ثم إنه لا يعلل لعدم خطوره بباله ، وهذا صحيح في حق الإنسان ، فأما في أحكام الشرع فلا ، لأن الشارع للأحكام لا تخفى عليه خافية فتحقق شرائط الإضافة إلى المصالح مضاف ومعلل ، لأن شرط الإضافة ليس إلا العلم والخطور بالبال. مسألة هل الأصل في الأصول أن تكون غير معللة ما لم يقم الدليل على كونها معللة ، أو الأصل أنها معللة إلا لدليل مانع ؟ قولان حكاهما الدبوسي وشمس الأئمة. قالا والأشبه بمذهب الشافعي أنها معللة < m s > في الأصل ، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل يميز. قالا والمذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معللا في الحال. مسألة قال الدبوسي حكم العلة عندنا تعدية حكم الأصل المعلل إلى فرع لا نص فيه ولا إجماع ولا دليل ، وعند الشافعي حكم العلة توقف حكم النص بالوصف الذي ترتب عليه كالعلة العقلية ، وفائدة الخلاف تظهر في مسألتين إحداهما أن العلة القاصرة لا يصح التعليل بها عندنا وعندهم يجوز ، والثانية امتناع تعديها إلى فرع منصوص عليه عندنا ، وعندهم لا. قلت وهذه هي المسألة السابقة أن الحكم ثبت بالأصل أو العلة. وقال ابن السمعاني في مذهب الحنفية أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل في الفرع بعلة الأصل ، وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بها. ثم إن وجدت تلك العلة في موضوع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الموضع ، وإلا فلا يثبت. قال وهذا هو الخلاف في أن العلة القاصرة هل تصح أم لا ؟ فعندنا تصح ، وعندهم لا. ثم اعلم أنه كما جرى الاختلاف في الحكم فكذا في علة الحكم كاختلافهم في الإسلام هل هو علة العصمة أم لا ؟ وكذا الاستيلاء على مال الغير عندنا علة للضمان وعندهم ليس بعلة. مسألة المحققون من أصحابنا كما قاله ابن السمعاني على أن العلة لا بد من الدليل على صحتها ، لأنها شرعية كالحكم ، فكما لا بد من الدليل على الحكم فكذا العلة. قالوا وإذا ثبت متفق عليه وادعى أنه معلل بمعنى أبداه فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل ، وقد ذكر بعض الجدليين أنه لا تسوغ هذه المطالبة ، لكن على المعترض أن يبطل معناه الذي ذكره إن كان عنده مبطل له. وهذا ليس بشيء ، والصحيح هو الأول لما بيناه من فساد الطرد ، وستأتي مسالك العلة الدالة على صحتها ، وقال ابن فورك من أصحابنا من قال نعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولا يرفعها أصل ، منهم من قال يحتاج إلى دلالتين يعلم بأحدهما أنه علة وبالآخر أنها صحيحة ، ومنهم من قال إذا دل الدليل على أنه علة لم يحتج إلى غيرها ، لأن الفائدة ليست بعلة. واختلف أصحابنا في الجريان ، هل هو دلالة صحة العلة أم لا ؟ على وجهين ومعنى الجريان هو استمرارها على الأصول حتى لا يدفعها أصل ثابت. مسألة في أن العلة هل هي دليل على اسم الفرع ثم تعلق به حكم شرعي ؟ هكذا ترجم أبو الحسين في "المعتمد" هذه المسألة ، وحكى عن أبي العباس بن سريج رحمه الله أنه قال إنما يثبت بالقياس الأسماء في الفروع ثم تعلق عليها الأحكام ، وكان يتوصل إلى أن الشفعة تركة ، ثم يجعلها موروثة ، وأن وطء البهيمة زنى ثم يتعلق به الحد. وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في تسميته خمرا لاشتراكهما في الشدة ثم يحرمه بالآية. وأكثر القياسين على أن العلل ثبتت بها الأحكام ، فإن كان ابن سريج يمنع من الأحكام في الفروع بالعلل فذلك باطل ، لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها ، وإن أراد أن العلل قد يتوصل بها إلى الأسماء في بعض الموانع ، ولم يمنع من أن يتوصل بها إلى الأحكام ، فإن أراد بالعلل العلل الشرعية وبالأسماء الأسماء اللغوية فذلك باطل ، لأن اللغة أسبق من الشرع ، ولتقدم اللغة خاطبنا الله عز وجل بها ، فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارئة ، وإن أراد أن الأسماء قد ثبتت في الله بقياس غير شرعي نحو أن يعلم أنهم سموا الجسم الذي حضرهم بأنه أبيض لوجود البياض ، قسنا ما غاب عنهم من الأجسام البيض فليس ببعيد ، وإن أراد أن من الأسماء الشرعية ما يثبت بالعلل فغير بعيد أيضا انتهى. وقد سبقت هذه المسألة في القياس في اللغة. مسألة إذا حرم الشيء لعلة فارتفعت هل وجب ارتفاع الحكم ؟ قال ابن فورك الذي نذهب إليه أنه يرتفع ويبقى بعد ذلك موقوفا على الدليل كتحريم الخمر للشدة ، ثم تحرم للنجاسة ، وكملك الغير مع عدم الإذن. ثم هي على ضربين علل مطلقة للحكم ، وعلل مقيدة ، فالمطلقة كقول القائل علة القتل القتل. وشرطها أن يرتفع الحكم بارتفاعها فلا يجوز أن يوجد قتل إلا بقتل ، ومنه مناقضة الشافعي لمحمد بن الحسن في الجمع بين الأختين في المبتوتة ، لأن اعتلاله وقع مطلقا بأنه يؤدي إلى اجتماع مائه في رحم أختين. فقال إذا خلا بها وطلقها لم يؤد إلى ذلك فأجزه. فقال بعض أصحاب أبي حنيفة ذلك لعلة أخرى قلنا إن الاعتلال وقع مطلقا ، فلذلك كان كلام الشافعي نقضا لما قال. فأما أن يقول علة قتل القاتل كذا فيجوز أن يقتل غير القاتل ، كما تقول أدركته لقربه وارتفاع المانع لم يدركه. قلنا وإن لم يوجد ذلك المعنى من طريق آخر فلا يكون نقضا وإنما ذلك لسببين مختلفين لحكم واحد. فصل في ذكر شروط العلة الأول أن يكون مؤثرا في الحكم فإن لم يؤثر فيه لم يجز أن يكون علة ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرجم ماعزا لاسمه ولا لهيئة جسمه ، ولكن الزنى علة الرجم ، وكذا الطعم علة الربا دون الزرع ، هكذا ذكره الماوردي والروياني. ومرادهما بالتأثير المناسبة وأحسن من عبارتهما قول الأستاذ أبي منصور أن يكون وصفها مما يصح تعليق الحكم بها ، فإن لم يجز تعليق الحكم بها فإن لم يجز تعليق الحكم على وصف لم يجز أن يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، ولهذا قلنا إن المعصية لا تكون علة للتخفيف ، وأبطلنا بذلك قول من جعل الردة علة لإسقاط وجوب الصلاة والصوم ، وإباحة الفطر والقصر وأكل الميتة في السفر الذي يكون معصية. وأجاز بعضهم التعليل بمجرد الأمارة الطردية. والحق خلافه وأنه لا بد أن يشتمل على حكم يبعث المكلف على الامتثال ويصح شاهدا لإناطة الحكم بها على ما تقدم. وقال القاضي في "التقريب" معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو الحكم بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها ، والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه وليس المراد أنها موجبة لثبوت الحكم لا محالة كالعلة العقلية التي يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم أو ثبوت حكمها مع انتقائها ، وقيل معناه إنها جالبة للحكم ومقتضية له ويجب أن يكون معنى هذه الألفاظ أجمع أنها علامة على ثبوت الحكم لا يوجبه في حق من غلب على ظنه كونها مؤثرة فيه. وفي أي موضع يعتبر تأثير العلة ؟ وجهان حكاهما الشيخ في "اللمع" أحدهما في الأصل لأن العلة تنزع من الأصل أولا. والثاني أنه يكفي أن يؤثر في موضع من الأصول. قال وهو اختيار شيخنا القاضي أبي الطيب رحمه الله وهو الصحيح عندي ، وحكى شارحه فيها ثلاثة أوجه أحدها تأثيره في الأصل. قال وهو قول أكثر أصحابنا واختاره ابن الصباغ ، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة. والثاني اشترط تأثيرها في الفرع ، لأنه المقصود والأصل ثابت بالإجماع. والثالث أنه يكفي في موضع من الأصول سواء المقيس عليه وغيره وهو اختيار القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق والغزالي وغيرهم لأن تأثيرها في موضع يدل على صحتها. الثاني أن يكون وصفا ضابطا لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها ، فلا يظهر إلحاق غيرها بها ، وهل يجوز كونها نفس الحكمة ، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة ؟ قال الإمام الرازي في "المحصول" يجوز. وقال غيره يمتنع واختاره في "المعالم" ، وفصل آخرون فقالوا إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها لمساواة ظهور الوصف ، واختاره الآمدي والهندي ، واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها ، أي مظنتها بدلا عنها ، ما لم يعارضه قياس والمنقول عن أبي حنيفة المنع ، وقال الحكمة من الأمور الغامضة ، وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته. وعن الشافعي الجواز وأن اعتبارها هو الأصل ، وإنما اعتبرت المظنة للتسهيل. وعلى هذا الأصل ينبني خلافهما في المصابة بالزنى ، هل تعطى حكم الأبكار أو الثيبات في السكوت ؟ فإن قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فإنه شرع لتبين براءة الرحم وهو مفقود في الصغيرة ، فقال الغزالي وتلميذه محمد بن يحيى ثبت الحكم بالمظنة ، فإن الحكم قد صار متعلقا بها ، والذي عليه الجدليون أنه لا يثبت لانتفاء الحكمة فإنها أصل العلة ، وقال ابن رحال التعليل بالحكمة ممتنع عند من يمنع القياس في الأسباب ، وجائز عند من جوزه. فرعان فيهما نظر الأول هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكمة مجاز في الحكمة ؟ أو العكس ، لأن الحكمة هي المقصودة اعتبارا والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها وتوسط الوصف مقصود لأجلها. الثاني إذا وجد محل قابل للتعليل بالوصف والحكمة ، والحكمة نهضت بشرطها وسارت العلة في تأثير التعدية بإلحاق فروع تنشئ أحكاما من الأصل ، فالأولى في النظر أن ينظر إلى الوصف أو الحكمة ؟ فيه احتمالان أحدهما الوصف لاتفاقهم على التعليل به واختلافهم في الثاني. والثاني الحكمة لأنها المقصودة بالذات والوصف وسيلة إلى العلم بوجودها. الثالث أن تكون ظاهرة جلية وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء ، ذكره الآمدي في جدله ". وظاهره أن العلة يجب أن تكون في الأصل أظهر منها في الفرع ، وقول الأصوليين " القياس في معنى الأصل "يقتضي استواء حالهما في المحلين ، والحق أن كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصح نصبه أمارة ، لأن مقصود التعريف يحصل منه. كما يحصل من غيره ، سواء كان خفيا أو لا وقد قال تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم النساء وفي الحديث « إنما البيع عن تراض » ، وهذا يدل على أن الرضا هو المعتبر في العقود وإن كان خفيا عندهم ، وكذلك العمدية علة في القصاص ، وهو كثير في الكتاب والسنة. واعلم أنهم فسروا الخفاء بما لا يمكن الاطلاع عليه ، ومثلوه بالرضا في العقود والعمدية في القصاص ، واستشكل لأنهم إن عنوا بكونه لا يطلع عليه أنه لا سبيل إلا الوقوف عليه لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره مما يدل عليه ، فهذا لا يصح نصبه أمارة بنفسه ولا مظنة ، وإن عنوا به أنه لا يطلع عليه باعتبار نفسه ويمكن أن يوقف عليه باعتبار ما يدل عليه ، فيلزمهم على هذا أن يكون الإشكال خفيا ، لأنه لا يوقف عليه باعتبار نفسه وإنما يستدل عليه بآثاره. قالوا وينبغي أن يكون التعليل بالقدر المشترك بين الأصل والفرع إذ يعسر تعيين قدر في الأصل هو ثابت في الفرع ، وأيضا إذا فعل ذلك اندفعت النصوص إذ يمنع أن يكون ما في محلها من الحكم غير قاصر عن ذلك القدر المشترك. قال ابن النفيس في" الإيضاح " إن الأمر وإن كان كذلك ولكن يرد حينئذ منع يعسر دفعه ، وهو أنه لم قلتم إن هذا القدر المشترك قدر يجوز التعليل به ؟ فإن التعليل بالحكمة إنما يجوز إذا كان لذلك الحكم قدر يعتد به ولا يجوز التعليل بكل حكمة. الرابع أن تكون سالمة بشرطها ، أي بحيث لا يردها نص ولا إجماع. لأن القياس فرع لها لا يستعمل إلا عند عدمها فلم يجز أن يكون رافعا لها ، فإذا رده أحدهما بطل. الخامس أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها ، فإن الأقوى أحق بالحكم ، كما أن النص أحق بالحكم من القياس ، وما أدى إلى إبطال الأقوى فهو الباطل بالأقوى. ذكره والذي يليه الماوردي والروياني. السادس أن تكون مطردة ، أي كلما وجدت وجد الحكم ليسلم من النقض والكسر ، فإن عارضها نقض أو كسر فعدم الحكم مع وجودها بطلت. واعلم أن العلة إما عقلية أو سمعية ، فالعقلية يمتنع تخصيصها بإجماع أهل النظر كما نقله ابن فورك والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور وابن عبدان ، في شرائط الأحكام ، وغيرهم. وإنما اختلفوا في الشرعية. وهي إما أن تكون مستنبطة أو منصوصة ، فإن كانت مستنبطة فجزم الماوردي والروياني بامتناع تخصيصها على معنى أن العلة لا تبقى حجة فيما وراء الحكم المخصوص لبطلان الوثوق بها ، وقال ابن فورك عند الشافعي لا يجوز تخصيصها ، وقال ابن كج إنه قول أصحاب الشافعي. قال الأستاذ أبو منصور أجمع عليه أصحاب الشافعي ، وكذلك قال صاحب" البيان "في باب الربا إنه لا خلاف فيه عندنا ، وإنما الخلاف في المنصوصة. وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني اتفق عليه أهل الحجاز والبصرة والشام ، وبه قال أكثر العراقيين ، وزعم أهل الكوفة أنه لا يمتنع. وأطلق ابن الصباغ في" العدة "منع تخصيص العلة وإن كانت منصوصة. فمن جوز تخصيص المستنبطة جوز هذه أيضا ، ومن منع هناك اختلفوا على قولين ، وهما وجهان لأصحابنا. أحدهما المنع ، كالمستنبطة. قال القفال الشاشي والفرق بينها وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه أن العام لا يجوز إطلاقه على بعض ما يتناوله ، فإذا ورد لم ينافه ، وأما العلة المستنبطة فإنما انتزعها القائس من الأصل ، ومقتضاه الاطراد ، وقال الأستاذ أبو إسحاق هذا قول الجمهور وهو الصحيح. وقال القاضي في" التقريب "إنه قول الجمهور من الفقهاء ، ثم اختاره القاضي آخرا وجزم به القاضي أبو علي بن أبي هريرة ، ونصره في" كتاب الجدل "له ، وكذا الخفاف في" الخصال "وقال الأستاذ أبو منصور إنه الصحيح عندنا ، وقال إلكيا إنه المشهور عند أصحاب الشافعي. وقال في" القواطع " إنه مذهب الشافعي وجميع أصحابه إلا القليل منهم ، وهو قول كثير من المتكلمين ، وقالوا تخصيصها نقض لها ، ونقضها يتضمن إبطالها. قال وبه قال عامة الخراسانيين من الحنفية. قال أبو منصور الماتريدي تخصيص العلة باطل ، ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث ، لأنه أي فائدة في وجود العلة ولا حكم إذ العلة شرعت للحكم ، والكلام في العلل الشرعية ، فإذا خلا الفعل عن العاقبة الحميدة يكون عبثا. والدليل على فساد تخصيص العلة ، أن دليل الخصوص يشبه الإبداء أو الناسخ وكلاهما لا يدخل العلل. وقال القاضي عبد الوهاب في" الملخص "لا يجوز تخصيص العلة سواء المنصوصة والمستنبطة في قول أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي وبعض الحنفية. وقال الغزالي في" المنخول " المختار أن التخصيص لا يتطرق إلى جوهر علة الشارع ، فإنه من أعم الصيغ ، ولا نظن برسول الله أن ينصب علما ثم ينتفي الحكم مع وجوده من غير سبب ، نعم يتطرق إلى محل كلامه بتخصيص بعض المحال ، بدليل قوله تعالى والسارق والسارقة المائدة الزانية والزاني فاجلدوا النور فيذكر المحل دون العلة. والثاني الجواز ، ونقل عن ابن سريج ، وقال أبو الحسين إنه ظاهر مذهب الشافعي وهو الذي أورده ابن كج في كتابه. قال والفرق بينها وبين المستنبطة حيث امتنع فيها أن المنصوصة في الحقيقة ليست بعلة ، بل هي كالاسم يدل على الحكم بدلالة العموم ، وأيضا فإنما جاز تخصيصها لأن واضعها قد علم أنه لم يرد بها عند إطلاقها العموم فصار كالاستثناء ، والمعلل يقصد بالعلة جميع معلولاتها ، فإذا وجدت ولا حكم كان نقضا ، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أهل العراق. قال وحكاه الهمداني عن أصحابنا والأمر بخلاف ما قاله. انتهى. قال إلكيا وإليه ذهب قدماء الحنفية ، ونقله ابن برهان في" الوجيز "عن الأستاذ أبي إسحاق. وفيه نظر لما سبق عنه ونقله ابن السمعاني عن عامة العراقيين من الحنفية. قال ومنهم أبو زيد وادعى أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه. قال واختلف أصحاب مالك في ذلك على قولين. وقال ابن برهان في" الأوسط " وأما أصحاب أبي حنيفة فالمتقدمون منهم وافقوا الشافعي على المنع ، والمتأخرون كأبي زيد جوزوا ورجع بعضهم عن ذلك وهم أهل ما وراء النهر. انتهى. وقال القاضي في" التقريب " جوز قوم من أسلاف أصحاب أبي حنيفة تخصيصها مستنبطة ومنصوصة ، وزعموا أنه قول أبي حنيفة ، وحكى بعضهم ذلك عن مالك وهو غير ثابت عنه ، ومن أصحابه من يجيزه ، وأنكر كثير من أصحاب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة وأن يكون ذلك قولا لأبي حنيفة وقالوا إنما يترك بعض أسلافنا الحكم لأجل علة أخرى وهي أولى منها فأما على وجه تخصيصها فلا. وهذا اعتذار منهم وتحام للقول بتخصيصها. وتحصل في المسألة مذاهب ثالثها المنع في المستنبطة ، والجواز في المنصوصة. وفيها مذهب رابع وهو تجويز تخصيصها في أصل المذهب ، وأما في علة النظر. فلا يجوز ، حكاه السهيلي في" أدب الجدل "عن بعض الحنفية. قال وهو فاسد لأن التعليل في الناظرة إنما يثبت المذهب ، فوجب القول بجواز ما فيه وهو قريب من اختيار ابن برهان في" الوجيز "شرط الاطراد في المناظرة حتى أنه ليس له الاحتراز عن النقض الذي أورده الخصم. والجواز في المجتهد نفسه حتى أن له الرجوع إلى ذلك. وفيها مذهب خامس حكاه القاضي في" التقريب "عن بعض القدرية وهو التفصيل بين علة الإقدام فيجوز تخصيصها ، وبين علة ترك الفعل فلا يجوز ، بل يكون علة لتركه واجتنابه أين وجدت. قال وهذا القول خروج عن إجماع الأمة وربما عزي لقدماء الحنفية. قال ابن فورك ولأبي علي بن أبي هريرة طريقة في تخصيص العلة والعموم فيقول إن تخصيصها سواء ، وهو أنه إنما يمتنع تخصيص العلة المطلقة كما يمتنع تخصيص العام المطلق ، وأما إذا اقترنت بهما قرينة فيعلم أن ذلك كان فيها في الابتداء وليس ذلك نقضا ، والنقض أن يقال كانت مطلقة فقيدت الآن ، فعلى هذا يسقط ما قاله الخصم تخصيصا من علل السمع ، بل تبين بالقرينة ، أنها وقعت في الابتداء مقيدة. ثم الكلام في تحرير أمور أحدها أن الغزالي ذكر في" شفاء العليل "أنه لم يصح عن الشافعي وأبي حنيفة التصريح بتخصيص العلة أو منعه ، ونقل الدبوسي تعليلات عنهما منقوضة. قال وهذا يدل على قبولها التخصيص. انتهى. ويوافقه ما ذكره الصيرفي في كتاب" الأعلام "أن المجوزين قاسوا بقول الشافعي " القياس كذا لولا الأثر "و" النظر كذا لولا الخبر "، وكذا أبو حنيفة يقول " القياس كذا إلا أني أستحسن "، ولولا الأثر لكان القياس كذا. فلو كانوا يبطلون الأصل الذي جرى القياس فيه لما وجدوا الأثر في العين التي جاء الأثر فيها ، انتهى. وقال القاضي في" التقريب " نقل جماعة عن أبي حنيفة جواز التخصيص مطلقا ، وحكى عن مالك أيضا. وهو غير ثابت عنه. وأنكر كثير من الحنفية القول بتخصيص العلة وأن يكون ذلك قولا لأبي حنيفة وقال إنما يترك بعض أسلافنا الحكم بعلة لأجل علة أخرى هي أولى منها ، فأما على وجه تخصيصها فلا ، وإنما هذا اعتذار وتحام عن القول بتخصيصها. ونقل ابن فورك وابن السمعاني وغيرهما عن الشافعي المنع. وقال ابن برهان في" الأوسط " إن الشافعي نص على أن القول بتخصيص العلة باطل ، وأن القاضي قال لو صح عندي أن الشافعي قال بتخصيص العلة ما كنت أعده من جملة الأصوليين. وذكر صاحب" المعتمد "أن في كلام الشافعي جوازه ، قال وذكر أقضى القضاة يعني عبد الجبار في" الشرح "أن الشافعي لا يجيز ذلك وإنما يعدل عن حكم علة إلى علة أخرى. والمعلوم من مذهبه أنه شرط في العلة التأثير حتى لا تنتقض. قلت وفي كلام الشافعي في" الأم "ما يقتضي الجواز ، فإنه قال ويسن سنة في نص معين فيحفظها حافظ وليس يخالفه في معنى ، ويجامعه سنة غيرها لاختلاف الحالين فيحفظ غيره تلك السنة. فإذا أدى كل ما حفظ رأى بعض السامعين اختلافا ، وليس فيه شيء مختلف ، انتهى. وترجم عليه ابن اللبان في" ترتيب الأم "جواز تخصيص العلة وأن المناسبة لا تبطل بالمعارضة. الثاني مثل ابن السمعاني المسألة بقول الحنفية في علة الربا في الذهب والفضة هو الوزن ، وجعلوا لذلك فروعا من الموزونات ، ثم جوزوا إسلام الدراهم في الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعها في الوزن ، فحكموا بتخصيص العلة فانتقضت علة الوزن عندنا وعندهم لم تنتقض. قيل قد ناقض الشافعي أصله ، فإنه قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة ، كقوله الواجب في إتلاف المثل المثل ، ثم خص هذا الأصل في المصراة فأوجب عليه في اللبن المستهلك صاعا من تمر. وقال بتحريم الخمر للشدة ، وقاس عليها النبيذ ، وللخمر ثلاثة أحكام التحريم ، والتفسيق ، والحد ، فطرد علته في الشرع في الحد ، ولم يطردها في التفسيق ، فإنه لم ترد شهادة شارب النبيذ ولم يحكم بفسقه. وأيضا فإنه خص علة الربا في مسألة العرايا ، وجوز العقد من غير وجود المماثلة كيلا ، وكذلك خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفة سائر أجناسه ، وكذلك الدية على العاقلة في سائر المواضع. وأجاب بأنا لا ننكر وجود مواضع في الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها بدليل شرعي يقوم في ذلك الموضع على الخصوص كالأمثلة المذكورة ، إنما الممنوع تخصيص العلة المعنوية. وأجاب القفال عن العرايا بأن العلة في تحريم المزابنة الجهل الكثير ، وما أجيزت فيه قليل ، فتكون هذه علة مقيدة لعلة الربا مقيدة للجنس. الثالث أن المجوزين لتخصيص العلة تمسكوا بآيات ، منها قوله تعالى قالوا يا أيها العزيز إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أحدنا مكانه يوسف فإن هذه العلة التي قصدوا بها إطلاقه من يد العزيز هي موجودة في كل واحد منهم. وأجيب بأنه لم يكن في ذهنهم أن العزيز يعرف أخوتهم الذي أخذوا الاحتراز من محل النقض إنما هو لدفع المعترض بحيث لا يعترض إلا بحسب الاحتراز عنه لفظا ، وتكفي إرادته. فالعلة أن له أبا شيخا كبيرا وأنه صغير يصدر عليه من الحزن ما لا يصدر على أحد ، فحذف هذا القيد مع إضماره ، وإن في حذفه لفائدة جليلة ، إذ لم يكن لهم قصد في التعريف بأخوتهم له ، ولو صرحوا له بذكر هذا القيد لفهم أخوتهم له. فتأمل هذا ما أحسنه. ومنه قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم التوبة الآية. دل النص على أن العلة هي تبين أنهم من أصحاب الجحيم ، ثم اعتذر عن استغفار إبراهيم بالوعد ، فدل على جواز تخصيص العلة. واحتج بعضهم على الامتناع بقوله تعالى آلذكرين حرم أم الأنثيين الأنعام فإنه طالب الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة لأوجه لا تدفع لهم ، لأنهم إذا أثبتوا أحد هذه المعاني أن الحرمة لأجله انتقض بإقرارهم بالجواز في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه ، ولو كان التخصيص في علل الأحكام الشرعية جائزا لما كانوا محجوجين فإنه لا يعز أن يقال امتنع ثبوته هناك لمانع. الرابع مثل جماعة من الأئمة لتخصيص العلة بمسألة العرايا ، وإنما يصح ذلك إن قلنا إن تحريم المزابنة وارد أولا واستقر ، ثم وردت رخصة العرايا. فإن قلنا إن النهي لم يتوجه إلى خصوص العرايا ، وأنه أراد بالمزابنة ما سواها من باب إطلاق العام وإرادة الخاص فلا. وهذان الاحتمالان نص عليهما الشافعي في" الأم "ونقلهما البيهقي في سننه" عن الربيع عنه ، ونقل عن الشافعي أنه قال أولى الاحتمالين عندي الثاني وقد يقال ترجيح الثاني يقتضي منع كون العرايا رخصة. الخامس أن إلكيا الطبري قسم المسألة إلى قسمين أحدهما بحسب المناظرة والآخر المجتهد. فأما المناظرة إذا توجه إليها النقض فهل له أن يقول ثم لم أحكم بمثل ما حكمت به هاهنا لمانع ويتكلف عذرا ، أم لا يقبل ذلك من حيث إنه يناقض كلامه فلزمه أن يسكت ؟ فيه خلاف. وأما المجتهد فيتبع العلة المطردة في محالها ثم حكى الخلاف السابق. السادس أن المانعين تعلقوا بأن التخصيص يؤدي إلى تكافؤ الأدلة على معنى أنه يجعل المعنى الذي تعلق به المعلل علة في ضد ذلك الحكم ويجريه في كل موضع إلا ما قام دليله ، لأن نفس هذا المعنى تعلق عليه حكمان مختلفان جعل المعلل ما خالف حكمه مخصوصا ، وما وافقه تعميما. فما الفرق بينه وبين من جعل "ما جعله أصلا" مخصوصا وما "جعله مخصوصا" أصلا. مثاله أن يقول المعلل طهارة تفتقر إلى النية قياسا على التيمم ، فيقال باطل بإزالة النجاسة ، فيقول إنها مخصوصة ، فتقلب عليه فتقول طهارة تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة ليقال باطل بالتيمم فيقول ذلك مخصوص فلا يكون أحدهما أولى من الآخر. قال الطبري وهذا فيه نظر ، فإن العلة إذا كانت دالة على الحكم بإخالتها وتأثيرها في محل النص ففيما عداه لا يكون دلالتها من ناحية الاطراد فقط لكن من ناحية التأثير والإخالة ، ولا يتصور تناقض شهادتهما حينئذ. أما إذا كانت الدلالة تتلقى من الاطراد المحض فيتجه ادعاء التكافؤ في بعض الصور إن صح القول بالطرد ، قال الأستاذ أبو إسحاق تقول لمن خص العلة بما استنبط عام أو خاص ؟ إن ادعيت عمومه واستغراقه بطلت الدعوى بالمناقضة لا محالة ، وإن لم تدع عمومه وقلت إنها علة في محل دون محل فلعلها علة في الأصل المقيس عليه دون الفرع. ثم قال إلكيا من اشترط الاطراد ومنع التخصيص فإنما يشترط اطراد كل علة في فروع معلولاتها لا في فروع معلومات غيرها ، وهذا لا نزاع فيه ، وإنما النزاع في علة جزئية لا تطرد في فروع معلولاتها ، فلا يغلب على الظن كونها علة. السابع أنه سبق في باب العموم تقسيم اللفظ إلى ما قصد فيه العموم نصا وإلى ما لا يقصد فيه. قال إمام الحرمين في "البرهان" في "باب الترجيح" ما ذكره الأصحاب من أن علة الشارع عليه السلام لا تنقض ، محمول على ما قصد فيه العموم نصا ، أما ما لم يقصد فيه ذلك بل قصد تنزيل الكلام على مقصود آخر فهذا هو الذي يتطرق إليه التخصيص. مسألة اقتصار الشارع على أحد الوصفين في العلة مسألة اقتصار الشارع على أحد الوصفين لا يجوز أن يقتصر الشارع على أحق الوصفين ويقول إنه المستقل ويكون الحكم متعلقا بوصفين ، فإن ذلك خلف ، قاله إلكيا قال وأما غير ذلك فإن صرح به وقال إنه تعليل ولكن لم أطرده في حكم خاص ، فقال الأستاذ أبو إسحاق إن ذلك ممتنع ، فإنه يكون تناقضا منه إلا أن يقول هو دلالة الحكم دلالة العموم. وقال غيره يجوز ، فإنه لا يبعد أن يكون متضمنا مصلحة في المحال كلها إلا في محل واحد وصار علة كمثل ذلك إلا حيث يعلم الشرع أنه لو جعله تعليلا لم يكن مصلحة في محل واحد ، فيكون المحل كالزمان من جهة الوجه. الشرط السابع العكس. وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، والمراد به انتفاء العلم أو الظن به ، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وإلى هذا الشرط والذي قبله أشار الإمام أحمد بقوله لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها. وقد اختلف في كونه شرطا ، أما العقلية فنقل إمام الحرمين في "مختصر التقريب" الإجماع على اشتراط الاطراد والانعكاس فيها ، لكن ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط عكسها واختاره الإمام فخر الدين ، فقال وأما أصحابنا فإنهم أوجبوا العكس في العلل العقلية وما أوجبوه في الشرعية والدليل على عدم وجوبه في العقلية فذكره. ونقل القاضي بعد ذلك الاتفاق على عدم اشتراط العكس في الأدلة العقلية ، وظن بعضهم أنه مناقض لنقله أولا ، توهما منه أن الأدلة هي العلل ، وليس كذلك ، فإنه لا يشترط في الدليل الانعكاس ، والحاصل أن العلل العقلية كالأدلة السمعية. وأخذ صاحب "المعتمد" من النص السابق أنه يرى أن الطرد والعكس دليل على صحة العلة فقال وصارت الأشعرية فيما حكاه ابن اللبان إلى أنه لا يدل على صحتها وإن كان من شروطها. إذا علمت ذلك فاختلفوا في الشرعي على مذاهب أحدها ونقله الماوردي عن ابن أبي هريرة أنه لا يشترط ، بل إذا ثبت الحكم بوجودها صحت وإن لم يرتفع بعدمها ، لأن المقصود بها إثبات الحكم دون نفيه ، كما يصح المعنى إذا اطرد ولم ينعكس. واختاره الإمام الرازي وأتباعه ، ونقله الصفي الهندي عن أكثر أصحابنا. والثاني يعتبر ، كالأدلة العقلية ، ولأن عدم التأثير في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها. وقال الماوردي في باب الربا إنه هو الصحيح. والثالث أنه يعتبر في المستنبطة دون المنصوصة. والرابع وهو المختار عند الغزالي إن تعددت العلة فلا يطالب بالعكس ، فإنا نجوز ازدحام العلل على حكم واحد ، فلا مطمع في العكس معه. وكذا إذا استند الحكم إلى حديث عام وقياس ، فقد لا يطرد القياس ويطرد الحديث فلا يطلب العكس وإن اتحدت العلة فلا بد من عكسها ، لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم ، بل لأن الحكم لا بد له من علة ، فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتا بغير سبب. أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها. وأطال في الاحتجاج لذلك. قال في "المنخول" فكأنما نقول شرط العلة الانعكاس إلا لمانع. وقال الهندي لا ينبغي أن يكون فيما ذكره الغزالي خلاف ونزاع لأحد. وبه يظهر أن هذه المسألة فرع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة. وقال إمام الحرمين ذهبت طائفة إلى اشتراط الانعكاس جملة أي سواء قلنا باتحاد العلة أو بجواز اجتماعها. وآخرون إلى أنه لا يلزم فقال أما التزام العكس مع اتحاد العلة وانتفاء توقيف مانع فلا بد منه عندنا. والإنصاف في ذلك أن يقال إنه لازم في الاجتهاد ولا يحسن المطالبة به في المناظرة. وقال إمام الحرمين في تدريسه "في أصول الفقه ثم الذين اشترطوا العكس اختلفوا فمنهم من قال لا بد من عكس على العموم كما شرطنا الاطراد عموما ، ومنهم من قال وهو الأستاذ أبو إسحاق يكتفي بالعكس ولو في صورة واحدة. وذكر ابن الحاجب والبيضاوي أن اشتراط العكس مبني على منع التعليل للحكم بعلتين ، فمن منعه اشترط العكس في العلة لأنه حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد ، فيلزم انتفاء الحكم عند انتقاء دليله. وهذا البناء أشار إليه إمام الحرمين في" مختصر التقريب "وحوم عليه الآمدي. وقد يقال إن من يجوز التعليل بعلتين لعلة يشترط العكس ويقول عند انتفاء واحدة بانتفاء الحكم المضاف إليها وذلك متلقى من القول بتعدد الأحكام ، ومن لا يعلل إلا بواحدة يجوز انتفاء الحكم وبقاءه لا بعلة أصلا بل عن دليل من الشرع تعبدي فلم يكن انتفاء العلة الواحدة مستلزما لانتفاء الحكم. وقال ابن المنير حيث قلنا بامتناع تعدد العلل وإن العكس لازم فلا نعني بلزومه ما أراده مشترطوه ، بل نقول من الزهوق حكما بعلة فقيل له قد وجد الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف فله أن يقول لا ضير لأن العلة عندي إما الوصف الذي ذكرته أو أمر صادق على الوصف صدقا للعام على الخاص ، وأيا ما كان حصل الغرض من صدق العلة على الوصف ، لأنه إن كان علة باعتبار كونه أحد وصفين يصدق على كل منهما علة فقد صدق العلة على هذا الوصف. فحصل الغرض ، وإن كان الحكم ثابتا في صورة أخرى بدون هذا الوصف. وهذا كشف الاضطراب في هذه المسألة ، فإن الذين اشترطوا العكس فهموا أنه من لوازم وجود العلة ولكن وهموا في اعتقادهم أن الوصف مهما صدق عليه العلة لزم أن ينتفي الحكم عند انتفائه ، وليس كذلك ، لاحتمال أن يكون معنى كون الوصف علة صدق العلة عليه كما يصدق العام على الخاص ، فلا يلزم من نفي الخاص نفي العام ، لاحتمال أن يوجد العام بوجود خاص آخر ، وإن لزم من وجود الخاص وجود العام. نعم ، يلزم من نفي الوصف نفي الحكم إذا كان صدق العلة عليه بمعنى أنه هو العلة باعتبار كونه هذا الوصف. وهذا إنما يتحقق إذا عرف الوصف والذين لم يشترطوا العكس فهموا أن بعض الأوصاف المتفق على عليتها ينتفي مع ثبوت الحكم فاعتقدوا العكس لغوا بالكلية ، وفاتهم أن العكس ما ثبت عند انتفاء العلة وإنما ثبت عند انتفاء وصف يصدق عليه العلة صدق العام على الخاص فلم يلزم من نفي الخاص نفي العام وهو العلة. نعم ، لو انتفى ذلك العام وهو العلة بانتفاء جميع الخاص لزم انتفاء الحكم قطعا. ثم قال والعكس على المختار عندي عبارة عن نفي الحكم عند نفي العلة. وعلى مختار إمام الحرمين ، النفي علة للنفي. والسبب في هذا الاختلاف أن بعض العلل يستلزم نفيه وجود علة أخرى مشعرة بالنقض ، فيظن الظان أن ذلك لارتباط بين النفي ، والنفي ليس كذلك. الشرط الثامن أن تكون أوصافهما مسلمة أو مدلولا عليها ، وإذا نوزع المعلل في وصف العلة جاز له أن يدل على صحته إن كان مجيبا وليس للسائل إن نوزع وصف العلة أن يدل على صحته. الشرط التاسع أن يكون الأصل المقيس عليه معللا بالعلة التي تعلق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع. ذكره وما قبله الأستاذ أبو منصور ، وقال واختلفوا في أنه هل يجب أن تكون علة الفرع علة الأصل أم لا ؟ فقال أصحابنا إن كان حكم الأصل ثبت بعلة واحدة فلا يجوز أن يقاس عليه الفرع إلا بتلك العلة ، وإن كان قد ثبت في الأصل بنص أو إجماع قيس عليه الفرع بعلة مستخرجة بالاجتهاد. فأما إلحاق الفرع بأصله بعلة لم يتعلق بها الحكم في الأصل المعلول فغير جائز عندنا خلافا لأصحاب الرأي ، ولهذا قالوا ، في رجلين أحدهما أقام البينة على عبد في يد الآخر أنه وهبه له وأقبضه ، وأقام الآخر بينة على أنه باعه منه ، ولم تؤرخ البينتان أن بينة المشتري أدل ، لأن عدم التأريخ في العقدين يوجب عندهم وقوعهما معا في الحكم. ومتى وقعا سبق وقوع الملك بالشراء الملك بالهبة ، لأن الشراء يوجب الملك بنفس العقد ، والهبة لا توجبه إلا بعد القبض ، فهذه العلة عندهم توجب الحكم بالبيع دون الهبة. ثم قالوا لو أقام أحدهما البينة على الرهن والآخر على الهبة ، وشهدت الشهادتان على القبض كان الرهن أولى من الهبة ، لأنهما قد تساويا في أن شرط كل واحد منهما القبض ، والرهن يشبه البيع فيما يتعلق بهما من ضمان الدين والثمن فقاسوا الرهن على البيع بعلة غير العلة التي أوجبت كون البيع أولى من الهبة. وقال ابن القطان العلة في الفرع ليست هي العلة في الأصل ، بل مثلها. الشرط العاشر أن لا تكون في الفرع موجبة حكما ، وفي الأصل حكما آخر غيره ، كاعتلال من قال لا زكاة في مال الصبي ، قياسا على سقوط الجزية عن أموالهم بعلة الصغر ، وهذا خطأ ، لأن المراد من العلة الجمع بين الفرع والأصل في الحكم الواحد ، وإذا كان حكمها في الفرع غير حكمها في الأصل خرجت عن أن تكون علة. الحادي عشر أن لا توجب ضدين ، بأن تنقلب على المعلل في ضد حكمها لأنها حينئذ شاهدة بحكمين متضادين ، كالشاهدين إذا شهدا للمدعي بدعواه وشهدا للمدعى عليه ببراءته من دعوى المدعي ، تبطل شهادتهما جميعا ، فلذلك تبطل شهادة العلة للحكمين المتضادين ، هكذا قال الأستاذ أبو منصور. وقال ابن القطان ذهب بعضهم إلى أن العلة يجوز أن تدل على الضدين ، كما يدل وجود الحركة على حركة الجسم ، وعلى أنها إذا عدمت عدمت الحركة ثم خالفه أبو الحسين لأن الأصل إذا كان مثلا الواطئ في رمضان ففيه كفارة فلا يجوز أن توجد منه دلالة الكفارة وأن لا كفارة. الثاني عشر أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت الأصل ، خلافا لقوم. كما يقال فيما أصابه عرق الكلب أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه ، فيمنع كون عرق الكلب نجسا ، فيقال لأنه مستقذر ، فإن استقذاره إنما يحصل بعد الحكم بنجاسته ، فكان كما يعلل سلب الولاية عن الصغيرة بالجنون العارض للولي ، لنا لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث ، وهو محال. وإن جعلنا العلة بمعنى الأمارة لزم تعريف المعرف. وحكى الأستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا تجويز كون وصف العلة متأخرا عن حكمها ، فاعتل في إسقاط الزكاة عن الخيل بالاختلاف في جواز أكله ، قياسا على الحمير قال وهذا اعتلال باطل ، لأن الخلاف في إباحة لحوم الخيل إنما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، والزكاة فيما فيه الزكاة إنما وجبت في حياته ، وكذلك سقوطها عما سقطت عنه الزكاة كان في حياته ، فكيف يكون علة سقوطها عن شيء متأخرة عن سقوطها عنه. وقال القاضي عبد الوهاب في" الملخص " اختلفوا في العلة المتأخرة عن الحكم هل يجوز أن يكون ؟ فقال قوم من أهل العراق يجوز ، وعللوا طهارة جلد الكلب بالدباغ كالكلب قال ومنهم من منع ذلك ؛ وهو قولنا وقول أكثر أصحاب يكن له دليل لم يجز ، قال الصفي الهندي المشهور أنه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة عنه في الوجود ، وقيل بجوازه ، وهو الحق إن أريد بالعلة العرف ، لأنه يمتنع تأخير المعرف. فإن أريد بها" الموجب والباعث "فلا. لكن قد تقدم أنه لا يجوز تعليل حكم الأصل بالأمارة ، فحينئذ يلزم أن لا يجوز تعليل حكم الأصل بالعلة المتأخرة عنه في الوجود ، لكان لا لكونها متأخرة بل لكونها لا يجوز أن تكون معرفة ، وأما في غيره فيجوز. الثالث عشر أن يكون الوصف معينا ، لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة ، فلو ادعي عليه شيء مشترك مبهم بين الأصل والفرع لم يقبل منه إلا عند بعض الجدليين. الرابع عشر أن يكون طريق إثباتها شرعيا كالحكم. ذكره الآمدي في جدله". الخامس عشر يشترط أن تكون وصفا مقدرا خلافا للرازي. قال الهندي ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة ، خلافا للأقلين من المتأخرين ، كقولنا جواز التصرفات نحو البيع والهبة معلل بالملك ، ولا وجود له في نظر العقل والحس ، فيقدر له وجود في نظر الشرع ، لئلا يلزم أن يكون الحكم معللا بما لا وجود له حقيقة ولا تقديرا ، فيكون عدما محضا ونفيا صرفا ، وهو ممتنع. فنقول الملك معنى مقدر شرعي في المحل ، أثره جواز التصرفات وغيرها. قلت وكتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك. هذا إذا قيل بالمقدرات فإن الإمام فخر الدين أنكر وجودها في الشرع ، قال ليس الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له ، وأنكر تقدير الأعيان في الذمة. قال صاحب "التنقيح" وهذا بعيد ، فإنه لا يكاد يوجد باب من أبواب الفقه يعرى عنها. ألا ترى أنه لو أسلم على إردب قمح صح العقد مع أنه غير معين ، فلا بد أن يكون مقدرا في الذمة وإلا لكان عقدا بلا معقود عليه ، وكذا إذا باعه بلا ثمن. وكذلك الإجارة لا بد من تقدير منافع في الأعيان حتى يصح أن يكون موردا للعقد. وكذلك الوقف والعارية لا بد من تخيل ذلك فيها. وكذلك الصلح على الدين وغيره ، ولا بد من تخيل ذلك عليه. وإذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصح القول ببراءة ذمته من الكفارة التي عتق عنها ؟ فكيف يكون له الولاء في غير عبد يملكه محققا ؟ فتعين أن يكون مقدرا. والتصوير في هذا الباب كثير. السادس عشر أن لا يكون عدما في الحكم الثبوتي عند الإمام الرازي وغيره وخالفه الآمدي. واعلم أنه يجوز تعليل الحكم العدمي بمثله والعدمي بالوجودي بلا خلاف. وإنما اختلفوا في تعليل الوجودي بالعدمي على قولين فذهب أكثر المتقدمين ، منهم القاضي أبو بكر الطيب الطبري ، والشيخ أبو إسحاق ، وأبو الوليد الباجي إلى الجواز ، لأن لا معنى للعلة إلا المعرف وهو غير مناف للعدم. ومثاله علة تحريم متروك التسمية عدم ذكر اسم الله ، وذهب القاضي أبو حامد المروروذي ، كما قاله الشيخ أبو إسحاق في "التبصرة" إلى المنع ، لأن الحكم لا يثبت إلا بوجود معنى يقتضي ثبوته ، والنفي عدم معنى فلا يجوز أن يوجب الحكم. والأولون يقولون لا بد وأن يكون مناسبا ولأنه أشبه بالعلل العقلية. ومن حجة المانع أن العلة يجب أن تكون منشأ للحكمة كالسرقة المنصوبة علة للقطع ، فإنها منشأ الحكمة ، إذ كونها جناية ومفسدة إنما نشأ من ذاتها لا من خارج عنها. وهذا منازع فيه ، فإن العلة لا يشترط فيها ذلك ، بل يكفي كونها أمارة على الحكمة وحينئذ فالعدم يصلح أن يكون أمارة عليها ، وقد ساعد الخصم على جواز تعليل العدم بالعدم وهو اعتراف منه بإمكان جعل العدم أمارة ، وإذا أمكن ذلك في طرف العدم أمكن في الطرف الآخر لأن الظهور لا يختلف. وقال الأستاذ أبو منصور أنكره قوم في العقليات والشرعيات ، وجوزه آخرون فيهما جميعا ، قال وفصل أكثر أصحابنا فجوزه في الشرعيات دون العقليات. وقد قال الشافعي فيما رد على العراقيين في خراج البيع من غلة وثمرة وولد إن ذلك كله مما لم يقع عليه صفقة البيع. وقال المزني في إباحة القصر لمن لم يكن عزم على المقام وقال إلكيا إن كان الحكم من قبيل الأحكام الجزئية المبنية على الأصول تطرق القياس إليه من جهتي الإثبات والنفي ، كقولنا لا كفارة على الأكل ولا على من أفطر ظنا وإن أمكن تلقيه من أمارة غير القياس لم يمتنع تلقيه من القياس. وقال الهندي الحكم والعلة إما أن يكون ثبوتيين ، كثبوت الربا لعلة الطعم ، أو عدميين ، كعدم صحة البيع لعدم الرضا ، وهذان القسمان لا نزاع فيهما. هكذا ذكره الإمام ، وفيه نظر ، فإن من يجعل العلة ثبوتية ينبغي أن لا يجوز قياسها بالعدم ، سواء كان علة الحكم الثبوتي أو العدمي. وإما أن تكون العلة ثبوتية والحكم عدميا ، كعدم وجوب الزكاة لثبوت الدين وهذا القسم تسميه الفقهاء "تعليلا بالمانع" وهو مبني على جواز تخصيص العلة. واختلفوا في أنه هل من شرط وجود المقتضى أم لا ؟ وإما أن تكون العلة عدمية والحكم ثبوتيا ، كاستقرار الملك لعدم الفسخ في زمان الخيار ، وهذا موضع الخلاف ، والمشهور عدم الجواز. انتهى وممن اختاره الآمدي وابن الحاجب وصاحب "التنقيح" والإمام في "المعالم" واختار في "المحصول" الجواز وقال في "الرسالة البهائية" إن كان الوصف ضابطا لحكمة مصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها كان عدم ذلك الوصف ضابطا لتلك المفسدة ، فيكون ذلك العدم مناسبا للحرمة. وقال ابن المنير المختار أن النفي لا يكون علة للحكم الثبوتي ولا للنفي ، لأن النفي المفروض علته لا يجوز أن يكون النفي المطلق باتفاق ، فتعين أن يكون نفيا مضافا إلى أمر ، وذلك الأمر إن كان منشأ مصلحة استحال أن يعلل بنفيه حكم ثبوتي ، إذ عدم المصلحة لا يكون علة في الحكم وإن كان منشأ مفسدة فهو مانع ، ونفي المانع لا يكون علة وإن كانت العلة بمعنى "المعرف" جاز أن يكون العدم علة للوجود. وإن كان المراد جميع ما يتوقف عليه الشيء جاز أن يكون بعض أجزاء العلة أمرا عدميا ، بدليل أن وجود الضد في المحل يقتضي عدم الضد الآخر في المحل ، فقد صار العدم جزءا من العلة ولكن يمتنع أن يكون جميع أجزائها عدميا لاستحالة كون العدم الصرف علة للأمر الوجودي والعلم به. وإن كان المراد بالعلة هو المعنى الموجود استحال أن يكون شيء من أجزائه عدميا ، لأن العدم لا يكون جزءا من العلة المعينة الموجودة والعلم به ضروري. تنبيهات الأول قال بعض المتأخرين التحقيق أن محل الخلاف لا يتصور ، لأنه إن كان في العدم المحض الذي ليس فيه إضافة إلى شيء فلا يعلل به قطعا ، وإن كان في الأعدام المضافة فيصح أن يعلل بها قطعا ، كما تكون شروطا ، خصوصا في الشرعية فهي أمارات. فليتأمل. وجعل النصير الطوسي في "شرح التحصيل" الخلاف في العدم المقيد ، كما يقال عدم المال علة الفقر ، أما المطلق فلا يعلل ولا يعلل به قطعا. الثاني أن الخلاف يجري في الجزء أيضا ، فالمانعون اشترطوا أن لا يكون العدم جزءا من العلة كما يكون كلا. والمجوزون في الكل جوزوه في الجزء. الثالث لو ورد من الشرع لفظ يدل بظاهره على ثبوت تعليل الثبوت بالعدم نحو أثبت حكم بهذا العدم كذا فقال البزدوي وهو من المانعين يتعين تأويل اللفظ وحمله على غير التعليل من تأقيت أو غيره ، جمعا بين الدليلين. ورد عليه بأن التعليل عنده عبارة عن نصب الأمارة خاصة ، فإذا حمل الكلام على التأقيت رجع إلى الأمارة فكأنه فر من التعليل فوقع في التعليل فرعان أحدهما القائلون بأن العدم لا يعلل قالوا إن المعدوم والموجود رتبة ثالثة وهي النسب والإضافات ، وجوزوا التعليل بها وقالوا ليس من شروط العلة أن يكون أمرا وجوديا ، بل من شروطها ألا تكون عدمية ، ثم تارة تكون أمرا وجوديا ، وتارة تكون أمرا معلوما من قبيل النسب والإضافات. وبه يظهر المعنى في قولهم "أن لا يكون عدميا" ولم يقولوا "أن يكون وجوديا". ومثاله قولنا البنوة مقدمة على الأبوة ، وهذا علة الميراث وهما إضافيان ذهنيان لا وجود لهما في الأعيان. وقد اختلف في التعليل به ، فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز. والحق ابتناء هذا الخلاف على أن الإضافيات من الأمور العدمية أو الوجودية ، فإن قلنا عدمية فالكلام فيه كما سبق في العدمي ، وإن قلنا وجودية فهي كالحكم الشرعي لأنه ليس فيه معنى مناسب فهو علة بمعنى الأمارة. الثاني الوصف التقديري هو كالعدمي ، لأنه معدوم في الخارج ، وإنما قدر له وجود للضرورة فيما يخرجه عن كونه عدميا تعليل ثبوت الولاء لمعتق عنه بتقدير ثبوت الملك له ، وتوريث الدية بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفرد ، فإنه حي لا يستحقها ، وما لا يملك لا يورث عنه ، والملك بعد الموت محال ، فيصير تقدير الملك قبل الزهوق. والخلاف فيه أضعف من الخلاف في العدمي. تنبيه امتناع الشيء متى دار استناده إلى عدم المقتضى أو وجود المانع ، كان استناده إلى عدم المقتضى أولى ، لأنا لو أسندناه إلى وجود المانع لكان المقتضى قد وجد وتخلف أثره والأصل عدمه ، وهذا كتعليلهم عدم صحة بيع الصبي بعدم التكليف أولى من التعليل بالصبا. وفيه الخلاف في تعليلهم منع إطلاقهم كافر "على من أسلم باعتبار ما كان عليه ، فقال الجمهور لوجود المانع الشرعي ، وقال ابن الحاجب لعدم المقتضى وهو عدم المشتق منه حالة الإطلاق. السابع عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يرجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه ، لئلا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح ، إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط ، لأنه فرع لهذا الحكم ، والفرع لا يرجع على إبطال أصله ، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال. ومن ثم ضعف مدرك الحنفية في تأويلهم قوله « في أربعين شاة شاة » أي قيمة شاة ، لأن القصد دفع الحاجة أو القيمة ، فإن هذا يلزم منه أن لا تجب الشاة أصلا ، لأنه إذا وجبت القيمة لم تجز الشاة فلم تكن مجزئة وهي مجزئة بالاتفاق. هكذا مثلوا به ، ونازع فيه الغزالي من جهة أن من أجاز القيمة فهو مستنبط معنى معمم ، لا مبطل ، لأنه لا يمنع إجزاء الشياه. وفيه ثلاثة أجوبة أحدها أن استنباط القيمة ألغى تعلق الزكاة بالعين ابتداء الذي عليه الدليل ، وهذا معنى الإبطال أي إبطال التعلق. الثاني أنه ألغى تعيينها ، من بنت المخاض أو بنت اللبون أو حقة أو جذعة ، وصير الواجب جائزا. لأنه إن كانت القيمة هي الواجب لم تكن الشاة واجبة ولا يلزم وجوبها ولا قائل به. الثالث يقال وإن أجزأت الشاة لكن من حيث لم يخص الأجزاء بها فبطل لفظ « في أربعين شاة شاة » وليست القيمة أعم من الشاة. ومن مثله أيضا مصير بعض المالكية إلى الاكتفاء في إتباع رمضان بصوم ستة أيام من غير شوال ، نظرا لمعنى تكميل السنة. وهذا يبطل خصوص شوال الذي دل عليه النص. وكذا قوله « ذكاة الجنين ذكاة أمه » فإن الخصوم يقدرون فيه" مثل "ذكاة أمه ، وهذا التقدير يرفع ، لكونه غير محتاج إليه ، لإمكان صحة الكلام بدونه لأن الجنين إذا احتيج إلى ذكاته فذكاته كغيره من الحيوانات لا خصوصية لأمه. ثم إن كل واحد يعرف أن ذكاته كذكاتها فلا يكون اللفظ مفيدا ألبتة. ولا يقال للشافعي قول يقتضي الجواز حيث جوز الإمعان في غسلات الكلب ، نظرا إلى أن المعنى في التراب الخشونة المزيلة. وهذا يبطل خصوص التراب ، لأنا نقول هو على هذا القول عاد على أصله بالتعميم ، لأنه جعل العلة الاستظهار ، وهي أعم من الجمع بين الطهورين. وقال الهندي هذا الشرط صحيح إن عنى بذلك إبطاله بالكلية ، فأما إذا لزم فيه تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض فينبغي أن يجوز ، لأنه كتخصيص العلة لحكم نص آخر وهو جائز ، فكذا هذا ، وإن كان بينهما فرق لطيف لا ينتهي إلى درجة أن لا يجوز بذلك معه. انتهى. وهذا الذي توقف فيه ولم يظفر فيه بنقل قد وجدت النقل بخلافه في كتاب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وتلميذه أبي منصور البغدادي ، فشرطا في العلة أن لا يرجع على أصلها بالتخصيص ، خلافا للحنفية ، فإنهم اعتلوا لتحريم التفاضل في البر والشعير بالكيل ، لأن النص الوارد بتحريم التفاضل فيهما شامل للقليل والكثير منهما ، والكيل يخص الكثير دون القليل ، فهذه العلة توجب في القليل من أصلها ضد ما أوجبه النص في ذلك. ولا يجوز أن تكون العلة المنتزعة من أصل مخصصة لأصلها وإن جاز تخصيص اسم آخر غير أصلها بها. انتهى واعلم أن في عودها على الأصل بالتخصيص قولين للشافعي وغيره وسبقت في باب العموم. الثامن عشر إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف موجود في الأصل بأن تبدى علة أخرى من غير ترجيح ، وإلا جاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى وقيل ولا بمعارض في الفرع بأن تثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر ، فإن المعارض يبطل اعتبارها. وقيل أن لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض. ولا بأس بالتساوي لأنه لا يبطل. وقيل المعارض المساوي يمنع التعليل أيضا. التاسع عشر يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكما في الأصل غير ما أثبته النص ، لأنه إنما يعلم بما أثبت به. مثاله « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » فعلل الحرمة بأنها ربا فيما يوزن كالنقدين ، فيلزم التقابض ، مع أن النص لم يتعرض له. وقيل إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لم يجز ، لأنه نسخ له فهو مما يعكر على أصله بالإبطال ، وإلا لجاز. واختاره الآمدي ، وجعله الهندي تنقيح مناط ولم ينسبه إليه. العشرون أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها بأن نقول ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيوقف ذلك فسيأتي بيان ذلك في الاعتراضات وقال الهندي إن عنى به أن لا يعارضه بعلة أخرى كيف كانت فهذا مما لا وجه له ، لأن بتقدير أن تكون راجحة على ما يعارضها من العلة لا مانع من استنباطها وجعلها علة. وإن عنى به أن لا تكون معارضة أخرى راجحة عليها فهذا وإن كان من شرائط صحة العلة المعمول بها لكن ليس من شرائط صحة العلة في ذاتها ، فإن العلة الموجودة والدليل المرجوح لا يخرجان بسبب المرجوحية عن العلة والدلالة ، وإلا لما تصور التعارض إلا بين المتساويين. الحادي والعشرون إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة توجب إزالة شرط أصلها ، كقول بعضهم لما جاز نكاح الأمة لمن خشي العنت جاز ولكن لمن لا يخشاه لوصف يجمع بينهما ، وذلك أن خشية العنت شرط منصوص عليه في القرآن في إباحة نكاح الأمة ، وهذه العلة توجب سقوط هذا الشرط. الثاني والعشرون أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه على المختار للاستغناء حينئذ عن القياس. وفي كلام الشافعي في" الأم "ما يقتضي جوازه ، فإنه قال والوجه الثاني أن يكون أحل لهم شيئا جملة وحرم منه شيئا بعينه ، فيحلون الحلال بالحكم ، ويحرمون الشيء بعينه ، ولا يقيسون على الأقل الحرام ، والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل. هذا لفظه وترجم عليه ابن اللبان في ترتيب الأم يجوز أن يكون الفرع داخلا في عموم حكم الأصل. وقال إلكيا ذهب بعضهم إلى أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ، ومتى وجد في الفرع نص أمكن العمل به من غير اعتباره بأصل آخر كان القياس فاسد الوضع ، لعدم شرطه ، كقياس القتل عمدا على القتل خطأ في إيجاب الكفارة ، وقياس المحصر على المتمتع في إيجاب الصوم بدلا عن الهدي عند العدم ، لأن كل حادثة منصوص عليها. قال وهذا إنما يتم إذا دلت الأمارات على أنه استقصى حكم الواقعة ولم يقارب مما يتعلق بها شيء. أما إذا أمكن أن يقال إنه ذكر في كل واقعة مما يختص به مما لا يشاركه فيه غيره أو قصد به ما يدل فحواه على استقصاء حكمه وبقي ما عدا المذكور فذلك محض تخصيص حكم لا يدل على نفي ما عداه ، وذلك بين في باب المفهوم. الثالث والعشرون أن لا يكون مؤيدا للقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي ، كالعلة التي يقيس بها العراقيون المسافات على المزارعة ، والدعوى في الدم مع اللوث على الدعوى في الأموال في البداءة فيهما بيمين المدعى عليه. ذكره الأستاذ أبو منصور وقال هذا معنى ما روى يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي أنه لا يقاس أصل على أصل. الرابع والعشرون إن كانت متعدية أي توجد في غير الأصل فيشترط فيها أن لا يكون التعليل في المحل ولا جزءا منه ولا يتصور تعديتها بخلاف القاصرة ، فإنه يجوز فيها ذلك. هذا هو المختار عند الرازي وابن الحاجب. وقيل يجوز أن يعلل بالمحل وجزئه فيهما. وقيل يمتنع فيهما ونسب للأكثرين. وقال الآمدي يجوز بجزء المحل دون المحل ، وليس هذا في الحقيقة مذهبا ثالثا ، كما يوهم صاحب" البديع "وغيره ، لأن مراده بالجزء العام بدليل قوله بعد ذلك وأما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للأصل والفرع. وهذا بخلافه. وقال الهندي الحق أنه مبني على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة فإن جوز ذلك جاز هذا ، سواء ثبت عليته بنص أو بغيره ، إذ لا يبعد أن يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا أو يعرفه مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية له ، ولا نظر إلى أن يقال لو جاز ذلك لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا ، لأنا لا نسلم استحالة ذلك ، واستحالته مبنية على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهو باطل قطعا وإن يجوز التعليل بالقاصرة ، لم يجوز هذا ، لأن محل الحكم وجزأه الخاص يستحيل أن يوجد في غيره. واعلم أن هذه المسألة منقولة عن مسألة مشهورة بين المتكلمين والفلاسفة ، وهي أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا إذا تعددت القوابل. وبنوا عليه ترتيب الموجودات ، فإنهم قالوا أقل ما صدر من الواجب لذاته شيء واحد وهو المسمى بالفلك الأول عندهم ، ثم صدر من الفلك الأول عقل ونفس ، ثم بنوا على هذا الأصل الفاسد فاسدا آخر ، وهو أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة وجودية قائمة بذاته ، وإلا لكان فاعلا لها وقابلا لها وهو محال ، وذلك لأن الفعل والقبول أمران مختلفان ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو من باب تفريع الفاسد على الفاسد. فصل في ذكر أمور اشترطت في العلة فصل في ذكر أمور اشترطت في العلة والصحيح عدم اشتراطها منها شرط الحنفية وأبو عبد الله البصري تعدي العلة من الأصل إلى غيره ، فلو وقعت على حكم النص ولم تؤثر في غيره كتعليل الربا في الذهب والفضة بأنهما أثمان فلا يعلل بهما. واعلم أن العلة القاصرة إن كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها بالاتفاق ، كما قاله القاضي وابن برهان والهندي وغيرهم ، لكن القاضي عبد الوهاب نقل عن قوم أنها لا تصح على الإطلاق ، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة ؛ قال وهذا قول أكثر فقهاء العراق ، وإن كانت مستنبطة فهي محض الخلاف. وقد اختلف أصحابنا فيه على وجهين أحدهما ونقله في" الحاوي "عن أبي بكر القفال المنع ، وهو ظاهر كلام ابن السمعاني في" الاصطلام "، لأن العلة ما جذبت حكم الأصل إلى فرعه. ونقل إمام الحرمين عن الحليمي ما يقتضيه فقال من ينشئ النظر لا يدري أيقع على علة قاصرة أو متعدية ، فإن العلم بصفة العلة غير ممكن حالة إنشاء النظر ، فيجب النظر من هذه الجهة. قال الإمام وهذا قليل النيل ، فإن الخصم لا ينكر. وهذا الخلاف فيما تحقق قصوره ، فما قول هذا الشيخ إذا انكشف النظر والعلة قاصرة انتهى. وأصحهما ونصره في" القواطع "تبعا للقاضي أبي بكر ، وبه قال جمهور أصحابنا إنها علة وإن لم يتعد حكم الأصل ، وقال القاضي عبد الوهاب هو قول جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي وحكاه الآمدي عن أحمد ، لكن أبو الخطاب حكى عن أصحابهم مقابله. وقال ابن برهان في" الوجيز " كان الأستاذ أبو إسحاق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ، ويقول هي أولى من المتعدية وكذلك القاضي واحتجوا بأن وقوفها يقتضي نفي الحكم عن غير الأصل ، كما أوجب تعديها ثبوت حكم الأصل في غيره ، فصار وقوفها مؤثرا في النفي ، كما كان تعديها مؤثرا في الإثبات فاستفيد بوقوفها وتعديها حكم غير الأصل ، فعلى هذا ثبوت الربا في الذهب والفضة بالمعنى دون الاسم. ويخرج مما سبق حكاية مذهب ثالث وهو الجواز في المنصوصة دون المستنبطة. قال عبد الوهاب وحكاه الهمداني عن أبي عبد الله البصري ، والصحيح الجواز مطلقا. ولهذا فوائد منها معرفة الباعث المناسب ومنها عدم إلحاق غيرها. وقولهم " هذه الفائدة علمت من النص "ممنوع ، فإن النص لم يفد إلا إثبات الحكم خاصة ، وخصه القاضي بما إذا لم يكن هناك غيرها ، وجوزنا اجتماع علتين فباطلاعنا على علة الحكم نزداد علما كنا غافلين عنه والعلم بالشيء أعظم فائدة ، ومن أعظم ما تشوق إليه النفوس الزكية ، ذكره ابن السمعاني. ومنها أن العلة إذا طابقت النص زاده قوة ويتعاضدان. ذكره القاضي. ومنها أن الفاعل يفعل الفعل لأجلها فيحصل له أجران أجر قصد الفعل والامتثال وأجر قصد الفعل لأجلها ، وهذان القصدان يجوز اجتماعهما فيفعل المأمور لكونه أمر بفعله. ذكره بعض المتأخرين. ومنها إذا حدث هناك فرع يشاركه في المعنى علق على العلة وألحق بالمنصوص عليه ، ذكره الماوردي في" الحاوي "في باب الربا والشيخ أبو إسحاق وضعف بأن المسألة مفروضة في القاصرة ، ومتى حدث فرع يشاركها في المعنى خرجت عن أن تكون قاصرة. وقد نقل إمام الحرمين عن بعضهم أن فائدتها أنا إذا عللنا تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية أن يلحق بها التحريم في الفلوس إذا جرت نقودا ، قال الإمام وهذا خرف من قائله وخبط على الفرع والأصل ، فإن المذهب عدم جريان الربا في الفلوس وإن استعملت نقودا فإن النقدية الشرعية مختصة بالمطبوعات ، والفلوس في حكم العروض وإن غلب استعمالها ثم لو صح هذا قيل لصاحبه إن دخلت الفلوس تحت الدراهم بالنص فالعلة بالنقدية قائمة ، وإن لم يتناولها النص فالعلة متعدية والمسألة مفروضة في القاصرة. ومنها أنها تفيد بعكسها ، فإذا ثبت النقدية علة في النقدين فعدم النقدية مشعر بانتفاء تحريم الربا ، والنص على اللقب لا مفهوم له. ورده الإمام بأن الانعكاس لا يتحتم في العلل. ومنها أنه متى زالت الصفة عنه زال الحكم ، ذكره القاضي في" التقريب " قال ويجب على هذا تخصيص القاصرة بالتي ثبتت تارة وتزول أخرى وإلا بطلت هذه الفائدة. قلت ويجوز أن يكون من فوائد الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد أن القاصرة علة ، هل يمتنع التعليل بالمتعدية أم لا ، فعندنا يمتنع إن منعنا اجتماع علتين ، وعند أبي حنيفة لا يمتنع لأنه لا اعتبار لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر. ومن فوائده إذا عورضت علة الأصل بوصف قاصر ليقطع القياس فاحتاج إلى دفع المعارضة ، فهل يكفي في إفساد الوصف قصوره أو لا يكون ذلك مفسدا ؟ وهذا هو وجه جعل إمام الحرمين في" البرهان " القصور من الاعتراضات الفاسدة على القياس ، وإلا لم يكن عنده من الاعتراضات ، إذ القصور ينافي القياس ، ثم اختار إمام الحرمين التفصيل بين أن يكون كلام الشرع نصا لا يحتمل التأويل ، فلا فائدة في التعليل بالقاصرة ، وبين أن يكون ظاهرا يتأتى تأويله ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلا دون القليل ، فإذا نتجت علة توافق ظاهره فهي تعصم من التعليل بعلة أخرى لا ترقى رتبتها على المستنبطة القاصرة ، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص منه ، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه من حيث عصمته من التخصيص والتأويل ، وكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعديا حقيقيا. تنبيهات الأول زعم ابن الحاج في نكته على المستصفى" أن الخلاف في هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد. قال والحق أن يقال إنها صحيحة باعتبار الأصل ، باطلة باعتبار الفرع. وقال ابن رحال إذا فسر اللفظ زال الخلاف ، وتفسيره أن الشافعي يقول ثبوت الحكم لأجل الوصف القاصر صحيح ، وهذا متفق عليه. وأبو حنيفة يقول نصب الوصف القاصر أمارة باطل ، وهذا أيضا متفق عليه. ولما كان لفظ التعليل يطلق تارة على ثبوت الحكم لأجل الوصف وتارة على نصبه ، فهذا الاشتراك هو سبب الخلاف. الثاني أن كلام أصحابنا صريح في أن التعليل بالقاصرة ليس مشروطا بانتفاء التعدية ، بل يجوز اجتماعهما وإليه أشار في القواطع "، ولو كان ذلك شرطا لما تصور وقوع التعارض بينهما لأن التعارض فرع اجتماعهما ، وقد اختلفوا فيما إذا تعارضا ، فرجح الجمهور المتعدية ، وقال الأستاذ أبو إسحاق القاصرة ، وتوقف قوم. الثالث قال بعضهم الخلاف في بطلانها لا على المنع من ظن كونها حكمة في مورد النص ، بل على خروجها عن متعلق الأمر الشرعي إذا لم تظهر له فائدة تزيد على مقتضى النص ، والمحققون على صحتها ، لصحة ورود الشرع بها ، ولمساواتها للعلة المتعدية في استجماع شرائط الصحة والقصور ، إذ ما من متعدية إلا وهي قاصرة من وجه ، فلم يبق إلا مطابقة النص لها ، وذلك مما يؤيدها لا مما يبطلها ، كمطابقة العلة المتعدية ، وكمطابقة سائر الأدلة المتعاضدة في المسألة الواحدة. ومنشأ الخلاف أن موضع التعبد بالتعليل هل هو لإفادة ما لم يفده النص أو بمجرد إناطة الحكم بالوصف ؟ وقال بعض الحنفية الخلاف مبني على اشتراط التأثير في العلة عند أبي حنيفة ، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي. ومعنى التأثير اعتبار الشرع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم إلى آخر ما سيأتي وقال إلكيا الخلاف راجع إلى أن علة الشرع هل تقبل التخصيص أم لا ؟ وقال الدبوسي هو راجع إلى أن حكم العلة عندنا تعدي حكم النص إلى الفرع ، وعند الشافعي تعلق الحكم في النص المعلول بتلك العلة لا التعدي. وقال إمام الحرمين الخلاف راجع إلى كونها هل هي مأمور بها ؟ ومعنى صحتها موافقتها للأمر ، ومعنى فسادها عدم تعلق الأمر بها. وقال ابن المنير في شرح البرهان لا ينبني على الخلاف فائدة فرعية ألبتة ، لأنا إن رددناها فلا إشكال في عدم إفادتها ، وإن قبلناها فلا إشكال في أنها لا يتعدى بها حكمها ، والنص في الأصل مغن عنها فرجع ثباتها إلى الفوائد العلمية لا العملية ، إلا إذا بنينا على التزام اتحاد العلل وصححنا القاصرة ، وجعلناها مقاومة للمتعدية فينبني حينئذ قبولها فائدة عملية لأنها قد تعارض متعدية بتعطل العمل بها. وقال قبل ذلك لا يتحرر الخلاف في ردها ، لأن العلة إما الباعث أو العلامة ، فإن فسرنا بالباعث وهو الحق فلا مانع من أن ينص بالشرع على الحكم في جميع موارده حتى لا يبقي من محاله مسكوتا عنه ، وينص مع ذلك على الباعث ولا يتخيل عاقل خلاف ذلك ، وإن فسرناها بالعلامة وعليه بنى الرازي كلامه فلا مانع من أن يكون النص علامة والوصف علامة ، فيجتمع على الحكم علامتان كما يجتمع على الحكم نصان معا وظاهران معا ، أو نص وظاهر ، أو نص وقياس. وهذا القسم أيضا لا يختلف فيه فلا محل للخلاف. ومنها منع الإمام الرازي من التعليل بمجرد الاسم ، كما لو عللنا كون النقدين ربويين بكون اسمهما ذهبا أو فضة وحكى فيه الاتفاق ، واعترض النقشواني بأن العلة إذا فسرت بالمعرف ، فما المانع من جعل الاسم علة ؟ فإن فيه تعريفا ، وقواه القرافي بما إذا قلنا إن مجرد الطرد كاف في العلة ، ويصعب مع اشتراط المناسب. وما ادعى الإمام فيه من الاتفاق تبعه فيه الهندي في النهاية. وليس كما ادعوا ، ففي المسألة مذاهب ، وهي وجوه لأصحابنا أحدها الجواز مطلقا وهو رأي الشيخ أبي إسحاق الشيرازي ، ونقله ابن الصباغ وابن برهان عن أصحابنا ، ونقله سليم الرازي في التقريب عن الأكثرين من العلماء قالوا وسواء في ذلك المشتق كقاتل وسارق ، والاسم الذي هو لقب كحمار وفرس ، قال الشافعي رحمه الله تعالى ، في بول ما يؤكل لحمه لأنه بول فشابه بول الآدمي انتهى وقال أبو الحسن السهيلي إنه الأقرب إلى نص الشافعي وقال الأستاذ أبو منصور إنه قول أكثر القائسين. وكذلك قال أصحابنا لا يجوز بيع الكلب لأنه كلب ، قياسا على الكلب الذي ليس بمعلم. وقال الشافعي في المنع من ضم القطنية بعضها إلى بعض في الزكوات إنها حبوب منفردة بأسماء مخصوصة. وقاسها على التمر والزبيب ، فإذا جعل افتراقها في الاسم علة لافتراقها في الحكم لم يمتنع أن يكون اتفاقها في الاسم علة ، لاتفاقها في الحكم ، وقال أهل الرأي في المنع من التكرار في مسح الرأس إنه مسح كالمسح على الخفين. وقال أصحاب مالك في زكاة العوامل إنها تعم قياسا على السائمة انتهى ونقله الباجي عن أكثر المالكية. و الثاني المنع لقبا ومشتقا. و الثالث التفصيل بين المشتق فيجوز ، وبين اللقب فلا ، حكاهما الشيخ أبو إسحاق في التبصرة وابن الصباغ في العدة وسليم الرازي في التقريب. وهذا الثالث هو ظاهر قول أصحابنا في باب الربا في أن العلة في الربوي الطعم الحكم متى علق باسم مشتق من معنى يصير موضع الاشتقاق علة. وحكى ابن برهان وجها أنه إنما يكون بشرط الإخالة والمناسبة ، ونسبه للحنفية. وهذا يقتضي مذهبا رابعا وهو التفصيل في المشتق. ونحوه قول القاضي عبد الوهاب في الملخص" إن كان الاسم يفيد معنى في المسمى جاز التعليل به ، وإن كان لقبا ففي جواز التعليل به قولان. وقال السهيلي في أدب الجدل إن كان الوصف اسما مشتقا فلا شك في جريان القياس به ، وإن كان اسم جنس ، كبغل وحمار ودابة ودار ، ففيه وجهان أحدهما وهو الأقرب إلى نص الشافعي الجواز. و الثاني المنع كالوصف من اسم ولقب كزيد وعمرو. وفي الأم في بول الحيوان تعليق حكم باسم قال والدليل على جواز التعليل أنه لو ورد الشرع به لكان جائزا ، فإذا استنبطه المعلل فكذلك انتهى وهذا يقتضي تخصيص الخلاف بالعلة المستنبطة. أما المنصوصة من الشارع فلا خلاف في جوازها ، وبه صرح ابن برهان في الوجيز. وقال الماوردي في بيوع الحاوي يصح التعليل بالاسم المشتق ، كعاقل وقاتل ووارث ، وبالاسم إذا عبر به عن الجنس ، كما جاز التعليل بالصفة ، فيجوز أن تقول في نجاسة بول ما يؤكل لحمه لأنه بول فوجب أن يكون نجسا قياسا على بول الآدمي. وقال في القواطع وأما جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب إن الاسم ضربان اسم اشتقاق ، واسم لقب. فأما المشتق فضربان أحدهما ما اشتق من فعل كالضارب والقاتل ، اشتق من الضرب والقتل ، فيجوز جعله علة في قياس المعنى ، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللا للأحكام. و ثانيهما ما اشتق من صفة كالأبيض والأسود ، مشتق من السواد والبياض ، فهذا من باب الشبه الصوري. فمن جعله حجة جوز التعليل. وقد قال عليه السلام « فاقتلوا منها كل أسود بهيم » فجعل السواد علة لإباحة القتل ، فأما اللقب فضربان أحدهما مستعار كزيد وعمرو فلا يدخله حقيقة ولا مجاز ، لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو وعمرو إلى زيد ، فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله. و ثانيهما لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس. وقد حكى الأصحاب في جواز التعليل بها وجهين والصحيح عندي امتناع التعليل بالأسامي مطلقا ، لأنها تشبه الطرد. وأما الأسامي المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى وهو تفصيل لا مزيد على حسنه. فإن قلت فهل للإمام سلف في دعواه الاتفاق ؟ قلت رأيت في كتاب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ما نصه اتفقوا على فساد العلة إذا اقتصرت بها على الاسم ، وإن كان بعضهم إذا ضاق عليه الأمر تعلق به ، كالرجل يسأل عن بيع الكلب فيقال لأنه كلب قياسا على ما لا نفع فيه ، أو على القصور ، وليس ذلك خلافا بعد. هذا لفظه مع أنه قبل ذلك بقليل حكى وجهين في التعليل بالاسم. فإن قلت فما تحمل كلام الإمام ، على المشتق أو اللقب ؟ قلت أحمله على اللقب ، لأنه نص في غير موضع أنه إذا علق الحكم بالاسم المشتق كان معللا بما منه الاشتقاق ، فتعين أن يكون هنا مراده الاسم الذي ليس بمشتق. نعم الخلاف جار وإن لم يكن مشتقا. و منها أن لا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم لأنه معلول فكيف يكون علة. والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي ، كقولنا حرم الانتفاع بالخمر فيبطل بيعه ، لأن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجودا وعدما ، والدوران يفيد ظن العلية ، ولأن العلة بمعنى المعرف ولا بعد في أن يجعل حكم معرفا لحكم آخر بأن يقول الشارع رأيتموني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية ، فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضا. ونقله الهندي عن الأكثرين. وقال السهيلي إنه هو الصحيح من مذهب الأصوليين ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن عامة أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة قال وقد قاس الشافعي رقبة الظهار على الرقبة في القتل ، وفي أن الإيمان شرط فيهما ، بأن كل واحدة كفارة بالعتق ، وقال في زكاة مال اليتيم لأنه مالك تام الملك ، وقال في الذمي يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه كالمسلم ، وقاس الوضوء على التيمم في النية بأنهما طهران عن حدث. وقال مالك كل فطر معصية فيها الكفارة كالفطر بالوطء ، وقال أصحاب الرأي المني نجس لأنه ينقض الطهارة بخروجه من البدن كالبول انتهى . وقال ابن القطان حكم تلك العلة لا يجوز أن يكون علة كقولنا حرم الربا لأنه ربا ، حرم الأكل لأنه أكل ، وإنما امتنع لأنه لا يجوز أن يدل الشيء على نفسه وإنما يدل عليه بغيره ، فإذا تعذر هذا فهل يجوز أن تكون العلة في تحريم هذا تحريم غيره ، كأن يقول العلة في إيجاب الكفارة على الواطئ إيجابها على القاتل وتحريم القتل وما أشبهه أم لا ؟ على وجهين لأصحابنا منهم من جوزه ، ومنهم من أباه. واحتج المجوزون بأن الشافعي جعل العلة فيما يخرج في زكاة الفطر ما تجب فيه الزكاة ، وإذا كان هكذا دل على جوازه ، لأن هذا إنما حكم لأن القرآن ورد به في قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم النساء والظلم هو اسم حكم. واختار ابن المنير أن الحكم لا يكون علة وإنما هو دليل على العلة من حيث الملازمة ، وذلك أن تكون علته تقتضي حكمين ، فإذا وجد أحدهما استدللنا بوجوده على وجودها ثم على وجود الحكم المعلوم ضرورة تلازم الثلاثة. وقال الآمدي في الأحكام المختار أن الشرعي يكون علة شرعية بمعنى الأمارة لا في أصل القياس بل في غيره ، فيجوز أن يقول الشارع إذا عرفتم أني حكمت بإيجاب كذا فاعلموا أني حكمت بكذا. وإنما امتنع في أصل القياس لأن العلة لا بد وأن تكون بمعنى الباعث ، فإن كان باعثا على حكم الأصل كتحصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز ، وإن كان لدفع مفسدة فلا ، وتابعه ابن الحاجب. وهو تحكم ، لأن الحكم الشرعي إنما شرع لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ، فلما يخصص بالمصلحة دون دفع المفسدة ؟ تنبيه القائلون بالجواز اختلفوا في تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي ، كقولنا في إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد ، فمنهم من جوزه. قال الهندي وهو الحق ، لأن المراد من العلة المعرف ، ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعي معرفا للحكم الحقيقي فأما إذا فسرناها بالموجب والداعي امتنع ، ومنهم من أطلق المنع ، فإن كان ذلك بناء على تفسير العلة بالموجب فصحيح لكن لا نرتضيه ، وإن كان ذلك مطلقا فباطل ، وكلام العبدري يقتضي التفصيل بين الحكم المنصوص والمستنبط ، فإنه قال يقال للمانع من التعليل بالحكم إن أردت به الحكم الذي يستنبطه المجتهد فقولك صحيح ولسنا ننفيه ، وإن أردت الحكم الذي صدر عن الشارع فلا يمتنع أن يحكم الشرع بحكم ثم يجعل ذلك الحكم علة لحكم آخر ، وقد وقع في الشرع كثيرا بناء على تفسير العلة بالموجب. مسألة قال في المحصول يجوز التعليل بالأوصاف العرفية وهي الشرف والخسة ، والكمال والنقص ولكن بشرطين أن يكون منصوصا متميزا عن غيره ، وأن يكون مطردا لا يختلف باختلاف الأوقات ، وإلا لجاز ألا يكون ذلك المعرف حاصلا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يجوز التعليل. و منها شرط قوم أن تكون العلة ذات وصف ، كالإسكار في تحريم الخمر. والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان للقصاص. ونسبه الهندي للمعظم ، وحكى الأستاذ أبو منصور إجماع القياسين وصور المسألة بالعلل الشرعية فقال وإنما اختلفوا في العقلية فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري لا يجوز تركيبها من وصفين فأكثر قال وأجازه الباقون من أصحابنا قال وكذلك الحدود امتنع من تركيبها الأشعري وأجازه الباقون وهو الصحيح. وحيث قلنا بالتركيب فقيل لا يتعدى خمسة ، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي ، ونصره أبو إسحاق الإسفراييني في كتاب شرح الترتيب فقال لم أسمع أهل الاجتهاد زادوا في العلة على خمسة أوصاف ، بل إذا بلغت خمسة استثقلوها ولم يتمموها وقال في كتابه أقواها ما تركب من وصفين ثم يليه الثلاثة ، ثم الأربعة ، ثم الخمسة ولم أر لأحد من المتقدمين زيادة عليه. ويخرج ذلك عن الأقسام والضبط إذا كثرت الأوصاف. وحكى في المحصول عن الشيخ أبي إسحاق ، أنه حكى عن بعضهم أنه لا يجوز زيادتها على سبعة لكن نقل في رسالته "البهائية" عنه عن بعضهم أنها لا تزيد على خمسة ، وهذا هو الصواب عن حكاية الشيخ. نعم ، قول عدم الزيادة على السبعة محكي أيضا ، حكاه ابن الفارض في كتابه عن جماعة ، قال الإمام الرازي وهذا التقدير لا أعرف له حجة. وقال صاحب التنقيح غاية ما يتوقف عليه الحكم سبعة قال ابن عقيل وقد قال أصحابنا وأصحاب الشافعي من كان بقرب مصر يجب عليه الحضور ، إذا سمع النداء حر ، مسلم ، صحيح ، مقيم ، في موطن يبلغه النداء ، في موضع تصح فيه الجمعة فهو كالمقيم في مصر قال وهذا يتضمن سبعة أوصاف. ولما ذكر الأستاذ أبو إسحاق ترتيبها على ما سبق قال وإنما قدم ما قل وصفه على ما كثر منه للحاجة فيما كثر وصفه إلى زيادة الاجتهاد وجواز الخطأ وسلامة ما قل وصفه في أحد مواضعه عنه ، لأنه يكون بمنزلة النص والعموم والظاهر الصريح والمحتمل إذا وقع التعارض بينه. وقال إلكيا يجوز أن يكون التعليل أوصافا ، ويجوز أن يكون واحدا وفيه إخالة ، ثم هذا المعنى يقتضي إفراد كل وصف بالتعليل لأنه إذا كان مخيلا كفى ذلك. وقد يمتنع الإجماع ولا يهتدي العقل أن الوصف مخيل ، لكن يجب ألا يكتفي بأنه ليس كالإخالة المعتبرة في العلة التي ليس لها وصف واحد وقد يكون أحدهما وصفا والآخر مخيلا وإنما يعلم كونه مخيلا بأن لا يؤثر في الحكم أصلا ولكن يؤثر في العلة لتعظيم وقعها ، أو لا يكون مؤثرا في الحكم والعلة فيكون علما محضا ، وهذا هو الذي يلقب بالشرط والشرط العلامة. فائدة العلة إذا كثرت أوصافها في القياس تنبيه قد يستشكل محل الخلاف فإنه إن كان عند الحاجة للزيادة فلا وجه للمنع ، أو عند عدم الحاجة فلا وجه للتجويز ، ويمكن أن يجعل هذا موضع الخلاف وقد علل الشافعي في الجديد الربا في الأربعة بكونها مطعومة من جنس واحد ، وأضاف في القديم إلى ذلك الكيل والوزن ، وزيفه القاضي أبو الطيب في تعليقه بأن العلة إذا استقلت بوصفين لم يجز أن يضاف إليهما وصف ثالث ، لأن الوصف في العلة إنما يذكر للحاجة إليه ، فإذا استغنى عنه كان ذكره لغوا. وكذلك قال الشيخ أبو علي السنجي في شرح التلخيص إذا تقابلت العلتان وإحداهما أكثر أوصافا من الأخرى فالقليلة أولى بإجماع النظار وأهل الأصول قال ولو جاز أن يزيد الواحد وصفا بعد استقامة العلة والاستغناء عنه لجاز أن يزيد خمسة أوصاف وعشرة ، ولا فائدة فيها ، لأن العلة كلما زادت أوصافها ضعفت ، وكلما قلت قويت ، لأن الحاجة إلى كثرة الأوصاف لبعد الفرع عنه ، وقلة الأوصاف لقربه منه ، وهو بمنزلة من قربت قرابته ومن بعد ، لما كان ابن العم لا يدلي إلى الميت إلا بجماعة توسطوا بينه وبين الميت ، ولم يكن بمنزلة الابن والأب اللذين يدليان إليه بأنفسهما. وأيضا لأن الأوصاف كلما كثرت في العلة قلت الفروع ، ألا ترى من ضم وصف الكيل والوزن إلى الطعم أسقط الربا عن المطعومات التي لا تكال ولا توزن ، كالبطيخ والقثاء والتين والجوز وغيرها ، فكان كاجتماع المتعدية مع القاصرة ، ثم أشار الشيخ إلى أن من الأصحاب من جعل العلة على الجديد مركبة من الجنس والطعم قال والصحيح أنها بسيطة وهي الطعم وأما الجنس فحمل الحكم لا أثر له في تعلق الحكم كما أن الشدة محل لتحريم الخمر وليست الخمر علة لوجود الشدة في غير الخمر. وقال الهندي بعد حكاية الخلاف اعلم أنه لا سبيل إلى إنكار جواز كون الماهية المركبة علة ، فإن استقرار الشرع يدل على وجوب وقوعه ، فإن كون القصاص واجبا في القتل العمد العدوان وحده ، وكذلك كون الربا جاريا في المطعوم بجنسه لا يمكن أن يجعل أحد الوصفين علة مستقلة لذلك ، بل مجموع الوصفين ، أو أحدهما بشرط الآخر ، وفي الجملة أن أكثر أحكام الشرع غير ثابت على إطلاقها بل بعقود معتبرة فيها ، واستنباط العلة البسيطة من مثل هذه الأحكام غير ممكن ، فيلزم المصير إلى كون تلك الأحكام تعبدية ، وهو على خلاف الأصل ، أو تجويز استخراج العلة المركبة وهو المطلوب. فائدة العلة إذا كثرت أوصافها قلت معلولاتها ، وإذا قلت كثرت. ذكره بعض تلامذة إلكيا. ونظيره أن الزيادة في الحد نقصان في المحدود والنقصان فيه زيادة في المحدود. و منها أن تكون مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم. والمختار الاكتفاء بالظن ، لأنه الأصل في العمل. و منها القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم ، منهم المروزي في جدله ونقله عن شيخه محمد بن يحيى تلميذ الغزالي والمختار الاكتفاء بالظن ، لأنه معمول به في الشرعيات ، ولأن سائر أركان القياس يكفي فيه الظن فكذا ما نحن فيه لأن الله تعالى علق إباحة وطء الحائض على الطهر بقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن البقرة ومع ذلك لو قالت المرأة تطهرت اكتفى بذلك وجاز الوطء اتفاقا ، وكذلك إباحة العقد على المطلقة ثلاثا على أن تنكح زوجا غيره ومع ذلك إذا قالت تزوجت اكتفى بذلك وإن لم يفد قولها إلا الظن. واحتج الأول بأن القطع إنما قام على العمل بالظن في الأحكام الشرعية دون الأوصاف الحقيقية. وهو ضعيف فإن القاطع لا يختص دلالته في شيء دون شيء ، بل يدل على العمل بالمظنون حيث تحققت. وتوسط المقترح فقال لا يشترط القطع بوجودها إلا إذا كانت وصفا حقيقيا كالإسكار ، أما الوصف الشرعي فيكفي غلبة الظن بحصوله. ومنهم من جعل محل الخلاف في الوصف الحقيقي أو العرفي وأنه لا خلاف في الشرعي بالاكتفاء بالظن. و منها حصول الاتفاق على وجود الوصف الذي هو علة للحكم في الأصل. هكذا شرط بعضهم. وهو ضعيف لأنه لما أمكن إثباته بالدليل حصل الغرض. و منها أن لا تكون مخالفة لمذهب صحابي. والحق جوازها لجواز أن يكون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر. و منها أن تكون متحدة في الأصل أي لا يكون معها علة أخرى ، ذكره الآمدي ، وهو بناء على اختياره في منع تعليل الحكم بعلتين. و منها إذا كانت العلة وجود مانع أو انتفاء شرط فشرط الجمهور منهم الآمدي وصاحب التنقيح وجود المقتضى. والمختار وفاقا للرازي أنه لا يلزم ، كقولنا الزكاة لا تجب في الحلي المباح بدليل عدمها في اللآلئ والجواهر. ثم قال الإمام وتبعه الهندي هذا الخلاف مفرع على جواز تخصيص العلة ، لإمكان اجتماع العلة مع المانع في أصل المسألة. فإن منعناه فلا يتصور هذا الخلاف ، لأن التعليل بالمانع حينئذ لا يتصور ، فضلا عن أن يكون مشروطا ببيان المقتضى أم لا. وكذلك الخلاف فيما لو علل عدم الحكم بفوات شرط ومنع صاحب التلخيص تفريعا على القول بتخصيص العلة. وقال بمجيء الخلاف وإن لم يجوز تخصيص العلة ، وكأن وجهه أن المانع من التخصيص يقول ما يسمونه بالمانع مقتض عندي للحكم بالعدم ، فقتل المكافئ في غير الأب هو العلة في إيجاب القصاص وقتل الأب بخصوصه هو المقتضي لعدم الإيجاب ، ويعود حينئذ الخلاف لفظيا. و منها إذا أثرت العلة في موضع من الأصول دل على صحتها وإن لم يكن ذلك أصل العلة. ومن أصحابنا من قال يعتبر تأثيرها في الأصل ، قاله الشيخ في التبصرة. مسألة في جواز تعليل الشيء بجميع أوصافه خلاف حكاه ابن فورك والقاضي عبد الوهاب في الملخص مبني على أن شرط العلة التعدي فمن شرطه منعها هنا ، ومن جوزه اختلفوا على قولين أحدهما لا يصح لأن حق العلة التأثير ، ولا بد أن يكون المؤثر بعض الأوصاف دون بعض ، فتعليله بجميعها لا يصح فلو اتفق أن جميعها مؤثرة جاز. و الثاني يصح لأن أكثر ما فيه أن لا يتعدى ، وذلك لا يمنع صحتها. مسألة اختلف أصحابنا كما قاله الأستاذ أبو منصور في العلة الموجبة للحكم إذا احتاجت إلى تقديم أسباب عليها ، ولم يكن لتلك الأسباب تأثير في الحكم كالزنى الموجب للرجم بشرط وجود الإحصان ، وتكميل جلد الزنى مائة بشرط وجود الحرية. فقال أكثرهم يكون مجموع تلك الأوصاف علة للحكم ، لسقوطه عند عدم بعضها كما يسقط عند عدم جميعها. وقال بعضهم العلة هي الوصف الجالب للحكم دون السبب المتقدم عليه. وعلى هذا فعلة الرجم وتكميل الحد وجود الزنى دون الحرية والإحصان ، وبه قال أكثر أهل الرأي. وكذلك قالوا في أربعة شهدوا على رجل بالزنى وشهد عليه اثنان بالحرية أو بالإحصان ، ووقع الحكم بشهادتهم ، ثم رجع الكل عن شهادتهم إن الضمان على شهود الزنى دون شهود الإحصان ، وقالوا في شاهدين شهدا على رجل أنه أعتق عبده أمس ، فقضى القاضي عليه بعتقه ، وشهد آخران بأن ذلك العبد كان قد جنى أول أمس ، وأن الولي علم بالجناية ، فألزمه القاضي الدية وجعله مختارا للفداء ، ثم رجع الشهود كلهم ، إن ضمان الدية على شهود الجناية وضمان القيمة على شهود العتق ، لأن القاضي ألزمه الدية بشهادتهم وإن لم تكن الجناية موجبة للدية أكثر بعد الحرية. واختلف أصحابنا في ذلك فقال أبو حفص بن الوكيل إذا شهد عليه أربعة بالزنى وشاهدان بالإحصان فرجم ، ثم رجع واحد منهم عن الشهادة عليه سدس الدية ، وهذا يدل على أنه كان يجعل مجموع الإحصان والزنى علة للرجم ولذلك قال إن رجع شهود الإحصان فعليهم ثلث الدية ، أو شهود الزنى فثلثاها ، وهذا إذا كان شهود الزنى غير شاهدي الإحصان فإن كانا من شهود الزنى فعليهما برجوعهما عن شهادة الإحصان ثلث الدية ، وبرجوعهما عن شهادة الزنى ثلثا الدية وإن شهد الأربعة على الإحصان والزنى فالحكم واضح. وقال بعض أصحابنا هذا إذا كان شهود الإحصان غير شهود الزنى ، فإن كان منهم فالدية بينهم بالسوية. وقيل إن رجعوا كلهم فعلى هؤلاء نصف الدية ، وعلى الآخرين النصف ، وعلى هذا قول من رأى أن الأوصاف علة للحكم. قلت والراجح في المذهب أن شهود الإحصان لا يغرمون قال وأما مذهب الشافعي في شهود العتق وشهود الجناية في العبد فإذا رجعوا كلهم فالصحيح من مذهبه أن ضمان الجناية على شهود الجناية ، وضمان القيمة على شهود العتق ، وأبطل أبو ثور العتق. مسألة يجوز أن تكون علة الحكم وصفا لازما بالإجماع ، كتعليلنا تحريم الربا في المطعومات بإمكان الطعم منها ، وكتعليل أهل الرأي تحريم النساء بالجنس وحده ، نقله الأستاذ أبو منصور قال ويجوز أن تكون العلة وصفا غير لازم للمعلوم ويجوز أن تكون العلة الشرعية مركبة من أوصاف بعضها لازم وبعضها ثابت بالشرع أو العادة ، كتعليلنا في الذهب والورق بالجنس ، وكونه نقدا عاما ، والجنس وصف لازم ، وكونه عاما بالعرف والعادة. مسألة قال صاحب اللباب من الحنفية إذا كانت العلة ذات وصفين ووجدا على التعاقب ، أو شرط ذو وصفين ، قال بعض أصحابنا الحكم منسوب إلى آخر الوصفين ، والمعتبر في الشرط آخرهما لاستوائهما في الأثر ، ويرجع الآخر باعتبار أنه يعقب الحكم. وبنوا على هذا مسائل ، منها شراء القريب إعتاق ، لأن العتق حصل بالقرابة والملك ، والملك آخرهما وجودا ، فصار الشراء معتقا. وكذلك إذا وضع جماعة في سفينة شيئا فغرقت وجب الضمان على آخرهم وضعا ، وكذلك شرب المثلث حرام إلى حالة السكر ، ثم إذا أسكر القدح العاشر كان هو الحرام لا غيره ، وإن حصل السكر بشرب الجميع ، لكن هذا آخرها وجودا. وقال بعضهم لا يضاف إلى آخرها بل إليهما جميعا ، لأنهما جميعا جزءا علة. قلت والخلاف عندنا أيضا فيما لو طلق زوجته ثلاثا في دفعات هل يتعلق التحريم بالطلقة الثانية وحدها بمجموع الثلاث ؟ وجهان ، وفائدتهما فيما لو شهدوا بالثالثة ثم رجعوا هل يكون الغرم بجملته عليهم أو ثلثه فقط. مسألة تنقسم العلة إلى ما يفيد الأثر في الحال ، كإفضاء الكسر إلى الانكسار ، والحرق إلى الإحراق ، وإلى ما يفيده في ثاني الحال ، كاقتضاء الزراعة والغراسة حصول الغلة والثمرة ، وكإفضاء الطلاق إلى حصول البينونة بعد انقضاء العدة ، ثم العلة تارة تفيد المعلول بلا شرط وهو كثير ، وتارة لا تفيده إلا مع الشرط كإفضاء التعليق إلى وقوع المعلق عند الشرط ولكن السابق على الشرط لا يكون علة إلا للأمر المقيد وهو الأثر بعد وجود الشرط ثم منها ما يفيد المعلول بغير واسطة كما قلنا في الكسر مع الانكسار ، وتارة لا يفيده إلا بواسطة ، كاقتضاء قطع اليد الزهوق في بعض الصور ، فإنه يؤثر في السراية ، ثم تفيد السراية أثرا آخر ، أو آثارا ينشأ منها زهوق الروح ، ومتى بطلت تلك الواسطة بطل اقتضاء العلة المعلول من حيث التحقيق. وكان بعضهم يستدل بالعلة الأولى على المعلول الثاني ويدعي أنه لا يضره انتفاء الواسطة ، قال الشيخ نجم الدين المقدسي في كتاب الفصول وهو خطأ يأباه العقل قال وكان شيخنا ركن الدين الطاوسي يقول هو بمنزلة من أخبرنا وسط النهار بغروب الشمس في موضع علق رجل طلاق امرأته على غروب الشمس ، فقال آخر يطلق امرأته هنا ، لأن إخبار الرجل اقتضى غروب الشمس ، وغروب الشمس مستلزم وقوع الطلاق فيقع به ، وهذا باطل ، لأن اقتضاء الإخبار الوقوع إنما كان بواسطة ثبوت المخبر عنه ، وهو غروب الشمس ، فلما بطلت الواسطة بطل الاقتضاء. مسألة العلة تنقسم باعتبار عملها في الابتداء والدوام إلى ثلاثة أقسام أحدها ما يكون علة لاقتضاء الحكم واستدامته كالرضاع في تحريم النكاح ، وكالإيمان وعدم الملك في المنكوحة. الثاني ما تكون علة للابتداء دون الاستدامة ، كالعدة والردة هما علتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته ، وكعدم الطول وخوف العنت وعدم الإحرام. وما ذكرناه من كون هذا القسم من أحكام العلل ذكره الأصوليون وغيرهم ، منهم ابن القطان في كتابه وإلكيا والشيخ أبو إسحاق والإمام في المحصول وغيرهم ، وحكاه سليم في التقريب عن بعض أصحابنا. ثم قال وهذا قول فاسد ؛ لأنه يوجب القول بتخصيص العلة ونقضها ، والعدة والردة إنما جعلتا علة في منع ابتداء علة عقد النكاح ، وهما علة في منع ذلك بكل حال ، ولم يجعلا علة في منع الاستدامة ، فلا يقال إن استدامته تجوز مع وجود العلة ، وكذلك كل ما أشبهه. الثالث عكسه ، كالطلاق ، فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه ، إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد. قال ابن القطان وجملة الكلام في هذا أن العلل على حسب ما رتبها الله ونصبها ، فإن نصبها للابتداء والدوام ، أو لأحدهما ، كانت له. وقد أطال أصحابنا الكلام مع المزني فيما إذا تزوج بالأمة ثم أيسر ، هل يصح النكاح ؟ فإنه ذهب إلى انفساخه كالابتداء ، وناقض في ذلك فجوزه مع ارتفاع العنت وهو لا يحل في الابتداء. فالواجب اعتبار ما نصبه تعالى دون الاشتغال بأعيان. وقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في أكل الميتة مضطرا في الابتداء غير مضطر في الانتهاء ، هل يأكل بعد ارتفاع الضرورة ؟ فخرجه على قولين أحدهما أنه يأكل ، و الثاني لا ، من حيث إنه قد ارتفعت العلة. وهذا معنى قول أصحابنا الشيء إذا أبيح لمعنيين فارتفع أحدهما هل يباح أو يرجع إلى الضد ؟ وقيل لا حتى يرتفع المعنيان جميعا. وعندنا أن الأمر على ما نصب له قلت وهذا الخلاف حكاه القاضي في الحكم العقلي إذا وجب بعلتين كما سنذكره. مسألة في تعدد العلل مع اتحاد الحكم وعكسه يجوز تعليل الحكم الواحد بالنوع المختلف بالجنس لشخص بعلل مختلفة بالاتفاق ، كتعليل إباحة قتل زيد بردته ، وعمرو بالقصاص ، وخالد بالزنى وممن نقل الاتفاق فيه الأستاذ أبو منصور البغدادي والآمدي والهندي وغيرهم ، وكلام المنهاج وغيره ظاهر في جريان الخلاف فيه. ولا وجه له. وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم بعلل مختلفة كل منها مستقل في إباحة الدم ، كقوله صلى الله عليه وسلم « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إسلام ، أو زنى بعد إحصان ، أو قتل مؤمن بغير حق ». وأما تعليل الحكم الواحد في شخص بعلل مختلفة فلا خلاف في امتناعه بعلل عقلية ، كذا قيل ، لكن لأهل الكلام فيه خلاف حكاه القاضي في التقريب ثم قال اختلفوا إذا وجب الحكم العقلي بعلتين ، فقيل لا يرتفع إلا بارتفاعهما جميعا وقيل يرتفع بارتفاع إحداهما. واختلفوا في العلل الشرعية إذا ثبت كونها عللا بذلك من خارج ، هل يصح تعليل الحكم بها ؟ كمحصن زنى وقتل ، فإن الزنى يوجب القتل بمجرده ، فهل تعلل إباحة دمه بهما معا أم لا ؟ وكالعصير إذا تخمر ووقعت فيه نجاسة ، هل تعلل نجاسته بهما معا أم لا ؟ وكتحريم وطء المعتدة المحرمة الحائض على مذاهب أحدها المنع مطلقا ، منصوصة ومستنبطة ، وبه جزم الصيرفي في الدلائل ، وحكاه القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم ، واختاره الآمدي ونقله عن القاضي وإمام الحرمين ، وسيأتي تحرير مذهبهما. قال إلكيا الطبري ونظيره ما قدمناه في الأسماء الشرعية أنه لا يتصور تقدير العموم في نفي الإجزاء والفضيلة والعموم الشرعي والحسي جميعا ، فإن انتفاء الشرعي يوجب ثبوت الحسي لا محالة ، فلا يتصور تقدير اجتماعهما. والثاني الجواز مطلقا وهو الصحيح وقول الجمهور كما قاله القاضي في التقريب ، ثم قال وبهذا نقول بناء على أن العلل علامات وأمارات على الأحكام ، لا موجبة لها ، فلا يستحيل ذلك. هذا لفظه ، وقال ابن برهان في الوجيز إنه الذي استقر عليه رأي إمام الحرمين. وقال ابن الرفعة في المطلب كلام الشافعي في كتاب الإجارة من الأم عند الكلام على قفيز الطحان مصرح بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين قال وهو الذي يقتضيه قول عمر نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه. وتقديره أنه لو لم يخف الله لم يعصه لإجلاله لذاته وتعظيمه ، فكيف وهو يخاف. وإذا كان كذلك كان عدم عصيانه معللا بالخوف والإجلال والإعظام ، وقد يكون الحكم معللا بعلتين ، كل واحدة منهما مستقلة في التعليل ويقصر على إحداهما لنكتة ، وذلك كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة آل عمران نهاهم عن أكله في هذه الحالة لأن النفوس لا تنفر منه وإن كان النهي لا يختص بها بل تحريم الضعف كتحريمه مضاعفا ، وقال الشافعي في الأم قبيل ما جاء في الصرف " " إذا شرط في بيع الثمار السقي على المشتري فالمبيع فاسد من قبل أن السقي مجهول ولو كان معلوما أبطلناه من قبل أنه بيع وإجارة "انتهى فالبيع والإجارة موجود مع الجهالة وعدل عن التعليل بها في الحالتين ، لأن التعليل للبطلان بالجهالة أقرب إلى الأفهام من تعليله بالجمع بين البيع والإجارة ، ولولا هذا التنزيل لكان في هذا النص لمح لمنع التعليل بعلتين ، قلت وقد قال في ، الأم ، وقد قال له بعض الناظرين أفتحكم بأمر واحد من وجوه مختلفة ؟ ". قلت نعم إذا اختلفت أسبابه قال فاذكر منه شيئا ، قلت قد يقر الرجل عندي على نفسه بالحق أو لبعض الآدميين فآخذه بإقراره ، أو لا يقر فآخذه ببينة تقوم عليه ، أو لا تقوم عليه فيدعى عليه فآمره أن يحلف فيمتنع ، فآمر خصمه أن يحلف فآخذه بما حلف عليه وخصمه إذا أتى باليمين التي تبرئه ". انتهى. وقال بعض أئمة الحنابلة الذي يقتضيه جواب أحمد في خنزير ميت وقد احتجوا بأن القياس من جملة الأدلة كالنص ، ويجوز أن يكون في الحادثة نصان فأكثر ، ولأنها أمارة على الحكم ، ويجوز اجتماع الأمارات. والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار الأستاذ أبي بكر بن فورك والإمام الرازي وأتباعه. وينبغي أن يلحق بالمنصوصة المجمع عليها. قال إمام الحرمين وللقاضي إليه صغو ظاهر في كتاب التقريب وهذا هو عمدة ابن الحاجب في نقله هذا المذهب في" مختصره "عن القاضي ، فاختلف النقل عنه على أن الموجود في التقريب له الجواز مطلقا ، وإليه يرشد كلام الغزالي في المستصفى وإن كان أطلق صريح الجواز في صدر المسألة إطلاقا ولا ينافيه قوله في الوسيط في الكلام على زوائد البيع الحكم الواحد قد يعلل بعلتين لاحتمال إرادة تنزيله على المنصوصة ، أو لأنه أراد ما يريده الفقيه من أن كلا من الوصفين صالح لإفادة الحكم ، ومراده في المستصفى امتناع حصول العرفان بكل منهما على حدته ، أو التأثير بكل منهما فإنه يرى أن العلة مؤثرة بجعل الله والحاصل أنه تكلم في كل فن بحسبه فلا تظنه تناقضا. والرابع عكسه. حكاه ابن الحاجب وابن المنير في شرحه للبرهان وقد استغربت حكايته ، وسيأتي له نظير في النقض. وقال أبو الحسين في المعتمد إن لم تكن إحداهما علة حكم الأصل جاز ، كاستحقاق القتل للردة والقصاص ، وفساد الصلاة للحدث والكلام إذا وجدا معا. وإن كانت إحداهما دليلا على حكم الأصل من غير أن يقاس بها على أصل آخر فهي موضع الخلاف. وقال الإبياري في شرحه إن كانت كل واحدة لو انفردت لكانت صحيحة فاجتماعهما غير مضر ولا مانع من التعليل ، ولكن قد يكون الإيراد يبين جانب التعليل وعند التعدد يقع الشك في النفس ، فيمتنع التعليل لعدم الدليل لا لضيق المحل عن العلل ، فأما العلل المؤثرة فلا يمتنع اجتماعها ، وأما المعنى الملائم فينبني على قبول الاستدلال بالمرسل فمن رده كان تعدد المعنى في الأصل مخلا بالشهادة ، ومن قبله لم يضر لأنه يجوز الاعتماد عليه ، وإن لم يرد حكم على وفقه ، فكيف إذا ورد على الوفق. وقال ابن رحال السكندري هذه المسألة لا يتحقق فيها الخلاف ، فإن لفظ التعليل مشترك بين معنيين ، ويجوز أن يكون كل واحد أراد معنى غير ما أراد الآخر فلا خلاف. قال والمختار أنه إن أريد بالتعليل نصب الأمارة فهو جائز وواقع ، وإن أريد بالتعليل ثبوت الحكم لأجل الوصف فهو جائز في صور متعددة بحيث يثبت الحكم في كل صورة لعلة ، فأما ثبوت الحكم في صورة واحدة بعلل كل منها مستقلة فيه فهذا لا يجوز. انتهى. التفريع إن قلنا بالجواز فالجمهور على الوقوع ، وقال إمام الحرمين إنه جائز غير واقع ، وأراد بالجواز العقلي فإنه قال في البرهان ليس ممتنعا عقلا وتسويغا ونظرا إلى المصالح الكلية ، ولكنه يمتنع شرعا. وجرى عليه إلكيا وقال إن المانع له استقراء عرف الشرع لا العقل ، وقال ابن برهان في الوجيز إن الذي استقر عليه رأي الإمام أخيرا هو المنع يعني كما نقله الآمدي وحينئذ يكون له في المسألة رأيان وحكى الهندي قولا عكس مقالة الإمام فقال قال إمام الحرمين يجوز عقلا ولم يقع سمعا ، وقيل بعكسه. وقال البزدوي بوقوعه إن دل عليه نص أو إجماع وإلا فلا لتعارض الاحتمالين ، فلا يحكم بواحد منها إلا بدليل. وأما إذا قلنا بالمنع فلو اجتمعت كاللمس والمس فاختلفوا فقال قوم كل واحد جزء علة ، وقال آخرون العلة واحدة منهما لا بعينه حذرا من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كل واحد علة مستقلة ، وأغرب ابن الحاجب فحكى هذا الخلاف على القول بالجواز. والمعروف اتفاق المجوزين على أن كل واحدة علة وإنما القولان على القول بالمنع. نعم ، قال بعض المحققين اتفقوا عند الترتيب على أن الحكم مستند إلى الأولى فقط ، وإنما الخلاف إذا وقعت دفعة ، وقال إلكيا الطبري وهو من المانعين إن قيل لو وجدت العلتان في حكم فماذا يعمل ؟ قيل لا بد وأن تكون إحداهما علة باطلة ، أو إحداهما راجحة ، لما بينهما من التنافي ، ولا يجوز تقدير تساويهما بحيث لا يظهر رجحان انتهى. ثم الذين منعوا الاجتماع في العلة اختلفوا في المأخذ فمنهم من قال لأن المحل لا يفي بمقتضيات العلل ، لأن مقتضياتها الأمثال ، والأمثال كالأضداد لا تجتمع ، فعلى هذا يمتنع في المنصوصة والمستنبطة. ومنهم من قال بل يفي بمقتضياتها ولكن يتعذر شهادة الحكم لكل واحدة ، لاحتمال أن يكون المجموع هو العلة ، أو يكون العلة بعض المجموع دون بعض ، فيتعارض الاحتمالان في الشهادة بالاستقلال لكل واحد ، فعلى هذا يجتمع في المنصوصة ويمتنع في المستنبطة. ثم اختلف المانعون للاجتماع من ناحية مقتضاها في الاعتذار عن مثل الحائض المحرمة الصائمة. فمنهم من قال مقتضياتها أحكام عديدة قيل حكم ذو وجهين ، والتعدد بالجهة كالتعدد بالتعيين. وقيل الحكم واحد وإنما المجموع علة. والمختار أن العلل لا يتعذر اجتماعها على الحكم الواحد من جهة مقتضياتها ولكن من جهة الشهادة لها أحيانا ، فإن التبست الشهادة لأعدادها ، كما على صحة الاجتماع أن المصحح عند الانفراد وهو انتظام المصلحة بترتيب الحكم على الوصف حاصل بترتيب الحكم على الأوصاف بل لتحصل عند الاجتماع مصالح فهو بالصحة أولى. وقد أورد المانعون إشكالا وهو أنه لو ثبت الحكم بعلل فإما أن يثبت بكل واحدة منها. أو لا شيء. أو بشيء منها دون شيء ، والأقسام كلها باطلة أما الأول فإنه يلزم منه إثبات الثابت وأما الثاني فلأنه يلزم منه سلب العلة عن الكل. وهو مناقض للغرض. وأما الثالث فيلزم منه الاحتكام بترجيح أحد المتساويات من غير مرجح. ثم يلزم سلب العلة فيما فرضناه علة وهو محال. وأجاب الحذاق باختيار القسم الأول قولهم يلزم إثبات الثابت قلنا لا يلزم ، فإن العلل الشرعية معرفات ووقفوا هاهنا. وقال القاضي ابن المنير وللمانع أن يدير التقسيم مع فرض كونها معرفات فيقول ؛ المعروف هو المثبت للمعرفة ، فعلى هذا إنما تكون كل واحدة أثبتت المعرفة بالحكم. أو لم يثبت شيء منها المعرفة ، أو أثبتها البعض ، فيعود الإشكال وإنما الجواب أن هذا القياس حصل من إلحاق العلة الشرعية بالعقلية ، وليس كذلك ، فإنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن يكون بحيث إذا نسب الحكم إلى العلة وجدت مصلحة أو اندفعت مفسدة ، وبهذا التفسير لا يتخيل عاقل امتناع اجتماع العلل فإن حينئذ يكون الحكم بترتيب الحكم على الأوصاف تحصل مفاسد عديدة. تنبيهات الأول قيل الخلاف هل يجري في التعليل بعلتين سواء ، كانا متعاقبين أم هو مختص بالمعية ؟ كلام ابن الحاجب صريح في الأول ، وكلام غيره يقتضي الثاني ، ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في وقت واحد ، وبه صرح الآمدي في جواب دليل المانعين. قلت ويشهد له قول الأستاذ أبي منصور البغدادي وهذا النوع من العلل ضربان متقارنة ومتعاقبة ، فالمتعاقبة تجتمع في إيجاب الحكم الواحد ، وكل واحد منهما لو انفردت لأوجبت مثل ذلك الحكم ، كالأمثلة المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود ، وإنما يخلف بعضها بعضا في حكم واحد ، وذلك مثل دم الحيض يوجب تحريم الوطء ، ثم يرتفع الدم ويبقى تحريم الوطء ، لأجل عدم الطهارة. وقال الصفي الأصفهاني في كتاب النكت ومن العلماء من يمنع جواز التعليل بعلتين على الجمع ، ويجوز التعليل بعلتين على البدل. الثاني زعم صاحب المسودة أن الخلاف لفظي ، لأن أحدا لا يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لاستقل بالحكم ، لكن هل نقول الحكم مضاف إليهما أم إلى كل منهما أو في المحل حكمان ؟ قال ويجتمع للأصحاب فيها أربعة أحدها تعليل الحكم الواحد بعلتين مطلقا. و الثاني التفصيل بين المنصوصة والمستنبطة. و الثالث أن يجتمع في المحل الواحد حكما العلتين ، وهو قول أبي بكر عبد العزيز في مسألة الأحداث إذا نوى أحدها لم يرتفع ما عداه. و الرابع أنهما إذا اجتمعا كانتا كوصفين ، فهما هناك علة وفي ذلك المحل علتان. والثالث إذا قلنا بالجواز فقال القاضي عبد الوهاب من شرطه أن لا يتنافيا ، لئلا يؤدي إلى تضاد الأحكام بأن تقتضي إحداهما إثبات حكم والأخرى نفيه ، بل ويتضادان بالإجماع كتعليل البر أنه مكيل ، وبأنه قوت ، لأن الإجماع إذا قرر أنه لا يعلل إلا بعلة واحدة وجب التنافي ، فإن كانت إحداهما متعدية والأخرى قاصرة فاختلفوا فيه فقيل يتنافيان ، والصحيح المنع ، وهذا إن قلنا إن التعدي ليس بشرط ، قال الباجي هذا الخلاف جار سواء كانت العلة متفقة في التعدي وعدمه أو بعضها متعد وبعضها قاصر انتهى ورأيت في كلام بعضهم تعليل الحكم الواحد بعلتين متضادتين وجعل منه قول بعض الحكماء إذا أقبلت الدنيا عليك فأنفق فإنها لا تبقى ، وإذا أدبرت فأنفق فإنها لا تبقى فعلل الإنفاق وهو حكم واحد بالإقبال والإدبار. وقال آخر إن كان رزقك قسم فلا تتعب وإن لم يكن قسم فلا تتعب ، فعلل ترك التعب بقسم الرزق وعدمه. فهذه العلة وإن تقابلت وتضادت فكل واحدة منها مناسبة للحكم من وجه. الرابع أن إمام الحرمين مثل المسألة في كتبه بالمرأة يجتمع فيها الإحرام والحيض والصوم ، وغلطه الإبياري لاستحالة مجامعة الصوم شرعا للحيض ، ورده عليه ابن المنير بإمكان اجتماعهما في حق من انقطع دمها قبل الفجر فثبت الصوم ولم تغتسل ، وهذا صوم صحيح وحكم الحيض باعتبار تحريم الوطء باق حتى تغتسل على الصحيح في صحة الصوم وتحريم الوطء. فإن قلت الحيض غير موجود حقيقة ، قلت ليس العمل على صورته وإنما هو على استصحابه حكما ، كما أن الإحرام علة في إبقاء الحج معقودا لا حكمه. ويحتمل أن يريد الإمام أن المرأة قد يجتمع عليها وصفان ويعتريها حالتان مقتضيان للتحريم ، إما إحرام وحيض أو إحرام وصوم ويدل لهذا قوله في البرهان مثل تحريم المرأة الواحدة بعلة الحيض والإحرام ، والصيام والصلاة. فمراده اجتماع وصفين من ذلك كالصيام مع الصلاة ، أو الإحرام مع الحيض ، لا أن الأربعة تجتمع. الخامس القائلون بامتناع اجتماع العلل فإذا اجتمعت كان كل واحدة منها ، لا بعينها ، علة. حذرا من تحصيل الحاصل إذا جعلنا كل واحدة علة مستقلة. ومن اللطيف عند ذلك أن المفسرين اختلفوا في قوله تعالى فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم المائدة فقيل فائدة تخصيص البعض تعظيم قدر الذنب ومعناه أن بعض ذنوبهم كاف في إهلاكهم. وقيل فائدته التنبيه على ما يصيبهم في الدنيا من العقوبات فكان بعض ذنوبهم يوجب عقوبات الدنيا ، وبعضها يوجب عقوبات الآخرة. فعلى التفسير الأول يكون فيها تمسك للقول بأن الأسباب المستقلة إذا انفردت تكون علة منها إذا اجتمعت واحدة لا بعينها لأن هؤلاء الكفار صدرت منهم أسباب كل سبب منها لو انفرد لاستقل بالهلاك ، فلما اجتمعت أخبر الله جل اسمه أن السبب منها في الإصابة بالعقوبات والإهلاك بعضها ، لا كلها والباقي فات محل تأثيره ، وهذا هو عين القول بأن السبب عند الاجتماع واحد لا بعينه ذكره ابن المنير. السادس قال ابن سريج في كتاب إثبات القياس فإن قيل إذا استنبط معنيين مختلفين وسبرا فصحا ما السبيل في ذلك ؟ قيل إن كان أحدهما يدخل في الآخر كدخول المأكول المدخر في المأكول غير المدخر نظر في زيادة الزائد فاعتبر ، كما ذكرنا في تعليل الربوي. وإن كان المعنيان متضادين احتيج إلى قياسهما على غيرهما ليعلم أيهما أصح وذلك مثل تخيير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة لما عتقت. قال بعضهم خيرها لأن زوجها كان عبدا ، وقال بعضهم بل كان حرا ، وقال بعضهم لا أبالي أكان حرا أو عبدا. وإنما خيرها لحدوث العتق ، فأما كونه حرا أو عبدا فيدرك بالخبر. وأما من قال خيرها لحدوث العتق فهو الذي يحتاج علته وعلة من خالفه إلى قياسهما على نظيرهما ، ليعلم أصحهما ، ثم ذكر أن العلة فضل الحرية لما فضل الله به الحر على العبد ، فإذا حدث الحرية حدث الخيار للنقص والفضل ، فيعمل في هذا الباب بالنظر إلى نفس العلة المعارضة وإلى ما يخالفها حتى يعلم أصحهما. فصل وأما تعليل الحكمين بعلة واحدة فإن كانت بمعنى الأمارة فلا خلاف كما قاله الآمدي في الجواز ، كما لو قال الشارع جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصوم والصلاة. ومنه البلوغ والحيض علامة لأحكام عديدة. وإن كانت بمعنى الباعث فاختلفوا فيه على أقوال أحدها وهو الصحيح الجواز ، إذ لا يمتنع أن يكون الوصف الواحد باعثا على حكمين مختلفين ، أي مناسبا لهما بأمر مشترك بينهما ، كمناسبة الربا والشرب للحد والتحريم. و الثاني المنع مطلقا. و الثالث المنع إن لم يتضادا. والصحيح الأول ، فيجوز تعليل المتماثلين بالعلة الواحدة لكن في محال متعددة ، كالقتل الصادر من زيد وعمرو فإنه موجب للقصاص عليهما. وقد يعلل بهما مختلفان غير متضادين كالحيض يحرم الوطء ومس المصحف ونحوه ، وكالإحرام المانع من النكاح والصيد والطيب وأخذ الشعر والأظفار ، ذكره الأستاذ أبو إسحاق. وقد يعلل بها مختلفان متضادان بشرطين متضادين ، كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء في الحيز ، وعلة الحركة بشرط الانتقال عنه. ومثله إلكيا بما يكون مبطلا لعقد مصححا لآخر قلت كالتأبيد في التجارة والبيع. قال إلكيا ويمتنع أن يكون لحكمين في شيء واحد في حالة واحدة ، لاستحالة حصول الحكم على هذا الوجه. ولا يمتنع كونهما علتين لحكمين مثلين في شيئين. فأما كونهما علة لحكمين مثلين في شيء واحد فمحال ، لأن الأحكام الشرعية لا يصح فيها الزائد ، وإنما تتماثل الأحكام وتعلل بعلل مختلفة في أحوال ، كقطع اليد قصاصا وسرقة فلا يمنع منه ، ولكنهما حكمان مختلفان في الآثار وإن تماثلا في الصورة والله أعلم. مسالك العلة المسلك الأول الإجماع على كون الوصف علة مسالك العلة أي الطرق الدالة على العلة اعلم أنه لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع ، بل لا بد من دليل يشهد له في الاعتبار. والأدلة ثلاثة أنواع إجماع ، ونص ، واستنباط ومنهم من أضاف إليه دليل العقل. وجعله القاضي عبد الوهاب في الملخص وجها. والمشهور طريقة السمع فقط. المسلك الأول الإجماع على كون الوصف علة وهو مقدم في الرتبة على الظواهر من النصوص ، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ. ومنهم من قدم الكلام على النص ، لشرفه. وهو نوعان إجماع على علة معينة ، كتعليل ولاية المال بالصغر. وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة ، كإجماع السلف على أن الربا في الأوصاف الأربعة معلل ، واختلفوا في أن العلة ماذا ؟. ومثال القياس فيه أن الأخ للأبوين مقدم على الأخ من الأب في الميراث ، لامتزاج النسبين ، فقياس عليه ولاية النكاح وغيرها فإنها أثرت في الإرث إجماعا ولكن في غيره لوجود العلة فيه. ومن ذلك إجماعهم على أن الغصب هو علة ضمان الأموال ، فيقاس عليه السارق وجميع الأيدي الغاصبة ، وإجماعهم على أن البكر الصغيرة مولى عليها في النكاح ، فقاس عليها أبو حنيفة الثيب الصغيرة. قال القاضي أبو الطيب الطبري وكذلك قوله « لا يقضي القاضي وهو غضبان » وقال وأجمعوا على أنه ليس لنا علة تعود على أصلها بالتعميم إلا هذا المثال ، وذلك جائز بالإجماع. وفيما قاله نظر. وقد سبق تعدي الاستنجاء بالجامد القالع من النص على الأحجار ، نظرا لمعنى الإزالة. ومثله غيره بقول عمر رضي الله عنه في السواد ، لو قسمته بينكم لصارت دولا بين أغنيائكم. ولم يخالفه أحد. وقول علي رضي الله عنه ، في شارب الخمر إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى فإنه يجب عليه حد المفتري. ولم يخالف وفيه نظر ، فقد منع بعض أصحابنا القياس على أصل مجمع على حكمه ، لما فيه من الافتيات على الصحابة ، إذ قد يجوز أن يكون إجماعهم لنطق خاص ، أو لمعنى لا يتعدى. ولكن الجمهور على الجواز طردا أوجب دليل العمل بالقياس إذا ظهر التساوي في المناسبة وإن لم يتجانس الحكمان من كل وجه ، ولعله شطر المسائل القياسية عندهم. واعلم أن كون الإجماع من طرق العلة ، حكاه القاضي في مختصر التقريب عن معظم الأصوليين ، ثم قال وهذا لا يصح عندنا ، فإن القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم ثم ردد القاضي جوابه في أثناء الكلام فقال لو جعلنا القائسين أمارة لخبر غلبة الظن في المقاييس لكان محتملا ، وإن لم نقل إنه يفضي إلى القطع. والذي استقر عليه جوابه أنه لا أثر لإجماع القائسين إلا أن يقدر رجوع منكري القياس عن الإنكار ، ثم يجمع الكافة على علة فتثبت حينئذ قطعا. ورد إمام الحرمين في البرهان هذا بأن المحققين على أن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة ولا حملة الشريعة ، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد ، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة. وحكى ابن السمعاني وجها ثالثا عن بعض أصحابنا أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله وهاهنا أمور أحدها أن هذا الإجماع ليس من شرطه أن يكون قطعيا ، بل يكفي فيه الظن. ثانيها أنه إذا كان قطعيا امتنع وروده في الطردي ، فإن كان ظنيا ورد فيه لكن يتعين تأويله. ثالثها أن المستدل إذا قاس على علة إجماعية فليس للمعترض المطالبة بتأثير تلك العلة في الأصل ولا في الفرع ، فإن تأثيرها في الفرع ثابت بالإجماع ، وأما المطالبة بتأثيرها في الفرع فلاطراد المطالبة في كل قياس ، إذ القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك. وما من قياس إلا ويتجه عليه سؤال المطالبة بتأثير الوصف في الأصل والفرع على المعترض ، فيقال مثلا إنا قد نثبت العلة مؤثرة في الأصل بالاتفاق ويثبت وجودها في الفرع فتمم لي القياس ، فإن ثبت عدم تأثيرها امتنع قياسك ، فعليك بيانه. فإن بين المعترض الفرق بين الأصل والفرع لزم المستدل جوابه وإلا انقطع. أما فتح باب المطالبة بالتأثير ابتداء فلا يمكن منه ، لما ذكرنا. المسلك الثاني النص على العلة قال الشافعي رضي الله عنه متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو أعلاما ابتدرنا إليه ، وهو أولى ما يسلك. ثم المشهور أن إلحاق المسكوت عنه بالعلة المنصوصة قياس ، وقال ابن فورك ليس قياسا ، وإنما هو استمساك بنص لفظ الشارع ، فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل التأويل عن كل ما تجري العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ ناص في العموم ، حكاه في البرهان عند الكلام على مراتب الأقيسة. واعلم أن التعليل معنى من المعاني ، وأصله أن تدل عليه الحروف كبقية المعاني ، لكن تدل الأسماء والأفعال على الحروف ، في إفادة المعاني. فمن حروف التعليل كي ، واللام ، وإذن ، ومن ، والباء ، والفاء ، ومن أسمائه أجل ، وجراء ، وعلة ، وسبب ، ومقتضى ، ونحو ذلك ، ومن أفعاله عللت بكذا ، ونظرت كذا بكذا. ثم قد يدل السياق في الدلالة على العلية ، كما دل على غير العلية. وقد يكون محتملا فيعين السياق أحد المحتملين. وقد خلط المصنفون الشروط بالعلل ، وعمدوا إلى أمثلة يتلقى التعليل فيها من شيء فظنوه يتلقى من شيء آخر ، وربما التبس عليهم موضوع الحروف لكونها مشتركة فظنوه للتعليل في محل ليس هو فيه للتعليل ، كتمثيلهم التعليل بالفاء بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المائدة وليس كذلك فيما سيأتي تحقيقه. وقد قسموا النص على العلة إلى صريح وظاهر. الأول الصريح قال الآمدي فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال ، بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له. وقال صاحب التنقيح هو ما يدل عليه اللفظ سواء كان موضوعا له أو لمعنى يتضمنه. فدخل الحروف المتصلة بغيرها. وقال الإبياري ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل ، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى. وقد قال القاضي إنه للتعليل إلا أن يدل على غير ذلك ، وهو بمثابة قوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الإسراء قال لا يصلح الدلوك لكونه علة ، فهو معنى عند الدلوك ، وإنما قال ذلك لأن عنده أن العلل الشرعية لا بد فيها من المناسبة ، وليس ميل الشمس من هذا القبيل. ثم الدال على الصريح أقسام أحدها التصريح بلفظ الحكم كقوله تعالى حكمة بالغة القمر وهذا أهمله الأصوليون ، وهو أعلاها رتبة. وثانيها لعلة كذا ، أو لسبب كذا. وثالثها من أجل ، أو لأجل وهو دون ما قبله ، قاله ابن السمعاني ، يعني لأن لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة من قوله لأجل يفيد معرفتها بواسطة معرفة أن العلة ما لأجلها الحكم ، والدال بلا واسطة أقوى. وكذا قاله الصفي الأصفهاني في النكت. كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل المائدة الآية على أن المشهور في أن" من أجل "متعلق ب" كتبنا "، أي كتبنا على بني آدم القصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه ، بمعنى السبب في شرعية القصاص حراسة الدنيا. وظن بعضهم أنه تعليل لقوله من النادمين المائدة أي من أجل قتل أخيه. وليس كذلك ، وإنما هو علة لحكمه سبحانه على باقي الأمم بذلك الحكم. فإن قلت فكيف يكون قتل واحد بمثابة قتل الناس كلهم ؟ قلت تفخيما لشأن القتل ، وأنه وصل في أنواع الظلم والفساد إلى هذه الحالة ، ولا يلزم من المتشابهين التساوي من كل الوجوه لاختلافهما في مقدار الإثم واستوائهما في أصله لا وصفه. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » ، وقوله « نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ». رابعها كي كذا جعلها الإمام في البرهان من الصريح ، وخالفه الرازي. والأول أصوب. كقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم الحشر فعلل سبحانه قسمة الفيء بين الأصناف بتداوله بين الأغنياء دون الفقراء. وقوله لكيلا تأسوا على ما فاتكم الحديد فأخبر أنه قدر ما يصيبهم من البلاء قبل أن تبرأ الأنفس ، أو المصيبة ، أو الأرض ، أو المجموع ؛ وهو الأحسن. ثم أخبر أن مصدر ذلك قدرته عليه وحكمته البالغة التي فيها أن لا يحزن عباده على ما فاتهم ولا يفرحهم بما آتاهم إذا علموا أن المصيبة مقدرة كائنة ولا بد ، كتبت قبل خلقهم ، فهون عليهم. خامسها إذن كقوله عليه الصلاة والسلام « أينقص الرطب إذا جف ؟ قالوا نعم ، قال فلا إذن » كذا جعله الشيخ أبو إسحاق والغزالي من الصريح ، وجعله في البرهان والمحصول من الظاهر. قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني ولم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك لأنه لم يعلمه ، لأن ذلك معلوم لكل أحد بالحس ، وإنما سأل عنه ليبين أنه إنما منع من بيعه لأجل أنه ينقص ، لئلا يظن ظان أنه لغير هذه العلة. وزعم بعض الحنفية أن المقصود النهي عن البيع عند النقصان ، لأن إذا لا تتناول إلا المستقبل. ورد عليه إمام الحرمين بأن المسئول عنه إنما هو فعل الحال ، ولم يجر لفعل مستقبل ذكر ، وإنما يجري السؤال بصيغة المصدر. قال ابن المنير وهذا مخالف للقواعد ، فإن إذا أبدا لا يتناول إلا المستقبل ، والفعل المسئول عنه مستقبل قطعا ، لأن الماضي والحال الحقيقي ، أي الذي حدث ، لا يسأل عنه ، وإنما يسأل عن فعل مستقبل غير أنا لا نقول إن المستقبل هو البيع في حالة النقصان متفاضلا ، بل المستقبل المسئول عنه حقيقة هذا رطب وهذا تمر. وسادسها ذكر المفعول له فإنه علة للفعل المعلل ، كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة النحل ونصب ذلك على المفعول له أحسن من غيره ، كما صرح به في قوله لتبين للناس ما نزل إليهم النحل ، وفي قوله ولأتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون البقرة فإتمام النعمة هي الرحمة. وقوله ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر القمر أي لأجل الذكر ، كما قال فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون الدخان وقوله فالملقيات ذكرا المرسلات عذرا أو نذرا المرسلات للإعذار والإنذار. الثاني الظاهر وأما الظاهر فهو كل ما ينقدح حمله على غيره التعليل أو الاعتبار إلا على بعد. وهو أقسام أحدها اللام وهي إما مقدرة ، كما سيأتي في مذهب الكوفيين ، وإما ظاهرة ، لقوله تعالى لدلوك الشمس الإسراء ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون الذاريات ، وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به الأنفال وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به آل عمران والقرآن محشو من هذا. فإن قلت اللام فيه للعاقبة ، كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا القصص وقوله ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة الحج قلت لام العاقبة إنما تكون في حق من يجهلها ، كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم القصص ... أو يعجز عن دفعها ، كقول الشاعر ... لدوا للموت وابنوا للخراب وأما من هو بكل شيء عليم فيستحيل في حقه معنى هذه اللام ، وإنما اللام الواردة في أحكامه وأفعاله لام الحكم والغاية المطلوبة من الحكمة. وقوله ليكون لهم عدوا وحزنا القصص هو تعليل لقضاء الله بالتقاطه وتقديره له ، فإن التقاطهم إنما كان لقضائه ، وذكر فضلهم دون قضائه لأنه أبلغ في كونه جزاء لهم وحسرة عليهم وعن البصريين إنكار لام العاقبة. قال الزمخشري والتحقيق لام العلة ، فإن التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة ، لأن داعيهم للالتقاط لم يكن لكونه عدوا وحزنا ، بل المحبة والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرة ، شبه بالداعي الذي يفعل الفعل لأجله ، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل ، كما استعير الأسد لمن يشبه الأسد. ونقل ابن خالويه في كتابه المبتدأ عن البصريين أنها لام الصيرورة ، وعن الكوفيين أنها لام التعليل. ونقل ابن فورك عن الأشعري أن كل لام نسبها الله لنفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعليل ، لاستحالة الغرض ، فكأن المخبر في" لام الصيرورة "قال فعلت هذا بعد هذا ، لا أنه غرض لي. واستشكله الشيخ عز الدين بقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء الحشر ، وبقوله إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الفتح فقد صرح فيه بالتعليل ، ولا مانع من ذلك ، إذ هو على وجه التفضل. وقال صاحب التنقيح اللام في اللغة تأتي للتعليل ، وتستعمل للملك ، وإذا أضيفت إلى الوصف تعينت للتعليل. وجعل الرازي في المحصول اللام من الصرائح. وقال في الرسالة البهائية عن الغزالي أنه قال في شفاء العليل إنها صريحة في التعليل ، وكذلك الباء والفاء ثم استشكل ذلك بأنه إما أن يكون المراد بالصريح ما لا يستعمل إلا في التعليل أو ما يكون استعماله في التعليل أظهر. فإن كان الأول فليست اللام صريحة في التعليل لأنها تستعمل في غيره كقوله ... لدوا للموت وقول المصلي أصلي لله. فإن كان الثاني فلا يبقى بين الصريح والإيماء فرق ، لأن الإيماء إنما يجوز التمسك به إذا كانت دلالته على العلية راجحة على دلالته على غير العلية ، وحينئذ فلا بد من الفرق بين ما يصير فيه اللفظ صريحا في العلة ، وعند عدمه يصير إيماء ، ولم يثبت ذلك. الثاني أن المفتوحة المخففة فإنها بمعنى" لأجل "، والفعل المستقبل بعدها تعليل لما قبله ، نحو أن كان كذا ، ومنه أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا الأنعام فإنه مفعول لأجله ، قدره البصريون ؛ كراهة أن تقولوا والكوفيون لئلا تقولوا ، أو لأجل أن تقولوا. وكذلك قوله تعالى أن تقول نفس يا حسرتا الزمر ، وقوله أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى البقرة . فالكوفيون في هذا كله يقدرون اللام ، أي لئلا تضل ، و لئلا تقول. والبصريون يقدرون المفعول محذوفا ، أي كراهة أن تقولوا ، أو حذرا أن تقولوا. فإن قيل كيف يستقيم الطريقان في قوله أن تضل إحداهما البقرة ؟ فإنك إن قدرت " لئلا تضل إحداهما "لم يستقم عطف" فتذكر إحداهما "عليه ، وإن قدرت " حذرا أن تضل إحداهما "لم يستقم العطف أيضا. وكذلك إن قدرت" إرادة أن تضل ". قيل المقصود إذ كان إحداهما تنسى ، إذا نسيت أو ضلت ، فلما كان الضلال سببا للادكار جعل موضع العلة ، كما تقول أعددت هذه الخشبة أن يميل الحيط فأدعمه بها ، فإنما أعددتها للدعم لا للميل. هذا قول سيبويه والبصريين ، وقدره الكوفيون في تذكير إحداهما الأخرى إن ضلت ، فلما تقدم الجزاء اتصل بما قبله فصحت أن . الثالث إن" المكسورة ساكنة النون "الشرطية. بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ، فلا معنى لإنكار من أنكر عدها من ذلك. نعم ، التعليق من الموانع ، فيترتب على ما ترتب على الأسباب ، وعليه الخلاف من الشافعية والحنفية هل الأسباب المعلقة بشرط انعقدت وتأخر ترتب حكمها إلى غاية ، أو لم تنعقد أسبابا ؟ لكن من جعل وجود المانع علة لانتفاء الحكم يصح على قوله إن الشرائط موانع ، وهي علل لانتفاء الحكم. الرابع إن كقوله عليه الصلاة والسلام « إنها من الطوافين عليكم » قال صاحب التنقيح كذا عدوها من هذا القسم ، والحق أنها لتحقيق الفعل ، ولا حظ لها من التعليل ، والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام وتعينه فائدة للذكر. وكذلك أنكر كونها للتعليل الكمال بن الأنباري من نحاة المتأخرين ، ونقل إجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل قال وهي في قوله « إنها من الطوافين عليكم » للتأكيد ، لا لأن علة الطهارة هي الطواف ، ولو قدرنا مجيء قوله هي من الطوافين بغير إن لأفاد التعليل ، فلو كانت" إن "للتعليل لعدمت العلة بعدمها ، ولا يمكن أن يكون التقدير" لأنها "وإلا لوجب فتحها ولا ستفيد التعليل من اللام. وتابعه جماعة من الحنابلة ، منهم الفخر إسماعيل البغدادي في كتابه المسمى ب جنة المناظر ، وأبو محمد يوسف بن الجوزي في كتابه الإيضاح في الجدل. ولكن ممن صرح بمجيئها للتعليل أبو الفتح بن جني. ونقل القاضي نجم الدين المقدسي في فصوله قولين للعلماء فيه ، وأن الأكثرين على إثباته. وليس مع النافي إلا عدم العلم ، وكفى بابن جني حجة في ذلك. الخامس الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا في موضعها اللام ، كقوله تعالى ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله الأنفال ، وقوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم النساء ، فكلا أخذنا بذنبه العنكبوت ، وقوله عليه الصلاة والسلام « لن يدخل أحدكم الجنة بعمله » ، وجعل منه الآمدي والهندي جزاء بما كانوا يعملون السجدة ونسبه بعضهم إلى المعتزلة وقال إنما هي للمقابلة ، كقولهم هذا بذلك ، لأن المعطي هو من قد يعطي مجانا ، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب. وتقدم في الحروف الفرق بين باء السببية وباء العلة و" إن "تشارك الباء في التعليل وتمتاز عنها بشيئين أحدهما أن ما يليها في حكم من رجع إليه فيما يتكلم فيه فقال موسعا كالجواب لأنه كذا. والثاني أن خبرها غير معلوم للمخاطب. أو منزل منزلة غير المعلوم لما لم يعمل بمقتضاه. وزعم الإمام فخر الدين أن دلالة الباء على التعليل مجاز من جهة أن ذات العلة لما اقتضت وجود المعلول دخل الإلصاق هناك ، فحسن استعمالها فيه مجازا. قال الهندي وهذا يخالف ما ذكره غيره. ولما أشعر به كلامه هنا من أن دلالة اللام والباء قائمة على التعليل ظاهرة من غير فرق. ثم ذكر أنها في اللام حقيقة وقال الأصفهاني في نكته الباء دون اللام في العلية ، لأن محامل اللام أقل من محامل الباء. واللام وإن جاءت للاختصاص فالتعليل لا يخلو عن الاختصاص فكانت دلالة اللام أخص بالعلة. السادس الفاء إذا علق بها الحكم على الوصف ولا بد فيها من تأخرها وهي نوعان. أحدهما أن تدخل على السبب والعلة ، ويكون الحكم متقدما. كقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم وقصته ناقته « لا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا ». والثاني أن تدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة ، كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا النور والسارق والسارقة فاقطعوا المائدة . إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا المائدة ... فالفاء للجزاء ، والجزاء مستحق بالمذكور السابق ، وهو السرقة مثلا ، لأن التقدير إن سرق فاقطعوه. ومن هذا القبيل قوله تعالى أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل البقرة ظاهر الخطاب يدل على أن العلة من قيام الولي بالإملاء أن موليه لا يستطيعه ، فصار ذلك موجبا قيام الولي بكل ما عجز عنه موليه ضرورة طرد العلة. قال الإمام الرازي ويشبه أن يكون هذا في الإشعار بالعلة أقوى من عكسه ، يعني لقوة إشعار العلة بالمعلول ، لوجوب الطرد في العلل دون العكس ، ونازعه النقشواني. وهو ضربان أحدهما أن يدخل على كلام الله ورسوله ، إما في الوصف ، كالحديث السابق ، أو في الحكم ، كالآيات السابقة. والثاني أن يدخل في كلام الراوي ، كقوله سها فسجد ، وزنى ماعز فرجم. وسواء في ذلك الراوي الفقيه وغيره ، لأن الظاهر أنه لو لم يفهم لم يعاقب. قيل والفاء إذا امتنع كونها للعطف تعين للسبب. والمانع للعطف أنها متى قدرت له الواو اختل الكلام ، كقوله عليه السلام « من أحيا أرضا ميتة فهي له » لأنها لو كانت عاطفة بمعنى الواو لتضمنت الجملة معنى الشرط بلا جواب ، وهذا مبني على حصر الفاء للتعليل والعطف ، وهو ممنوع ، بل هي في هذه المواضع جواب ، أي رابطة بين الشرط وجوابه ، ولا يلزم من كون الأول شرطا كونه علة. وقد جعل في المحصول تبعا للغزالي الباء والفاء من صرائح التعليل ، ثم خالف الرازي في رسالته البهائية ورد على الغزالي وقال الباء قد تستعمل لغير التعليل ، ومنه باسم الله ، والفاء للتعقيب لا للتعليل. وقال ابن الأنباري من النحويين الفاء إنما يكون فيها إيماء إلى العلة إذا كان المبتدأ اسما موصولا بجملة فعلية أو نكرة موصوفة فالاسم الموصول نحو الذي يأتيني فله درهم وقوله تعالى الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم البقرة فما بعد الفاء ، من حصول الأجر ، ونفي الخوف والحزن ، مستحق بما قبلها ، من الإنفاق على ذلك الوصف. ويجري مجرى" الذي "الألف واللام إذا وصلت باسم الفاعل ، كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المائدة ... ، و الزانية والزاني فاجلدوا النور ... ، أي لسرقتهما ولزناهما. فاستحقاق القطع والجلد إنما كان للسرقة والزنى لا لغيرهما ، ولولا الفاء جاز أن يكون لهما ولغيرهما. والنكرة الموصوفة نحو كل إنسان يفعل كذا فله درهم ، فيدل على استحقاق الدرهم بالفعل المتقدم ، فإذا لم تدخل لم يدل على ذلك ، وجاز أن يكون به وبغيره ، لأن في الكلام معنى الشرط ، إذا المعنى إن يأتني رجل فله درهم. والشرط سبب في الجزاء وعلة له ، ولهذا دخلت الفاء ، لأنها للتعقيب ، والمسبب في الرتبة عقب السبب ، فكان في دخولها إيماء إلى العلة ، وإذا حذفت لم يقتض اللفظ أن يكون الدرهم مستحقا بالفعل المتقدم ، بل به وبغيره لعدم الفاء المفيدة للتنبيه على العلة الموجبة للاستحقاق. وهنا أمران أحدهما أن دخول فاء التعقيب على المعلوم واضح ، لوجوب تأخره عن العلة. وأما دخولها على العلة نحو فإنه يبعث فوجهه أن العلة الغائبة لها تقدم في الذهن وتأخر في الوجود ، كما تقول أكل فشبع ، فالشبع متأخر في الوجود متقدم في الذهن. وبهذا يجاب عن الاعتراض على القول باستفادة التعليل من الفاء بترتيب الوضوء على القيام إلى الصلاة ، ولو كانت للتعليل لزم أن يكون القيام إلى الصلاة علة الوضوء ، وذلك ممتنع ، بل علة وجوب الوضوء وجود الحدث. ولقد اعتاص الجواب على الغزالي حتى انتهى فيه إلى الإسهاب. وجوابه يعلم مما ذكرنا أن العلة تنقسم إلى ما يتقدم تصورها وإلى ما ينعدم تصورها. والصلاة بالنسبة إلى الوضوء لك أن تجعلها من الأول بأنها حكمة الوضوء ولها شرط يصح ترتيبه عليها بالفاء ، كما رتب بعث الشهيد المحرم على هيئته ، وأن تجعلها من الثاني فإنه قد أمكن جعل القيام إلى الصلاة مظنة وسببا ، ويكون الحدث شرطا من شرائط السبب أو من شرائط الحكم وإلحاق شرط بالوصف المومأ إليه لا يستكثر. وقال بعضهم الأولى أن تدخل الفاء على الأحكام ، لأنها مترتبة على العلل ، ولا تدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول ، إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل بشرط أن يكون لها دوام ، لأنها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم ، فصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار ، كما يقال لمن هو في حبس ظالم إذا ظهر آثار الفرج أبشر فقد أتاك الغوث ، وقد نجوت. الثاني ما ذكر من أن الفاء للتعليل في آية السرقة من جهة أنه رتب القطع على السرقة بها ، فدل على أن السرقة هي السبب لا يأتي على مذهب سيبويه ، لأنه يرى أن قوله ؛ فاقطعوا المائدة جواب لما في الألف واللام من معنى الشرط ، إنما الكلام عنده على معنى ؛ فيما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة ، فهذه ترجمة سيقت للتشوف إلى ما بعدها ، فلما كان في مضمون الترجمة منتظرا قيل فاقطعوا أيديهما فالفاء إذن للاستئناف لا للجواب. وإنما حمل سيبويه على ذلك أن الفاء لو كانت جوابا لقوله والسارق وكان الكلام مبتدأ أو خبرا لكانت القواعد تقتضي النصب في السارق لأن الأمر بالفعل أولى ، كقوله زيدا اضربه. فلما رأى العامة مطبقة على الرفع تفطن ، لأنها لا تجمع على خلاف الأولى ، فاستدل بذلك على أنه خارج على معنى الاستئناف وذكر مثل قوله والسارق والسارقة المائدة كالترجمة والعنوان. السابع لعل على رأي الكوفيين من النحاة ، وقالوا إنها في كلام الله تعالى للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي لاستحالته عليه ، فإنه إنما يكون فيما تجهل عاقبته. كقوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون البقرة قيل هو تعليل لقوله اعبدوا ، وقيل لقوله خلقكم ، وقيل لهما. وقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون البقرة ، لعله يتذكر أو يخشى طه ف" لعل "في هذا اختصت للتعليل والرجاء الذي فيهما متعلق المخاطبين. الثامن إذ ذكر ابن مالك ، نحو وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف الكهف ، وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم الأحقاف ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم الزخرف ... وقد أشار إليه سيبويه ، ونازعه أبو حيان. التاسع حتى أثبته ابن مالك أيضا. قال وعلامتها أن يحسن في موضعها كي ، نحو خذ حتى تعطي الجود. ومن مثلها قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم محمد وقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة البقرة ، ويحتملها حتى تفيء الحجرات .... وزعم صاحب التنقيح أن منها لا جرم بعد الوصف ، كقوله تعالى لا جرم أن لهم النار النحل وجميع أدوات الشرط والجزاء كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا المائدة ، ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر البقرة ، «. من أحيا أرضا ميتة فهي له ». وكذا حرف إذا فإن فيها معنى الشرطية ، كقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا المائدة وجعل الآمدي منها من أيضا. تنبيه هذه الألفاظ كما تختلف مراتبها في أنفسها في الدلالة على التعليل كذلك تختلف بحسب وقوعها في كلام القائلين ، فهي في كلام الشارع أقوى منها في كلام الراوي ، وفي كلام الراوي الفقيه أقوى منها في غير الفقيه ، مع صحة الاحتجاج بها في الكل ، خلافا لمن توهم أنه لا يحتج بها إلا في كلام الراوي الفقيه ، وهذا بحث توهمه بعض المتأخرين ، وليس قولا. وزعم الآمدي أن الوارد في كلام الله أقوى من الوارد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم . والحق تساويهما ، وبه صرح الهندي ، لعدم احتمال تطرق الخطأ إليهما. المسلك الثالث الإيماء والتنبيه وهو يدل على العلية بالالتزام ، لأنه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ ، وإلا لكان صريحا ، ووجه دلالته أن ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة ، لأنه عبث ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهي إما كونه علة أو جزء علة أو شرطا ، والأظهر كونه علة لأنه الأكثر في تصرف الشارح. وهو أنواع. أحدها ذكر الحكم السكوتي أو الشرعي عقب الوصف المناسب له ، وتارة يقترن ب أن ، وتارة بالفاء ، وتارة يذكر مجردا. فالأول كقوله تعالى وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين الأنبياء إلى قوله خاشعين وقوله إن المتقين في جنات وعيون الحجر ... الآية والثاني كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا المائدة ... و الزانية والزاني فاجلدوا النور ... والثالث إن المتقين في جنات ونهر القمر ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون البقرة . والذي بعد الفاء تارة يكون حكما ، نحو قل هو أذى فاعتزلوا النساء البقرة ... ، وتارة يكون علة ، نحو « فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » فإنه علة تجنيبه الطيب. ثم منه ما صرح فيه بالحكم والوصف معا فهو إيماء بلا خلاف ، كقوله عليه السلام « من أحيا أرضا ميتة فهي له » ، « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه » ، فقد صرح في الأول بالإحياء ، وهو الوصف ، والحكم وهو الملك. وفي الثاني بالملك وهو الوصف ، وبالعتق وهو الحكم. ومنه ما لم يصرح بهما فإن صرح بالحكم والوصف مستنبط كتحريم الربا في البر المستخرج منه علة الكيل أو الطعم أو الوزن ، فليس بإيماء قطعا. وقيل على الخلاف في عكسه ، وهو ما حكاه ابن الحاجب واستبعده الهندي. وإن صرح بالوصف والحكم مستنبط كالصحة المستنبطة من حل البيع والنكاح ، فهل النص الدال على ثبوت الحل إيماء أو ثبوت الصحة ؟ اختلفوا فيه فذهب قوم إلى إثباته ، ورجحه الهندي ، لأن الصحة لازمة للحل ، إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة. وذهب قوم إلى أنه ليس بإيماء إليها ، لأنها غير مصرح بها ، فهو كما لو صرح بالحكم واستخرجنا العلة قياسا لأحدهما على عكسه. وجمع ابن الحاجب في الصورتين ثلاثة أقوال والنزاع لفظي يلتفت إلى تفسير الإيماء هل هو اقتران الحكم والوصف ، سواء كانا مذكورين أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا ، أو بشرط أن يكونا مذكورين ؟ وإن إثبات مستلزم الشيء نقيض إثباته. الثاني أن يذكر الشارع مع الحكمة وصفا لو لم يكن علة لعري عن الفائدة ، إما مع سؤال في محله ، أو سؤال في نظيره. فالأول كقول الأعرابي واقعت أهلي في رمضان ، فقال « أعتق رقبة » فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق ، والسؤال مقدر في الجواب ، كأنه قال إذا واقعت فكفر. وقد مر أن مثل هذا للتعليل فكذا هنا ، لأن المقدر كالمحقق ، فإن حذفت من ذلك بعض الأوصاف وعللت بالباقي سمي تنقيح مناط ، مثاله أن يقول كونه أعرابيا لا مدخل له في العلة ، إذ الأعرابي وغيره حكمهما سواء. وكذا كون المحل أهلا ، فإن الزنى أجدر به. والثاني كقوله ، وقد سألته الخثعمية إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه إن حججت عنه ؟ قال « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ؟ » قالت نعم ، فذكر نظيره وهو دين الآدمي ، فنبه على كونه علة في النفع وإلا لزم العبث. وجعل إمام الحرمين وغيره منه قوله عليه السلام للسائل عن القبلة « أرأيت لو تمضمضت بماء » فقال نبهه عليه الصلاة والسلام على قياس القبلة على المضمضة في صحة الصوم معها. وقال المحققون غير ذلك ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام إنما نبه على نقيض قياس يختلج في صدر السائل ، وذلك أن الإشكال الذي عند القائل إنما نشأ من اعتقاده أن القبلة مقدمة الجماع ، والجماع مفسد ومقدمة الشيء ينبغي أن تنزل منزلة الشيء ، لما بين المقدمة والغاية من التناسب ، فنبه عليه الصلاة والسلام أن تعليل تنزيل القبلة منزلة الجماع في الإفساد بكونها مقدمة منقوض بالمضمضة في الوضوء وإن كان صائما ، فإن المقدمة وجدت من المضمضة ولم يوجد الإفساد ، وإلا فكيف تقاس القبلة على المضمضة في عدم الإفساد بجامع كونهما مقدمتين للمفسد ، ولا مناسبة بين كون الشيء مقدمة لفساد الصوم وبين كون الصوم صحيحا معه ، بل هذا قريب من فساد الوضع. أما إذا علم الشارع فعلا مجردا تكلم عقيبه بحكم فهل يكون علمه كإعلامه حتى يكون الفعل المجرد المعلوم سببا ؟ فيه خلاف حكاه الإبياري. وقال الصحيح أنه لا يصح استناد التعليل إليه ، لاحتمال أنه حكم مبتدأ وجرى ذكر الواقعة اتفاقا ، ويحتمل الربط لقربه من القرينة. وقال صاحب جنة الناظر" من أنواع الإيماء الحكم عند رفع الحادثة إليه ، كقوله عليه الصلاة والسلام "كفر" لمن قال واقعت. وذهب جماعة من الأصوليين إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا لما رفع إليه ، إذ من الممكن أن يكون الحكم استئنافا لا جوابا ، وهذا كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذ بموت السلطان مثلا ، فأمره عقب الإخبار بقراءة درسه ، فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر ، بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وبترك ما لا يعنيه. وإذا ثبت افتقار فهم التعليل إلى الدليل فليس إلا انتفاء القرائن الصارفة ، إذ السؤال يستدعي الجواب ، فتأخيره عنه يكون تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة ، وذلك على خلاف الدليل. واعلم أن اعتراف هؤلاء بكون السؤال يستدعي الجواب اعتراف بكون السؤال قرينة على كون الواقع جوابا ، فيكون مناقضا لقولهم إن فهم التعليل يفتقر إلى الدليل ، والقرائن الصارفة ترشد المعارض لدلالة الدليل على تعيين الواقع جوابا ، فلا يؤخذ انتفاؤها في حد الدليل. نعم يقف العمل بالدليل على انتفائها ، وذلك لا يخص هذا النوع من الإيماء ، بل هو جار في جميع الأنواع ، لأن انتقاء المعارض مشترط في العمل بجميع الدلائل. والثالث أن يفرق بين حكمين لوصف. إما مع ذكرهما معا ، نحو « للراجل سهم وللفارس سهمان » ، وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن البقرة فإنه تنبيه على أن ما جعله غاية للحكم يكون علة ، قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان المائدة فإنه يدل على أن المؤثر في حكم المؤاخذ والتفصيل ما وقع به الفرق. وإما مع ذكر أحدهما ، نحو القاتل لا يرث ، فإنه لم يتعرض لغير القاتل وإرثه ، فدل على أن العلة في المنع من الإرث القتل. وأيضا إما بالغاية ، مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن البقرة أو بالاستثناء ، كقوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون البقرة . والرابع منعه ما قد يفوت المطلوب ، بأن يذكر عقيب الكلام أو في سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام ، كقوله تعالى وذروا البيع الجمعة لأن الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها ، فلو لم يعلل النهي عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أو شاغلا عن المشي إليها لكان ذكره عبثا ، لأن البيع لا يمنع منه مطلقا. كقوله عليه الصلاة والسلام « لا يقضي القاضي وهو غضبان » فلو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن تشويش الفكر لكان ذكره لاغيا. إذ القضاء لا يمنع مطلقا كما مر. والخامس ربط الحكم باسم مشتق بما منه الاشتقاق ينتهض علة فيه. وإلى هذا صار الشافعي في مسألة الربا ، وأول القاضي مذهبه وقال لعله تمسك بالحديث في إثبات حكم الربا لا في إثبات علته. قال الغزالي ليس كما ظنه القاضي ، لأنه أثبت علية الطعم. وقال إمام الحرمين تعلق أئمتنا في تعليل ربا الفضل بالطعم بقوله « لا تبيعوا الطعام بالطعام » وهو موقوف على إثبات كون الطعام مشعرا بتحريم التفاضل ، وإلا فالطعام والبر سواء في تعليق الحكم به. والسادس ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء ، كقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا الطلاق أي لأجل تقواه. ومن يتوكل على الله فهو حسبه الطلاق أي لأجل توكله ، لأن الجزاء يتعقب الشرط ، والسبب ما ثبت الحكم عقبه ، فإذا الشرط في مثل هذا سبب الجزاء ، فيكون الشرط اللغوي سببا وعلة. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « من اتبع جنازة فله من الأجر قيراط » ، و « من أحيا أرضا ميتة فهي له ». وهذا القسم لا يكون ما بعد الفاء إلا حكما ، وما قبلها إلا سببا ، لأن جواب الشرط متأخر بالوضع عن الشرط تحقيقا ، نحو إن كنت مؤمنا فاتق الله ، أو تقديرا ، نحو اتق الله إن كنت مؤمنا ، لأن جواب الشرط لازم ، والشرط ملزوم ، واللازم إنما يكون بعد الملزوم ، وثبوته فرع عن ثبوته. بخلاف الأقسام السابقة. فإذا ما بعد الفاء قد يكون حكما وقد يكون علة. وزعم بعضهم رجوعه إلى باب الشرط والجزاء لأن الأمر والنهي قد يقتضيان الشرط فيجزم جوابهما ، كقوله تعالى فهب لي من لدنك وليا مريم يرثني مريم أي هب لي ، فإنك إن تهب لي وليا يرثني. وقولك لا تقرب الشر تنج أي لا تقربه ، فإنك إن لا تقربه تنج ، وتدخل الفاء في جوابهما ، كقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقربوه طيبا ، فإنه يبعث » أي إنه مات محرما فإنه يبعث ملبيا فلا تقربوه طيبا. فالظاهر استواء الصيغ كلها في تأخر الحكم على الوصف والحكم إما مسبب أو مشروط وهو مسبب أيضا ، وكلاهما متأخر ، نعم بعض ذلك متأخر تحقيقا ، وبعضه متأخر تقديرا. السابع تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه ، كقوله تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن الزخرف ... ولو بسط الله الرزق لعباده الشورى ... ، وما منعنا أن نرسل بالآيات الإسراء ... أي آيات الاقتراح لا الآيات الدالة على صدق الرسل ، وقوله ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته فصلت وقوله لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر الأنعام فأخبر سبحانه عن المانع الذي منع من إنزال الملك عيانا بحيث يشاهدونه ، وأن لطفه بخلقه منعه ، فإنه لو أنزل عليه ملكا وعاينوه ولم يؤمنوا فعجلوا العقوبة ، وجعل الرسول بشرا ليمكنهم التلقي عنه والرجوع إليه. الثامن إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة. بقوله أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا المؤمنون وقوله أيحسب الإنسان أن يترك سدى القيامة وقوله وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين الدخان ما خلقناهما إلا بالحق الدخان .. التاسع إنكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين ، ويفرق بين المتماثلين. فالأول كقوله تعالى أفنجعل المسلمين كالمجرمين القلم ما لكم كيف تحكمون القلم وقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار وقوله أم حسب الذين اجترحوا السيئات الجاثية ... و الثاني كقوله ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم النساء وقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض التوبة ، وقوله المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض التوبة . مسألة في اشتراط الوصف المومأ إليه للحكم في الأقسام السابقة مذاهب. أحدها . اشتراطه. وهو قول إمام الحرمين والغزالي ، كالزنى والسرقة والصوم. فإن لم يكن مناسبا فهو كالتعليل بالقلب. و الثاني وهو قول الأكثرين عدم اشتراطه ، بل يكفي مجرد التعلق مع ترتيب الحكم عليه ، وحكاه في البرهان "عن إطلاق الأصوليين ، واختاره إلكيا ، وإلا لم يكن لذكره معنى وتعطل الكلام. و الثالث واختاره ابن الحاجب إن كان التعليل فهم من المناسبة ، كما في قوله « لا يقضي القاضي وهو غضبان » اشترط. وأما غيره فلا ، لأن التعليل يفهم من غيرها. وحكى الهندي قولا باشتراطه في ترتب الحكم على الاسم دون غيره. وفصل ابن المنير بين أن يكون الاسم المشتق يتناول معهودا معينا فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسبا ، بل يحتمل أن يكون تعريفا. وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل ولو لم تظهر المناسبة ، كما لو قال لعلة كذا ، ولم تظهر المناسبة. تنبيهات الأول الإيماءات بأنواعها تدل على أن المشرع اعتبر الشيء الفلاني ولم يلغه. وأما أنه علة تامة ، أو جزء علة ، أو شرط علة ، فكل ذلك لا يدل عليه الدال على اعتباره ، وقد يدل بقرينة. وإن شئت فقل هل التنصيص أو التنبيه على العلة نص صريح في أن هذا المنصوص أو المنبه على علته مقصود بعينه ، أو جزئي أقيم مقام كلي ، والعلة المنصوص عليها أو المنبه عليها هو المعنى الكلي الذي أقيم هذا الجزئي مقامه ؟ قلنا الظاهر أنه مقصود لعينه. ويحتمل أن يكون جزئيا أقيم مقام كلي ، كقوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضي القاضي وهو غضبان ». وهذا السؤال وقع في المستصفى" مجا وصوابه ما ذكرنا. الثاني دلالة هذه الأقسام في الإيماءات على العلية إنما هي ظاهرة إلا فيما كان منها بصيغة الشرط. الثالث لو ظفرنا في الوصف بمناسبة تعين لحاظها ، وجاز للناظر الزيادة عليها ، والنقص فالأول كقوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضي القاضي وهو غضبان » فإنه فهم أن المنع لعلة تشويش الفكر فألحق به الجوع والعطش وغيرهما من المعاني الموجبة لاختلاف الفكر. والثاني كالنهي عن بيع ما لم يقبض ، فإنه إضافة المنع إلى عدم القبض ليست لصورته. واضطرب أصحابنا في معناه ، فقيل لتوالي الضمانين ، فيخرج منه البيع من البائع. وقيل لضعف الملك فلا يخرج ، لكن يخرج منه الاستبدال عن بدل الثلاثمائة بمائة جائز وإن كان قبل القبض. وقال أبو حنيفة هو لتضمنه غررا من حيث يتوقع انقلاب الملك إلى البائع الأول بالتلف قبل القبض تبين بالآخرة أن البائع الثاني باع ملك الغير فيكون غررا ، فيخرج منه بيع العقار فإن تلفه غير متصور على ما عرف من أصولهم. وأيضا كقوله عليه السلام « أيما إهاب دبغ فقد طهر » فإنه ينبه على كون الدباغ يطهر الجلد مطلقا. وخرج به عندنا جلد الكلب ، وكان المعنى منه أنا وجدنا المناسبة خاصة بجلد ما كان طاهرا قبل الممات ، لأن تأثير الدباغ في رد الجلد إلى ما كان عليه فيعود طاهرا ، وهو مفقود في حق الكلب. وقضى أبو حنيفة بطهارته بالدباغ لأنه يقول بطهارته حال الحياة. فإن قيل إدارة الحكم على المناسبة في الوصف المومأ إليه حتى سار القول بالزيادة والنقصان يناقض أصلكم في منع إرث كل قاتل ، بناء على ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم « القاتل لا يرث » مع أن المناسبة خاصة ، وهي المعارضة له بنقيض قصده في استعجال الميراث ، فيخرج القتل المباح والواجب ، وأنتم لا تقولون به. قلنا المناسبة خاصة كما ذكرتم لكنها معارضة بقول من منع القاتل مطلقا أن الإرث اضطراري ، ولو حصل بالقتل لكان كسبيا ، وذلك ممتنع. ومنهم من يقول القتل يمنع الموالاة فيمنع الإرث كالرق والكفر. وإذا تعارضت المناسبات تساقطن ولم يعمل بإحداها ، ورجع إلى عموم الحديث مع قطع النظر عن المناسبات. على أن أصل الزيادة والنقص وإن ذكره الغزالي في الشفاء "فقد خالفه غيره. ويشكل ما سماه زيادة ، في مسألة القاضي ، من قياس التمثيل ، وما سماه نقصانا عن عموم الخبر فهو بناء على معارض أما لعدم المناسبة فلا. المسلك الرابع الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا مما أهمله أكثر الأصوليين. وقد ذكره القاضي في التقريب". وصورته أن يفعل فعلا بعد وقوع شيء ، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع. ووقوع ذلك إما أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم كأن يرى أنه سها في الصلاة فسجد ، فيعلم أن ذلك السجود لذلك السهو. وإما أن يكون من غيره ويكون منه شيء آخر ، كما روي أن ماعزا زنى فرجم. قال القاضي إنما يجب مثل ذلك الحكم في غير ذلك المحكوم عليه بعد نقله بالقياس إذ قوله صلى الله عليه وسلم « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة » ونحوه مما يحل الفعل فيه محل القول العام ، لأنا قد قلنا إن قضاءه على المعين لعلة وصفية لا تقتضي وجوب عموم ذلك الحكم ، ولا يمتنع اختلاف الأحكام في ذلك ، وإنما يتعدى لغيره بدليل يقترن به قال وكذلك اجتنابه الطيب وما يجتنبه المحرمون عند إحرامهم إذ عقل من ذلك شاهد الحال أنه إنما اجتنبه لأجل الإحرام. ومن أمثاله المنبهة على علة الحكم تخييره بريرة لما عتقت تحت زوجها. المسلك الخامس في إثبات العلية المناسبة وهي من الطرق المعقولة ، ويعبر عنها ب "الإخالة" وب "المصلحة" وب "الاستدلال" وب "رعاية المقاصد". ويسمى استخراجها "تخريج المناط" لأنه إبداء مناط الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة ، أي المناسبة اللغوية التي هي الملاءمة. فلا دور من ذات الأصل ، لا بنص ولا غيره ، مع السلامة عن القوادح. كالإسكار في تحريم الخمر. والمناسب لغة الملائم ، وأما في الاصطلاح فقال من لم يعلل أفعال الله بالغرض إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجاري العادة تحصيل مقصود مخصوص. وقال من يعللها هو ما يجلب للإنسان نفعا ، أو يدفع عنه ضرا. وهو قول الدبوسي ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول. قيل وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعذر ، لأنه ربما يقول عقلي لا يتلقى هذا بالقول. ومن ثم قال أبو زيد الدبوسي هو حجة للناظر لأنه لا يكابر نفسه ، دون المناظر. قال الغزالي " رحمه الله " والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط ، فإذا أبداه المعلل فلا يلتفت إلى جحده. وقيل إن التفسير الأول بني على جواز تخصيص العلة ، وأن المناسب لا ينخرم بالمعارض. والتفسير الثاني بني على منع التخصيص ويأخذ انتفاء العارض في حد المناسب. وقال الخلافيون المناسبة مباشرة الفعل الصالح لحكمة ومصلحة. أو صلاحية الفعل لحكمة ومصلحة. وقال ابن الحاجب وغيره هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة دينية أو دنيوية ، أو دفع مفسدة. فإن كان الوصف خفيا أو ظاهرا غير منضبط فالمعتبر ما يلازمه ، وهو المظنة ، كالمشقة ، فإنها للمقصود ولا يمكن اعتبارها بنفسها ، لأنها غير منضبطة ، فتعتبر بما يلازمه وهو السفر. قال الهندي وهو ضعيف ، لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه ، وهو اقتران الحكم للوصف ، وهو خارج عن ماهية المناسبة ، بدليل أنه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلية ، ولو كان الاقتران داخلا في الماهية لما صح هذا. وأيضا فهو غير جامع ، لأن التعليل بالظاهرة المنضبطة جائز ، على ما اختاره قائل هذا الحد ، والوصفية غير متحققة فيها مع تحقق المناسبة. وقد احتج إمام الحرمين على إفادتها العلية بتمسك الصحابة بها ، فإنهم يلحقون غير المنصوص بالمنصوص إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه. ورده في الرسالة البهائية "بأنه ما نقل إلينا أنهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب ، فلا يبعد التعبد من نوع الظن الغالب ، ونحن لا نعلم ذلك النوع. ثم قال الأولى الاعتماد على العمومات الدالة على الأمر بالقياس. وقد أورد على اعتبار الفقهاء" المناسبة "في الأحكام بأنه يقتضي تعليل أحكام الله بالغرض ، كما يقوله المعتزلة ، وقد سبق تحرير هذا في الكلام على العلل. والحق أن استقراء أحكام الشرع دل على ضبط هذه الأحكام بالمصالح ، وهذا كاف فيما نرومه ، وذلك بفضل الله جل اسمه لا وجوبا ، خلافا للمعتزلة في وجوب رعاية الأصلح. واعلم أن الأصل عدم" التعبد "لندرته في الأحكام بالنسبة إلى" ما يعقل معناه ". والأغلب على الظن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب ، وإنما يحكم بالتعبد فيما لا تظهر فيه مناسبة إلا عند من يعلل بالوصف الشبهي ، فإنه غير مناسب بنفسه ولا معلوم اشتماله على المناسب ، ولا يصار إلى التعبد معه عند القائلين به. تقسيم المناسب أقسام المناسب من حيث اليقين والظن ثم النظر في المناسب في مواضع الموضع الأول أقسام المناسب من حيث اليقين والظن إنه قد يحصل المقصود به من شرع الحكم يقينا ، كمصلحة البيع للحل أو ظنا ، كالقصاص لحفظ النفس. وقد يحتملها على السواء ، كحد الخمر لحفظ العقل ، لأن الميل والإقدام مساو للإحجام. وقد يكون نفي الحصول أوضح ، كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل. ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام. وأنكر بعضهم صحة التعليل بالثالث والرابع ، بناء على أن حصول المقصود منها غير ظاهر ، للمساواة في الثالث ، والمرجوحية في الرابع. والأصح خلافه ، لأن انتفاء ظهور حصول المقصود لا يقدح في صحة التعليل. وقال الهندي يجوز إن كان في آحاد الصور الشاذة وكان ذلك في أغلب الصور من الجنس مفضيا إلى المقصود ، وإلا فلا. أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم ثابت فقالت الحنفية يعتبر التعليل به. والأصح لا يعتبر ، سواء ما لا تعبد فيه ، كلحوق نسب المشرقي بالمغربية ، وما فيه تعبد ، كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس. أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع الموضع الثاني أقسام المناسب من حيث الحقيقة والإقناع إنه ينقسم إلى حقيقي وإقناعي. والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة ، ومحل الحاجة ، ومحل التحسين. الأول الضروري وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع ، بل هي مطبقة على حفظها ، وهي خمسة أحدها حفظ النفس بشرعية القصاص ، فإنه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح. ثانيها حفظ المال بأمرين أحدهما إيجاب الضمان على المعتدي فيه فإن المال قوام العيش. وثانيهما بالقطع بالسرقة. ثالثها حفظ النسل بتحريم الزنى وإيجاب العقوبة عليه ، فإن الأسباب داعية إلى التناصر والتعاضد والتعاون الذي لا يتأتى العيش إلا به عادة. رابعها حفظ الدين بشرعية القتل والقتال ، فالقتل للردة وغيرها من موجبات القتل ، لأجل مصلحة الدين ، والقتال في جهاد أهل الحرب. خامسها حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر ، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة ، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظمى. هذا ما أطبق عليه الأصوليون. وهو لا يخلو من نزاع ، فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع. أما من حيث الجملة فلأنه مبني على أنه ما خلا شرع عن استصلاح ، وفيه خلاف سبق في الكلام على أن الحكم لا بد له من علة. والأقرب فيه الوقف. وأما من حيث التفصيل فأما ما ذكروه من القصاص فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه في شريعة موسى عليه السلام بدليل قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس المائدة وذلك لا يوافق قولهم يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم. فأما ما ذكروه في الخمر فليس كذلك ، فإنها كانت مباحة في صدر الإسلام ، ثم حرمت في السنة الثالثة بعد غزوة أحد قيل بل كان المباح شرب القليل الذي لا يسكر ، لا ما ينتهي إلى السكر المزيل للعقل ، فإنه يحرم في كل ملة. قاله الغزالي في شفاء العليل" ، وحكاه ابن القشيري في تفسيره "عن القفال الشاشي ثم نازعه وقال تواتر الخبر حيث كانت مباحة بالإطلاق ، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل. وكذا قال النووي في شرح مسلم". فأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له. انتهى. وقد ناقشهم الأصفهاني صاحب النكت "من جهة أخرى ، وهي أن المحافظة على مقصود الشرع إنما تحصل بإيجاب القصاص والحد ، لا بالقتل والسرقة ، لأن هذه الأشياء تخل بمقصود الشرع فيكون المناسب هو الحكم المتضمن للمحافظة على المقصود ، لا الوصف وهو السرقة والقتل والردة. وهذا باطل ، لأن المناسبة صفة السرقة والردة. وغيرها ، لأنه يقال السرقة تناسب القطع ، والقتل يناسب القصاص ، ولا يقال إيجاب القصاص مناسب. وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض ، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم ، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضروريا. وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد ، وهو أحق بالحفظ من غيره ، فإن الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله ، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على عرضه ، ولهذا كان أهل الجناية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان لأجل كلمة ، فهؤلاء عبس وذبيان استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرسا ، وهما داحس والغبراء ، وإليهما تضاف هذه الحرب ، وذلك لأن المسبوق ، وهو حذيفة بن بدر ، اعتقد مسبوقيته عارا يقبح عرضه. ويلتحق بهذا القسم مشكل الضروري ، كحد قليل المسكر ووجوب الحد فيه ، وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي إليها ، وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمس ، والتعزير على ذلك. الثاني الحاجي وهو ما يقع في محل الحاجة ، لا الضرورة ، كالإجارة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها وضن مالكها ببذلها عارية. وكذلك المساقاة لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره. وكذلك القراض... وذكر بعضهم في هذا القسم البيع. وقال إمام الحرمين تصحيح البيع آيل إلى الضرورة. والإجارة دونه ، لأن كل أحد لا يستغني عن البيع ، فالضرورة إليه عامة ، وفي الآحاد من يستغني عن الإجارة ، فالحاجة إليها ليست عامة. ونازعه ابن المنير وقال وقوع الإجارات أكثر من المبايعات. ومنه نصب الولي للصغير ، لأنه أكمل نظرا من المرأة ، لكمال عقله ، فلو فوض نكاحها إليها أوقعت نفسها في معرة ، لقصور نظرها ، ولأن توليها النكاح يستقبح عند العقلاء ، لإشعاره ببذاءتها. ثم قد يكون من هذا ما هو ضروري ، كالإجارة لتربية الطفل. وتكميلا كخيار البيع ، ورعاية الكفاءة ، ومهر المثل في تزويج الصغير فإنه أفضى إلى دوام النكاح. ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية حتى تنتهي إلى القطع ، كالضروريات. وقد تكون خفية ، كالمعاني التي استنبطها الفقهاء وليس لهم إلا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها. وقد يشتبه كون المناسبة واقعة في مرتبة الضرورة أو الحاجة لتقاربهما. وقد قال بعض الأكابر إن مشروعية الإجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء وقال إنها في مرتبة الضرورة ، لأنه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك ولا أكثرهم ، والسكن ما يكن من الحر والبرد من مرتبة الضرورة. وقد يختلف التأثير بالنسبة إلى الجلاء والخفاء. الثالث التحسيني وهو قسمان منه ما هو غير معارض للقواعد ، كتحريم القاذورات ، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها ، حثا على مكارم الأخلاق ، كما قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث الأعراف وحمله الشافعي على المستحب عادة على تفصيل. وعن النبي صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » رواه البيهقي في سننه. و منه إزالة النجاسة ، فإنها مستقذرة في الجبلات ، واجتنابها أهم في المكارم والمروآت ، ولذا يحرم التضمخ بها على الصحيح من غير حاجة. قال الإمام في البرهان والشافعي نص على هذا في الكثير. ثم إنه في النهاية في الكلام على وطء الأمة في دبرها قال لا يحرم. و منه إيجاب الوضوء ، لما فيه من إفادة النظافة ، إذ الأمر بها في استغراق الأوقات مما يعسر فوظف الوضوء في الأوقات وبنى الأمر على إفادته المقصود ، وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون فعل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فكان ذلك النهاية في الاستصلاح. قال الإمام وإزالة النجاسة أظهر في هذا من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء من حيث إن الجملة تستقذرها ، والمروءة تقتضي اجتنابها ، فهي أظهر من اجتناب الشعث والغمرات. قال ولهذا جعل الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالعادات العرية عن الأعراض وضاهى العبادات الدينية. و منه سلب العبد أهلية الشهادة ، لأنها منصب شريف ، والعبد نازل القدر ، والجمع بينهما غير ملائم. وهذا استشكله ابن دقيق العيد ، لأن الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد واتصاله إلى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة ، واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين ، وترك مرتبة الضرورة رعاية لمرتبة التحسين بعيدا جدا. نعم ، لو وجد لفظ يستند إليه في رد شهادته ويعلل هذا التعليل لكان له وجه. فأما مع الاستدلال بهذا التعليل ففيه هذا الإشكال. وقد تنبه بعض أصحاب الشافعي لإشكال المسألة فذكر أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها. وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقا وفراغا ، والعبد مستغرق بخدمة سيده ، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل. أما الشهادة فتتفق أحيانا ، كالرواية والفتوى. و منه ما هو معارض كالكتابة ، فإنها من حيث كونها مكرمة في العوائد ما احتمل الشرع فيها خرم قاعدة ممهدة ، وهي امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على سبيل المعاوضة. نعم ، هي جارية على قياس المالكية في أن العبد يملك. وزعم إمام الحرمين أنها خرجت عن قياس الوسائل عندهم ، لأنهم أوجبوها مع أنها وسيلة إلى العتق الذي لا يجب. وهو غير مستقيم ، لأنها عندهم غير واجبة. لكنهم مع ذلك يقدرون خروجها عن القياس واشتمالها على شائبتي معاوضة وتعليق ، على خلاف قياسهما. وهذا القسم كله يتعلق بالدنيا ، وقد يتعلق بالآخرة ، كتزكية النفس ورياضتها وتهذيب الأخلاق المؤدية إلى امتثال الأمر واجتناب النهي. وقد يتعلق بالدارين ، كإيجاب الكفارات ، إذ يحصل بها الزجر عن تعاطي الأفعال الموجبة لها ، وتحصيل تلافي الذنب الكبير. وفائدة مراعاة هذا الترتيب أنه إذا تعارض مصلحتان وجب إعمال الضرورة المهمة وإلغاء التتمة. وأما الإقناعي فهو الذي يظهر منه في بادئ الأمر أنه مناسب ، لكن إذا بحث عنه حق البحث ظهر بخلافه ، كقولهم ، في منع بيع الكلب قياسا على الخمر والميتة إذ كون الشيء نجسا يناسب إذلاله. ومقابلته بالمال في البيع إعزاز له ، والجمع بينهما تناقض ، فإذا كان هذا الوصف يناسب عدم جواز البيع لأن المناسبة مع الاقتران دليل العلية فهذا وإن كان مخيلا فهو عند النظر غير مناسب ، إذ ، لا معنى لكون الشيء نجسا إلا عدم جواز الصلاة معه ، ولا مناسبة بينه وبين عدم جواز البيع. كذا قال الرازي وتبعه الهندي. وقد ينازع في أن المراد بكونه نجسا منع الصلاة معه ، بل ذلك من جملة أحكام النجس ، وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة يناسب الإذلال ليس بإقناعي. الموضع الثالث تقسيم المناسبة من حيث الاعتبار الشرعي وعدمه المناسبة تنقسم باعتبار شهادة الشرع لها بالملائمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام ، لأنه إما أن يعلم أن الشارع اعتبره ، أو يعلم أنه ألغاه ، أو لا يعلم واحد منهما. القسم الأول ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان ، والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه ، لا التنصيص عليه ولا الإيماء إليه ، وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة ، وهو المراد بقولهم شهد له أصل معين. قال الغزالي في شفاء العليل" المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه ، من حيث إن الحكم أثبت شرعا على وفقه. وله أربعة أحوال ، لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه ، أو جنسه في نوعه أو جنسه. الحالة الأولى أن يعتبر نوعه في نوعه من خصوص الوصف في خصوص الحكم ، وعمومه في عمومه ، كقياس القتل بالجارح على المثقل في وجوب القصاص ، بجامع كونه قتلا عمدا عدوانيا ، فإنه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلا عمدا عدوانا في خصوص الحكم ، وهو وجوب القصاص في النفس في المحدد. وهذا القسم يسمى بالمناسب الملائم ، وهو متفق عليه بين القياسيين. الحالة الثانية أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الإخوة الأشقاء على الإخوة من الأب في النكاح على تقديمهم عليهم في الإرث والصلاة ، فإن الإخوة من الأب والأم نوع واحد في الصورتين ، ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ، لكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقدم عليهم فيما يثبت لكل واحد منهم عن عدم الأمر ، كما في الإرث والصلاة. وهذا القسم دون ما قبله ، لأن المقارنة بين المسألتين بحسب اختلاف المحلين أقل من المقارنة بين نوعين مختلفين. الحالة الثالثة أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر ، بتعليل المشقة والمشقة جنس ، وإسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين إسقاط قضاء الكل ، وإسقاط قضاء البعض ، وقد ظهر تأثيرها في هذا النوع ضرورة تأثيرها في إسقاط قضاء الركعتين. وهذا والذي قبله متقاربان ، لكن هذا أولى ، لأن الإيهام في العلة أكثر محذورا من الإيهام في المعلول. الحالة الرابعة اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وهو كتعليل كون حد الشرب ثمانين ، فإنه مظنة القذف ضرورة أنه مظنة الافتراء ، فوجب أن يقام مقامه ، قياسا على الخلوة ، فإنها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه في الحرمة. وهذا القسم كالأول. ولقائل أن يقول كان الوفاء بإقامة المظنة مقام المظنون وجوب الحد بالخلوة ، ولا قائل به. القسم الثاني ما علم إلغاء الشرع له كما نقل عن بعضهم إيجاب الصوم ابتداء في كفارة من واقع في رمضان ، لأن القصد منها الانزجار ، وهو لا ينزجر بالعتق ، فهذا وإن كان قياسا لكن الشرع ألغاه ، حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين ، والقول به مخالف للنهي فيكون باطلا. فإن قيل قد خصصوا العموم بالمعنى فيما هو قريب من ذلك. قلنا حيث لم يعكر على النص بالإبطال ، وهو هنا يعكر ، فإن اعتباره يؤدي إلى الشرع إليه وهو العتق. القسم الثالث ألا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار ، وهو المسمى ب "المصالح المرسلة" ، وسيأتي الكلام فيه ، والمشهور اختصاص المالكية بها وليس كذلك ، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك. قال الغزالي في كتاب أساس القياس " قد جعل الشافعي استيلاد الأب جارية الابن سعيا لنقل الملك من غير ورود نص فيه ، ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك ، والقدر المصلح فيه استحقاق الإعفاف على ولده ، وقد مست حاجته إليه فينقل ملكه إليه. وهذا كأنه اتباع مصلحة مرسلة. وكذا قال في الغاصب تكثر تصرفاته في المال المغصوب أن لمالكه إجازة تصرفاته إذ يعتبر اتباع مصلحة وكذا قال في العاملين مع أن الملك شرط لصحة العقد والإجازة عند بطلانه من الفضولي ، ولكن إذا كثرت التصرفات وظهر العسر اقتضت المصلحة ذلك. تقسيم المناسبة من حيث التأثير والملاءمة الموضع الرابع تقسيم المناسبة من حيث التأثير ، والملاءمة المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر ، وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم ، وغير الملائم إما غريب أو مرسل أو ملغي. الأول المؤثر وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة بشرط دلالتها على تأثير غير الوصف في عين الحكم ، أو نوعه في نوعه ، بنص أو إجماع. قال في المستصفى" هو تقسيم حاصر. وسمي مؤثرا لظهور تأثير الوصف في الحكم فالنص كمس المتوضئ ذكره ، فإنه اعتبر عين مس المتوضئ ذكره في عين الحدث بنصه عليه. والإجماع كالصغر ، فإنه اعتبر عينه في عين الحكم وهو الولاية في المال بالإجماع. ثم قال الأصفهاني وغيره قد يكون الوصف مناسبا ، كالصغر المناسب للولاية على الصغير ، وقد لا يكون مناسبا ، كخروج المني لإيجاب الغسل. وقال الإمام الرازي إنما يتم بالمناسبة أو التغير. وهذا القسم أقل الأقسام ، ولهذا قبله أبو زيد دون أنواع المناسبات ، كما قاله صاحب التنقيحات. وقال صاحب جنة الناظر " إطلاق لفظ العين هنا تجوز ، لأن الأعيان هي المشخصات ، وهي لا تقبل التعداد ليمكن وجودها في محلين متغايرين وإنما يراد بالعين هاهنا ما هو أخص من الجنس ، كالنوع والصنف. الثاني الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتب الحكم على وفق النص ، لا بنص ولا إجماع. سمي ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع. وهذه المرتبة دون ما قبلها ، وإنما تأخرت عنها لبعد مرتبة النوع بدرجة ، فإنه كلما تأخرت المرتبة له أمكن المزاحمة ، كتعليل الوصف بعينه ، وإذا كثر المزاحم ضعف الظن. الثالث الغريب وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم ، فترتب الحكم وفق الوصف فقط ، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ، ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص أو إجماع ، كالإسكار في تحريم الخمر ، فإنه اعتبر عين الإسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الإسكار فقط ، ومنع السهروردي في التنقيحات وجود المناسب الغريب ورد أمثلته إلى الملائم ، وإليه أشار الغزالي في شفاء العليل" وقال قلما يوجد في الشرع اعتبار مصلحة خاصة إلا وللشرع التفات إلى جنسها ، وعلى الأصولي التقسيم ، وعلى الفقيه الأمثلة. وكذا قال غيره هذا لا يحسن جعله قسما برأسه ، بل إن شهد له أصل بعينه دخل فيما سبق ، وإلا كان مرسلا. ومثله ابن الحاجب بنظر الصديق وعمر رضي الله عنهما في التفضيل في العطاء. وقال الإبياري في شرح البرهان إذا ظهرت المعاني فيبعد أن لا يوجد له نظير ولا مدار ، بل لا يكاد المعنى المناسب ينفك عن نظر بحال. وقد قلت أمثلة الغريب ، ومنها توريث المبتوتة في مرض الموت ، إلحاقا بالقاتل الممنوع من الميراث ، تعليلا بالمعارضة بنقيض القصد ، فإن المناسبة ظاهرة. لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير هذا الخاص ، فكان غريبا لذلك. هكذا قاله ، وفيه نظر ثم اختار تفصيلا ، وقال إنه الذي يقتضيه مذهب مالك رحمه الله أن الغريب إذا ظهر فيه المعنى المناسب اعتبر ، كالمتعلقة بالبيع والنكاح وفصل الخصومات والقصاص والحدود ، وبين أن لا يظهر وهي العبادات قال فلا تعليل بها ، كالمعاني الغريبة وإن كانت ظاهرة ، لأنا لم نعتمد على نفس المعنى ، بخلاف المعاملات. هذا كله فيما اعتبره الشرع. فإن لم يعتبره نظر فإن دل الدليل على إلغائه لم يعلل به بالاتفاق ، وإلا فهو المرسل ، ومنهم من قسمه إلى غريب وملائم ، وقبله مالك مطلقا ، وصرح إمام الحرمين بقبوله أيضا مع تشديده الإنكار على مالك في ذلك ، ونقل عن الشافعي أيضا ، وكذا صرح به الغزالي ، لكنه شرط في اعتبار القطع فيه كون المصلحة ضرورية قطعية كلية ، ولم يشترط ذلك لأصل القول به قال والظن القريب من القطع كالقطع ، وتابعه البيضاوي في المنهاج ". والأكثرون على أنه مردود مطلقا. ونقل ابن الحاجب الاتفاق على رد المرسل غير الملائم الذي لم يعتبره الشرع. وفصل قوم بين العبادات. وقال إمام الحرمين في ترجيح الأقيسة ولا نرى التعلق بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء قال ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ. ويتحصل في أقسام المناسبات أن يقال إن المؤثر وهو ما دل النص أو الإجماع على اعتباره مقبول بالاتفاق ، وحاصله يرجع إلى القياس ، وما دل على الغاية مردود بالاتفاق ، وما لم يشهد الشرع باعتباره ولا إلغائه فهو موضع الخلاف وفيه ثلاثة مذاهب أحدها المنع منه مطلقا ، وهو الذي عليه الأكثرون ، منهم القاضي ، إذ لا تدل عليها دلالة العقول ، ولا يشهد لها أصل من الأصول ، ولأن في اعتبارها رد الشريعة إلى السياسة. والثاني يقبل مطلقا ، وهو المنقول عن مالك. والثالث تقبل ما لم يصادفها أصل من الأصول ، طردا لدليل العمل بالقياس. ونقل عن الشافعي أنه عضده بأن قال الأصول منحصرة ، والأحكام غير منحصرة ، ولما كانوا مع ذلك يسترسلون في الأحكام استرسال من لم يطلب الأصول احتفاء ، فلم يكن بد من مرد ، ولا مرد إلا إلى صحيح استدلال ، وصار هؤلاء في ضبط ما يصح به الاستدلال إلى أنه كل معنى مناسب للمحل مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به بعموم علته. ونقل ابن الحاجب وغيره عن الشافعي موافقة مالك ، ولم يصح عنه. والذي نقله إمام الحرمين أنه لا يستجيز التأني والإفراد في البعد ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة ، وفاقا بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، فإنه في الشريعة واجب. واختار إمام الحرمين نحوه. والرابع يشترط اقتران الحكم بها وصلاحيتها للاعتبار ؟ وأراد آخرون انضمام السبب إليها في اشتراط تعيينها ، إذ لا يمتنع مساوقتها لمناسب آخر ، وهذا على رأي من منع التعليل بعلتين. والخامس يمتنع في العبادات ، دون ما عداه. تنبيهان الأول قال الصفي الأصفهاني في نكته أعلى الأقسام ما يكون الأصل شاهدا باعتبار عينه في عين الحكم وجنسه في جنسه ، لأن اعتباره بأحد الشاهدين يكفي في الاستدلال ، لأنه يفيد الظن بالحكم ، فإذا تقوى بوجهي الاعتبار كان اعتباره أحرى ، وذلك كاعتبار القتل العمد العدوان في قتل الذمي والعبد فإن عينه معتبرة في عين الحكم في حق المسلم والحر ، وهو مشهود له باعتبار جنس الجناية في جنس العقوبة. ويليه ما يعتبر عينه في عين الحكم ، كتعليل تحريم السكر بالإسكار. ويليه ما تؤثر عينه في جنس الحكم ، كتأثير الصغر في ولاية النكاح ، لظهور تأثير الصغر في جنس ولاية النكاح ، وهو ولاية المال. ويليه ما يؤثر جنسه في جنس الحكم ، كتعليل نفي قضاء الصلاة عن الحائض بعلة الحرج. ويليه المناسب الغريب ، كالمطلقة في مرض الموت. وليس بعده إلا المناسب العاري عن الأصل ، وهو المرسل ، هو حجة عند مالك وليس بحجة عندنا. انتهى. وقال غيره المناسبة مراتب متفاوتة أما في جانب الحكم فأعم مراتب الحكم كونه حكما ، ثم ينقسم إلى الأقسام الخمسة من الوجوب والندب وغيرهما. ثم الواجب منها إلى عبادة ، وغيرها ، ثم العبادة إلى بدنية ، وغيرها. ثم البدنية إلى الصلاة وغيرها. ثم الصلاة إلى فرض عين ، وإلى فرض كفاية. فما ظهر تأثيره في فرض العين أخص مما ظهر تأثيره في مطلق الفرض. وما ظهر تأثيره في مطلق الفرض أخص مما ظهر تأثيره في جنس الفرض وهو الصلاة وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في جنسها وهو العبادة وما ظهر تأثيره في جنسها وهو الواجب أخص مما ظهر في جنسه وهو الحكم. التنبيه الثاني حيث أطلقوا اعتبار الجنس في الحكم وفي الوصف فلا يريدون به جنس الأجناس ، وهو كون الوصف مصلحة ، وكون الحكم خطابا. ولو أرادوا ذلك لكان كل وصف مشهودا له ، فعلى هذا جنس الأجناس لا يعتبر ، ونوع الأنواع لا يشترط ، والمعتبر ما بين هذين الطرفين نعم الشأن في ضبط ذلك وقال الغزالي من مارس الفقه وترقى عن رتبة الشادين فيه ونظر في مسائل الاعتبار تبين له أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل ، بل لو قيل لا يطرد على الإخالة المعتبرة عشر المسائل لم يكن القائل مجازفا. والله أعلم. مسألة المناسبة هل تنخرم بالمعارضة ؟ هذا على قسمين أحدهما أن يأتي بمعارض يدل على انتفاء المصلحة فهو قادح بلا خلاف. الثاني أن يأتي بمعارض يدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوي المصلحة أو ترجح عليها ، كما لو قيل في معارضة كون الوطء إذلالا بأن فيه إمتاعا ومدفعا لضرر الشبق ، فهل تبطل المناسبة ؟ فيه مذهبان أحدهما نعم ، وعزي للأكثرين واختاره ابن الحاجب والصيدلاني ، لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح ، ولأن المناسبة أمر عرفي ، والمصلحة إذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة. والثاني اختاره الرازي والبيضاوي أنها لا تبطل ، واختاره الشريف في جدله ، وربما نقل عن ظاهر كلام الشافعي. والمعنى من انخرامها وبطلانها هو أنه لا يقتضي العقل مناسبتها للحكم إذ ذاك ، فلا يكون لها أثر في اقتضاء الحكم ، لا أنه يلزم خلو الوصف عن استلزام المصلحة وذهابها عنه ، فإن ذلك لا يكون معارضا. واعلم أن النزاع إنما هو في اختلال المناسب المصلحي بمعارضة مثله أو أرجح منه في المفسدة ، أما العمل به فممنوع ممن أثبت اختلال المناسبة. وأما من لم يثبته تصرف في العمل به على ما سبق بالترجيح بينهما. والواجب هاهنا امتناع العمل به للزوم الترجيح بلا مرجح أو التزام المفسدة الراجحة ، فيستوي الفريقان في ترك العمل به ، لكن اختلفا في المأخذ ، فالأول يتركه لاختلال مناسبة الوصف والآخر يتركه لمعارضة المقاوم أو الراجح ، فترك العمل متفق عليه لكن طريقه مختلف فيه ، كذا قاله بعضهم. وقد حقق الأصفهاني الخلاف فقال اعلم أن ذات الوصف مغايرة للمناسبة قطعا ، فإن كان المدعي أن ذات الوصف المصلحي تبطل إذا عارضتها مفسدة فليس كذلك ، فإن ذات الوصف أمر حقيقي لا تبطل بالمعارضة. وإن كان المدعي أن مناسبته تبطل ومعنى المناسبة اقتضاؤها للحكم واستدعاؤها له فالحق أنها تبطل. وإن شئت قلت العمل بمقتضى المناسبة يستدعي سلامتها عن المعارض ، والمعنى بالمناسبة على هذا كون الوصف مصلحيا. واعلم أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه من القائلين بعدم تخصيص العلة. أما من قال بتخصيصها فيقول ببقاء المناسبتين أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة. التفريع إن قلنا إنها تبطل التحق الوصف بالطرديات ولا يجوز التعليل به إلا بترجيح المصلحة على المفسدة ، كأن يقال الحكم في الأصل مضاف إلى المصلحة الفلانية وهي راجحة على ما عارضها من المفسدة ، وإلا لزم الحكم مضافا إلى غير تلك المصلحة المرجوحة أو إلى مصلحة أخرى غيرها. أو لا يكون مضافا إلى شيء أصلا ، والكل باطل. وإن قلنا لا تبطل بقي الوصف على مناسبته ويصح التعليل به ، ويحتاج المعارض إلى أصل يشهد له بالاعتبار. المسلك السادس السبر والتقسيم ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل فإن لم يكن تقسيما سموه بالمتصل. وهو لغة الاختبار ، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح الذي يقال له المسبار ، وسمي هذا به لأن المناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها في أنه هل يصلح للعلية أم لا ؟ وقد أشير إليه في قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق المؤمنون وقوله تعالى أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون الطور فإن هذا تقسيم حاصر ، لأنه ممتنع خلقهم من غير خالق خلقهم ، وكونه يخلقون أنفسهم أشد امتناعا ، فعلم أن لهم خالقا خلقهم ، وهو سبحانه ، ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبين أن هذه الصيغة المستدل بها بطريقة بديهية لا يمكن إنكارها. وفي قوله صلى الله عليه وسلم لعمر ، في ابن صياد. « إن يكن هو فلن تسلط عليه ، وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله ». وهو قسمان أحدهما أن يدور بين النفي والإثبات وهو المنحصر. والثاني أن لا يكون كذلك وهو المنتشر. فالأول أن يحصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها ، بدليله إما بكونه طردا ، أو ملغى ، أو نقض الوصف أو كسره أو خفائه واضطرابه ، فيتعين الباقي للعلية ، وهو قطعي لإفادة العلة ، ويجوز التمسك به في القطعيات والظنيات ، فالأول كقولنا العالم إما أن يكون قديما أو حادثا ، بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث. والثاني كقولنا ولاية الإجبار إما أن لا تعلل أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو الأبوة أو غيرها. والكل باطل سوى الثاني ، فالأول بالإجماع. والثالث والرابع لقوله عليه السلام « الثيب أحق بنفسها » فيتعين الثاني. قال الهندي وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا ، أي على وجه التنقيب. ويشترط أن يكون الحكم في الأصل معللا بمناسب ، خلافا للغزالي ، ويلتحق به الطردي إذا قام الإجماع على أصل تعليله ، كما لو قام الإجماع على تعليل حكم بأحد أوصاف ثم قام الدليل على إبطالها كلها خلا واحدا ، فيتعين للتعليل وإن كان طرديا وإلا اختلف الإجماع. وهو ملخص ما اختاره إمام الحرمين. وأن يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها ، كما في مسألة الربا ، وأما في غيرها فلا يكفي ، فإنه وإن بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءا من أجزائها. وإذا انضم إلى غيره صار علة مستقلة ، وحينئذ فلا يكفي في إبطال سائر الأقسام الاستدلال على أنه ليس واحد منها علة مستقلة ، بل لا بد من إبطال كون المجموع علة أو جزءا من العلة ، وأن يكون حاصرا لجميع الأوصاف. وطريقه أن يوافقه الخصم على انحصارها فيما ذكر أو يعجز عن إظهار زائد ، وإلا فيكفي المستدل أن يقول بحثت عن الأوصاف فلم أجد معنى سوى ما ذكرته ، أو الأصل عدم ما سواها ، واكتفوا في حصر الأوصاف بعدم الوجدان. وهذا إذا كان أهلا للبحث ، ونازع في ذلك بعض المتأخرين ، فإن ذلك يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص ، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات ، وهذا عسر جدا. وقد يكون علمه قليلا وفهمه ناقصا. وكذلك قال الصفي الأصفهاني في نكته من الفاسد قول المعلل في جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الأشياء ، فإن ظفرت بعلة أخرى فأبرزها وإلا يلزمك ما يلزمني قال وهذا فاسد ، لأن سبره لا يصلح دليلا ، لأن الدليل ما يعلم به المدلول ، ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره ، وجهله لا يوجب على خصمه أمرا ، واختار ابن برهان في الأوسط التفصيل بين المجتهد وغيره. ثم إن كان مجتهدا رجع إلى ما يغلب على ظنه ، وإن كان مناظرا ولم يساعده الخصم فهل يلزمه إبداء كيفية السبر ؟ اختلفوا فيه على قولين أحدهما لا ، لأنه لا يستقل درء قوله ، لاحتمال أن يكون وراءه تقسيم متوجه لم يذكره ، و أصحهما ، واختاره في المنخول ، أنه لا بد من إبداء كيفية السبر ، ليكون دليلا غير مقتصر على مجرد الدعوى ، وليس للخصم أن يقول لم يبحث ، أو يسبر ، أو هو غريب ، ولا أن يقول بقي وصف آخر ولا أبرزه. تنبيه لم يحكوا خلافا في هذا القسم ، ورأيت في كتاب ابن فورك إذا كانت في المسألة علل ففسدت إلا واحدة ، هل ذلك دليل على صحتها ؟ وجهان ، الصحيح نعم ، إذا ثبت أنه لا بد أن يكون الحق في واحد منها ، وثبت أن ما عداها فاسد ، فعلم أن الحق فيها أو لا يجوز خروج الحق عن جماعتها. انتهى. القسم الثاني وهو المنتشر ، بأن لا يدور بين النفي والإثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنا ، فاختلفوا فيه على مذاهب الأول أنه ليس بحجة مطلقا ، لا في القطعيات ولا في الظنيات ، وحكاه في البرهان عن بعض الأصوليين. الثاني أنه حجة في العمليات فقط لأنه يثير غلبة الظن ، واختاره إمام الحرمين وابن برهان ، وقال الهندي إنه الصحيح. ومثل ابن برهان استعماله في القطعي هنا بقول أصحابنا الله سبحانه يرى لأنه موجود ، وكل موجود يصح أن يرى. وفي الظني بقولهم الإيلاء إما أن يكون طلاقا أو يمينا ، فإذا بطل أن يكون طلاقا ثبت أنه يمين. فإن قيل يجوز أن يكون لا طلاقا ولا يمينا وله حكم آخر. قلنا نحن لا نمنع أن يكون له في الشرع حكم آخر فلا يكون طلاقا ولا يمينا ، ولكن الذي يغلب على ظننا هو هذا القدر ، والمقصود إظهار غلبة الظن ، وهي حاصلة. انتهى . والثالث أنه حجة للناظر دون المناظر ، واختاره الآمدي ، وقال إمام الحرمين في الأساليب بقيد تضمن إبطال مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل ، إذ لا يمنع أن يقال ما أبطلته باطل ، وما اخترته باطل ، والحكم في الأصل الذي وقع البحث فيه غير معقول المعنى ، فلا يصلح السبر لإثبات معنى الأصل ، وإنما يصلح لإبطال مذهب الخصم. وحكى القاضي ابن العربي في القبس قولا آخر أنه دليل قطعي ، وعزاه للشيخ أبي الحسن والقاضي وسائر الأصحاب. قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا في مواضع كثيرة ، فمن الضمن قوله وقالوا ما في بطون هذه الأنعام الأنعام إلى قوله حكيم عليم الأنعام ، ومن التصريح قوله ثمانية أزواج الأنعام إلى قوله الظالمين الأنعام . تنبيهات الأول ما ذكرناه أن هذا النوع من المسالك هو المشهور ونازع فيه جماعة من المتأخرين ، منهم أبو العباس القرطبي في جدله فقال إنه شرط لا دليل ، لأن الوصف الذي ينفيه السبر إما أن يقطع بمناسبته فهو التخريج ، أو يعرو عنها فهو الطردي ولا يصح أن يعلل به ، أو لا يقطع بوجوده فيه ولا عدمها فهو الشبه ، فلا بد في العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها لذلك. ويلزم منه ما ذكرناه. إلا أن التقسيم إذا كان دائرا بين النفي والإثبات فأبطل أحد القسمين مثلا تعين المطلوب في الثاني قطعا ، كقولنا العالم إما قديم وإما حادث ، محال أن يكون قديما لكذا ، فلزم أن يكون حادثا ، فإن هذا ونحوه برهان قطعي ، وهو المسمى عند المنطقي ب" الشرطي المتصل ". وقال في" أصوله " أكثر النظار عدوا هذا المسلك دليلا على التعليل ، وفيه نظر. وذلك أن ما ينفيه السبر لا بد وأن يكون ظاهر المناسبة ، وهو قياس العلة ، أو صالحا لها ، وهو الشبه ، فالتحقيق أن يقال على التعليل هنا هو المناسبة ، غير أن السبر عين دليل الوصف ، فالسبر إذن شرط ، لا دليل ، وكذلك في سائر المسالك النظرية ، فليس مسلكا بنفسه ، بل هو شرط المسالك النظرية. وقد حكي عن قوم من الأصوليين في الدوران أنه شرط للعلة لا تثبت مع دليل عليها ، وهو يتمشى مع ما ذكرناه في السبر ، وهو الصحيح. انتهى. وقد جزم الغزالي في المستصفى بأنه إذا استقام لم يحتج إلى مناسبة ، ونازعه شارحه العبدري أيضا ، لاعتقاده بأن السبر ليس من مسائل العلة ، وإنما هو خادم للوصف المناسب ، أي به يتقيد الوصف المناسب المختلط بغيره. وقال الإبياري في شرح البرهان السبر يرجع إلى اختبار في أوصاف المحل وضبطها ، والتقسيم يرجع إلى إبطال ما يظهر إبطاله فيها ، فإذن لا يكون من الأدلة بحال. وإنما تسامح الأصوليون بذلك لأن المراد بالدليل هو الذي دل على أن العلة في جملة الأوصاف ، والدليل الثاني دل على التعيين. وإلا فالسبر والتقسيم ليس هو دليلا قال ولا بد فيه من ثلاثة أمور إحداها أن يتبين المطلوب في الجملة وثانيها سبر خاص. وثالثها إبطال ما عدا المختار. فإن كانت هذه معلومة حصل العلم بالمطلوب وإلا فلا ، بل تحصل غلبة الظن. ثم إن كان الموضع مما يكتفى فيه بغلبة الظن اكتفي به وإلا فلا قال وهذا لا يتصور فيه خلاف وليس كما قال. وقال ابن المنير في شرحه زعم بعض المتأخرين أن السبر إذا دار بين النفي والإثبات فهو التقسيم ، وعليه المعول في العقليات ، وإلا فهو السبر ، وليس كما زعم ، بل السبر والتقسيم متغايران متلازمان في الدلالة في العقليات وفي الفقهيات سواء دارت القسمة بين النفي والإثبات أم لا. فالسبر إذن في العقليات اختبار المقدرات لينظر أيها الحق. والتقسيم أن يقسم الصحة والبطلان بينهما فيعتبر ما هو العلة ، ويلغي ما ليس بعلة. وقد بان لك بهذا أن الدليل ليس نفس السبر والتقسيم ، وإنما الدليل هو الذي أوجب إضافة العلية إلى العلة ، وهو الإجماع على أن أحد الأوصاف علة مع دليل إلغاء سائر الأوصاف إلا المبقى فيتعين ، وتقرير الإجماع على أن أحد الأوصاف علة الاستقراء من سبر الأولين فإنهم عللوا الأحكام بجملتها ، أو عللوا أكثرها ، والأكثرية ملحقة بالعموم ، وحكموا بأن العلة لا تعدو أوصاف المحل ، فيجب إلحاق كل صورة بالعام أو بالأغلب. وتقرير إبطال ما عدا المبقى يكون بأدلة الإبطال ، كبيان أن الأوصاف طردية ، أو لا مناسبة فيها ، أو يقول بحثت فلم تظهر لي مناسبة قال وفي الاكتفاء بالثاني إشكال ، فإن المبقى لم تظهر مناسبته أيضا ، وإلا بطلت فائدة السبر وخصوصيته. وكبيان الإلغاء في الأوصاف لوجود الحكم في غير محل النزاع بالمبقى منفردا عن غيره من الأوصاف ، فيندفع احتمال أن يكون المبقى جزء علة مع بقية الأوصاف. قال ومن الأسئلة العاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المبقى لا يخلو في نفس الأمر أن يكون مناسبا ، أو شبها ، أو طردا خاليا ، لأنه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا ، فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون منضبطة للفهم ، أو كلية لا تنضبط. فالأول المناسب. والثاني الشبه. وإن لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود. فإن كان ثم مناسبة أو شبه لغا السبر والتقسيم. فإن كان عريا عن المناسبة قطعا لم ينفع السبر والتقسيم أيضا. فإن قلت ينفع في حمل النظر في المناسبة على المجتهد. قلت لا يحمل ذلك عنه ، لأن المناسبة عندنا أمر وجودي مكشوف ، حتى يقال إنه ذوقي أو ضروري كالمحسوس ، فالمجتهد إذا يعلمه إذا لم يذق فيه مصلحة منضبطة ولا غيرها أنه لا مناسب ولا شبه فتعين أنه طرد. التنبيه الثاني نقل إمام الحرمين عن القاضي أن السبر والتقسيم من أقوى ما تثبت به العلل ، واستشكله ، ووجهه الإبياري بأن مثبت العلة بالمناسبة أو الشبه يكتفى منه في النظر بذلك وإن أمكن أن يبدي الخصم معارضا راجحا. وأما إذا أسند إلى السبر والتقسيم فقد وفى الوظيفة من أول الأمر ولم يبق متوقعا ظهور ما يقدح أو يضر ، ونازعه ابن المنير وقال نحن ندفع أصل كونه مسلكا ، فضلا عن كونه متميزا. وقوله سلف إبطال المعارضات غير مستقيم ، لأنه وضع النظر في غير موضعه إذا لم يقدر على دفع المعارضات ، وجعل ذلك كافيا في التصحيح فأين الدليل الذي ذب المعارضات عنه. وأما التمسك بالمناسبات فإنه وجه الدليل ، وهي المعارضات بالأصل ، فإنا ما نلحق به من اشتغل بدفع المعارضات وقنع بذلك دليلا. التنبيه الثالث إن أبدى المعترض وصفا زائدا لم يكلف ببيان صلاحيته للتعليل ، ولا ينقطع المستدل بمجرد ذلك حتى يعجز عن إبطاله ، بل له عدم اعتباره بطرق أحدها بيان بقاء الحكم مع عدم الوصف المذكور في بعض الصور ، كقولنا يصح أمان العبد ، لأنه عاقل مسلم غير متهم ، كالحر. فيقول الحنفي العلة ثم وصف زائد ، وهو الحرية ، مفقود في العبد. فيقول المستدل وصف الحرية ملغى في العبد المأذون له ، فإن أمانه يصح باتفاق عدم الحرية فصار وصفا لاغيا لا تأثير له في الحكم. ثانيها أن يبين كونه وصفا طرديا ولو في ذلك الحكم كقولنا سرى العتق في الأمة ، كالعبد ، بجامع الرق ، إذ لا علة غيره ، فإن قال في الأصل وصف زائد ، وهو الذكورة المحصلة للكسب ، فنقول هو وصف لم يعتبره الشرع في باب العتق. وقد يتفقان على إبطال ما عدا وصفين فيكفي المستدل الترديد بينهما. ثالثهما أن لا تظهر مناسبة المحذوف. وقد سبق الاكتفاء بقول المناظر بحثت فلم أجد مناسبة ، على أحد الرأيين. فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته ، لأنه انتقال ، ولكن يرجح سبره لموافقته لتعدية الحكم على سبر المعترض لعدمها ، فإن التعدي أولى. التنبيه الرابع قسم إلكيا السبر إلى ما يستعمل في القطعيات وهو المفضي إلى اليقين بأن يكون حاصرا يقينا ، بالدور بين النفي والإثبات. قال وهو الملقب ب" برهان الخلف "وكان العقل دالا على أن الحق أحدهما ، فإذا بان بطلان أحدهما تعين الثاني للصحة ، فقد قام دليل الثاني على الخصوص ببطلان ضده ، وإلى ما يستعمل في الظنيات ، ولا يخلو إما أن يكون المقصود إثبات حكمه أو دليله. والأول يكفي فيه انتهاء السبر إلى حد الظن ، سواء كان في شيئين أو أشياء ، لأن الظن لا يختص بالنفي والإثبات ، بل قد يقع بين شيئين متعاقبين ، كقولنا الإيلاء لا يخلو إما أن يوجب التوقف عند انقضاء المدة أو البينونة ، فلما قام الدليل على أن مضي المدة لا يوجب البينونة دل على أنه يوجب التوقف ، إذ لا حكم بينهما. ثم طريق إبطال أحدهما بين. ومسألة اتفاق العلماء على قولين تقتضي أن الحكم لا يخرج عنهما ، فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر. والثاني ما علم أن بطلان دليل الحكم دليل على صحة العلل ، إلا أن يتفق على كونه معللا ثم يسبر ما عدا العلة التي يذهب إليها ويبطله فتصح علته ، وعند ذلك لا يشترط الدليل عليه ، بل يكفي ذكر مجرد الوصف. وقيل إذا لم يكن مقطوعا به فلا بد من النظر إلى تلك العلة فعساها تبطل هذا فينظر في غيرها. وهذا بعيد فإن السبر لا يفيد على هذا التقدير. ومقصودنا أن الظن يحصل عند ذلك بمجرد السبر ، وإذا بطل ذلك فقد ظن قوم أن هذا يعسر وجوده ولا بعد عندنا في تقديره فإن العلماء يتفقون على تعليل الربا ، وإذا ثبت سبرا غير الطعم والكيل ثبت ما بقي. التنبيه الخامس السبر بالبحث وعدم العثور يدخل في جميع المسالك الاجتهادية ، ولا خصوص له بما نحن فيه. مسألة قال ابن القطان اختلف أصحابنا فيما إذا كان في المسألة علل ففسدت جميعها إلا واحدة ، هل يكون فسادها دليلا على صحة هذه ؟ فقيل لا حتى يقوم دليل على صحتها. وقيل نعم ، لأنه ثبت أنه لا بد من أن تكون إحدى العلل صحيحة ، فإذا بطل ما عداها وقد علمنا أن الحق لا يخرج عنها ثبت أن تلك صحيحة ، ونصره ابن القطان. مسألة يلتحق بالسبر قولهم حكم حادث فلا بد له من سبب حادث ، ولا حادث إلا هذا فيتعين إسناده ، وهو معنى قول أصحابنا الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن إلا أن فيما سبق سبرا في جميع أوصاف المحل ، وهذا في الأوصاف الحادثة خاصة. وقد قيل على هذه الطريقة لا يلزم من أن يكون الحكم حادثا أن يكون سببه حادثا ، بل قد يكون الحكم حادثا وسببه متقدما ، كإباحة الوطء في الزوجة عند عدم الحيض وانقطاعه ، فإنه يستند إلى عقد النكاح المتقدم. وكذا تحريم الميتة عند زوال الضرورة مستند إلى السبب الأول. وأمثلته كثيرة ، فالسر فيه أن الحكم تارة ينتفي لانتقاء المقتضى بكماله ، أو لانتفاء جزء من أجزائه ، وتارة ينتفي لفوات شرط أو وجود مانع ، فإذا كان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضى بحاله فحدوث الحكم لا يكون إلا لانتفاء سببه ، وإذا كان الانتفاء لغير ذلك ، فحدوث الحكم لا يكون لحدوث سببه ، بل يكون لحدوث جزء السبب ، أو لحدوث الشرط ، أو لانتفاء المانع. وجوابه أنا لو قدرنا حدوث الحكم مع تقدم سببه كان ذلك على خلاف الأصل ، لأن الأصل المقدر أن ثبوت السبب يلزم منه ثبوت الحكم ، ولهذا صح الاستدلال بثبوت السبب على ثبوت الحكم. المسلك السابع الشبه ويسميه بعض الفقهاء" الاستدلال بالشيء على مثله "وهو عام أريد به خاص ، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس ، لأن كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل ، بجامع بينهما. إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة ، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به. والفرق بينه وبين الطرد ، ولهذا قال الإبياري لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه. وفيه مقامان المقام الأول في تعريفه وقد اختلفوا ، فقال إمام الحرمين لا يمكن تحديده. والصحيح إمكانه. واختلفوا فيه فقيل هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المفضية للحكم من غير تعيين. كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان ؟ قال الخوارزمي في الكافي. قال ففي القياس المعنوي تعيين المعنى المؤثر المناسب لثبوت الحكم ، وفي قياس الشبه لا تعيين ، بل الجمع بينهما بوصف يوهم المناسب. وأما الطرد فهو الجمع بينهما بمجرد الطرد ، وهو السلامة عن النقض. ونحوه قوله في المستصفى الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم ، وإن لم يناسب الحكم بأن يقرر بأن لله في كل حكم سرا ، وهو مصلحة مناسبة للحكم لم نطلع على عين تلك العلة ولكن نطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة قال وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدري ما أرادوا به وبماذا فصلوه من الطرد المحض. والحاصل أن الشبهي والطردي يجتمعان في عدم الظهور المناسب ، ويتخالفان في أن الطردي عهد من الشارع عدم الالتفات إليه ، وسمي شبها لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته ، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب ، فهو بين المناسب والطردي. وقال إمام الحرمين يتعذر حد الشبه بأن يقول هو يقرب الأصل من الفرع ويمتاز عن الطرد أنه يغلب على الظن الاشتراك في الحكمة ، والطرد لا يغلبه على الظن ، ومن خواص الطرد أنه يعلق نقيض الحكم عليه بقوله طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية ، كإزالة النجاسة ، فيقال طهارة ما تفتقر إلى النية. وفيه نظر ، لأنه لا بد من مقيس عليه ، وهو التيمم ، وقوله طهارة بالماء ليس بجامع بين الأصل والفرع. وهذا الذي قاله الإمام الغزالي أصله كلام القاضي أبي بكر ، فإنه فسر قياس الدلالة المورد على بعض تعريفات القياس ، وهو الجمع بين الفرع والأصل بما لا يناسب ، ولكن يستلزم المناسب ، فيقال إنه الوصف المقارن للحكم الثابت له بالتبع وبالالتزام دون الذات ، كالطهارة لاشتراط النية ، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية ، لكن تناسبها من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، أما ما يناسب بالذات فهو المناسب ، أو لا يناسب مطلقا فهو الطردي ، فالشبه حينئذ منزلة بين المناسبة والطردي ، فلهذا سمي" شبها ". هكذا قال الآمدي والرازي. وحكى الإبياري في شرح البرهان عن القاضي أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل. ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتمال على مخيل إما حقا ، أو عنادا ، ولا يمكن التقرير عليه. وقال بعد ذلك إن ما اختاره الغزالي هو خلاصة كلام القاضي حيث قال هو الذي يوهم الاشتراك في محل. قلت وهو ظاهر كلام الغزالي في الشفاء وعليه اقتصر صاحب العنوان فيه. والذي في مختصر التقريب من كلام القاضي أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل. وقيل الشبه هو الذي لا يكون مناسبا للحكم ، ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب ، وذلك لأنه يظن أنه لا يعتبر في ذلك الحكم لعدم مناسبته له ، فيظن أنه يمكن اعتباره في ذلك الحكم لتأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. واختاره الرازي في الرسالة البهائية ، كإيجاب المهر بالخلوة ، فإنه لا يناسب وجوبه ، لأنه في مقابلة الوطء ، إلا أن جنس هذا الوصف ، وهو كون الخلوة مظنة الوطء ، يعتبر في جنس الوجوب ، وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية. وقيل هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل ، حكاه ابن الحاجب ، وجعله والذي قبله مفرعا على أن الشبه غير مستقل بالعلية ، بل يحتاج إلى مسلك آخر ، وأحسن ابن السمعاني فقال قياس المعنى تحقيق ، والشبه تقريب ، والطرد تحكم ثم قال قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ، والطرد عكسه ، والشبه أن يكون فرع يحاذيه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه مقرب ، أي يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب من غير تعرض لبيان المعنى انتهى . وقيل هو الذي يلائم الأوصاف التي عهد من الشارع إناطة الحكم بها. وقال إمام الحرمين إن الناظر إذا فقد المعنى نظر في الأشباه ، وهو أوسع الأبواب ، وذلك لأن الشبه ينقدح عند إمكان المعنى وعند عدم فهمه ، ولا يتحتم الأشباه في التعبدات الجامدة. وفرق بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء. والشبه نسبة الثبوت مترجحة على النفي فافترقا. وقال ابن المنير اضطرب رأي الإمام في حده فقال مرة هو المشير إلى معنى كلي لا يتحرر التعبير عنه. وقال مرة هو الذي يناسب تشابه الفرع والأصل في أي حكم كان ، لا في حكم معين ، حتى لو نسبنا وجود الحكم المعين إليه لكان على حد نسبة عدمه إليه. وقال ابن رحال فسره أكثر الأصوليين بما لا تثبت نسبته إلا بدليل منفصل عنه وقيل ما يوهم المناسبة من غير تحقيق ، وهما متقاربان. وقال القاضي ما يوهم الاجتماع في مخيل ، وهذا التفسير أليق بالمظنة لا بالشبه ، لأنه مناسب في نفسه. وقال القرطبي في أصوله قد تسامح علماؤنا في جعل الشبه من مسالك العلة ، فإن البحث فيه نظر في تيقن العلة لا في ذاتها. وكذلك نفي الفارق. وقد اختلفت عباراتهم فيه. وحاصلها يرجع إلى عبارتين إحداهما أنه هو الذي يكون الفرع فيه دائرا بين أصلين فأكثر لتعارض الأشياء فيه ، فيلحق بأولاها ، كالعبد المتلف فإنه آدمي ومال ، ولا شك أنه مضمون بالقيمة ، لكن هل تؤخذ قيمته بالغة ما بلغت ولو زادت على دية الحر ، وهو مذهب الشافعي ومالك ، تغليبا لحكم المالية ، أو لا تؤخذ قيمة زيادة على دية الحر تغليبا لحكم الآدمية وهو مذهب أبي حنيفة. وسمى الشافعي هذا قياس غلبة الأشباه. قال وهذا لا ينبغي أن يخص باسم الشبه ، لأنه قياس علة مناسب غير أنه تعارض فيه العلل ، فهو من باب المعارضة في الفرع ولا خلاف في هذا بعد ، ولا مشاحة في الاسم بعد فهم المعنى. الثانية أنه الوصف الذي يظن به صلاحيته للمناسبة من جهة ذاته ، فخرج منه المناسب بأنه معلوم المناسبة ، والطردي لأنه معلوم نفيها. واحترزنا بقولنا" من جهة ذاته "عن المظنة ، فإنها لا تناسب بذاتها ، بل ما اشتملت عليه. وهذا معنى ما قاله القاضي أبو بكر وجرى عليه الجمهور ، وهو المفهوم من قول الشافعي في الوضوء طهارتان فكيف تفترقان ؟ يعني في نفي اشتراط النية ، لكنا إذا تأملنا وجدنا لقول الشافعي طهارة حكمية من دون العلل ما لا نجد من قول الحنفي طهارة بالماء. وذلك راجع إلى قوله" حكمية "يصلح للمناسبة ، ولم ينكشف لنا ، ولم نقدر على القطع بكونه عريا عنها ، وليس كذلك طهارة ما ، فإنه لا مناسب ولا صالح. ومثله أيضا قول الشافعية طهارة موجبها في غير محل موجبها ، فشرط فيها النية كالتيمم. وهذا أصح ما قيل في الشبه. انتهى. هذا ما يتعلق بتعريفه. حكم قياس الشبه المقام الثاني في حكمه ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة بالإجماع ، كما ذكره القاضي وغيره. وإنما الكلام فيه إذا تعذرت. وقد اختلفوا فيه على مذاهب. أحدها أنه حجة ، وحكاه القرطبي عن أصحابنا وأصحابهم. وقال شارح العنوان إنه قول أكثر الفقهاء. وقال في القواطع إنه ظاهر مذهب الشافعي. وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه ، منها قوله في إيجاب النية في الوضوء كالتيمم طهارتان فكيف تفترقان. وتابعه على ذلك أكثر الأصحاب. وقال الشافعي في أواخر الأم في باب اجتهاد الحاكم والقياس قياسان أحدهما أن يكون في معنى الأصل ، فذاك الذي لا يحل لأحد خلافا. والثاني أن يشبه الشيء بالشيء من أصل ، ويشبه من أصل غيره. ثم قال وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر فأيهما كان أولى بشبهه صير إليه ، فإن اشتبه أحدهما في خصلتين ، والآخر في خصلة ألحقه بالذي أشبه في خصلتين. انتهى. حكى هذا النص الأصحاب في كتبهم ، والماوردي والروياني وابن السمعاني. قال واختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة لحكم. وقال بعضهم إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه. وقال الروياني في البحر وقول الشافعي" فموضع الصواب... "إلى آخره ، يريد إذا كانت كل خصلة علة مستقلة بنفسها مستغنية عن صاحبتها مثل الأخ يتردد بين أن يكون كالأب ، وبين أن يكون كابن العم ، وهو يشبه الأب من وجه وهو محرم له بالقرابة ، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة من قبول الشهادة ، وسقوط النفقة ، وجريان القصاص من الطرفين معهما ، وجريان حد القذف فإلحاقه بابن العم حتى لا يعتق عليه إذا ملكه أولى. ونقل الغزالي في شفاء العليل عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك القول بالشبه بطريق تمسكهم به. قال في المستصفى ولعل أكثر أقيسة الفقهاء قياس الشبه. قال ومنه قول الشافعي طهارتان فأنى تفترقان ؟ فإنه يوهم الاجتماع في مناسب ، وهو مأخذ الشبه وإن لم يطلع على ذلك المناسب. وقول أبي حنيفة مسح الرأس لا يتكرر ولأنه مسح لا يتكرر ، قياسا على الخف. وقال الخوارزمي في الكافي قياس الشبه عندنا حجة ، فإن القياس المعنوي إنما صار حجة لأنه يفيد غلبة الظن ، والشبه يفيدها أيضا. ومن أنكرها في الشبه كان منكرها في قياس المعنى. انتهى. وقد أنكر جماعة نسبة القول بالشبه إلى الشافعي ، منهم أبو إسحاق المروزي ، ونقل عنه أنه قال ليس بحجة ، كما حكاه ابن السمعاني. وقال القاضي أبو بكر لا يكاد يصح القول بالشبه عن الشافعي مع علو رتبته في الأصول. وكذلك قال الشيخ في اللمع أن كلام الشافعي متأول محمول على قياس العلة ، فإنه يرجح بكثرة الأشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه. قلت وعبارة الشافعي رحمه الله في الرسالة أن يكون الله ورسوله حرم الشيء منصوصا ، أو أحل لمعنى ، فإذا وجدنا ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه ، لأنه في معنى الحلال والحرام. أو تجد الشيء يشبه منه الشيء من غيره ولا نجد شيئا أقرب منه شبها من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبها به ، كما قلنا في الصيد. انتهى. وقال في موضع آخر القياس على قسمين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل ولا يختلف القياس فيه. والثاني أن يكون الشيء له الأصول أشباها بذلك ، فيلتحق بأولاها به وأكثرها شبها به. وقد يختلف القائسون في هذا. انتهى. المذهب الثاني أنه ليس بحجة. قال ابن السمعاني وبه قال أكثر الحنفية ، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم ، وصار إليه أبو زيد ومن تبعه ، وذهب إليه أيضا أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي انتهى. وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي والشيرازي والقاضي أبو الطيب ، كما نقل في البحر ، وأبو بكر الصيرفي والقاضي ابن الباقلاني ، لكن هو عند القاضي أبي الطيب والشيخ أبي إسحاق صالح لأن يرجح به ، وبه جزم القاضي أبو بكر في باب" ترجيح العلل "من كتاب التقريب. وقال إلكيا وربما تردد القاضي أبو بكر في تصانيفه في إبطال الشبه فقال إن لم يبين مستند ظنه كان متحكما ، وإن بين كان مخيلا. وربما قال الإشباه لا بد وأن يستند إلى معنى كلي. قال وقد بينا تصورها لا على هذا الوجه. ثم اختلف القائلون بحجيته في أنه بماذا يعتبر ، على مذاهب أحدها اعتباره مطلقا. والثاني بشرط ذهاب الصورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد منها إلا الوصف الشبهي. والثالث بشرط أن يجتذب الفرع أصلان ، وليس أصل سواهما ، فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه. حكاه القاضي ، وهو ظاهر نص الشافعي السابق. والرابع بشرط أن لا يثبت للحكم علة بعينه ، وإلا كان الرجوع إليها أولى من الرجوع إلى أشباه وصفات لم يتعين كونها علة للحكم. حكاه القاضي وقال إنه راجع إلى الذي قبله. ثم اختلفوا في الأشباه التي يغلب بها ، على مذاهب أحدها المعتبر المشابهة في الحكم فقط دون الصورة ، وحكاه الرازي والبيضاوي عن الشافعي ، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل ، بجامع أن كلا منهما يباع ويشترى. وحكاه ابن السمعاني عن أصحابنا ، كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في شرط الحد ، ووجوب المهر بشبهة ، بالوطء في النكاح في الأحكام. والثاني اعتبار المشابهة في الصورة ، كقياس الخيل على البغال والحمير وسقوط الزكاة بصورة شبه ، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم لقول القائل ذو حافر أهلي ، حكاه ابن السمعاني عن بعضهم معتلا بوجود الشبه قال وإذا جاز تعليل الأصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته ، ولأن العلل أمارات ، فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمارة على الحكم ، كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو في الحكم أمارة على الحكم. قال وهذا ليس بصحيح ، إنما الصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به ، لأن التعليل ما كان لها تأثير في الحكم وليس هو مما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكما. انتهى. وقال الأستاذ أبو منصور ذهب قوم من أهل البدع إلى اعتبار المشابهة في الصورة ، وهو قول الأصم ، ولهذا زعم أن ترك الجلسة الأخيرة من الصلاة لا يضر ، كالجلسة الأولى. ولا يعتد بخلافه. وهذا ما نقله الإمام في البرهان عن أبي حنيفة وعن أحمد أيضا في إلحاقه الجلوس الأول بالثاني في الوجوب. واختار إلكيا اعتبار الشبه في الصورة إذا دل دليل على اعتباره ، كالمعتبر في جزاء الصيد قال وهذا أضعف الأنواع إذ لا يعرف له نظير. قال وأما الشبه في الحكم ، وهو دلالة الحكم على الحكم فقط ، كقول الشافعي العبد أشبه بالحر في القصاص والكفارة للحرمة ، وتحمل العقل مثله. فإن أوجب لاحترام المحل والشبه في المقصود ، كاعتبار خيار الشرط بخيار العيب إذا ثبت استواؤهما في المقصود ، وهو دفع الغبن فمعتبران. واعلم أن الشافعي اعتبر الشبه في مواضع منها إلحاق الهرة الوحشية بالإنسية على الصحيح ، دون الحمر الوحشية ، لاختلاف ألوان الوحشية كالأهلية ، بخلاف الحمر الوحشية فإنها ألوانها متحدة دون الحمر الأهلية فإن ألوانها مختلفة. و منها حيوانات البحر الصحيح حل أكلها مطلقا. وقيل ما أكل شبهه من البر أكل شبهه من البحر ، فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصوري. وعلى هذا فقال البغوي وابن الصباغ وغيرهما حمار البحر لا يؤكل ، فألحقوه بشبه الحمار الأهلي دون الوحشي. وفيه نظر ، فإنه لا نزاع في أن الأصل في حيوان البحر الحل ومنها جزاء الصيد كإيجاب البقرة الإنسية في الوحشية. و منها إقراض الحيوان ، ففي رد بدله وجهان أشبههما بالحديث المثل ، والقياس القيمة. و منها السلت ، وهو يشابه الحنطة في صورته الشعير بطبعه ، فهل يلحق بالحنطة أو الشعير أو هو جنس مستقل ؟ أوجه. و منها إذا كان الربوي لا يكال ولا يوزن ، فيعتبر بأقرب الأشياء شبها به على أحد الأوجه ، وقس على هذا نظائره. والثالث اعتباره في الحكم ثم الأشباه الراجعة إلى الصورة والرابع اعتباره فيها على حد سواء. حكاه القاضي. والخامس اعتبار حصول المشابهة فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم ، بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم ، أو علة للحكم. فمتى كان كذلك صح القياس ، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى. وهو قول الإمام الرازي ، وحكاه القاضي في التقريب عن ابن سريج قال وكان ينكر القياس على شبه لم يتعين كونه علة للحكم ، إما تعينا لا احتمال فيه ولا يسوغ لأحد خلافه ، أو تعينا ظاهرا وإن أمكن أن تكون العلة غيره قال وكذلك كان يقول أبو بكر الصيرفي وأبطل القياس على غير علة ، وذكر أن أبا بكر القفال قال بالحكم بغلبة الأشباه ، وزعم أن الأشباه تنظم الأصل والفرع وإن لم تكن أوصاف علة حكم الأصل فإنها علة حكم الفرع ، لأن ما زاد عليها في حكم المعدوم ، وشبه ذلك بغلبة الماء على المائع الطاهر أو النجس ، فجعل ما اختلط وغلب عليه في حكم المعدوم ، وهذا تصريح منه بأنه يحكم في الفرع بحكم الأصل لمشاركته فيما ليس بعلة للحكم في الأصل. وهو عجيب ، إذ كيف يجب رد الفرع على الأصل فيما ليس علة فيه. والسادس أن لا يوجد شيء أشبه به منه ، وهو قول القاضي أبي حامد المروزي. المذهب الثالث في أصل المسألة إن تمسك به الناظر ، أي المجتهد ، كان حجة في حقه إن حصل غلبة الظن ، وإلا فلا. أما المناظر فيقبل منه مطلقا ، واختاره في المستصفى. وقد نص في القواطع القول بقياس الشبه وبين أنه يفيد غلبة الظن وقال لا ينكره إلا معاند. ثم قال والحاصل أن التأثير لا بد منه ، إلا أن التأثير قد يكون بمعنى ، وقد يكون بحكم ، وقد يكون بغلبة شبه ، فإنه رب شبه أقوى من شبه آخر ، وأولى بتعليق الحكم به ، لقوة أمارته ، والشبه يعارضه شبه آخر ، وربما ظهر فضل قوة أحدهما على الآخر ، وربما يخفى. ويجوز رجوع الشبهين إلى أصل واحد ويجوز إلى أصلين ، فلا بد من قوة نظر المجتهد في هذه المواضع. وكذا قال القاضي أبو حامد المروزي في أصوله إنا لا نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء من وجه أو أكثر من وجه ، لأنه ليس في العالم شيء إلا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر من وجه ، لكن يعتبر أن لا يوجد شيء أشبه به منه ، فلا يوجد شيء من الوضوء بالتيمم ، وكذا القصاص في الطرف بالقصاص في النفس ، أو على العكس. وهذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في سلكه أصل عظيم ، فإذا لم يكن شيء أشبه منه به لم يكن بد من إلحاقه به. قال وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد ، تقريب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه. قال وينبغي الاعتناء أولا بالمعاني ، فإن تعذرت وأعوزت فحينئذ ينبغي الرجوع إلى قياس الشبه على الطريقة السابقة فلا بأس بذلك. انتهى. وهذا الذي قاله محل وفاق بين القائلين بقياس الشبه في أنه لا يرجع إليه إلا عند تعذر قياس العلة ، وهو في الحقيقة قول من قال إنه لا يرجع إليه إلا عند الضرورة. وقال إلكيا شرطوا لقياس الشبه شروطا منها أن يلوح في الأصل المردود إليه معنى ، فإنه إذا كان كذلك يقطع نظام الشبه ، وغاية من يدعي الشبه إيهام اجتماع الفرع والأصل في مقصود الشارع ، فإذا لاح في الأصل معنى انقطع نظام الجمع. قال هكذا أطلقوه ، وإنما يستقيم إذا لاح في أحدهما معنى جزئي وفقد في الثاني ، أما إذا كان استناد الأصل إلى معنى كلي لا يتصور اطراده في آحاد الصور ولكن القياس سبق لإبانة المحل ، فتعليل الأصل لا يضر في مثله ، على ما قدمناه ، وقد ضرب الشافعي له مثالا فقال بدأ عليه بيمين المدعي في القسامة في القصة المشهورة ، فكان فيه خيال اللوث ، فاختصها بتلك الصورة وإن كانت المشابهة بين الدعويين حالة اللوث وحالة عدمها ظاهرة ، ولكن أمكن فهم تخصيص الحكم بتلك الصورة ، أما عند اللوث فلا يعتبر به غير تلك الحالة ، وهذا بين. ومنها أن الشبه إذا لاح كان من ضرورته أن يكون الأصل مبطلا معاني الخصم ، فإنه لا يكون خاصا إلا على هذا الوجه ، ولا يكون للخصم في مقابلته إلا معنى عام بنهي من الأصل نقضا له. وله نظائر منها أن التيمم إذا صار أصلا فالمعنى الذي يتعلق به منقوض بالتيمم ، وهو أن الوضوء ليس مقصودا فلم يكن عبادة. انتهى . وقد أكثر أصحابنا في الاحتجاج لقياس الشبه. وأصح ما ذكروه مسالك أحدها أنه عليه الصلاة والسلام نبه عليه في قوله « لعل عرقا نزعه » ووجهه أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول الفحل. وثانيها أن قياس المعنى إنما صير إليه لإفادته الظن ، وهذا يفيده ، فوجب القول به. واعترض الإبياري أولا بأنه قياس المعنى في الأصول فلا يسمع. وثانيا بمنع إفادة الظن. وثالثا أنه لم تخل واقعة من حكم ، قالوا ومن مارس مسائل الفقه وترقى عن رتبة البادئ فيها علم أن المعنى المخيل لا يعم المسائل ، وكثير من أصول الشرع تخلو من المعاني خصوصا في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها ، وشرائط المناكحات والمعاملات إلى قياس الشبه ، ولا يلزمنا الطرد لأنا في غنية عنه إذ هو منسحب على جميع الحوادث ، فلم يكن من داع إليه ، فوضح أن القول بالشبه عن محل الضرورة ، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس. تنبيهات الأول بنى القاضي الخلاف في قياس الشبه على أن المصيب واحد أو كل مجتهد ؟ فإن قلت المصيب واحد فالأولى بك إبطال قياس الشبه ، وإن قلت بتصويبهم ، فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الشبه فهو مأمور به قطعا ، ووافقه إمام الحرمين على البناء على هذا الأصل على تقرير ثبوت كونها ظنية ، لكن خالف في أن المسألة ظنية وقال الأليق بما مهده من الأصول أن يقال ؛ كل ما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع ، وربما يقول إن المجتهد المتمسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور قطعا بما أدى إليه اجتهاده وإن كان القياس في مخالفه مردودا. الثاني قال الروياني في البحر اعلم أن كثرة الأشباه إنما تقوي أحد جانبي القياس إذا أمكن إثبات الحكم بكل واحد من الأوصاف. فأما إذا لم يقم الحكم إلا لمجموع أوصاف حتى يرد بها إلى أصل ، فيرد إلى أصل آخر بوصف واحد ، فإن كان ذلك الوصف من جملة الأوصاف فتعلق الحكم بالوصف الواحد أولى ، وإن كان وصفا آخر سوى الأوصاف المجموعة فيما سواه ، مثل علة الطعم في الربا أولى من علة القوت لأنه ما من قوت إلا وهو طعام ، فكان من علل به علل الطعام وزيادة وعلة" الطعام والكيل "مستويتان ، فتقدم إحداهما على الآخر بالترجيح ، وليس أحدهما داخلا في جملة الآخر إذا كان الأصل المردود إليه واحدا غير أن أحد القياسيين يرد الفرع إليه بوصف ، والآخر يرده إليه بذلك الوصف وبغيره من الأوصاف ، فضمها إليه بالوصف الواحد أولى. الثالث هل يستعمل" الشبه "مرسلا كما استعمل المناسب مرسلا ؟ قال الإبياري في شرح البرهان هذا شيء غامض ولم أقف فيه على نص ، ولو قيل به لم يبعد. انتهى. وقد صرح إمام الحرمين بالمنع منه ، بخلاف المناسب ، ورتب ذلك على أحد تفسيريه في الشبه وهو أن يناسب تشابه الأصل والفرع مطلقا في حكم معين ، فعلى هذا لا يتحقق الشبه إلا بأصل. وإن قلنا في تفسيره ما يوهم مناسبة للحكم الخاص أو ملاءمة لأوصاف نص الشارع عليها ولم تظهر مناسبتها. أو غير ذلك من التفاسير السابقة جاز استعماله مرسلا. المسلك الثامن الدوران ويعبر عنه الأقدمون ب" الجريان "وب" الطرد والعكس "وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه في صورة واحدة ، كالتحريم مع السكر في العصير ، فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم ، فدل على أن العلة" السكر ". وأما في صورتين ، كوجوب الزكاة مع ملك نصاب قام في صورة أحد النقدين ، وعدمه مع عدم شيء منها ، كما في ثياب البذلة حيث لا تجب فيها الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه. ومن أمثلته قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن اللتبية حين استعمله النبي صلى الله عليه وسلم « وقال ما بالنا نستعمل أقواما فيجيء أحدهم فيقول هذا لكم وهذا لي ، ألا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا » وهذا إثبات العلة بالدوران ، وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه. واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية على مذاهب أحدها أنه يفيد القطع بالعلية ، ونقل عن بعض المعتزلة وربما قيل لا دليل فوقه ، حكاه ابن السمعاني عن بعض أصحابنا. والثاني أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم ، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وإنما هي علامة منصوبة ، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن كونه معرفا له وينزل بمنزلة الوصف المومأ إليه بأن يكون علة وإن خلا عن المناسبة. وهو قول الجمهور ، منهم إمام الحرمين ، ونقله عن القاضي. وممن حكاه عن الأكثرين إلكيا. وقال ابن السمعاني وإليه ذهب كثير من أصحابنا. قال ولأصحابنا العراقيين شغف به ، وقال الهندي إنه المختار ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي علي بن أبي هريرة ، وحكاه الشيخ أبو إسحاق عن أبي بكر الصيرفي. قال إمام الحرمين ذهب كل من يعزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما تثبت به العلل. وذكر القاضي أبو الطيب الطبري أن هذا المسلك من أقوى المسالك وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع. وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة وإعلاقه طرفا من كلامه ، ومن عداه حياله. قلت والذي رأيته في" شرح الكفاية "للقاضي أبي الطيب ما لفظه وأما الطرد فإنه شرط في صحتها ، وليس بدليل على صحتها ، ولا يجوز إذا اطرد معنى أن يحكم بصحته حتى يدل التأثير أو شهادة الأصول عليه. وكذا قال الشيخ أبو إسحاق في" التبصرة " الطرد والجريان شرط في صحة العلة ، وليس بدليل صحتها. وقيل دليل على الصحة ، وبه قال الصيرفي ، وقال إذا لم يرد بها نص ولا أصل دل على صحتها ، وكذا قال ابن الصباغ هو يدل على صحة العلة. وقال ابن برهان الطرد عندنا شرط صحة العلة وليس دليلا على صحتها. وذهب بعض القدماء منا ومن الحنفية إلى أنه دليل على صحتها. وقال ابن السمعاني الاطراد ليس بدليل لصحة العلة ولكن شرط لصحتها. وأما الانعكاس فليس بشرط لصحة العلة في قول أكثر الأصحاب ، وهو قول جمهور الأصوليين من الفقهاء ، وبه قال بعض المتكلمين قال وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرط ، فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة ، وهو قول بعض المعتزلة تعلقا بالعلل العقلية ، فإنه يجب انعكاسها ، فكذلك السمعية. ولنا أن العلة منصوبة للإثبات فلا تدل على النفي. والثالث أنه لا يدل بمجرده لا قطعا ولا ظنا. وهو اختيار الأستاذ أبي منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبي إسحاق واختاره الآمدي وابن الحاجب. وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب" الحدود "إنه قول المحصلين. قال إلكيا وهو الذي يميل إليه القاضي ، ونقله ابن برهان عنه أيضا. واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها. ألا ترى أن المعلول دائر مع العلة وجودا وعدما ، مع أن المعلول ليس بعلة لعلته قطعا ، والجوهر والعرض متلازمان مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا ، والمتضايفان كالأبوة والبنوة متلازمان وجودا وعدما ، مع أن أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب مصاحبة المتضايفين وإلا لما كانا متضايفين. وقد ضعف هذا القول ، أعني تجويز أن تكون العلة أمرا وراء المذكور ، فإن هذا لو صح لجرى في غيره من المسائل ، كالإيماء ونحوه. ومن العجيب أن جماعة من القائلين بهذا المذهب اعترفوا بصحة السبر والتقسيم وإن لم تقترن به مناسبة ، وهو راجع للطرد ، فإن غايته أن الأوصاف المقارنة للحكم قام الدليل على خروج بعضها عن صلاحية التعليل ، فعلم صحة التعليل بالباقي ، ولا تجد النصف الباقي سوى مقارنته الحكم في الوجود مع انتقاء الظفر بدليل انتفاء صلاحيته للتعليل ، وذلك مجرد طرد لا عكس فيه ، واذا كان السبر والتقسيم لا يدل إلا على اقتران الحكم بالوصف وجودا علم أن من أخذ به وأنكر الطرد والعكس كمن أخذ بالمقدمة الواحدة وأنكر دلالة المقدمتين ، وكمن أخذ بالكثرة في الألف وأنكرها في الألفين. التفريع إن اعتبرناه فشرط ابن القطان في صحته أن يصح اقتضاؤه من الأصل ، كالشدة المطربة في الخمر. قال وكان بعض أصحابنا إذا لم تقم الدلالة على أن التحريم والتحليل كان لأجله لم يكن دالا على صحة العلية ، لأن العلية هي الموجبة للحكم ، فلا يجوز أن يكون الفرع دالا على الأصل. قال وكان أبو بكر الصيرفي يقول اختلف أصحابنا في الجريان هل هو دال على صحة العلية أم لا ؟ على مذاهب أحدها أنه دال عليها. والثاني أنه بانفراده لا يكون علة حتى لا تدفعه الأصول ، فإن دفعته لم يكن علة. والثالث أنه علة حتى يقوم دليل على صحته. قال ولا فرق بين الأول والثاني. وقال غيره إنه يفيد ظن علية المدار للدائر بشروط ثلاثة الأول أن لا يكون المدار مقطوعا بعدم عليته ، كالرائحة الفائحة للخمر ، فإنا نقطع بأنها ليست علة للحرمة. الثاني أن يكون المدار متقدما على الدائر ، بحيث أن يقال وجد الدائر فحينئذ لا يرد دوران المتضايفين ولا دوران الوصف مع الحكم ، لأن أحد المتضايفين ليس مقدما على الآخر ، ولا الحكم على الوصف. الثالث أن لا يقطع بوجود مزاحم يلزم من كون المدار علة إلغاؤه بالكلية ، فحينئذ لا يرد أجزاء العلة ، لأنه وإن كان المعلول كما دار مع العلة دار مع كل جزء من أجزائها لكن الحكم بأي جزء كان يوجب إلغاء سائر الأجزاء ، أو إلغاء المجموع بالكلية فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته ، وهذا بخلاف المجموع ، فإن كون المجموع علة ليس بموجب إلغاء الجزء بالكلية عن اعتبار الثاني ، بل لكل جزء مدخل في التأثير. وأما القائلون بعدم اعتباره فشرطوا شرطين أحدهما أن يكون الوصف غير مناسب ، فإنه متى كان مناسبا كانت العلة صحيحة من جهة المناسبة ، صرح به الغزالي في" شفاء العليل "وإلكيا وابن برهان وغيرهم. قلت وأما من يدعي القطع فيه فالظاهر أنه يشترط ظهور المناسبة ، ولا يكتفي بالدوران بمجرده ، فإذا انضم المناسبة ارتقى إلى القطع. ثم قال إلكيا والحق أن الأمارة لا تطرد ولا تنعكس إلا إذا كانت اجتماع الفرع والأصل في مقصود خاص في حكم خاص ، فإن الأحكام إذا تباعد ما حدها لا يتصور أن تكون الأمارة الواحدة جارية فيها على نسق الإطراد والانعكاس ، كقول القائل في الطهارة إنها وظيفة تشطر في وقت فافتقرت إلى النية ، كالصلاة ، فهذا لا يتصور انعكاسه ، وقد تطرد وتنعكس بعض الأمارات فإنها مجرى الحدود العقلية. فالحاصل أن الاطراد والانعكاس من باب الأشباه الظاهرة ومن قبيل تنبيه الشرع على نصبه ضابطا لخاصة فعلقت به. ومما يتنبه له أن ما يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها ، كالإحصان ، فليس بتعليل اتفاقا من حيث إن الطرد والعكس إنما كان تعليلا للإشعار باجتماع الفرع والأصل في معنى مؤثر أو مصلحة لا يعلمها إلا الله ، فكان الاطراد من الشارع تنبيها على وجود معنى جملي اقتضى الاجتماع ولا يتحقق ذلك مع وجود المعنى الظاهر ، فإن الإيهام لا ميزان له مع وجود المعنى المصرح به. الثاني أن يتجرد الوصف ، فأما إذا انضم إليه سبر وتقسيم قال في" المستصفى " يكون حينئذ حجة ، كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة ، لأنه حدث بحدوث حادث ، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا ، وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة. ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض ، وإن لم ينضم إليه العكس. فائدة الدور يستلزم المدار والدائر ، فالمدار هو المدعى عليته ، كالقتل الموصوف ، والدائر هو المدعى معلوليته كوجوب القصاص. المسلك التاسع الطرد وليس المراد به كون العلة لا تنتقض فذاك مقال العكس ، بل المراد أن لا تكون علته مناسبة ولا مؤثرة. والفرق بينه وبين الدوران أن ذلك عبارة عن المقارنة وجوبا وعدما. وهذا مقارن في الوجود دون العدم. وقال القاضي الحسين فيما حكاه البغوي عنه في تعليقه الطرد شيء أحدثه المتأخرون ، وهو حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم ، كقول بعض أصحابنا في نية الوضوء عبادة يبطلها الحدث وتشطر بعذر السفر ، فيشترط فيها النية كالصلاة ، ولا تأثير للشطر بعذر السفر في إثبات النية. وكقول الحنفية في مس الذكر معلق منكوس ، فلا ينتقض الوضوء بمسه دليله الدبوس. أو قالوا طويل مشقوق ، فلا ينتقض بمسه كالقلم والبوق. قال وهذا سخف يتحاشى الطفل عن ذكره ، فضلا عن الفقيه. انتهى. وقال ابن السمعاني هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به. وقال الإمام وأتباعه هو الوصف الذي لا يكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب وإلا لم تكن حاجة إلى الطرد ، ويكون الحكم حاصلا معه في جميع صور حصوله غير صورة النزاع ، فإن حصل في صورة النزاع كان دورانا. قال الهندي هذا قول الأكثرين. ومنهم من قال لا يشترط ذلك ، بل يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارنا له ولو في صورة واحدة. والصحيح الأول. وقد اختلفوا في كونه حجة ، والقائلون بأن الطرد و العكس ليس بحجة ، ففي كون الطرد ليس بحجة من طريق الأولى ، فأما القائلون بحجية ذلك فقد اختلفوا في حجية الطرد ، فذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة مطلقا ، وذهب بعضهم إلى أنه حجة مطلقا ، ومنهم من فصل وقال بحجيته بالتفسير الأول دون الثاني. والمعتبرون من النظار على أن التمسك به باطل ، لأنه من باب الهذيان. قال إمام الحرمين وتناهى القاضي في تغليط من يعتقد ربط حكم الله عز وجل به ، ونقله إلكيا عن الأكثرين من الأصوليين ، لأنه يجب تصحيح العلة في نفسها أولا ثم تعليق الحكم عليها ، فإنه ثمرة العلة ، فالاستثمار بعد التصحيح ، فلا يجوز أن يجعل ما حقه في الرتبة الثانية علما على ثبوت الأصل. قال وقد رأينا في الطرد صورا لا يتخيل عاقل صحتها ، كتشبيه الصلاة بالطواف ، ونقله القاضي أبو الطيب في" شرح الكفاية "عن المحصلين من أصحابنا وأكثر الفقهاء والمتكلمين. وقال القاضي الحسين فيما نقله البغوي في" تعليقه "عنه لا يجوز أن يدان الله به. وقال ابن الصباغ في" العدة " الطرد جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من أصل يردها وينفيها. والأكثرون على أنه لا يدل على صحتها. وذهب طوائف من الحنفية إلى أنه حجة ، ومال إليه الإمام الرازي ، وجزم به البيضاوي. قال ابن السمعاني وحكاه الشيخ في التبصرة عن الصيرفي. وهذا فيه نظر. فإن ذاك في الاطراد الذي هو الدوران. وقال الكرخي هو مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ، ولا الفتوى به. وقال القاضي أبو الطيب ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة العلية ، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق ، فصاروا يطردون الأوصاف على مذاهبهم ويقولون. إنها قد صحت ، كقولهم في مس الذكر مس آلة الحرث فلا ينتقض الوضوء ، كما إذا مس الفدان. وإنه طويل مشقوق فأشبه البوق. وفي السعي بين الصفا والمروة إنه سعي بين جبلين ، فلا يكون ركنا في الحج. كالسعي بين جبلين بنيسابور. ولا يشك عاقل أن هذا سخف. قال ابن السمعاني وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة ، والاطراد دليلا على صحة العلية" حشوية أهل القياس "قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء. قال ابن السمعاني ويجوز للشارع نصب الطرد علما عليه لكنه لا يكون علة بل تقريب للحكم وتحديد له. قال وذكر القاضي أبو الطيب أن الاطراد زيادة دعوى على دعوى ، والدعوى لا تثبت بزيادة دعوى ، ولأن القياس الفاسد قد يطرد ، ولو كان الاطراد دليل صحة العلية لم يقم هذا الدليل على الأقيسة الفاسدة المطردة ، مثل قول من يقول في إزالة النجاسة بغير الماء مائع لا تبنى عليه القناطر ، ولا يصاد منه السمك ، فأشبه الدهن والمرقة. وفي المضمضة اصطكاك الأجرام العلوية فوجب أن لا ينقض الطهارة ، كالرعد ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية. قال القاضي هذا مع سخفه ينتقض بما لو صفع امرأته وصفعته. والاشتغال بهذا هزأة ولعب في الدين. انتهى. وقال الكرخي هو مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا. وهو ظاهر كلام الغزالي. وقال إنه رأي المشايخ المتقدمين ، وقال هو مصلحة للمناظر في حق من أثبت الشبه ورآه معتمدا ، بل لا طريق سواه ، فإما أن يصار إلى إبطال الشبه رأسا ، وقصر الجامع على المخيل ، وإما أن يقبل من المناظر الجميع على الإطلاق. وهاهنا أمور ذكرها إلكيا أحدها أن هذا كله في غير المحسوسات. أما المحسوسات فقد تكون صحيحة مثل ما نعلمه أن البرق يستعقب صوت الرعد فلهذا اطرد وغلب على الظن به الثاني أن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن ، وأحدا لا يتبع كل وصف لا يغلب على الظن ، وإن أحالوا اطرادا لا ينفك عن غلبة الظن. الثالث إذا قلنا بأنه ليس بحجة ، فهل يجوز التعلق به لدفع النقض أم لا ؟ قال إلكيا فيه تفصيل فإن كان يرجع ما قيد الكلام به إلى تخصيص العلة بحكمها فالكلام في تخصيص العلة سبق ، وإن كان التقييد كما قيد به تقييدا بما يظهر تقيد من الشرع الحكم به. وصورة النقض آيلة إلى استثناء الشرع ، فلا يمنع من هذا التخصيص كما إذا علل إيجاب القصاص على القاتل فنقض بالأب فلا يمنع من هذا التخصيص ، وإن كان يدل على معنى في عرف الفقهاء إلا اللغة وذلك المعنى صالح لأن يجعل وصفا ومناطا للحكم ، فيجوز دفع النقض به ، كقولنا ما لا يتجزأ في الطلاق فذكر بعضه كذكر كله ، فلا يلزم عليها النكاح ، فإن كان النكاح ينبئ في الشرع عن خصائص ومزايا في القوة لا يلغى في غيره فيندفع النقض. فصل ساق الغزالي في" شفاء العليل "من كلام الشافعي وأصحابه هنا أمرا حسنا ينبغي للفقيه الإحاطة به فقال قياس الطرد صحيح ، والمعني به التعليل بالوصف الذي لا يناسب ، وقال به كافة العلماء كمالك وأبي حنيفة والشافعي. ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبي زيد وأستاذي إمام الحرمين ، فهم من جملة القائلين به ، إلا أن الإمام يعبر عن الطرد الذي لا يناسب ب الشبه ويقول الطرد باطل والشبه صحيح ، وأبو زيد يعبر عن الطرد ب المخيل ، وعن الشبه ب المؤثر ، ويقول المخيل باطل والمؤثر صحيح. وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالمخيل ، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردناه بالطرد ، وأن الوصف ينقسم إلى قسمين مناسب كما ذكرنا ، وهو حجة وفاقا ، ومنهم من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل. وغير المناسب أيضا حجة إذا دل عليه الدليل ، ومنهم من يلقبه بالشبه ، حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك. قال ولقد عز على بسيط الأرض من يحقق الشبه. ثم قال فنقول اختلف الناس في الطرد والعكس ، والشبه ، فمنهم من قال بهما ، ومنهم من أنكرهما ، ومنهم من قال بأحدهما دون الآخر. ونحن نقول مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي القول بهما جميعا ، فإنهم قالوا بالشبه وهو أضعف من القول بالطرد والعكس. قال وقد علل به الفقهاء كافة سقوط التكرار في مسح الخف ، وشرعيته في غسل الأعضاء فقال أبو حنيفة رحمه الله في مسح الرأس إنه مسح فلا يكون كمسح الخف. وقال الشافعي أصل في الطهارة فكرر كالغسل ، وكل منهما طرد محض. وكذلك قوله طهارتان فأنى تفترقان ؟ قال والذي يدل على أن الشافعي لم يذهب في التعليل مسلك الإخالة فصل ذكره في كتاب" الرسالة "، وقد نقلناه بلفظه قال الشافعي رحمه الله قال الله تعالى والوالدات يرضعن البقرة الآية « وأمر النبي صلى الله عليه وسلم هندا أن تأخذ من مال أبي سفيان ما يكفيها وولدها » ، فكان الولد من الوالد ، فأجبر على صلاحه في الحال التي لا يغني فيها عن نفسه ، وكان الأب إذا بلغ أن لا يغني عن نفسه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحه في نفقته وكسوته ، قياسا على الوالد ، ولم يضع شيئا هو منه ، كما لم يكن للوالد ذلك ، والوالد وإن بعد ، والولد وإن سفل في هذا المعنى ، فقلنا ينفق على كل محتاج منهم غير محترف ، وله النفقة على الغني المحترف. وذكر « حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الغلة بالضمان » فقال وكأن الغلة لم تقع عليها صفقة البيع فيكون لها حصة في الثمن ، فكانت في ملك المشتري في الوقت الذي لو فات فيه العقد فات في ماله ، فدل أنه إنما جعلها له لأنه حادثة في ملكه وضمانه ، فقلنا كذلك في ثمر النخيل ولبن الماشية وصوفها وأولادها وولد الجارية وكل ما حدث في ملك المشتري وضمانه. وكذلك وطء الأمة الثيب وخدمتها. « ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الذهب بالذهب ، والورق بالورق ، والتمر بالتمر ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والملح بالملح إلا مثلا بمثل ، يدا بيد » ، فلما حرم النبي عليه الصلاة والسلام هذه الأصناف المأكولة التي يشح الناس عليها حين باعوها كيلا لمعنيين أحدهما أن يباع منها شيء بمثله دينا ، والآخر زيادة أحدهما على الآخر نقدا ، كان كما كان في معناها ، فحرمنا قياسا عليهما ، فكذلك كل ما أكل مما ابتيع موزونا ، والوزن والكيل في ذلك سواء ، وذلك كالعسل والزبيب والسمن والسكر وغيره مما يكال ويوزن ويباع موزونا ، ولم يقس الموزون على الموزون من الذهب والورق ، لأن يجوز أن يشتري بالدراهم والدنانير نقدا عسلا وسمنا إلى أجل ، ولو قيس عليه لم يجز إلا يدا بيد ، كالدنانير والدراهم. ويقاس به ما كان في معناه من المأكول والموزون لأنه يعتاد الكيل والوزن. قال الغزالي هذا كله نقلناه من لفظ الشافعي فليتأمل المنصف ليعرف كيف علل بهذه الأوصاف ما لا يناسب ، ذاهبا إلى أن المشارك له في هذه الأوصاف في معناه غير معرج على المناسبة والإيماء. ونقل أبو بكر الفارسي من لفظ ابن سريج ، في سياق كلام له في تصحيح التعليل بالاطراد والسلامة عن النواقض فصلا وهو قوله قلت فإن قال قائل إذا ادعيتم أن العلل تستخرج وتصح بالسبر والتقسيم والاطراد في معلولاتها ، فإن عارضها أصل يدفعها علم فساده ، وإن لم يعارضها أصل صحت فأخبروني إذا انتزعتم علة من أصل ، فانتزع مخالفوكم علة أخرى فخبرونا ما جعل علتكم أولى ؟ فإن أحلتم ذلك أريناكم زعم العراقي علة البر أنه مكيل ، فإن ذلك لا ينكر ، وزعم الشافعي أنها الأكل دون الكيل ، فنقول إنا تركنا جعل كل واحد من هذين الأمرين علة لأنه يخرجنا من قول العلماء الذي احتجنا إلى ترجيح قول بعضهم على بعض ، لأن الشافعي اقتصر على الأكل ، والعراقي على الكيل ، فرجحنا هذه على تلك ، فإنا وجدنا الكيل معناه معنى الوزن ، ووجدنا ما حرم من الذهب والفضة لا يدل على تحريم الموزونات ، وذلك لأن الذهب لا يجوز بالورق نسيئة ، ويجوز الذهب بالموزونات نسيئة ، وقرر هذا الكلام ثم قال دل هذا على أن الشيء حرام لمعنى فيه ، كالذهب والورق وأنها أصل النقدين وقيم المستهلكات ومنهما فرض الزكوات ، فلم يحرما لأن هاهنا أمرا يعرف به مقدارهما وهو الوزن ، بل لما فيهما من منافع الناس التي يعد لهما فيها شيء سواهما من التقلب والنقد الذي إليه ترجع المعاملة الدائرة بين الناس. وكذلك البر والشعير إنما حرما لأنهما الأقوات والمعاش والغذاء والطعام. ثم جرد من ذلك كله الأكل كان أعم الأمور. وقد ضم إليها في قول لأصحابنا أجزاء الكيل والوزن. قال الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب" البيوع القديم " وروي عن ابن عباس أنه قال لا ربا إلا في ذهب أو ورق وما يكال أو يوزن مما يؤكل أو يشرب ، وقول ابن المسيب في هذا أصح الأقاويل. قال الغزالي فهذا جملة ما أردنا نقله من لفظ الشافعي وابن سريج لنبين أن أرباب المذاهب بأجمعهم ذهبوا إلى جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب من غير استناد إلى إيماء ونص ومناسبة قال والفرض الآن أن نبين نقلا عن علماء الشرع كمالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله القول بالوصف الذي لا يناسب ، وتسميتهم ذلك علة. وكذلك تعليل النقدين بالنقدية القاصرة تدل على أن الشافعي لا يقتصر على التشبيه ، إذ التشبيه إنما يقوم من فرع وأصل ، ولا فرع لهذا الأصل. المسلك العاشر تنقيح المناط والتنقيح هو التهذيب والتمييز ، وكلام منقح ، أي لا حشو فيه. والمناط هو العلة. قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي ، لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره ، فهو مجاز من باب تشبيه المعقول بالمحسوس ، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره. ولما كانت هذه العلة منصوصا عليها ولكنها تختلط بغيرها محتاجة إلى ما يميزها لقبوه بهذا اللقب. وهو أن يدل ظاهر على التعليل بوصف مذكور مع غيره مما لا مدخل له في التأثير لكونه طرديا أو ملغى ، فينقح حتى يميز المعتبر ، ويجتهد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار. وحاصله إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق ، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا ، وذلك لا مدخل له في الحكم ألبتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له ، كقياس الأمة على العبد في السراية ، فإنه لا فارق بينهما إلا الذكورة ، وهو ملغى بالإجماع ، إذ لا مدخل له في العلية. وسماه الحنفية الاستدلال وأجروه في الكفارات ، وفرقوا بينه وبين القياس بأن القياس ما ألحق فيه بذكر الجامع الذي لا يفيد إلا غلبة الظن. و الاستدلال ما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع ، حتى أجروه مجرى القطعيات في النسخ وجوزوا الزيادة على النص ولم يجوزوا نسخه بخبر الواحد. قال الهندي والحق أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، وهو عام يتناوله وغيره ، وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الأكثر وقطعيا. لكن حصول القطع فيما فيه الإلحاق بإلغاء الفارق أكثر من الذي الإلحاق فيه بذكر الجامع ، لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع ، وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى. وقال الغزالي تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس ، ولا نعرف بين الأمة خلافا في جوازه. ونازعه العبدري بأن الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره ، لرجوعه إلى القياس. وقال الإبياري هو خارج عن القياس ، وكأنه يرجع إلى تأويل الظواهر ، ولهذا أنكر أبو حنيفة القياس في الكفارات وقال إن الكفارة خرجت على الأصل. وقال ابن رحال إن كان المقصود بالتنقيح تعليل الحكم في حق شخص ، كما في حديث المجامع ، فالأمر كما قال الحنفية ، ولا يكون إثبات الحكم بطريق القياس ، لأن القياس لا يستعمل في حق الأشخاص بل تكون التعدية بقوله عليه الصلاة والسلام « حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ». وإن كان المقصود تعليلا في واقعة فليس كما قالوا ، بل هو من قبيل القياس ، كما في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضي القاضي وهو غضبان » والفرق أن الحكم لا يتعدى من واقعة إلى واقعة بغير القياس ، ويتعدى من شخص إلى شخص بغير القياس. تحقيق المناط أما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع ، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع ، كتحقيق أن النباش سارق. وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد. سمي به لأن المناط ، وهو الوصف ، علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة. قال الغزالي وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأئمة. والقياس مختلف فيه. فكيف يكون قياسا ؟ ، ونازعه العبدري بما تقدم في نظيره. تخريج المناط وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلا. وهو مشتق من الإخراج ، فكأنه راجع إلى أن اللفظ لم يتعرض للمناط بحال ، فكأنه مستور أخرج بالبحث والنظر ، كتعليل تحريم الربا بالطعم ، فكأن المجتهد أخرج العلة ، ولهذا سمي تخريجا. بخلاف التنقيح فإنه لم يستخرج ، لكونه مذكورا في النص ، بل نقح المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح. قال الغزالي وهذا الاجتهاد ، القياس الذي وقع الخلاف فيه. وقال البزدوي هو الأغلب في مناظراتهم ، لأنه به يظهر فقه المسألة ، وتوجه عليه سائر الأسئلة. والحاصل أن بيان العلة في الأصل" تخريج المناط "وإثباته في الفرع" تحقيق المناط ". أي إذا ظننا أو علمنا العلة ثم نظرنا وجودها في الفرع وظننا تحقيق المناط فهو تحقيق المناط. أمور تتصل بتنقيح المناط وهاهنا أمور أحدها أن تنقيح المناط ليس دالا على العلية بعينه ، بل هو دال على اشتراك الصورتين في الحكم ، بخلاف تخريج المناط فإنه لا بد فيه من تعيين العلة والدلالة على عليتها. فلا يكون الأول من طرق إثبات العلة بعينها أصلا ، بل هو من طرق إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق. قاله الأصفهاني في" شرح المحصول ". الثاني ذكر بعض الجدليين أن تنقيح المناط لا يكون من قبيل المؤثر ، لأن الظاهر لا يستقر بالدلالة على كونه علة ، بل ينضم إليه دليل الحذف. والصحيح أنه من قبيل المؤثر. واختاره الشريف في جدله ، لأن دليل الحذف إنما أفادنا كون الحذف غير مراد ، فأما كون الباقي مرادا فإنما استفدناه من الظاهر فكان مؤثرا إلا أنه دون المؤثر في الرتبة. الثالث أن الإمام فخر الدين زعم أن هذا المسلك هو مسلك السبر والتقسيم ، فلا يحسن عده نوعا آخر ، وليس كما قال ، بل الفرق بينهما أن الحصر في دلالة السبر لتعيين العلة إما استقلالا أو اعتبارا. وفي نفي الفارق لتعيين الفارق وإبطاله ، لا لتعيين العلة ، بل هو نقيض قياس العلة ، لأن القياس هناك عين جامعا بين الفرع والأصل ، وعين هنا الفارق بينهما تنبيه عد صاحب" المقترح "من المسالك نفي الفارق بأن يبين أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر ، فيلزم اشتراكهما في المؤثر ، كالسراية في الأمة ، قياسا على العبد. وهو عجيب ، فإنه لا يدل على أن الوصف المعين علة ، وإنما يدل على أن علة الأصل من حيث الجملة متحققة في الفرع من غير تعيين ، ولهذا لم يعده أحد من الجدليين من مسالك التعليل. وهو قريب من السبر ، إلا أنه في السبر يبطل الجمع إلا واحدا. وفي نفي الفارق يبطل واحد فتتعين العلة بين الباقي ، والباقي موجود في الفرع ، فيلزم اشتماله على العلة ثم على أصله. ولا بد فيه من تفصيل فإن كانت مقدماته قطعية فهو صحيح ، أو ظنية لم يصح ، لأن القطع بتحقيق المناط في الفرع لم يحصل ، وهو شرط عنده وعد الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من طرق العلة أن لا يجد الدليل على عدم علية الوصف ، فقال ليس على القائس إذا لم يجد شيئا مما قدمناه إلا أن يعرض العلة التي استنبطها على مبطلات التعليل ، فإن لم يجد قادحا ، وعرضها على أصول الشريعة فلم يجد فيها ما ينافي علته ، فيحكم بسلامة العلة حينئذ. وأطنب القاضي أبو بكر في تغليطه ، وقال هذا باطل لا أصل له ، وقصاراه الاكتفاء بدعوى مجردة ، والاكتفاء على صحة العلة بعدم الدليل على فسادها ، فلم ينكر على القائل أنها تفسد بعدم الدلالة على صحتها. فإن قال عدم دلالة الفساد دلالة صحتها ، قيل عدم الدلالة على صحتها دلالة على فسادها. فتقابل القولان وتجدد دعوى الخصم. وقد عد بعضهم من طرق العلة أن يقال هذا الوصف على تقدير عدم عليته لا يأتي معه ذلك ، فوجب أن يكون علة ليمكن الإتيان معه بالمأمور به ، وهو دور ، لأن تأتي القياس يتوقف على ثبوت العلة ، فلو أثبتنا العلة به لتوقف ثبوت العلة عليه ولزم الدور. الاعتراضات اعلم أن كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى اعتراضا لأنه اعترض لكلامه ومنعه من الجريان. قال صاحب" خلاصة المآخذ " الاعتراض عبارة عن معنى لازمه ، هدم قاعدة المستدل ، وهو جامع مانع. ثم حصره في عشرة أنواع وقال ما عداه داخل فيه فساد الوضع ، فساد الاعتبار ، عدم التأثير ، القول بالموجب ، النقض ، القلب ، المنع ، التقسيم ، المطالبة ، المعارضة. قال والكل مختلف فيه إلا المنع والمطالبة ، مع أن فيه خلافا شاذا ، وخالف في المنع غير واحد من الأئمة ، وهو الشيخ أبو إسحاق العنبري ، على حسب ما سمعته من القاضي الإمام فخر الدين أحمد الخطابي. انتهى. وتنقسم في الأصل إلى ثلاثة أقسام مطالبات ، وقوادح ، ومعارضة ، لأنه إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا ، والأول المعارضة ، والثاني إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا ، والأول المطالبة ، والثاني القادح. وقد أطنب الجدليون فيها ، لاعتمادهم إياها. ومنهم من أنهاها إلى الثلاثين ، وغالبها يتداخل. وأعرض الغزالي وغيره عن ذكرها في أصول الفقه وزعم أنها كالعلاوة عليه ، وأن موضع ذكرها علم الجدل. وذكرها جمهور الأصوليين لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه ، ومكمل الشيء من ذلك الشيء ، ولهذه الشبهة أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية ، لأنها من مواده ومكملاته. واعلم أنه ليس المراد من ورودها على القياس أنها ترد على كل قياس ، لأن من الأقيسة ما لا يرد عليه بعضها ، كالقياس مع عدم النص والإجماع ، لا يتجه عليه فساد الاعتبار إلا من ظاهري ونحوه ممن ينكر القياس ، واللفظ البين لا يرد عليه الاستفسار ، وعلى هذا يمكن تخلف كل واحد من الأسئلة على البدل عن بعض الأقيسة. وإنما المراد أن المسألة الواردة على القياس لا تخرج عن هذه الطرق. ونظير هذا قول أهل التصريف إن حروف الزيادة هي سألتمونيها ، على معنى أن الحروف الزائدة على أصول مواد الكلمة لا تزيد على هذه ، لا أن هذه الحروف حيث وقعت كانت زائدة ، لأن كثيرا منها وقع أصولا ، فاعرفه وما ذكرناه من انقسامها إلى ثلاثة أقسام ، ذكره المتقدمون ، وقال المتأخرون ترجع إلى اثنين المنع ، والمعارضة ، لأنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تم الدليل ولم يبق للمعترض مجال. فإن قيل القول برجوعها إلى المنع والمعارضة ممنوع ، لأن المعارضة من جملة الاعتراضات ، فيؤدي إلى انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره ، وإلى أن الشيء يكون داخلا تحت نفسه ضرورة لزوم اندراج المعارضة تحت المعارضة. قلنا إذا كان المنقسم إلى هذه الأقسام هو مطلق المعارضة ومطلق المنع لا يلزم ذلك ، لأن الأعم لا يستلزم الأخص. الأول من الاعتراضات النقض الأول النقض وقدمناه وإن كان من آخر الأسئلة لكثرة جريانه في المناظرات ، وبالجواب عنه يبين الجمع بين الأحكام المتضادة ويندفع تعارضها وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة. فإن كان في المناظرة اشترط في صحته اعتراف المستدل بذلك. وتسميته نقضا صحيح عند من رآه قادحا. وأما من لم يره قدحا فلا يسميه نقضا بل يقول بتخصيص العلة. وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضا ، كقولنا فيمن لم يبيت النية صوم تعرى أوله عن النية فلا يصح ، فيقال فينتقض بصوم التطوع. واعلم أولا أن العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو دونهما. فصارت الصور تسعا ، من ضرب ثلاثة في ثلاثة وقد اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبا طرفان ، والباقي أوساط. أحدها أنه يقدح في الوصف المدعى عليته مطلقا ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وسواء كان الحكم لمانع أو لا لمانع وهو مذهب المتكلمين منهم الأستاذ أبو إسحاق كما حكاه إمام الحرمين. وهو اختيار أبي الحسين البصري والإمام الرازي ، وعليه أكثر أصحابنا ، ونسبوه إلى الشافعي ، ورجحوا أنه مذهب الشافعي على غيره ، لأن علله سليمة عن الانتقاض جارية على مقتضاها ، وأن النقض يشبه تجريح البينة المعدلة ، واختاره القاضيان أبو بكر وعبد الوهاب من المالكية. والثاني لا يقدح مطلقا في كونها علة فيما وراء محل النقض ، ويتعين تقدير مانع أو تخلف شرط. وعليه أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. وقال الباجي حكاه القاضي والشافعية عن أصحاب مالك ولم أر أحدا من أصحابنا أقر به ولا نصره. ووجهه أن العلة بالنسبة إلى محالها ومواردها كالعموم اللفظي بالنسبة إلى موضوعاتها ، فكما جاز تخصيص العموم اللفظي وإخراج بعض ما تناوله فكذلك في العلة ، وفرق الأولون بينه وبين العام بأن العلة مستلزمة للمعلول ، إذ هو معناها ، فإذا انتفى الاستلزام فقد انتفى لازم العلة فتنتفي العلية. وهذا مفارق العام ، لأن العام إما أن ينظر فيه إلى الدلالة الوضعية وتلك لا تنتفي بالتخصيص ، وإما أن ينظر فيه إلى الإرادة للباقي. والثالث لا يقدح في المنصوصة ، ويقدح في المستنبطة. واختاره القرطبي ، وحكاه إمام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة. ثم قال مسألة علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف طردها ؟ ذهب الأكثرون إلى أن ذلك غير ممتنع ، لأنه لا يعرض له في التخصيص بخلاف المستنبطة ، فإن مستنده ظني. وإذا تباعد ما استنبطه عن الجريان ضعفت مسالك ظنه ، وليس له أن يحكم بتخصيص العلة. وقال في" المحصول " زعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته. والمراد بالمنصوصة عند هؤلاء أن تكون منصوصة بالصريح أو بالإيماء أو بالإجماع ، كما نقله صاحب" التنقيح "وحكى بعض المناظرين قولا أنه لا يقدح في المنصوصة بنص قطعي ويقدح فيما عدا ذلك. والرابع يبطل المنصوصة دون المستنبطة ، عكس ما قبله. حكاه ابن رحال في" شرح المقترح ". وينبغي حمله على المنصوصة بغير قطعي. والخامس لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو شرط ، ويقدح في المنصوصة حكاه ابن الحاجب. وقد أنكروه عليه وقالوا لعله فهم من كلام الآمدي ، وعند التأمل يندفع من كلامه وقد حكاه ابن رحال أيضا في" شرح المقترح ". والسادس لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. فإن لم يكن مانع قدح. واختاره البيضاوي والهندي. وفقد الشرط ملحق بالمانع. والسابع يجوز في المستنبطة في صورتين ولا يقدح فيهما ، وهما ما إذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ، ولا يجوز في صورة واحدة ويقدح فيها ، وهي ما إذا كان التخلف دونهما. وأما المنصوصة فإن كان النص ظنيا وقدر مانع أو فوات شرط جاز. وإن كان قطعيا لم يجز ، أي لم يمكن وقوعه ، لأن الحكم لو تخلف لتخلف الدليل ، وهو لا يمكن أن يكون قطعيا ، لاستحالة تعارض القطعيين إلا أن يكون أحدهما ناسخا لا ظنيا ، لأن الظني لا يعارض القطعي. وهذا اختيار ابن الحاجب ، وهو قريب من تفصيل الآمدي. وحاصله أنه لا يقدح في المنصوصة إلا بظاهر عام ، ولا في المستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط ، والمنع ظاهر في النص القطعي إذا لم يكن مانع ولا فوات شرط ، فإن كان فلا وجه للمنع إذا كان ذلك المانع أو الشرط عليه دليل ، لأنه حينئذ يكون مخصصا للنص القطعي إلا أن يقدروا أن دلالة النص على جميع أفراده قطعية ، لأنه حينئذ لا يمكن التخلف. والثامن حكاه القاضي عن بعض المعتزلة ، أنه يجوز تخصيص علة الحل والوجوب ونحوها مما لا يكون حظرا قال وحملهم على ذلك قولهم لا تصح التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح ، ويصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى. والتاسع إن انتقضت على أصل من نصب عليته لم يلزمه بها الحكم ، وإن اطردت على أصل من أوردها ألزم حكاه الأستاذ أبو إسحاق عن بعض المتأخرين قال وهو حشو من الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا لكان تركه أولى. والعاشر أنه يمنع المستدل من الاستدلال بالمنقوض ، ولا يدل على فساده ، لأن الدليل قد يكون صحيحا وينقضه المستدل به على نفسه ، ولا يكون انتقاضه على أصله دليلا على فساد دليله في نفسه. حكاه الأستاذ أبو منصور. والحادي عشر إن كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها ، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه. ومثله لا ينقض ، وإنما تجيء المناقضة على الطرد. حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد ، ورده بأن النقض يثير فقد تأثير العلة. والثاني عشر وهو اختيار إمام الحرمين إن كانت العلة مستنبطة ، فإن اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت عليته ، لكون المذكور أولا جزءا من العلة وليست علة تامة. وإن لم يتجه فرق بينهما ، فإن لم يكن الحكم مجمعا عليه أو ثابتا بمسلك قاطع سمعي بطلت عليته أيضا فإنه مناقض بها وتارك للوفاء بحكم العلة. وإن طرد مسألة إجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهو موضع التوقف ، فإن كان الحكم الثابت فيها على مناقضة علية العلل تعللا بعلة معنوية جارية فورودها ينقض العلة من جهة أنها منعت العلة من الجريان وعارضها تقصير ، وهي آكد في الإبطال من المعارضة ، فإن علة المعارضة لا تعرض لعلة المستدل وهذه متعرضة لها. هذا رأيه في المستنبطة. وحاصله أن النقض قادح فيما إذا لم يقدح فرق ، أو لم يكن الحكم في الصورة مجمعا عليه ، أو لم يكن ثابتا بقطعي ، أو كان ثابتا بإجماع وفي محل النقض يعني تعارض العلة التي ذكرها المستدل ومنعها من الجريان. وإن لم يكن كذلك فالتوقف. وقال ابن عطاء الله في" مختصر البرهان " الصواب في هذا أن ينظر فإن كانت العلة المعارضة لعلة المعلل في الصورة المناقضة أقوى في المناسبة لم تبطل علته ، لأن تخلف الحكم لعارض راجح. وإن كانت أدنى بطلت ، وإن تساوتا فالوقف انتهى . وأما المنصوصة فإن كانت بنص ظاهر فيظهر بما أورده المعترض أن الشارع لم يرد التعليل بأن ظهر ذلك من مقتضى لفظه ، فتخصيص الظاهر وإن كان بنص لا يقبل التأويل فإن عم بصيغة لا يتطرق إليها تخصيص فلا مطمع في تخصيصها ، لقيام القطع على العلية وجريانها على اطراد ، ونص الشارع لا يصادم ، وإن نص الشارع على شيء وعلى تخصيصه في كونه علة لمسائل معدودة فلا يمنع من ذلك. وقال إلكيا ميل الإمام إلى أنه إن كان لا يتجه في صورة النقض معنى أمكن تقدير مشابهة محل النزاع إياها في ذلك المعنى فلا يعد نقضا ، فإن منشأ النقض عنده أن يبين كون محل النزاع نازعا إلى أصلين متنافيين وليس أحدهما بأولى من الآخر. فإنه إذا كانت شهادة الأصل متأيدة بالمعنى فلا شهادة بصورة النقض من حيث لا مشابهة فاعتبار وجه الشهادة أولى. قال إلكيا وهذا حسن بين ، فلو كان يتجه معه ولو على بعد فإن ذلك يعد نقضا. وحاصله أن النقض لا يبطل أصل الدلالة ولكن يقدح في ثبوتها فلا يتبين به انعدامه. قال إلكيا والذي عندنا أن ما لا يبين به معين ولا يتأتى فيه وجه تشبيه فهو لا ينفك عن ظهور استثناء في مقصود الشرع. هذا في العلل المخيلة ، أما الأشباه فستأتي مراتبها. ثم قال والحاصل أن شهادة العلة إن ترجحت قطعا على شهادة صورة النقض لمحل النزاع فلا نقض به. فعلى هذا النقض ليس أصلا بنفسه ولكن هو من قبيل المعارضة ، وفيها مزيد قوة لما تقدم. والثالث عشر وهو اختيار الغزالي فقال تخلف الحكم عن العلة له ثلاث صور إحداها أن يعرض في جريان العلة ما يقتضي عدم اطرادها ، وهو ينقسم إلى ما يظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء قاعدة القياس ، فلا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فيكون علة في غير محل الاستثناء ، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة ، كإيجاب صاع من التمر في المصراة وضرب الدية على العاقلة ، أو مظنونة ، كالعرايا ، فإنها لا تقتضي التعليل بالطعم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورود النسخ للربا. ودليل كونه يستثنى أنه يرد على كل علة ، كالكيل وغيره. وأما إذا لم يرد مورد الاستثناء فإن كانت منصوصة قدح ، لأنه تبين بعد النقض أن النص إنما فيه بعض العلة وجزؤها ، فإن قيده في العلة تمت ، كقولنا خارج فتنتقض الطهارة ، أخذا من قوله الوضوء مما خرج ثم بان أنه لم يتوضأ عن الحجامة ، فيعلم أن العلة بتمامها لم تذكر في الحديث وأن العلة إنما هي الخارج من السبيلين فكان مطلق الخروج بعض العلة. وإن لم يكن كذلك وجب تأويل التعليل وأنه غير مراد ، لقوله تعالى يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين الحشر ثم علل ذلك بقوله ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله الأنفال ومعلوم أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب فتكون العلة منصوصة ولا يقال إنه علة في حقهم خاصة لأنه يعد تهافتا في الكلام ، فثبت أن الحكم المعلل بذلك ليس هو التخريب المذكور ، بل هو لازمه أو جزؤه الأعم ، وهو كونه عذابا ، ولا شك أن كل من يشاقق الله ورسوله فإنه يعذب بخراب البيت أو بغيره. وإن كانت العلة مستنبطة فإن انقدح جواب عن محل النقض تبين أن ما ذكرناه ليس تمام العلة. وإن لم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلا على فساد العلة وأن يكون معرفا لتخصيصها ، فهذا يجب الاحتراز عنه بينهم في الجدل للمناظر. وأما المجتهد المناظر فيحتمل إلحاقه به ، فيجب عليه اعتقاد فسادها ، ويحتمل أن يعتقد استناده رخصة. الثانية أن تنتفي العلة ، لا لخلل في نفسها ، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى ، فهذا لا يرد نقضا لأن الحكم حاصل فيه تقديرا. كقولنا إن علة رق الولد ملك الأم ثم وجدنا المغرور بحرية أمه ينعقد ولده حرا ، فقد وجد رق الأم وانتفى رق الولد. لكن عارضته علة أخرى وهي وجوب الغرم على المغرور ، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لم تجب قيمة الولد. الثالثة أن يميل النقض عن صوب جريان العلة ويتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها وشرطها وأهلها. كقولنا السرقة علة القطع ، وقد وجدت في حق النباش ، فينتقض بسرقة الصبي ونحوه ، أو دون النصاب ، أو من غير حرز. فهذا لا يلتفت إليه المجتهد ، لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره. أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أم يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر ، وليس البحث عن المحل والشرط. واختلف فيه الجدليون ، والخطب فيه سهل ، وتكليف الاحتراز جمع لنشر الكلام ، وهو تفصيل حسن. وقسم ابن القطان النقض إلى أربعة أقسام أحدها أن تكون العلة منتقضة على أصل السائل والمسئول ، فلا خلاف أنه ليس للسائل أن يسأل عنها ، لأنهما قد اتفقا على إبطالها. ثانيها أن تكون صحيحة على أصلهما جميعا ، فلا خلاف أنه يلزم المسئول المصير إليها ، إلا أن يدفعها بوجه من وجوه الإبطال. كقول العراقي يسأل الشافعي عن المتكلم في الصلاة ساهيا فقال لم تبطل صلاته قياسا على من وطئ في حجه ناسيا. لأنا قد اتفقنا على بطلانه ، لأنه لو تعمد بطل. فللشافعي أن يقول هذا لا يلزم ، لأنه لا يصح على أصلي ، لأن من أصلي أن من وطئ في صومه وأكل ناسيا لم يبطل. ولو وطئ عامدا يبطل. وليس المقصود غير هذه العلة. فإن قال السائل إني ألزمتك هذا لتقول به في كل فروعك ، فللمسئول أن يقول لا يلزمني لأن من شرط السائل أن يسلم للمسئول أصوله كلها ما خلا المسألة المختلف فيها. وثالثها أن تكون العلة جارية على أصل المسئول منتقضة على أصل السائل ، كالعراقي يسأل الشافعي عن الحائض إذا انقطع دمها هل يجوز للزوج أن يقربها ؟ فقال لا. فقال له السائل لم قلت بالجواز ؟ ويكون دليل ذلك أنا قد اتفقنا على أن يجوز لزوجها أن يقربها ، وكان المعنى في ذلك جواز الصوم لها ، وكل من جاز له الصوم جاز له القربان. فللشافعي أن يقول لا يلزم ، لأن هذه العلة وإن كانت جارية على أصلي فهي باطلة على أصلك فلا يجوز لك إلزامها. وذلك أن دمها لو انقطع دون العشر عندك لجاز لها أن تصوم ولم يجز لزوجها أن يقربها. وقال القاضي أبو الطيب الطبري لا يجوز للمسئول أن ينقض علة السائل بأصل نفسه ، وأجازه بعض الحنفية ، وكان الجرجاني منهم يستعمله. وذكره في تصنيفه المسمى ب" التهذيب ". قال القاضي وسألت القاضي أبا بكر الأشعري عن ذلك فقال له وجه في الاحتمال ، مثل أن يقول مهر المثل يتنصف بالطلاق قبل الدخول ، لأنه يستقر بالدخول ، فوجب أن يتنصف بالطلاق قبله أصله المسمى في العقد ، فيقول المسئول من أصحاب أبي حنيفة هذا ينتقض على أصلي بالمسمى بعد العقد ، فإنه يستقر بالوطء ولا يتنصف بالطلاق قبله وإنما يسقط جميعه كما يسقط جميع مهر المثل. أو يقول المخالف لا يجب للمتوفى عنها زوجها السكنى ، لأنه لا نفقة لها ، قياسا على المعتدة من وطء الشبهة ، فيقول الشافعي هذا ينتقض بالمطلقة البائن الحائل ، فإنه لا نفقة لها ويجب السكنى. تنبيهات الأول كما يجري الخلاف في العلل الشرعية فكذلك يجري في العلل العقلية ، وأنه يتخلف عنها معلولها ، فأجازه الفلاسفة ومنعه المتكلمون. حكاه ابن دقيق العيد رحمه الله . لكن الأستاذ حكى إجماع الجدليين على أن الدليل العقلي لا يخصص ، وعلى أن تخصيصه نقض له ، وعلى أن نقضه يمنع عن التعلق به ، ولذا قال ابن فورك العلل العقلية لا يجوز تخصيصها بلا خلاف. الثاني أن هذه المسألة من فروع القول بتخصيص العلة ، فإن جوزنا تخصيصها لم يتجه القدح بالنقض ، وإلا اتجه. الثالث ادعى إمام الحرمين في" البرهان "أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا معنوي ، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والبيضاوي أيضا ، وكذلك الغزالي. وأنه يلتفت إلى تفسير العلة بماذا ؟ إن فسرت بالموجبة فلا تتصور عليتها مع الانتقاض ، أو المعرفة فتصورت وليس كذلك فليس الخلاف بلفظي. وله فوائد إحداها جواز التعليل بعلتين أم لا الثانية أن من منع التخصيص لا يجوز أصلا تطرقه إلى نص الشارع على التعليل به. وإن أومئ إليه تبين أن ذلك لم يكن إيماء إلى التعليل لورود التخصيص. والمجوز للتخصيص يقول يبقى ذلك علة في محله. ذكرها الغزالي في" المنخول ". الثالثة انقطاع المستدل ، إن قلنا يقدح ، وعدم انقطاعه إن منعناه. الرابع هل يسمع من الجدلي قولنا أردت بالعموم الخصوص أو لا ؟ فالقائلون بتخصيص العلة يسمعونه ، والمانعون لا يسمعونه. وقد نقل إمام الحرمين في" تدريسه في أصول الفقه "علقه عنه بعض تلامذته ، أن الأستاذ أبا إسحاق قال إطلاق اللفظ العام والمراد به البعض سائغ. وأما المعلل بلفظ عام فلا يقبل منه إذا نقض عليه كلامه وقال إنما أردت كذا ، إذ لو جوزنا ذلك لما تصور إبطال علة أصلا. والفرق أن الواحد منا إنما يخاطب ليفهم صاحبه ويفهم عنه ، وصاحب الشرع له أن يبين ويؤخر البيان إلى وقت الحاجة ويخاطب بمحتمل ، ولا يجوز لواحد منا أن يعلل العلة مجملة ويفسرها. قال ومن العلماء من جوز ذلك قال ومجوزه لا يميز. انتهى. وهذا الذي نقله عن الأستاذ قد يستشكل بما حكاه في" البرهان "عن الأستاذ أيضا أنه قال في علة الشارع يجب اطرادها ولا يجوز أن يرد عليها ما يخالف طردها. وقد يجاب بأن ورودها في كلام الشارع يبين أنه لم يرد محل النقض وأنه إنما جعلها علة فيما وراءه ، وذلك مقبول منه ، بخلاف غيره فإنه لا يسمع منه قوله بعد الإطلاق إنما أردت أنها علة فيما وراء ذلك المخرج. والحق أنه لا يسمع لأنه كالدعوى بعد الإقرار. وقال صاحب" المحصول " قولهم إن الخلاف لفظي مردود ، لأنه إذا فسرنا العلة بالداعي أو بالموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة ، بل كاشفا عن حدوث العلة ، ومن يجوز التخصيص لا يقول بذلك. وإن فسرنا بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى ، لأن من أثبت العلة بالمناسبة بحث عن ذلك القيد العدمي ، فإن وجد فيه مناسبة صحح العلة وإلا أبطلها. ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة ألبتة من هذا القيد. وما ذكروا من تكرر وجود الغيم ولا مطر مع أن كونها أمارة لم يزل ، قد رده ابن السمعاني فقال الأمارة وإن لم تزل إلا أنه لا بد أن تضعف ، ولا بد في الأمارة من توفر القوة من كل وجه ، لأن هذا ظن يثير حكما شرعيا ، فلا بد من بلوغه نهاية القوة ، وأن لا يتوهم قوة من الظن وراء قوته حتى يعلق به الحكم الشرعي ، وذلك لوجود الاطراد حتى لا تتخلف هذه الأمارة في موضع ما ، فإذا تخلفت لم تتوفر القوة من كل وجه قال وهذا جواب حسن اعتمدته ، وهو محل الاعتماد. الخامس إذا ذكر علة فنقض عليه بما خص به النبي صلى الله عليه وسلم ، فهل يلزم ذلك ؟ فيه وجهان حكاهما الشيخ أبو إسحاق. أحدهما لا ، لأن المخصوص في حكم المنسوخ فلا تنقض العلة به. والثاني نعم ، لأن نقض العلة بحكم في الشرع ، فأشبه النقض بما لا يخص به. فصل إذا فرعنا على أن التخلف لا يقدح في العلية فواضح ، وطريقه في الدفع أن يبين أن صورة النقض مستثناة بالنص أو بالإجماع ، أو يظهر المعلل مانعا من ثبوت الحكم في صورة النقض ، كما لو قال يجب القصاص في المثقل قياسا على المحدد ، فإن نقض بقتل الوالد فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم ، قلنا تخلف لمانع ، وهو أن الوالد سبب لوجود الولد ، فلا يكون سببا لانعدامه. وإن فرعنا على أنه يقدح فلا بد من منعه ، وله طرق أحدها منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض ، لا عنادا ، بل بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة ، وهو غير حاصل في صورة النقض ، كقولنا طهارة عن حدث فشرط فيها النية ، كالتيمم. فإن نقض بالطهارة عن النجاسة ، قلنا ليس الحدث كالنجاسة. وقولنا فيمن لم ينو في رمضان ليلا تعرى أول صومه عن النية فلا يصح. فإن نقض بالتطوع قلنا العلة عدا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم. وقال القاضي عبد الوهاب سألت بعض شيوخ الشافعية عن الترتيب في الوضوء ، فقال لأنها عبادة ترجع إلى شطرها لعذر فكان الترتيب من شرطها. أصله الصلاة. فينقضه بغسل الجنابة ، فقال إنما عللت لإلحاق أحد النوعين بالآخر ، وهو نوع طهارة الحدث بنوع الصلاة في أنه يجب أن يكون في طهارة فيها ترتيب واجب. فأما تعيين الموضع الذي يجب فيه فلم أقصد. واعلم أنه إذا قال المعترض ما ذكرت من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول لا نسلم ، ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقض. وهذه المطالبة ممنوعة بالاتفاق. ثم بعد ذلك إما أن يكون وجودها في صورة النقض ظاهرا أم لا ، فإن كان كقولهم طهارة تفتقر إلى النية ، فإن تحقق الطهارة في إزالة النجاسة معلوم فلا يحتاج إلى دليل يدل على وجود العلة في صورة التخلف. وإن لم يكن كقوله الطعم علة الربا ، فيقول هو منقوض بالطين أو الماء ، فيمنع المعلل وجود الطعم في الماء فهل للمعترض الاستدلال على وجودها ؟ قال الأكثرون لا يمكن ذلك ، لأنه انتقال من مسألة قبل تمامها إلى أخرى ، لأنه انتقل من دعوى وجود العلة في صورة النقض إلى دعوى وجود الدليل على ذلك ، ولأن فيه قلب القاعدة ، إذ يصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا. وقيل يمكن منه تحقيقا للنقض. وقال الآمدي إن تعين طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه ، تحقيقا لفائدة المناظرة ، وإن أمكنه القدح بطريق آخر فلا يمكن المعترض ما لم تكن العلة حكما شرعيا. كذا حكاه ابن الحاجب. وقال القطب الشيرازي لم أجده في سواه. وتبعه الشارحون ، وهو عجب ، فلم يذكر الإمام أبو منصور البروي تلميذ محمد بن يحيى في كتابه" المقترح "غيره ، وفرق بين الشرعي وغيره بنشر الكلام فيه جدا بخلاف غيره ، وبأن الأمر فيه قريب. وجزم القاضي أبو الطيب بالمنع ثم قال لكن إذا أراد كشفه عن أصل العلل يمكن من ذلك ولم يجز للمعلل منعه. و أورد الأصفهاني شارح المحصول القولين الأولين ثم قال والصواب أنه ليس بانتقال قال ويعود مناط الخلاف إلى أن وجود العلة في صورة النقض هل يشترط فيه استغناؤه عن الدليل أم لا ؟ ويلزم القائل بأنه لا يسمع إثبات وجود العلة في صورة النقض بالدليل أن لا يسمع من المعلل إثبات العلة في الفرع بالدليل ، فإن قال أقوله ولا أسمع مثله فهو باطل باتفاق الجدليين ، فإنهم اتفقوا على أن ما لا يسمع اقتراحا لا يقوله استدلالا ، فلو قال المعترض ما ذكرت من الدليل على وجود العلة في الفرع دال بعينه على وجودها في محل النقض فهو انتقال من نقض للعلة إلى نقض دليلها فلا يسمع ، وبه جزم الآمدي. وقيل يسمع ، لأن نقض دليل العلة نقض العلة نعم لو قال ذلك ابتداء وقال يلزمك إما نقض العلة أو نقض الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مسموعا يحتاج المستدل إلى الجواب عنه. مسألة قال الأصفهاني لا يشترط في القيد الدافع للنقض أن يكون مناسبا ، بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا ، والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك. وقال في" المحصول " هل يجوز دفع النقض بقيد طردي ؟ أما الطاردون فقد جوزوه ، وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه ، والحق أنه لا يجوز ، لأن أحد أجزاء العلة إذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا ، وكذا حكى الخلاف إمام الحرمين في" البرهان "ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردي يشير إلى مسألة تفارق مسألة النزاع بفقه فلا يجوز نقض العلة ، وإلا فلا يفيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقه ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهور بين النظار ، فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة ؟ اختلف فيه الجدليون ، والأقرب تصحيحه لأنه اصطلاح. الطريق الثاني منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض ويدعي ثبوته فيها. وهو إما تحقيقي مثل السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل ، كالبيع ، فإن نقض بالإجارة قلنا الأجل ليس شرطا لصحة عقد الإجارة وإنما جاء فيها لتقرير المعقود عليه ، وهو الانتفاع بالعين. أو تقديري ، وهو دافع للنقض على الأظهر ، تنزيلا للمقدر منزلة المحقق ، كقولنا رق الأم علة لرق الولد ، فيكون هذا الولد رقيقا. فإن نقض بولد المغرور بحرية أمه حيث كان رق الأم موجودا مع انعقاد الولد حرا ، قلنا رق الأم موجود ، وتقدير وجوده أنه ينعقد رقيقا ثم يعتق على المغرور ، إذ لا قيمة للحر. قال في" المحصول " والتحقيقي دافع للنقض إذا كان الحكم متفقا عليه بين المستدل وخصمه ، أو كان مذهبا للمستدل فقط ، لأنه إذا لم يف بطرد علته فلأن لا يجب على غيره أولى ، فإن كان مذهبا لخصمه فقط لم يتوجه لأن خلافه كخلافه في الصورة المتنازع فيها. ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الاستدلال على عدم الحكم الخلاف السابق في منع وجود العلة في صورة النقض. وهنا فرع حسن لو نقض المعترض فقال المستدل المنتصر لمذهب إمام لا أعرف في هذه المسألة نصا ، ولا يلزمني النقض ، فهل يدفع بذلك النقض ؟ ذكره الشيخ أبو إسحاق في" الملخص في الجدل ". ومثله باستدلال الحنفي على القارن أنه إذا قتل صيدا أنه يلزمه جزاءان ، لأنه أدخل النقض على إحرام الحج والعمرة فلزمه جزاءان ، كما لو أحرم بالحج فقتل صيدا ، ثم أحرم بالعمرة فقتل صيدا. فقال له هذا ينتقض بما إذا أحرم المتمتع بالعمرة فجرح صيدا ، ثم أحرم بالحج فجرحه ثم مات ، فإنه أدخل النقض على إحرام الحج والعمرة ثم لا يلزمه جزاءان. فيقول المخالف لا أعرف نصا في هذه المسألة. ثم قال رأيت القاضي أبا الطيب يقول في مثل هذا إذا جوزت أن يكون مذهبك على ما ألزمته وجب أن لا يحتج بهذا القياس ، قال وعندي أنه يلزمه النقض ، لأنه وإن احتمل ما قاله إلا أن القياس يقتضي أنه يلزمه كفارتان فيعمل به ما لم يمنع مانع ، كالعموم قبل ظهور المخصص. انتهى. وحاصله أن المعلل له أن يلزم بصورة النقض عند الشيخ ، وعند القاضي ليس له ذلك مع احتمال أن لا يكون مذهب إمامه ، وهو أمر راجع إليه في نفسه ، ولا خلاف بينهما أنه لا يكتفي منه بأن يقول لا أعرف نصا في هذه المسألة. وذكر القاضي أبو يعلى من الحنابلة جوابين آخرين عن النقض أحدهما أن نفس اللفظ مما يحتمله ليظهر أن المراد غير ما ظنه المعترض فأورد نقضا. الثاني أن يبين التسوية بين الفرع والأصل في ذلك الحكم ، مثل أن يقول في المسح على العمامة عضو سقط في التيمم فجاز المسح على حائل كالقدم ، فيقول الخصم هذا ينتقض بغسل الجنابة ، فإنه لا يجوز المسح عليه فيها مع أنه يسقط في التيمم ، فيقول المستدل إنما تعذر التسوية بين الفرع والأصل وقد اتفقا في حكم الجنابة. قلت وينبغي البداءة بما ذكره أولا في ترتيب الأجوبة. ويزاد جواب خامس وهو أن نسلم ورود النقض ونتعذر عنه بإبداء أمر في صورة النقض يصلح استناد انتفاء الحكم إليه ، ليبقى دليل ثبوت العلة سليما عن معارض. مسألة إذا ألزم النقض فزاد في العلة وصفا ، فهل يقبل منه ؟ فيه أقوال أحدها نعم ، وحكي عن أبي إسحاق المروزي. والثاني لا يقبل ، وعليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والباجي. وقال ابن برهان إنه الصحيح ، لأنه يؤدي إلى إسقاط النقض بما شاء. والثالث وحكاه أبو علي الطبري في جدله عن بعض أصحابنا إن كانت الزيادة معهودة بين المناظرين كالجنس المضموم إلى الوصف الآخر في علة الربا وغير ذلك من الأوصاف المعروفة قبل منه. وإن لم تكن معهودة فلا. والفرق أن المعهودة كالمذكورة ، فيستغنى عن ذكرها بالعهد فيها. وحكاه ابن برهان والباجي أيضا ثم ضعفاه بأنه لا عهد ، واللفظ ظاهر في التعميم. وقال في" المنخول "إذا أراد المعلل وصفا يستقل الحكم بدونه ولكنه رام به درء النقض فقد يطرح إذا لم يبين كونه علة في الأصل. مسألة قيل الفرق بين النقض لا يقبل. قال الشيخ أبو إسحاق هذا يقوله المتفقهة ، وليس بصحيح بل هو مقبول ، وإنما شرطه أن يأتي بفرق من جهة اللفظ والمعنى جميعا ، كقوله في الإجارة لا تنفسخ بالموت ، لأنه عقد لازم ، فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود عليه. فهذا في الحقيقة فرق بين مسألة النقض وبين موضع الخلاف ، وهو صحيح. فأما إذا فرق بينهما من جهة المعنى لم يصح ، لأنه بان عدم تعلق الحكم بالعلة ، بل بعلة أخرى. مسألة القائلون بتخصيص العلة اختلفوا في أنه هل يجب على المستدل ابتداء التعرض لنفي المانع ، بأن يذكر قيدا يخرج به محل النقض ؟ فيه مذاهب أحدها أنه يلزمه مطلقا ، لئلا تنقض العلة. والثاني لا يلزمه مطلقا ، واختاره ابن الحاجب ، ونقله الهندي في" النهاية "عن الأكثرين. وقال إنه الحق ، كما في سائر المعارض. والثالث إن كان سببا ، وهو ما يرد على كل علة ، كالعرايا ، لم يلزمه ، وإلا كالتطوع في مسألة تبييت النية لزمه ، إذ لا يبقى إلا الدعوى المجردة في خروجه عن القاعدة. واختاره الغزالي في" شفاء العليل "ولم يقف ابن دقيق على هذا المذهب فقال لو قيل به لم يكن له وجه. الرابع إن كان مناظرا وجب الاحتراز عنه مطلقا ، وإن كان ناظرا مجتهدا فكذلك ، إلا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكورة. وقال في" شفاء العليل " أنه إذا لم يستثن وجب على الناظر. وأما المجتهد فهل ينقطع ظنه عن العلة التي ظنها ؟ وهل يجوز أن يبقى الظن مع ورود النقض ؟ تردد القاضي في هذا ، بناء على القول ببطلان العلة بمثل هذا النقض ، هل هو معلوم أو مظنون ؟ قال والمختار عندي إن قدح الاعتذار عن مسألة النقض بفرق فقهي ، فلا شك في انقطاع الظن ، وإن لم يقدح عذر ففي انقطاع الظن نظر. تنبيه المراد بالاحتراز عنه ذكره إما في أول الدليل ، أو بعد توجه النقض عليه ، ولا يعد منقطعا. هذا اصطلاح متأخري الجدليين. وأما المتقدمون منهم فاعتبروه أول الدليل ، وقالوا إن أخذ القيد للنقض في الدليل أولا قبل منه ، وإن لم يأخذه أولا وأورده عليه فأخذه قيدا لم يقبل ، ويعد منقطعا ، وعليه جرى في" المستصفى "وبه تصير المذاهب خمسة ، وصاحب" المحصول "حكى الخلاف في الاحتراز عنه في الدليل قولين ولم يرجح شيئا ، ثم حكاه أيضا في الوارد استثناء فقال وهل يجب الاحتراز عنه في اللفظ ؟ اختلفوا فيه ، والأولى الاحتراز. انتهى. وقال صاحب" المقترح " يضره الاحتراز ، لأنه يكون اعترافا منه بأن النقض لا يدل على التعليل. وفيما قاله نظر ، لأن غايته أن تعرض لما يلزم ، ونبه المعترض على أن النقض لا يرد عليه ، وليس فيه ما يدل على اعترافه. فرع ذهب بعضهم إلى أن بطلان العلة بالنقض من القطعيات. قال القاضي وليس الأمر كذلك عندي ، بل هي من المجتهدات. وكل مأمور بما غلب على ظنه. وجعل إمام الحرمين بعضه قطعيا وبعضه ظنيا بناء على تفصيله السابق. مسألة قال أبو الحسين في" المعتمد "، وتبعه في" المحصول " اعلم أن نقض العلة أن يوجد في موضع دون حكمها ، وحكمها ضربان مجمل ومفصل ، والمجمل ضربان إثبات ونفي ، فالإثبات المجمل لا ينتقض بنفي مفصل ، والنفي المجمل ينتقض بإثبات مفصل. مثال الأول أن تعليل قتل المسلم بالذمي بأنهما حران مكلفان محقونا الدم فيتقاصان كالمسلمين ، فينتقض بما إذا قتله خطأ ، وذلك أن نفي القصاص بينهما في قتل الخطأ لا يمنع من صدق القول أن بينهما قصاصا. وإذا صدق الفرق بذلك علم أن ثبوت القصاص لم يرتفع ، فلم ينتف حكم العلة. ومثال الثاني أن يقول لأنهما مكلفان ، فلم يثبت بينهما قصاص ، فإذا نقض بالمسلمين يثبت بينهما قصاص في قتل العمد انتقضت العلة ، لأن ثبوت القصاص بين شخصين في موضع لا يفيد معه القول بأنه لا قصاص بينهما على الإطلاق. وأما الحكم المفصل فإما أن يكون إثباتا أو نفيا ، فالإثبات ينتقض بالنفي المجمل ، مثاله أن يقول موجبان يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد ، وذلك ينتقض بالحر ، لأنه إذا قتل العبد لم يثبت بينهما قصاص ، لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزول ثبوته في بعض الصور. وأما النفي المفصل فلا ينتقض بالإثبات المجمل ، كما نقول فلم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطأ ، لأنه ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين ، لأن ثبوت القصاص في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض الصور. الثاني من الاعتراضات الكسر الثاني الكسر وهو عند الأكثرين من الأصوليين والجدليين عبارة عن إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة. ومنهم من فسره بأنه يستدل بعلة على حكم يوجد معنى تلك العلة في موضع آخر ، ولا يوجد معها ذلك الحكم. مثاله أن يكون له ولد ، وله ولد ، فيهب لولده شيئا ويقول وهبت له لأنه ولدي ، فيقال له فينكسر عليك بولد ولدك ، لأن معنى الولد موجود فيه. والدليل على أن الاعتراض به صحيح ما رواه البيهقي « أنه صلى الله عليه وسلم دعي إلى دار فأجاب ، ودعي إلى دار أخرى فلم يجب ، فقيل له في ذلك فقال إن في دار فلان كلبا فقيل وفي هذه الدار سنور ، فقال السنور سبع ». وجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهرة تكسر المعنى ، وهو الاحتياج إليه في البيت كالكلب ، فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على اعتراضهم وأجاب بالفرق وهو أن الهرة سبع ، أي ليست بنجسة فدل على أن الكلب نجس. وهو ضربان أحدهما أن يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه ، كقولنا في إثبات صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن. فيعترض أن كونها صلاة لا أثر لها ، لأن الحج كذلك ، فلم يبق إلا الوصف العام وهو كونه عبادة ، فينكسر بصوم الحائض. والثاني أن لا يفعل ذلك ، بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية ، ويذكر صورة النقض ، كما لو أسقط في المثال قولنا فيجب أداؤها ، إذ ليس كل ما يجب أداؤه يجب قضاؤه بدليل الحائض. قال الشيخ أبو إسحاق وهذا القسم أكثر وقوعه في الوصف الذي لا يؤثر. وحاصله أن هذا الاعتراض راجع إلى عدم التأثير والنقض ، كقولنا في بيع الغائب مثلا بيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح ، كما لو قال بعتك عبدا. فيقول على الصورة الأولى خصوص كونه بيعا لا أثر له ، لأن المرهون كذلك ، فبقي كونه عقدا الذي هو وصف يعمهما ، وهو منقوض بالنكاح. وعلى الثانية لا أثر لكونه بيعا بدليل المرهون ، فسقط هذا الجزء ولم يبق إلا مجهولة الصفة... آخره. وهو منقوض بالنكاح. وأما الآمدي وابن الحاجب فعرفا الكسر بوجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه ، فالنقض حينئذ تخلف الحكم عن العلة ، والكسر تخلفه عن حكمتها ، فهو نقض على معنى العلة دون لفظها ، أي الحكمة دون المظنة ، بخلاف النقض. كقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فوجب أن يترخص ، كالطائع في سفره. ويتبين وجه مناسبة السفر بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة ، وهي المشقة ، منتقضة بمشقة الحمالين وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر ، ولا رخصة لهم. ثم ذكرا بعد ذلك النقض المكسور وهو النقض على بعض أوصاف العلة. ثم قالوا واختلفوا في إبطالهما للعلية. والأكثرون على أنه غير مبطل. وقال ابن الحاجب إنه المختار. وأما صاحب" المنهاج "فذكر الكسر فقط وعرفه بعدم تأثير أحدي المركب الذي ادعى المستدل عليته ونقض الآخر وهو ظاهر كلامه في" المحصول "، وعدوه من قوادح العلية. قال الهندي وهو مردود عند الجماهير إلا إذا بين الخصم إلغاء القيد ، ونحن لا نعني بالكسر إلا إذا بين ، أما إذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود ، وأما إذا بين موضع النزاع فالأكثرون على أنه قادح. وقول الآمدي والأكثرون على أنه غير قادح مردود. قال الشيخ أبو إسحاق في" التلخيص " اعلم أن الكسر سؤال مليح ، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه وتصحيح العلة. وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به ، ويسمونه النقض من طريق المعنى ، والإلزام من طريق الفقه. وأنكره طائفة من الخراسانيين. قلت وابن الصباغ وقالوا لا يبطل العلية لأنه لا يمكن إلا بأن يغير العلة أو يبدل لفظها بغيره ، أو يسقط وصفا من أوصافها. وهذا لا يلزم ، لجواز تعلق الحكم بالمعنى المذكور ولا يتعلق بما غيره السائل وبدله ، بدليل أن العلة شرعية ، وله أن يجعل معنى على صفة علة في حكم صحيح ، لأن الكسر نقض ، ولا يجعل علة على صفة أخرى ، فلا يجوز إلزام أحد الأمرين على الآخر. قال الشيخ وهذا غير صحيح ، لأن الكسر نقض من حيث المعنى ، فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ. وأيضا فإن ما أوجده من المعنى مثل المعنى الذي علل به ، وإذا لم يتعلق بذلك المعنى الموجد دل على عدم تعلقه بالمعنى الذي ذكره. ثم ذكر أنه لا بد في سؤال الكسر من حذف وصف من الأصل ، أو إبداله بغيره. كما في مسألة بيع الغائب ، فإنه حذف خصوص كونه بيعا وإبداله في النكاح ، والنظر في خصوص الأوصاف وحذف ما حذف منها وإبداله موضعه الفقه. وعلى هذا فلا يتوجه السؤال إلا إذا كان المحذوف غير مؤثر ، وإلا لم يجز حذفه. وإذا كان الحذف غير مؤثر فالمجموع من حيث هو مجموع غير مؤثر. وإذا حذف وصفا اعتقده غير مؤثر لم يرد النقض إلا على الباقي. قال ابن برهان الكسر سؤال صحيح عند العراقيين. وقال الخراسانيون باطل وقال في" المنخول " قال الجدليون الكسر يفارق النقض فإنه يرد على إخالة لا على عبارته ، والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لا معنى للكسر ، فإن كل عبارة لا إخالة فيها فهي طرد محذوف ، والوارد على الإخالة نقض. ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مخيلين فهو باطل لا يقبل. نعم ، تردد القاضي في أن المعلل هل يجوز له الاحتراز عن المسألة المستثناة عن القياس بطرد أم لا ؟ قال ويحتمل أن يقال لا يحتاج إليه أصلا ، فإنه ليس بنقض ، ولو فعله استبان به فكان أحسن. ومذهبنا أن العلة منتقضة به ، فلا معنى للاحتراز بالطرد. تنبيهان الأول ذكر الشيخ رحمه الله في" المهذب "فيما لو ماتت الأمهات كلها والفروع زكى بحول الأمهات. وقال الأنماطي يشترط بقاء نصاب من الأمهات ، فلو نقص عن النصاب انقطعت التبعية قال وما قاله ينكسر عليه بولد أم الولد ، أي فإنه يثبت له حق الحرية ، لثبوته للأم ، ثم يسقط حق الأم بموتها ، ولا يسقط حق الولد ، بل يعتق بموت السيد كما كانت الأم تعتق بموته. وقال الأصحاب في باب القراض إذا مات المالك انفسخ القراض ، فلو أراد الوارث تقرير العقد والباقي ناض جاز قطعا ، وإن كان عروضا قال أبو إسحاق المروزي يجوز ، لأنه إنما امتنع القراض في العروض ابتداء ، وهذا ليس بابتداء ، بل بناء على أصل عند المالك. وقال الجمهور لا يجوز ، لأن القراض الأول بطل بالموت ، وما قاله أبو إسحاق ينكسر بما لو دفع مالا قراضا يعمل فيه عامل ، وحصل المال عروضا ثم تفاسخا القراض ثم أرادا أن يعقدا القراض لا يجوز بالاتفاق وإن كان مبنيا على ما سبق. الثاني قيل الخلاف في سؤال الكسر ينبني على الخلاف في القياس في الأسباب ، فمن جوزه قبل سؤال الكسر ، ومن لم يجوزه لم يسمع الكسر ، وذلك لأن المستدل إذا قال وصف السرقة كان مناسبا لمعنى كذا وهو موجود في النبش ، فيكون سببا ، فإن بين أنهما اشتركا في خاصة بين النبش والسرقة يفارقها غيرها فيها صح الجميع ، وإن لم يذكر خاصة فقال يبطل بالزنى وقطع الطريق وغير ذلك فإن المعنى الذي وجد في السرقة وجد في قطع الطريق ، وهو الحاجة إلى الزجر ، ولم ينتهض سببا لمثل حكم السرقة ، فيحتاج المستدل أن يذكر بين النبش والسرقة خاصة تجمعهما ، فكأن صحة الكسر موضوعة على صحة القياس في الأسباب ، فكل من لم يجوز ذلك يلزمه أن لا يصحح الكسر ولا طريق لتصحيح الكسر إلا بما ذكرنا ، وكل من لم يبن صحة الكسر على هذا الطريق لم يعرف حقيقته. فصل جواب الكسر نحو ما سبق من الأجوبة في النقض ، لأنه نقض في المعنى. قيل إلا أن منع وجود العلة هنا أظهر منه في النقض ، لأن الحكمة قد تتفاوت ، فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الأصل والفرع ، ومنع انتقال الحكم هاهنا ، فاندفع بوجه آخر ، وهو أنه لم لا يجوز أن يثبت حكم هو أولى بالحكمة. وقال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله الجواب المعتمد في الكسر الفرق من طريق المعنى على وجه الدفع ، ولا يكفي رده بأن في الأصل ما يوافق هذه المسألة ، وأنت لا تقول به فلا يلزمني ، كما في النقض ، ولا يكفي الفرق بعد لزوم الكسر بما لا يدفع عن العلة ، وهو الفرق مع وجود المعنى الذي علل به ، كما لو فرق بعد النقض من طريق اللفظ. الثالث من الاعتراضات عدم العكس الثالث عدم العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلة أخرى ، كاستدلال الحنفي على منع تقديم أذان الصبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها ، كالمغرب ، فنقول هذا الوصف لا ينعكس ، لأن الحكم الذي هو منع تقديم الأذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات بعلة أخرى. وعد هذا من القوادح مبني على مسألتين إحداهما أن العكس هل هو شرط في العلة ؟ وفيه خلاف سبق. والثانية امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين ، لأن النوع باق فيه. فإن جوزناه وهو المختار لم يقدح ، فإن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا. قال إمام الحرمين إذا قلنا إن اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع" أي كما هو اختياره "فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة بتوقيف. لكن لا يلزم المستدل بيانه. بخلاف ما ألزمناه مثله في النقض ، لأن ذاك داع إلى الانتشار. وسببه أن إشعار النفي بالنفي منحط عن إشعار الثبوت بالثبوت ، ولهذا لو فرضنا عللا لكان إشعار كل واحدة بنفي الحكم كإشعار جزء العلة بالحكم ، لا كإشعار العلة المستقلة به ، وزوالها لزوال الترجيح. والذي أبطل العلة إذا امتنع الطرد بتوقيف لا يبطلها إذا امتنع العكس بتوقيف ، فليتلمح الطالب تفاوت المراتب ، وقال الآمدي لا يرد سؤال العكس إلا أن يتفق المناظران على اتحاد العلة. الرابع من الاعتراضات عدم التأثير الرابع عدم التأثير قال ابن الصباغ وهو من أصح ما يعترض به على العلة ، وهو عدم إفادة الوصف أثره ، بأن يكون غير مناسب ، فيبقى الحكم بدونه. ومن ثم اختص بقياس المعنى ، وبالعلة المستنبطة المختلف فيها. ولا بد من التزام عدم الحكم عند عدم العلة ، وهو معنى قول الفقهاء إن الحكم إذا تعلق بعلة زال بزوالها ، ولهذا التزموا الطرد والعكس في باب الربا ، بأن حكم الربا لا يثبت اتفاقا دون علة الربا وقد استعمله الشافعي في مباحثة له مع محمد بن الحسن ، كما سيأتي قال إلكيا وعلى هذا فلا معنى لقولهم إن العلل الشرعية أمارات منصوبة على الحكم ، ومن أثبت علامة على حكم فليس له أن ينصب ضدها ، فإنا بينا أن الحكم إذا تعلق بعلة وثبت بها فذلك الحكم الذي صار نتيجة العلة لا يبقى دون العلة ، فإن النتيجة لا تبقى دون الناتج. وقال ابن السمعاني ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجها بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته. وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير. وقد ذكر مشايخ أصحابنا في سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاما طويلا وعدوه سؤالا قويا ، وقالوا إذا أورد السائل هذا السؤال فينبغي أن ينظر المعلل ، فإن وجد له تأثيرا في طرد العلة والمأخوذ على الطرد والعكس ، وعلل الشارع شرطها الاطراد دون الانعكاس ، بل إذا كانت مطردة منعكسة ترجح صحة العلة. وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام أحدها عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا ، وهو راجع إلى عدم العكس السابق ، كقولنا صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها ، كالمغرب. فقوله " لا تقصر "وصف طردي بالنسبة إلى وصف التقديم ، وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة. وقد تناظر الشافعي رضي الله عنه مع محمد بن الحسن في مسألة نكاح المرأة في عدة نكاح أختها البائنة ، فإن محمدا قال النكاح كان محرما وقد زال النكاح ولم يبق تحريم ، فسلم الشافعي أن الذي بقي من العلة غير النكاح ولم ير العدة علقة من علائق النكاح ، لكنه قال يثبت التحريم بعلة أخرى وهي توقع جمع الماء في رحم أختين. فقال الشافعي رحمه الله إن صح ذلك فإذا خلاها وطلقها وشرعت في العدة فهلا جاز نكاح أختها ، إذ لا جمع في الماء ، وليس هذا من قبيل العكس المردود ، فلا يتجه أن يقال في غير الممسوسة معللة بعلة أخرى ، إذ التحريم إنما يتعلق بالنكاح أو الجمع ، ولا ثالث ، فلا يبقى بعدها إلا صورة العدة ، ولا نظر إليها. الثاني عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل ، لوجود معنى آخر مستقل بالغرض. كقولنا في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح ، كالطير في الهواء. فنقول لا أثر لكونه غير مرئي ، فإن العجز عن التسليم كاف ، لأن بيع الطير لا يصح إن كان مرئيا. وحاصله معارضة في الأصل ، لأن المعترض يلغي من العلة وصفا ثم يعارض المستدل بما بقي. قال إمام الحرمين والذي صار إليه المحققون فساد العلة لما ذكرناه ، وقيل بل يصح ، لأن ذلك القيد له أثر في الجملة وإن كان مستغنى عنه ، كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين. وهو مردود لأن ذلك القيد ليس محله ولا وصفا له فذكره لغو ، بخلاف الشاهد الثالث ، فإنه يتهيأ لأن يصير عند ذلك أحد الشاهدين ركنا. قال وأما الوصف الذي لا أثر له إما أن يذكر لدفع نقض ما لولاه لورد أولا. فإن لم يكن لدفع النقض فهو هدر ، وإلا فالطاردون جوزوا ذكره لدفع النقض. وغيرهم اختلفوا فيه. والمختار أنه إذا كان النقض من مسائل الاستثناء فذكر هذا الوصف في الدليل للتنبيه على محل الاستثناء لا تأثير فيه ، وإلا فلا. وجعل البيضاوي في منهاجه" كون عدم التأثير من القوادح مبنيا على منع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين. فإن جوزنا وهو المختار ، لم يقدح. وسبقه إلى البناء إمام الحرمين. وقال ابن الحاجب كل ما فرض جعله وصفا في العلة من طردي إن كان المستدل معترفا به ، فقيل مردود والمختار أنه يكون غير مردود ، لجواز أن يكون فيه غرض صحيح لدفع النقض الصحيح إلى النقض المكسور ، وهذا صعب بخلاف الأول فإنه معترف بأنه غير مؤثر. الثالث عدم التأثير في الأصل والفرع جميعا ، بأن تكون له فائدة في الحكم ، إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم تتقدمها معصية فاشترط فيها العدد كالجمار. وإما غير ضرورية. فإن لم يعتبر الضرورية لم يعتبرها من طريق أولى. وإلا فترد. مثاله قولنا الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر إلى إذن الإمام ، كالظهر ، فإن قولنا "مفروضة" حشو ، إذ لو حذف لم ينتقض بشيء ، لكن ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما ، إذ الفرض بالفرض أشبه. واعلم أنا إذا قلنا إن عدم التأثير في الأصل فقط قادح كان هذا قادحا بطريق أولى. وقال الشيخ أبو إسحاق في "الملخص" هذا القسم أصعب ما نحن فيه. وعندي أنه لا يجوز تعليق الحكم عليه. الرابع عدم التأثير في الفرع ، كقولهم ، زوجت نفسها فلا يصح ، كما لو تزوجت من غير كفء ، فنقول "غير كفء" لا أثر له ، فإن النزاع في الكفء ونحوه سواء. وحاصله يرجع إلى الثاني ، ويرجع أيضا إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج ، وقد اختلف فيه على مذاهب الجواز ، وهو الأصح. والمنع ، قاله الأستاذ أبو بكر. وقال إمام الحرمين إن كان مبينا لمحل السؤال لم يجز ، كما إذا سئل الشافعي عن ضمان الضيف المغرور فقال يبرأ ، وفرض في المكره. فهذا لا يجوز ، إذ براءة المكره لأنه آلة ، وبراءة الضيف لأنه مغرور ، ففي كل مسألة علة مباينة فتقاطعتا. وإن لم يكن ، بأن وقع في طريق يشتمل عليه سؤال السائل جاز ، كما لو سئل عن عتق الراهن فأبطله ، وفرض في المعسر. والخامس عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل به ، كقولنا في المرتدين يتلفون الأموال مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان ، كالحربي. فإن دار الحرب لا مدخل لها في الحكمة ، فلا فائدة لذكرها ، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب. وكذا من نفاه نفاه مطلقا ويرجع إلى الضرب الأول ، لأنه يطالب بأمر كونه في دار الحرب. والفرق بين هذا و الثالث أن هذا أعم وذاك أخص ، فإنه يلزم من أن يكون له تأثير في الحكم أن لا يكون له تأثير في الأصل والفرع من غير عكس ، ولهذا لم يذكر الآمدي وابن الحاجب الثالث . وقال الآمدي حاصل هذا القسم يرجع إلى عدم التأثير في الوصف فلم يبق غير عدم التأثير في الوصف وفي الأصل. قلت ولهذا اقتصر على إيرادها في "المنهاج" وهو من محاسنه. تنبيه عدم العكس وعدم التأثير من باب واحد. وقد بان مما سبق أن عدم التأثير أعم من عدم العكس ، وهو الذي نقله إمام الحرمين عن الجدليين أنهم قسموا عدم التأثير إلى ما يقع في وصف العلة ، وإلى ما يقع في أصلها. وجعلوا الواقع في الأصل معللا بعلل ، فالعلة الواحدة لا يتضمن انتفاؤها انتفاء الحكم. وهذا منشؤه من تعدد العلة في الأصل ، وإن اتحدت العلة جر ذلك إلى الانعكاس ، وهو يوضح أن تقسيمه إلى الأصل والوصف لا حاصل له. وقال الشيخ أبو إسحاق في كتاب "الحدود " إن القاضي أبا الطيب يذهب إلى أن التأثير والعكس لا فرق بينهما. والصحيح أن العكس عدم العلة لعدم الحكمة ، والتأثير زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما. قال ومن أصحابنا من قال يجب زوال الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة ومنهم من قال لا فرق بين أن يزول الحكم لزوال العلة في موضع من أصل العلة. أو من سائر الأصول وهذا هو الصحيح ، وإليه رجع القاضي. فعلى هذا الفرق بين العكس والتأثير ظاهر ، لأن العكس هو زوال لزوال العلة في جميع المواضع ، أو في أي موضع كانت. والتأثير زواله لزوال العلة في موضع. انتهى. فرع ذكر إمام الحرمين ليس للمستدل إلزام المعترض نفي الحكم عند نفي علته بمجرد إقامة الدليل على علته ، فإن أراد أن يدعوه إلى إلزام العكس فعليه حينئذ أن يضم إلى تصحيح علته إبطال علة خصمه ، فإذا تم له ذلك دعاه إلى العكس ، فإن بين الخصم ثبوت الحكم حينئذ مع نفي العلة فعلى المستدل حينئذ أن يبين التوقيف الذي منع العكس. ثم طرد الإمام هذا في العلة القاصرة إذا عارضها الخصم بمتعدية ، فعلى المعلل بالقاصرة إبطال المتعدية ، فإذا تم له إبطالها ألزم خصمه حينئذ نفي الحكم في محل التعدي لانتفاء العلة القاصرة عنه. تنبيه قد يبقى الحكم بعد زوال علته في صور على أحد القولين للشافعي رضي الله عنه كلمس المحارم ، وتحريم الادخار في زماننا لأجل من دف ، ومنع ثبوت الخيار للجلب إن لم يغبن ، ولمن لم يعلم بالعيب إلا بعد زواله ، ولمن عتقت تحت عبد ولم تعلم عتقها حتى عتق ، وإسقاط الشفعة لمن باع حصته قبل العلم بها. والمرجح فيها زوال الحكم عند زوال العلة. وشذ عن هذا وطء الراهن المرهونة ، فإنه حرام إن كانت ممن لا تحبل. ومدركه أن المظنة تقام مقام المظنون الخامس من الاعتراضات القلب حقيقته القلب الخامس القلب ويتعلق به مباحث الأول في حقيقته وقد اختلف في تعريفه. فقال الآمدي هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه ، لا له. أو يدل عليه وله. قال والأول قلما يتفق في الأقيسة ، ومثله في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله « صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له » فأثبت إرثه عند عدم الوارث. فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك ، لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة ، أي الخال لا يرث. كما يقال الجوع زاد من لا زاد له ، والصبر حيلة من لا حيلة له. أي ليس الجوع زادا ، ولا الصبر حيلة. والذي يدل على المستدل ، وله محل التقسيم. وقال الإمام الرازي هو إن تعلق على العلة المذكورة في قياس يقتضي الحكم المذكور فيه ويرد إلى ذلك الأصل بعينه. وإنما اشترطنا اتحاد الأصل لأنه لو رد إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر إما حاصلا في الأصل الأول فمرده إليه ، أو غير حاصل بأصل القياس الأول نقض على تلك العلة. قال الهندي وهو غير جامع لخروج ما يكون من القلب في غير القياس. ومعلوم أن القلب لا يختص بالقياس قال والتحقيق أنه دعوى لأن ما ذكره المستدل عليه لا له ، في تلك المسألة على ذلك الوجه. اعتباره القلب الثاني في اعتباره وقد أنكره بعضهم من جهة أن الحكمين ، أعني ما يثبته المستدل وما يثبته القالب ، إن لم يتنافيا فلا قلب ، إذ لا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين ، فلا يفسد به. وإن استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الأصل بعينه ، فلا يكون قلبا ، إذ لا بد فيه من الرد إلى ذلك الأصل. والجمهور على إمكانه. وأجابوا عن هذا بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما ، فلا جرم يصح اجتماعهما في الأصل ، لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع ، فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الأصل وشهادة اعتباره امتنع ثبوت الحكم الأول فيه. وأحال إمام الحرمين إشعار الوصف الواحد بحكمين متناقضين ، فمنع الشارح الإبياري التناقض بين حكمي العلة وقلبها في الثاني ، واستدل على عدم التناقض باجتماع الحكمين في الأصل. قال ابن المنير والصواب منع الإمام بالنسبة إلى مواضع المستدل والقالب ، لأنهما تواضعا على أنهما لا يجتمعان في الفرع ولا يرتفعان عنه ، فهي مناقضة بالمواضعة ، لا بالحقيقة. لكن لا أصوب قوله إن الوصف الواحد لا يشعر بمتناقضين ، فإنه قد يشعر بهما ، بدليل قوله تعالى يسألونك عن الخمر والميسر البقرة غاية ما في الباب أن الوفاء بالحكمين لا يتصور ، فتعين أحدهما بالترجيح ، كما قال تعالى وإثمهما أكبر من نفعهما البقرة فنبه على رجحان المفسدة. هل القلب قادح أم لا الثالث في أنه قادح أم لا وقد اختلفوا فيه فقيل هو إفساد العلة مطلقا ، فلا يصح التعليق بها لواحد منهما. ونقل تسليم الصحة مطلقا لأن الجامع دليل ، والخلاف في أنه دليل للمستدل أو عليه ، وهذا ظاهر قول من يسميه معارضة ، فإن المعارضة لا تفسد العلة ، فلا يمنع من التعلق بها حتى يثبت رجحانها من خارج. وهو قول الشيخ أبي إسحاق. وقيل إنه تسليم للصحة ، على تقدير الصحة. وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لازم جدلا لا دينا ، ولهذا قال تلتبس فيه الحظوظ المعنوية بالمراسم الجدلية ، بخلاف المعارضة فإنها مناقضة دينا وجدلا. والمختار عند الجمهور أنه حجة قادحة في العلة. قال الشيخ أبو إسحاق وذكر الشيخ أبو علي الطبري من أئمة أصحابنا أنه من ألطف ما يستعمله الناظر. وسمعت القاضي أبا الطيب الطبري يقول إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدل أبو حنيفة رحمه الله بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » في مسألة الساحة ، قال في هدم البناء ضرر بالغاصب ، فقال له أصحابنا وفي منع صاحب الساحة من ساحته ، إضرار. فقال يجب أن يذكر مثل هذا في القياس. ومن أصحابنا من قال لا يصح سؤال القلب. قال وهو شاهد زور ، يشهد لك ويشهد عليك ، لأنه لا يمكن إلا فرض مسألة على المستدل ، وليس للسائل ذلك لأنه انتقال ، وهذا باطل ، لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله ، فصار كما لو عارضه بدليل آخر. وقيل هو باطل ، إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية. وقال أبو الوليد الباجي القلب سؤال صحيح يوقف الاستدلال بالعلة ويفسدها ، وإليه ذهب القاضي أبو بكر وكان القاضي أبو الطيب الطبري وشيخنا أبو إسحاق الشيرازي يقولان هو معارضة وأنه لا يفسد العلة. قال وعندي فيه تفصيل وهو أن القلب ضربان أحدهما قلب بجميع أوصاف العلة. فهذا يفسد العلة المقول بها ، لأنه يجب أن يكون للعلة تعلق بالحكم الذي تعلق عليها واختصاص بحيث لا يصح تعلق الضد بها ، فإذا بين السائل صحة أن يعلق عليها ضده خرجت عن أن تكون علة ، كقولنا في أن الخيار في المبيع يورث ، فإن الموت معنى يزيل التكليف فوجب أن لا يبطل الخيار ، كالجنون والإغماء. فيقول الحنفي أقلب هذه العلة فأقول إن الموت معنى يبطل التكليف فوجب أن لا ينقل الخيار إلى الوارث ، كالجنون والإغماء. ثانيهما القلب ببعض الأوصاف فهذا هو معارضة على ما ذكره شيخنا لأن للمستدل أن يقول إنما جعلت العلة جميع الأوصاف ، فإذا قلب ببعضها فلم تفسد العلة إنما جئت بأخرى. كقول المالكي في ضم الذهب والفضة في الزكاة مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال ، فيضم أحدهما إلى الآخر في الزكاة ، كالصحاح والمكسرة ، فيقول الشافعي أقلب العلة وأقول مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة ، كالصحاح والمكسرة. ونقل في "المنخول" عن المحققين أنه مردود وليس معارضة ، فإن شرطهما التعارض في نفس الحكم والمشهور أنه نوع معارضة ، إذ محال أن يدل على المذهبين من جهة واحدة بل من جهتين ، لاشتراك الأصل والجامع ، فكان أولى بالقبول ، ولأن المعارضة هي أبدا معنى في الأصل أو الفرع ، أو دليل مستقل يقتضي خلاف ما ادعاه المستدل. وهذا الوصف كذلك. فعلى هذا للمستدل أن يمنع حكم القالب في الأصل ، وأن يقدح في العلة بالنقض وعدم التأثير والقول بالموجب إذا أمكنه. وفي جواز قلب قلبه وجهان لأصحابنا ، حكاهما الشيخ أبو إسحاق أحدهما الجواز ، بناء على أنه معارضة ، فإذا قلبه على القالب صار شاهدا له من وجهين ، وللقالب من وجه واحد ، فيترجح عليه. والثاني المنع ، ورجحه الباجي ، لأنه نقض ، والنقض لا يصح أن ينقض ، وكذلك القلب لا يقلب. ورجح في "المحصول" الجواز بشرط أن لا يكون مناقضا للحكم ، لأن قلب القالب إذا فسد بالقلب سلم أصل القياس من القلب. وإن قلنا إنه ليس بمعارضة بل هو إفساد العلة فليس للمستدل أن يتكلم على قلبه بكل ما للقالب أن يتكلم على دليل المستدل ، لما تقدم في النقض. نعم ، يفترق القلب والمعارضة في صور أحدها أن القلب معارضة مبنية على إجماع الخصمين ، سواء انضم إليهما إجماع الأمة أم لا. والمناقضة في المعارضة حقيقية ، وفي القلب وضعية. أي تواضع الخصمان أو المجمعون على المناقضة. ثانيها أن علة المعارضة وأصلها قد يكون مغايرا لعلة المستدل وأصله ، بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علتا المستدل وأصله ، ذكره إمام الحرمين وغيره. ثالثها أنه لا يحتاج إلى أصل ولا إثبات الوصف. وكل قلب معارضة ، بخلاف العكس. رابعها أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن. خامسها أنه لا يمنع منه وجود العلة في الأصل والفرع ، لأن أصل القالب وفرعه هو أصل المعلل وفرعه. ويمكن ذلك في بقية المعارضات. ذكر هذين الأخيرين صاحب "المحصول" ، وتبعه الهندي. وقال السهيلي وغيره من الجدليين القسم الأول من القلب ، وهو الذي يتبين فيه أن دليل المستدل عليه ، لا له ، هو من قبيل الاعتراضات ، ولا يتجه في قبوله خلاف. وأما الثاني ، وهو ما يدل على المستدل من وجه آخر ، كمثال الاعتكاف ومسح الرأس وبيع الغائب ، فاختلفوا فيه ، هل هو اعتراض أو معارضة ؟ فزعم قوم أنه معارضة ، لأن المعترض يعارض دلالة المستدل بدلالة أخرى. قال ولهذا الخلاف فوائد منها أنه إن قيل إنه معارضة جازت الزيادة عليه ، مثل أن يقول في بيع الغائب عقد معاوضة مقتضاه التأبيد ، فلا ينعقد على خيار الرؤية ، كالنكاح ، وإن قيل هو اعتراض لم تجز فيه الزيادة. انتهى. وهذا يخالف ما سبق عن "المحصول". والفرق بينهما أن المعارضة كدليل مستقل فلا يتعذر بدليل المستدل ، بخلاف الاعتراض فإنه منع للدليل ، فلا تجوز الزيادة ويكون كالكذب على المستدل حيث يقول ما لم يقل. ومنها إن قلنا إنه معارضة جاز قلبه من المستدل كما يعارض العلة ، مثل أن يقول المستدل في بيع الفضولي لا يصح لأنه تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة ، فلا يصح قياسا على الشراء ، فيقول المستدل أنا أقلب هذا الدليل وأقول تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة ، فلا يقع لمن أضافه إليه ، كالشراء ، فإن الشراء يصلح لمن أضيف إليه وهو المشتري له ، بل صح للمشتري وهو الفضولي ، ومن قال إنه اعتراض لم يجز ذلك ، لأنه منع ، والمنع لا يمنع. ومنها أنه إن قلنا إنه معارضة جاز أن يتأخر عن المعارضة ، لأنه كالجزء منها. وإن كان اعتراضا لم يجز ووجب تقديمه عليها ، لأن المنع مقدم على المعارضة. ومنها أن من جعله معارضة قبل فيه الترجيح ، ومن قال إنه اعتراض منع من ذلك ، لأن المعارضة تقبل الترجيح ، كالدليل المبتدأ ، والمنع لا يقبل الترجيح. أقسام القلب الرابع في أقسامه أحدها قلب الحكم المطلوب وهو ما يدل على تصحيح مذهب المعترض ، مع إبطال مذهب المستدل. إما صريحا كقولنا في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فلا يصح ، كما إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه. فيقول الخصم عقد في حق الغير بلا ولاية فيصح ، كما إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه فإنه يصح بالإجماع في حق العاقد. قال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله وهذا على أقسام القلب. وإما ضمنا كقول الحنفي في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة ، كالوقوف بعرفة ، وغرضه اشتراط الصوم وإنما لم يصرح به ؛ لأنه لم يجد أصلا يلحقه به فيقول لبث فلا يشترط فيه الصوم ، كالوقوف. وجوابه إما بمنع صحة القلب إن كان لا يقبله ، وإما أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل المبتدأة من المنع وعدم التأثير والنقض على ما سبق فيه من الخلاف. وكذا القلب على أحد الوجهين فيقول هذه الأوصاف التي ذكرت فيها لا تؤثر في حكم القلب ، وهي مؤثرة في حكم علتي ، أو يقول هذه العلة لا تصلح للحكم الذي علقت عليها وتصلح للحكم الذي علقت عليها فيقول في صورة البيع هذه الأوصاف لا يحتاج إليها في حكم علتك ، لأنك لو اقتصرت على قولك عقد عقده في حق الغير فيصح ، لم ينقض ، أو يقول هذه الأوصاف التي ذكرتها تقتضي إفساد البيع وقد علقت عليها صحة العقد ، وهذا خلاف مقتضى العلة لم يصح. الثاني ما يدل على إبطال مذهب المستدل إما صريحا ، كقولهم مسح الرأس ركن فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم ، كالوجه. فيقال فلا يتقدر بالربع ، كالوجه. وإما بالالتزام ، كقولهم في بيع الغائب صحيح ، كنكاح الغائب ، بجامع أن كلا عقد معاوضة ، فنقول فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب ، قياسا على النكاح ، بالجامع المذكور. ومن هذا القسم قلب التسوية ، لتضمنه التسوية بين الفرع والأصل. وهو أن يكون في الأصل حكمان واحد منهما منتف في الفرع بالاتفاق بين الخصمين ، والآخر منازع فيه ، فإذا أراد إثباته في الفرع بالقياس على الأصل اعترض بوجوب التسوية بينهما في الفرع على الأصل. فيلزم عدم ثبوته فيه ، كقولهم في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه ، كالمختار ، ويلزم منه أن لا يقع طلاقه ضمنا ، ولأنه إذا ثبت المساواة بين إقراره وإيقاعه ، وإقراره غير معتبر بالاتفاق ، فيكون إيقاعه أيضا غير معتبر. كقولهم في الوضوء طهارة بالمائع ، فلا تجب فيها النية ، كالنجاسة. فنقول فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة في النية. وفي قبول هذا النوع وجهان لأصحابنا حكاهما القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق أحدهما لا يقبل. واختاره أبو القاسم بن كج. لأن القياس إنما يحتج به في الأحكام الشرعية ، والتسوية ليست من الأحكام الشرعية ، ولأن القالب يريد في الأصل غير ما يريد في الفرع ، فلا يجوز أن يؤخذ حكم الشيء من ضده واختاره القاضي والأستاذ أبو منصور وابن السمعاني وطائفة ممن قبل أصل القلب ، لأنه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة ، فإن الحاصل في الأصل نفي ، وفي الفرع إثبات. والثاني وحكاه إمام الحرمين عن الأستاذ أبي إسحاق ، وصححه الشيخ أبو إسحاق رحمه الله والباجي وغيرهما ، أن الشارع لو نص على ذلك فقال أقصد التسوية بين الإقرار والإيقاع كان صحيحا. وكل ما جاز أن ينص عليه جاز أن يستنبط ويعلق عليه الحكم. وجوابه إما بإمكان صحة القلب أو بالكلام عليه بما يتكلم على العلل المبتدأة فنقول التسوية بين المائع والجامد لا تصح بالإجماع. ألا ترى أن عندك المائع في الوضوء لا يفتقر إلى تعيين النية ، فلا يمكن التسوية بينهما. وقيل من أجوبته أن يقول هذا الحكم الذي ذكرته مصرح به ، والذي عارضتني به غير مصرح به ، والمصرح به أولى من غيره وهذا باطل ، لأن حكمهما واحد. الثالث القلب المكسور وهو أن يستعمل جميع أوصاف المستدل ، كاستدلال المالكي على صحة ضم الذهب والفضة في الزكاة ، فإنهما مالان زكاتهما ربع العشر بكل حال فضم أحدهما إلى الآخر ، كالصحاح والمكسرة. فيقول الشافعي أقلب هذه العلة فأقول مالان زكاتهما ربع العشر ، وهما من وصف واحد ، فلم يضم أحدهما إلى الآخر بالقيمة ، كالصحاح والمكسرة الرابع القلب المبهم وهو أن لا يتضمن تسوية ، كقولهم في الكسوف صلاة مسنونة فلا يثنى فيها الركوع ، كالعيدين. فيقلبه ويقول صلاة مسنونة تختص بزيادة ، كصلاة العيدين. من غير تعرض لخصوص الزيادة هل هي ركوع أو غيره ، لأنه لو تعرض لخصوصها في الركوع لم يشهد له الأصل المذكور. ومن أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا. وإذا أمكن ذلك تبين أن لا علة ، فإن العلة هي الموجبة ، والمعلول هو الحكم الواجب به ، كالفرع مع الأصل ، فلم يجز أن يكون الحكم علة والعلة حكما. فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل ، كقولنا في ظهار الذمي إنه يصح لأنه يصح طلاقه ، كالمسلم ، فيقول الحنفي المسلم لم يصح ظهاره لأنه صح طلاقه ، وإنما صح طلاقه لأنه صح ظهاره. ومن جعل الظهار علة للطلاق لم يثبت ظهار الذمي. قال الشيخ أبو إسحاق رحمه الله هذا النوع اختلف فيه فقال بعض أصحابنا وبعض الحنفية إنه صحيح يمنع صحة الدليل ، لأنه يتوقف ثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ، فلا يثبت واحد منهما. للدور. وقيل لا يمنع ، لأن العلل الشرعية أمارات بجعل الشارع ، ويجوز أن يجعل كل من الحكمين أمارة للآخر. قال الباجي وهذا هو الصحيح. وقال الشيخ في موضع آخر ذهب ابن الباقلاني إلى أنه سؤال صحيح يوقف العلة. والذي عليه عامة أصحابنا أنه لا يعترض على العلة ولا يوجب وقفها ، وهو اختيار شيخنا أبي الطيب رحمه الله ، ونصره في كتاب "التبصرة". وقال ابن الصباغ رحمه الله في "العدة" قيل لا يعارض العلة. والصحيح أنهما يتعارضان. وجواب هذا الترجيح ، إن قلنا به. السادس من الاعتراضات القول بالموجب السادس القول بالموجب بفتح الجيم ، أي القول بما أوجبه دليل المستدل. أي الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم ، وهو تسليم مقتضى ما نصبه المستدل موجبا لعلته ، مع بقاء الخلاف بينهما فيه. وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها ، مع كونه غير مستلزم ، فلا ينقطع النزاع بتسليمه ، وهذا أولى من تعريف الإمام الرازي له بموجب العلة ، لأنه لا يختص بالقياس ، أي أن يكون دليله لا يشعر بحكم المسألة المتنازع فيها. وهذا فيه إشكال ، لأن الاستدلال على غير محل النزاع لا يعتد به ، والاستدلال على محل النزاع لا يمكن القول بموجبه. وأجيب بأن المستدل قد يتخيل من الخصم مانعا لحكم المسألة بحيث لو بطل ذلك المانع تقرر أن الخصم يسلم له الحكم ، فيجعل المستدل عمدته في الاستدلال لإبطال ما تخيله ظنا منه أنه إذا بطل كونه مانعا سلم الحكم ، فكأنه قد استدل على غير الحكم المسئول ، أو استدل على أن الأمر المذكور غير مانع من الحكم ، وإذا لم يكن مانعا لزم الحكم. وقال ابن المنير حدوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غير مستقيم ، لأنه يدخل فيه ما ليس منه ، وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الوضوء بقوله « في أربعين شاة شاة » فقال المعترض أقول بموجب هذا الدليل ، لكنه لا يتناول محل النزاع فهذا ينطبق عليه الحد وليس قولا بالموجب ، لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في الغلط ، فتمام الحد أن يقال هو تسليم نقيض الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر. انتهى. وكان الشيخ محيي الدين القرميسي من أئمة الأصول والجدل بالإسكندرية يذهب إلى أنه تقرير التسليم وليس بتسليم حقيقة. وحقيقته بيان انحراف الدليل عن محل النزاع ، وعلى هذا فلا يلزم منه الانقطاع ، بل إن ثبت انحراف الدليل فقد انقطع المستدل ، وإن ثبت أنه غير منحرف لم ينقطع المعترض ، بل ينزل على أنه في مسألة النزاع ويورد عليه ما يليق به وينبني على هذا الخلاف فرعان أحدهما أنه هل يجب تأخير القول بالموجب عن بقية الأسئلة ؟ الثاني أنه حيث لزم فهل هو انقطاع ؟ فإن قلنا بالأول فإذا سلم المعترض ذلك حقيقة وتبين أنه محل النزاع فقد سلم المسألة وكان منقطعا. وإن قلنا بالثاني إنه عبارة عن انحراف الدليل عن محل النزاع وأنه بين ذلك بأن سلم مدلول الدليل تقديرا لا تحقيقا مع بقاء النزاع ، فعلى هذا إن لزم ذلك فقد انقطع المستدل ، وإن لم يلزمه لم يحكم بانقطاع المعترض. بل له أن يورد بعد ذلك ما شاء من الأسئلة. وهذا هو الذي كان يختاره القرميسي ومن أعذاره أن يبني المستدل على أن الخصم يوافق على المقتضي ، وإنما يمنعه من العمل ثم تخيل ما ليس بمانع مانعا ، فيعمد المستدل إلى ذلك المانع فيبطله ليسلم المقتضي فيلزم الخصم الموافقة. هذا ظن المستدل ، ويكون المعترض مثلا لا يوافقه على المقتضي ، أو يوافقه ولكن المانع عنده أجنبي عما يخيل المستدل ، أنه المانع عنده ، أو غير أجنبي ولكنه جزء المانع ، فلا يلزم من سلب الماهية عن الجزء سلب الماهية عن الكل ، أو مانع مستقل ولكن يجوز أن يكون هناك مانع آخر. وإذا جاز تعدد العلل جاز تعدد الموانع. ومنها أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين ويسكت عن الأخرى ظنا أنها مسلمة ، فيقول الخصم بموجب المقدمة المذكورة ، ويبقى على المنع ، لأنه يتجه على منع السكوت عنها. ومنها أن يعتقد تلازما بين محل النزاع وبين محل آخر ، فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أنه ما ثبت الحكم في ذلك المحل لزم أن يثبت في محل النزاع ، فيقول المعترض بالموجب ويمنع الملازمة. انتهى. والقول بالموجب من أحسن ما يجيء به المناظر ، ومنه قوله تعالى ولله العزة ولرسوله المنافقون ... في جواب ليخرجن الأعز منها الأذل المنافقون فإنهم كنوا بالأعز عن فريقهم وبالأذل عن فريق المؤمنين ، وأثبتوا للأعز الإخراج ، فأثبت الله تعالى في الرد عليهم صنف العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ، أي فإذا كان الأعز يخرج الأذل فأنتم المخرجون بفتح الراء وهو من أحسن وجوه الاعتراضات ، وأكثر الاعتراضات الواردة على النصوص ترجع إليه ، لأن النص إذا ثبت فلا يمكن رده ، فلا يرد عليه سؤال إلا وحاصله يرجع إلى تسليم النص ومنع لزوم الحكم منه. والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى حيد الدليل الصحيح عن محل النزاع ، والمعارضة فيها اعتراف بمساس الدليل لمحل النزاع. قال إلكيا وإنما يتصور القول بالموجب إذا لم يأت المعلل بما يؤثر في نفس الحكم المتنازع فيه ، بل يعترض لإبطال ما ظنه موجبا ومؤثرا عند الخصم والمؤثر غيره ، ولو صرح بنفس الحكم فلا يتصور توجه القول بالموجب. وقال ابن السمعاني ، تبعا للإمام هو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة ، ولا بد في توجهه من شرط ، وهو أن يسند الحكم الذي تنصب له العلة إلى شيء ، مثل قول الحنفي في ماء الزعفران ماء خالطه طاهر ، والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء ، فيقول السائل المخالط لا يمنع الماء ، مع أنه ليس بماء مطلق. وشرط في "المنخول" لصحته أن يبقى الخلاف معه في محل النزاع ، قال ولا ينافي القول بالموجب مع التصريح بالحكم الذي أثبت النزاع فإنه يرتفع الخلاف. وإنما يتوجه إذا أجمل الحكم ، وقال إن كان كذا فجاز أن يكون كذا ، فيقول بموجبه في بعض الصور ، أو يتعرض لنفي علة الخصم. وما ذكرناه من جعله من قوادح العلة صرح به إلكيا والإمام الرازي والآمدي وغيرهم ، ووجهه أنه إذا قال بموجبها كانت العلة في موضع الإجماع ، ولا تكون متناولة لموضع الخلاف ، ولأنه إذا كان تسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرفع الخلاف علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي قصد إثباته. وظاهر كلام ، الجدليين أنه ليس من قوادح العلة ، لأن القول بموجب الدليل تسليم ، فكيف يكون مفسدا ؟ وحكى في "المنخول" أن القول بالموجب لا يسمى اعتراضا ؛ لأنه مطابقة للعلة ، والخلاف لفظي. وقد عده إمام الحرمين في "البرهان" من الاعتراضات الصحيحة ، ثم قال ثم الأصوليون تارة يقولون القول بالموجب ليس اعتراضا ، وهو لعمري كذلك ، فإنه لا يبطل العلة ، لأنه إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى قال المقترح في تعليله إن أرادوا بقولهم لا يبطل العلة مطلقا فمسلم ، فإنها لا تبطل في جميع مجاريها ، وإن أرادوا لا تبطل في محل النزاع فغير صحيح ، فإنه يلزم من القول بالموجب إبطال العلة في محل النزاع ، وهذا هو الذي تصدى المعترض له ، وهو إبطال علة المستدل في المحل المتنازع فيه ، فلم يصح قولهم إنه ليس مبطلا للعلة إلا على تقدير إرادة أنه لا يبطلها في جميع مجاريها. وقال الخوارزمي في "النهاية" إذا توجه القول بالموجب انقطع أحد الخصمين إن بقي النزاع انقطع المستدل ، وإن لم يبق النزاع انقطع السائل انتهى واختلفوا في أنه هل يجب على المعترض إبداء سند القول بالموجب أم لا ؟ فقيل يجب لقربه إلى ضبط الكلام وصونه عن الخبط ، وإلا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد. وقيل لا يجب ، لأنه وفى بما عليه ، وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بمأخذ مذهبه ، فيصدق فيما يقوله لغيره من الأخبار. قال الآمدي وهو المختار. ثم هو إما أن يرد من المعترض دفعا عن مذهبه ، أو إبطالا لمذهب المستدل باستيفاء الخلاف مع تسليم نقيض دليله ، وذلك أن الحكم المرتب على دليل المستدل إما أن يكون إبطال مدرك الخصم إثبات مذهبه هو أو لا ؟ فإن كان الأول فالقول بالموجب يكون من المعترض دفعا عن مأخذه لئلا يفسد ، وإن كان الثاني كان إبطالا لمذهب المستدل ، لأنهما كالمتحاربين كل منهم يقصد الدفع عن نفسه وتعطيل صاحبه. فالأول كقولهم في إيجاب الزكاة في الخيل يسابق عليها فتجب فيها الزكاة ، كالإبل. فيقول مسلم في زكاة التجارة ، والنزاع إنما هو في زكاة العين. ودليلكم إنما يقتضي وجوب الزكاة في الجملة. والثاني كقولنا في إيجاب القصاص في المثقل المتفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص ، كالتفاوت في المتوسل إليه وهو القتل ، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه أو طعنه لم يمنع القصاص. وهذا فيه إبطال مذهب الخصم ، إذ الحنفي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص فيقول الحنفي تسليم التفاوت في الآلة لا يمنع ، لكن لا يلزم من إبطال المنع للقصاص ثبوته ، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته ، والنزاع فيه. وجوابه بأن يبين المستدل لزوم الحكم محل النزاع بوجود نقيضه بما ذكر في دليله إن أمكن مثل أن يقول في المثالين المذكورين يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضى القصاص ، بناء على أن وجود المانع وعدمه قيام المقتضي ، إذ لا يكون الوصف تابعا بالفعل إلا لمعارضة المقتضي ، وذلك يستدعي وجوده. أو يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له بإقرار أو اعتراض من المعترض بدليل. مثل أن يقول إنما فرضنا الكلام في صحة بيع الغائب ، لا في ثبوت خيار الرؤية ، ويستدل على ذلك. السابع من الاعتراضات الفرق ويسمى سؤال المعارضة السابع الفرق ويسمى سؤال المعارضة و سؤال المزاحمة ، فله ثلاثة ألقاب. وهو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحكم أو جزء علة ، وهو معدوم في الفرع ، سواء كان مناسبا أو شبها إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما ، فيبدي المعترض وصفا فارقا بينه وبين الفرع. وقد اشترطوا فيه أمرين أحدهما أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجوه ، وإلا لكان هو هو ، وليس كل ما انفرد به الأصل من الأوصاف يكون مؤثرا مقتضيا للحكم ، بل قد يكون ملغى بالاعتبار بغيره ، فلا بد أن يكون الوصف الفارق قادحا والثاني أن يكون قاطعا للجمع ، بأن يكون أخص من الجمع ليقدم عليه ، أو مثله ليعارضه. قال بعضهم اختلف الجدليون في حده ، فقال الجمهور ، ومنهم الإمام إن حقيقة الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع إذ اللفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه. وقال بعض الجدليين حقيقته المنع من الإلحاق بذكر وصف في الفرع أو في الأصل. وينبني على هذه الخلاف مسألة ، وهي أن الفارق إذا ذكر فرقا في الأصل هل يجب عليه أن يعكسه في الفرع ؟ اختلفوا فيه فما عليه الحذاق من أهل النظر أنه يشترط ، لأنه عبارة عن قطع الجمع ، وإنما ينقطع الجمع إذا عكسه ، لأن المقصود الفرق ، والافتراق له ركنان أحدهما وجود الوصف في الأصل ، و الثاني انتفاؤه في الفرع ، لأن المستدل يقول وجود معنى آخر لا يضرني ، لأنه يؤكد الحكم في الأصل ، وذلك لا يمنع تعليلي ، وصار غيرهم إلى أنه لا يلزم المعترض عكسه لأنه ادعى أن العلة في الأصل وصف كذا ، فإذا أبدى المعترض وصفا آخر امتنع التعليل في الأصل به ، وإذا امتنع التعليل امتنعت التعدية. وقد اختلفوا في قبوله وقدحه في العلة على مذاهب أحدها أنه ليس بمقبول ، لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في جميع القضايا ، وإنما سوى بينهما في وجه ، ولا يتضمن الجمع بين أسئلة متفرقة ، ولأن المعترض ذكر معنى في جانب الأصل ، وذلك لا يمنع تعليل المعلل بجواز تعليل الحكم بعلتين ، وحكاه في "البرهان" عن طوائف من الجدليين والأصوليين قال وإنما يستمر هذا مع القول برد المعارضة في جانب الأصل والفرع جميعا قال وهو عند المحصلين ساقط مردود. وأما ابن السمعاني فقال وعند المحققين أنه أضعف سؤال يذكر ، وليس مما يمس العلة التي نصبها المعلل بوجه ما ، لكن نهاية ما في الباب أن الفارق يدعي معنى في الأصل معدوما في الفرع ولم يتعرض للمعنى الذي نصبه المعلل. ويجوز أن يكون الأصل معلولا بعلتين مستقلتين ووجدت إحداهما في الفرع وعدمت الأخرى ، وإحداهما كافية لوجوب الحكم ، وانتفاء إحدى العلتين لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى. والثاني قال إمام الحرمين ، واختاره ابن سريج والأستاذ أبو إسحاق أن الفرق ليس سؤالا على حياله ، وإنما هو معنى معارضة الأصل بمعنى ، ومعارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة ، والمقصود منه المعارضة. والثالث قال إمام الحرمين ، وهو المختار عندنا ، وارتضاه كل من ينتمي إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين "إنه صحيح مقبول ، وهو إن اشتمل على معنى معارضة الأصل وعلى معارضة علة الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة ، بل مناقضة الجمع وقال قبل ذلك ذهب جماهير الفقهاء إلى أنه أقوى الاعتراضات وأجدرها بالاعتناء به. هكذا حكاه في" المنخول "عن الجمهور. وقال الشيخ أبو إسحاق في" الملخص " إنه أفقه شيء يجري في النظر ، وبه يعرف فقه المسألة. قال الإمام لأن شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة ، وحقيقته أن المعلل لا يستقر ما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يقدر التعليل به ، فإذا علل ولم يسبر فعورض بمعنى في الأصل ، فكأنه طولب بالوفاء بالسبر. ثم ذكر أنه راجع إلى معنى التعليل ، وذكر أن القاضي استدل على قبوله بأن السلف كانوا يجمعون ويفرقون ، ويتعلقون بالفرق كما يتعلقون بالجمع ، كما في قضية الجارية المرسية التي أجهضت الجنين وقد أرسل إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه يهددها ، فإن عمر رضي الله عنه استشار في ذلك فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه إنما أنت مؤدب ، ولا أرى عليك شيئا. وقال علي رضي الله عنه إن لم يجتهد فقد غشك ، وإن اجتهد فقد أخطأ ، أرى عليك الغرة. وكان عبد الرحمن بن عوف حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضمانا ، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله ، فاعترضه علي رضي الله عنه بالفرق ، وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف عليها دون ما يؤدي إلى الإتلاف قال ولو تتبعنا معظم ما يخوض فيه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وجدناه كذلك. وقد بالغ ابن السمعاني في الرد على الإمام في هذا الكلام ، وقال قوله شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة ليس بشيء ، لأن المعارضة إنما تقدح في حكمين متضادين ، أما إذا ذكرت علتان بحكم واحد فلا يقدح ، ولا يسمى معارضة. وقوله لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كلامه ما عدا علته يقال من قال هذا ؟ ولأي معنى يجب ؟ وإنما يجب عليه أن يذكر مخيلة في الحكم مناسبة له إذا وجد فيها ألحقه بالأصل الذي استنبط منه العلة. وأما السبر والتقسيم وإبطال ما عدا الوصف الذي ذكره فليس بشيء قال وقد نسب هذا إلى الباقلاني رحمه الله قال وكل من كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة بهذا الطريق فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابه ولا من شأنه ، وأنه دخيل فيه مدع له. قال وقد بان بطلان طريق السبر وقوله إنه التزام كذلك ليس كذلك ، بل في تعليل المعلل التزام إبطال كل علة سوى علته ، فهذه من الترهات والخرافات. وكذلك قول من يقول إن تعليل الأصل بعلتين لا يجوز. قلت ولم يتوارد ابن السمعاني مع الإمام على محل واحد ، لأن إمام الحرمين منع اجتماع علتين ، وابن السمعاني يجوزه. ثم قال ابن السمعاني وأما الذي حكاه عن ابن الباقلاني فقد حاول شيئا بعيدا ، لأن الفرق والجمع على الذي يخوض فيه لم ينقل عن الصحابة أصلا ، وإنما كانوا يتبعون التأثيرات. والذي نقل عن عبد الرحمن بن عوف معنى صحيح ، والذي أشار إليه علي رضي الله عنه في معنى الضمان ألطف منه ، والمراد منه أنه وإن كان يباح له التأديب ولكنه مشروط بالسلامة ، لأنه أمر ليس بحتم بل يجوز فعله وتركه ، فيطلق فعله بشرط السلامة. قال وليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذي نحن فيه بشيء ، فلا يدرى كيف وقع هذا الخبط من هذا القائل. وإن وقع الفرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعاني المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى ، وإنما الكلام في شيء وراء هذا ، وهو أن المعلل لما ذكر علة قام له الدليل على صحتها ، ففرق الفارق بين الأصل والفرع بمعنى ، فإن كان فرقا لا يقدح في التأثير الذي لوصف المعلل في الحكم فهو فرق صورة ، ولا يلتفت إليه ، وإن فرق بمعنى مؤثر في حكم الأصل فغايته التعليل بعلتين. وإن بين الفارق معنى مؤثرا في التفريق بين الأصل والفرع فالقادح بيان معنى يؤثر في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي أفاده المعنى الأول ، فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل ، وحينئذ يكون معارضة ، ولا يكون الفرق الذي يقصد بالسؤال ، ونحن بينا أن المعارضة قادحة. انتهى وحاصله أن المعارضة في الفرع لا تسمى فرقا ، ويصير النزاع لفظيا. وأما المعارضة في الأصل فهي مبنية على مسألة التعليل بعلتين. ونقل إلكيا ما حكاه الإمام في استدلال القاضي عن عامة الأصوليين ثم قال والحق عندنا أن الفرق إنما يقدح إذا كان أخص من جميع العلل ، فإذ ذاك يتبين به فساد الجمع ، إلا أن الفرق ابتداء تعليل في الأصل ، وعكسه في الفرق. ورب فرق يظهر فتخرج علة المعلل عن اعتبارها شرعا ، وحينئذ فيلحق تعليل المعلل بالطرد ، فإنه أخص من الجمع على كل حال ، فإن كان الجمع مثلا للفرق أو أخص فلا نبالي به ، كقول المالكي في الهبة عقد تمليك ترتب على صحة الإيجاب والقبول فيها الملك بالمعاوضة ، فيقول الفارق المعاوضة يتضمنها النزول عن العوض والرضا بالمعوض ، وذلك يحصل بنفس العقد ، والهبة قد عارت بها. فالمعلل يقول تلك الصيغة مطرحة فيضطرب النظر فيها. قال وحرف المسألة أن نكتة الفرق كونه أخص من الجمع ، والجمع أعم ، فإذا في الفرق ثلاثة مذاهب أصحها أن الفرق يرجع إلى قطع الجمع من حيث الخصوصية. و الثاني إبطال الفرق من جهة كونه معارضة في جانب الأصل والفرع ، والمعارضة باطلة. و الثالث أنه مقبول من جهة كونه قدحا في غرض الجمع. وهذا ملخص من كلام إمام الحرمين ، فإنه ذكر ما حاصله أن الفرق إما أن يلحق الجامع بوصف طردي ، أو لا. و الأول مقبول بالاتفاق. ومن علامته أن يقيد الفارق جمع الجامع ويزيد فيه ما يوضح بطلان أثره ، كقول الحنفي في البيع الفاسد معاوضة عن تراض فتفيد الملك ، كالصحيح. فيقول المعترض المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع فنقلت الملك بالشرع ، بخلاف المعاوضة الفاسدة. و الثاني هو محل الخلاف ، كقول المالكي في الهبة ، يحصل فيها الملك فيه بالصيغة بلا قبض ، لأنه عقد تملك ، فيحصل الملك فيه بالصيغة كالبيع ، فيقول الفارق المعاوضة تتضمن النزول عن الشيء بعوض ، فتضمن الإيجاب والقبول الرضا من الجانبين بخلاف الهبة فإنه نزول بغير عوض فافتقر إلى القبض ليدل على الرضا. فهذا النوع هو موضع الخلاف. فمن رد المعاوضة في الأصل أو في الفرع أو أحدهما رده. وقيل بقبوله على أنه معارضة ، والمختار قبوله لحاجة. وهي مناقضة فقهية للجمع. ثم أتى الإمام بعد ذلك بكلام جامع فقال الفرع والجمع إن ازدحما على أصل وفرع في محل النزاع ، فالمختار فيه عندنا اتباع الإحالة. فإن كان الفرق أصلا علل الجمع وعكسه ، وإن استويا أمكن أن يقال هنا بالعلتين المتناقضتين وإذا بنينا على صيغة التساوي أمكن أن يقدم الجمع من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له قال وهذا كله إذا كان الفرق لا يحيط فيه الجمع بالكلية. فإن أبطله فقد تبين أن ما ذكره المستدل من الجمع ليس بصحيح ، فيكون مقبولا قطعا. والحاصل أنه إن أبان الفرق أن الجامع طردي فلا خلاف في قبوله. وينبغي أن يأتي فيه خلاف من القائلين برد الطردي. وإن لم يبين ذلك ففيه مذهبان أحدهما أنه مردود مطلقا. و ثانيهما أنه مقبول. ثم اختلف القائلون به فقيل لا من جهة كونه فرقا ، بل من جهة كونه معارضة ، وهو مذهب ابن سريج ، والمختار أنه لنفسه وليس القصد منه المعارضة. ثم قيل هو أضعف سؤال يذكر ، وحكاه ابن السمعاني عن المحققين. والمختار أنه من أقوى الأسئلة. ثم قيل هو سؤالان وهو مذهب ابن سريج ، لاشتماله على معارضة علته للأصل بعلة ، ثم معارضة علته للفرع بعلة مستقلة في جانب الفرع. والمختار كما قاله في" المنخول " أنه سؤال واحد ، لاشتماله على اتحاد المقصود وهو الفرق وإن تضمن الإشعار بمنع العلة في الأصل ودعوى علة أخرى فيه ومعارضة في الفرع بعكس المدعي في الأصل. إلا أن يريد الفارق وصفا آخر في جانب الفرع عند عكسه فيكون معارضا وتتعدد. والمختار على القول بجواز القياس على أصول متعددة ، قبول فروق متعددة ، إذ قد لا يساعد الفارق في الفرق الإتيان بمعنى واحد متناول لجميع الأصول. وقد ذكر جمهور الأصوليين أن الخلاف في قبول الفرق مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين. فمن جوزه قال لا يقدح الفرق في العلية فلا يفسد قياسه ولا جمعه بعلية الفرق لجواز ثبوت الحكم بعلة أخرى. ومن منعه فهو قائل بالعكس فيقدح الفرق حينئذ ويبطل القياس. وقال إمام الحرمين القائل بأن الحكم يعلل بعلتين لا يلزم من ذلك أن يجعل جوابا عن الفرق بل عليه أن يبين عدم إشعاره بإثارة الفرق ويرجح مسلك الجامع من طريق الفقه. مسألة إذا فرق المفرق بين مسألتين في المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في الأصل ثم أراد أن يعكس ذلك في الفرع فإنه يجوز أن يثبت الحكم في الفرع بذلك المعنى وبغيره ، لأن الحكم الشرعي يجوز ثبوته بعلتين ، قال أبو الخير بن جماعة المقدسي في" الفروق "ومثله بقياس الحنفية في أن التشهد الأخير ليس بواجب ، حتى قالوا ذكر لا يجهر به في حال من الأحوال فلم يجب ، كتسبيح الركوع والسجود ، وفرق أصحابنا فقالوا التسبيح يشرع في ركن هو مقصود في نفسه ، فلهذا كان واجبا. مسألة ومن فوائد الخلاف في أن" الفرق معارضة أو مقبول لنفسه "أنه إذا أبدى الفارق معنى في الأصل مغايرا لمعنى المعلل وعكسه في الفرع ، وربط به الحكم مناقضا لحكم العلة الجامعة. ففي اشتراط رد معنى الفرع إلى الأصل أقوال أحدها أنه يحتاج أن يرد علة الأصل إلى الأصل ، وعلة الفرع إلى أصل. وذهب إليه طوائف من الجدليين. ونقل عن الأستاذ ، بناء منهم على أنه معارضة فينبغي اشتمالها على علة مستقلة ، وعلى أن الاستدلال المرسل مردود. فقال القاضي مذهبي قبول الاستدلال ، ولو كنت من القائلين بإبطال الاستدلال لقبلته على أنه فرق ، بناء على القول الصحيح أنه يقبل لخاصيته وهو المناقضة ، وهذا يحصل من غير رد إلى أصل. وما أظهره الفارق لا أصل له. والثاني لا يحتاج إلى ذلك ، لا في الأصل ولا في الفرع ، ونسب للجمهور ، وهو اختيار الإمام والغزالي ، وبناه الإمام على أن المقصود قطع الجمع ، وذلك حاصل من غير أصل ، وبناه الغزالي على أن الاستدلال المرسل مقبول ، ونقل عن الشافعي ذلك في تفاصيل ذكرها في" المنخول ". والثالث يحتاج إلى ذلك في علة الفرع دون الأصل ، وهذا ما اختاره الشيخ أبو إسحاق ، أي إن كان الفرق بذكر وصف في الفرع انقطع ، فلا بد من أصل ، وإن كان في الأصل إذا عكسه في الفرع انقطع الجمع ولم يبق عليه الظن. والرابع التفصيل بين أن يرد الفرق على قياس الشبه فلا يحتاج إلى أصل ، وإن كان على قياس المعنى احتاج إليه. والخامس أن الفرق في الفرع إن كان يخل بحكمة السبب لا يفتقر إلى أصل ، وإن لم يخل افتقر إلى أصل ، لأن المقصود من إثبات الحكم تحصيل المصلحة. وقال الباجي الأول هو الصحيح ، لأنه متى لم يرد كلا منها إلى أصل كان مدعيا في الأصل والفرع علتين واقفتين ، ومسلما لعلة المسئول ، وهي متعدية ، والمتعدية أولى من الواقفة ، فكأنه عارض المستدل بدون دليله ، وذلك لا يكفي في المعارضة ، لأن المستدل لو رجح دليله على معارضة السائل ببعض أنواع الترجيح لحكم له بالسبق. وممن حكى هذه المذاهب الباجي وأبو الخير بن جماعة في كتابه" الوسائل ". فرع فإن شرطنا رد معنى الفرع في الفرق إلى أصل ، فلو أبداه في الأصل فقيل يلزمه رده إلى أصل آخر ، فيحتاج الفرع والأصل إلى أصلين ، لأنهما معنيان. وقيل لا يلزمه ، بناء على ما سبق ، لأن الغرض مضادة الجامع فيهما كالمعنى الواحد ، ولو قلنا بالاحتياج إلى أصل لقبلنا المعارضة في ذلك الأصل بأصل آخر ويستمر الأمر كذلك ، وهو باطل. هذا إذا أبدى معنى في الأصل وعكسه في الفرع. فلو عكس الفارق في الفرع معنى الأصل فلم يناقض فقه العكس فقه الجمع ، أو ناقضه على بعد ، فاحتاج إلى مزيد في الفرع ، فاختلف الجدليون فيه فمن اعتقد الفرق معارضة لم يمنع الزيادة. ومن قال إنما هو معنى يضاد الجامع اكتفى بثبوته في الأصل ونفيه في الفرع ، وهذه الزيادة في الفرع ليس لها في جانب الأصل ثبوت ، فلا حاجة إليها. مسألة القائلون بأنه من القوادح اختلفوا في أنه هل من تمامه ولوازمه نفيه عن الفرع أم لا ؟ منهم من أوجبه على الفارق ، لأن قصده افتراق الصورتين. وقيل لا يجب وقيل بالتفصيل إن صرح في إيراد الفرق بالافتراق بين الأصل والفرع فلا بد من نفيه عنه ، وإلا فإن قصد أن دليله غير قائم فلا يجب. هذا كله فيما إذا كان المقيس عليه واحدا. وأما إذا كان متعددا فقيل يمنع ذلك لإفضائه إلى انتشار الكلام ، وقيل يجوز للتقوية. ثم المجوزون اختلفوا في أنه إذا فرق المعترض بين أصل واحد وبين الفرع هل يكفيه ذلك أم لا بل يحتاج إلى أن يفرق بين الفرع وبين كل واحد منهما ؟ فقيل يكفيه ذلك. قال الهندي وهو الأصح ، لأن إلحاق الفرع بتلك الأصول بأسرها غرض المستدل ، وإلا لم يعدده ، وهو غير حاصل ضرورة أنه لم يكن ملحقا بالأصل الذي فرق المعترض بينه وبين الفرع. وقيل لا يكفيه ذلك لأن القياس على كل واحد منهما مستقل. والقائلون بذلك اختلفوا في أنه هل يجب أن يكون ذلك الفرق واحدا لئلا ينتشر الكلام أم يجوز تعدده ؟ على قولين. قال الهندي أولاهما الأول ، لأنه يتعذر في الأكثر فيلزم سد باب القدح على المعترض. ثم إذا ذكر المعترض الفرق بين الفرع وبين تلك الأصول واحدا كان أو متعددا ، فهل يكفي المستدل أن يجيب عنه بالنسبة إلى أصل واحد أو بالنسبة إلى جميع تلك الأصول ؟ اختلفوا فيه على قولين. مسألة شروط الفرق مسألة للفرق شروط أحدها أن يرد إلى أصل ، على ما سيأتي من الخلاف. ثانيها أن يكون الفرق أخص من الجمع. فإن كان الفرق أعم منه فالجمع الخاص مقدم على الفرق العام. فإن كان مثله يوجب الافتراق إلا إذا ترجح الجمع على الفرق. ومثال الفرق العام قول الشافعي رضي الله عنه في انعقاد النكاح بفاسقين إذا قسنا على حضور الصبي ، فيقول الحنفي بعد البلوغ لو أعاد شهادته المردودة دون الصبي قبلت ، بخلاف الفاسق. فهذا فرق لا يشعر بما هو بحكم المسألة ، فلا يعارض الدليل المشعر بحكمها. ثالثها أن لا يحتاج الفارق إلى زيادة أمر في جانب الفرع إذا عكسه ، فإنه إذا ذكر زيادة كان جمعا بين معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع ، كقولنا في خيار الشرط حق مالي لازم يجري الإرث فيه ، كخيار الرد بالعيب ، فيقول الحنفي خيار العيب معتاض عنه وليس بوثيقة ، احترازا عن الرهن. فهذا باطل. رابعها أن المستدل إذا اعتبر الفرع بأصول متعددة ، هل يجب أن يكون الفرق متحدا بالنسبة إلى جميع الأصول ؟ فيه خلاف ينبني على جواز القياس على أصول متعددة. وإذا جاز فهل يشترط أن يكون في الفرق مع اتحاده متناولا لجميع الأصول ؟ فيه خلاف منهم من قال الفرق في مقابلة الجمع ، والجمع متحد ، فالفرق يكون متحدا. والصحيح أنه يجوز أن يفرق بفروق متعددة ، لأنه لا يساعد في الغالب معنى واحد على الفرق في جميع الأصول. وإذا قلنا بتعديد الأصول ، هل يجوز الاقتصار على الفرق والقطع عن بعض الأصول ؟ فيه خلاف منهم من منعه ، لأن ما بقي يكفي لبناء الفرع عليه. ومنهم من قال لما ذكر الأصول وتقلد بتقريرها والذب عنها فطريق الفارق القطع عن جميعها. مسألة لا يشترط في الفارق أن يكون معنى ، بل يجوز أن يكون حكما شرعيا ، كما قاله إمام الحرمين ، كقوله من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم. فإذا وقع الفرق على هذه الصفة والعلة قبل ووقع الكلام في الترجيح وتقريب الأشباه إن كان القياس معنويا وإن جرى الفارق على صفة إلحاق حكم بحكم. فهذا من الفارق محاولة معارضة المعنى بالشبه ، فلا يقبل ، لأن أدنى معاني المناسبة يقدم على أجلى الأشباه. وقال غيره هل يجوز الفرق بالنص ؟ قولان ؛ كقول عائشة رضي الله عنها « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة ». قيل والخلاف يتنزل على حالين فإن كان المراد الفرق القياسي المتضمن الوصف المناسب فقد لا يحصل بالنص ، لجواز كونه بعيدا ، كقولنا ما الفرق بين السبع والكلب والشاة حتى كان نجسا محرم البيع وهي طاهرة جائزة البيع ؟ فيقال الشرع منع بيع الكلب وأجاز بيع الشاة ، ونحن نعلم أن لا تناسب. ولو عكس لوجب اتباعه وأراد به مطلق الفرق وهو التخيير بين حكم الصورتين بدليل حصل لحصول ذلك منه ولجمعها. وأعني الفرق النصي والقياسي ، ويكون النصي تابعا للقياسي ، كحديث عائشة رضي الله عنها ، فإن فيه النظر المذكور والمعنى المناسب وهو حصول المشقة في قضاء الصلاة قلت وقد قال الخصم للشافعي في فرقه بين ما تحت الإزار وفوقه في تحريم المباشرة في الحيض هل تجد بينهما فرقا سوى الخبر ؟ فقال الشافعي أي فرق أحسن من الخبر ؟ ، وهذا يدل على أن الفرق بالنص عنده مقبول في مقام المناظرة وحكى ذلك عن الشيخ أبي محمد الجويني رحمه الله . مسألة قال إمام الحرمين في" النهاية "، في باب العيب في المنكوحة الفرق نوعان أحدهما يقع بين مسألتين. و الثاني يقع في موضعين ومأخذين. فما ثبت بين مسألتين يثبت وينتفي وينعكس ، وما يقع بين مأخذين يبين مأخذ كل جهة. ثم ذلك يوجب الانفصال بنفيين وإثباتين انتهى . وهذا يحتاج إلى إيضاح ، ومعناه كما قاله بعضهم أن الفرع الواقع بين مسألتين هو مذكور في كتاب القياس ، لأن القائس جمع بين أصل وفرع بعلة ، والفارق فرق بينهم بعلة أخرى يثبت الحكم في الأصل بثبوتها ، وينتفي في الفرع بانتفائها. وهذا معنى الاطراد والانعكاس ، واقتصروا في كتاب القياس على هذا النوع ، لأنه المحتاج إليه في جواب القياس ، وكل من العلة واقتضائها الحكم معلوم ، وإنما النظر في وجودها في ذلك المحل وعدمها ، هو تصديق مسبوق بتصور. والنوع الثاني هو الواقع بين حقيقتين ليميز بينهما ويبين اللبس عمن يتوهم أنهما حقيقة واحدة ، أو بين انتفائها لحكمين مختلفين ليتميز ذلك وينتفي اللبس عمن يتوهم أن مأخذ الحكمين واحد ، وأن انتفاء الحقيقتين واحد ، وهو يوجب الانفصال بنفيين وإثباتين ، وإنه حيث انتفى ينتفي الحكم وحيث. ثبت يثبت الحكم ، هو مطرد منعكس كالنوع الأول ، وهذا كثير في الفقه من أوله إلى آخره ، وهو أكثر وأنفع من الأول ، فإنه به تتميز الحقائق والمآخذ ويفهم ترتيب الفقه عليها. ومن هذا الفرق بين حقيقة انفساخ النكاح في الردة وفسخه بالعيوب ، فيعلم أنهما حقيقتان متغايرتان ، لأن الأول من طارئ غير مستند إلى أمر مقارن ، والثاني مستند إلى مقارن. والفرق بين ردة الزوج وردة الزوجة ، حيث كانت ردة منتظرة بينهما بطلاقه ، وردتها حيث كانت هي القاطعة كالرضاع فاختلف المأخذ. وهذا كثير ، وفيه صنف الشيخ أبو محمد الجويني كتاب" الجمع والفرق ". والقدر المشترك بين النوعين هو الفرق بين شيئين. ومعناه الفصل بينهما. فإن كان بين حقيقتين فهو النوع الأول. وإن كان بين محلين فهو النوع الثاني. والأول أنفع وأفقه. ويمكن رد الأول إلى الثاني وإدراجه في قول الفقهاء الفرق أبدا معنى في إحدى الصورتين مفقود في الأخرى ، لأن النزاع لا بد أن يكون بين صورتين ، أعني في القياس. فالفارق إن نازع في حقيقة العلة أو في اقتضائها فهو النوع الأول ، وإذا تم له ما ادعاه ترتب عليه الفرق بين المسألتين ، لافتراقهما في ذلك المعنى. وإن سلم حقيقة العلة واقتضاءها ونازع في ثبوت الحكم والفرع بعلة أخرى فهو النوع الثاني. والمقصود بالفرق يحصل على التقديرين. مسألة كل فرق مؤثر بين مسألتين يؤثر ما لم يغلب على الظن أن الجامع أظهر. قال إمام الحرمين في" النهاية " في نكاح العبد بأكثر مما أذن به السيد إنه لا يليق بنا أن نكتفي بالخيالات في الفروق ، كدأب أصحاب الرأي. والسر في ذلك أن متعلق الأحكام مجال الظنون علما بها ، فإذا كان اجتماع مسألتين أظهر في الظن من افتراقهما وجب القضاء باجتماعهما ، وإن انقدح فرق على بعد. قال الإمام فافهموا ذلك فإنه من قواعد الدين. وإذا عرف ذلك فإذا فرق بين المسألتين بعدما جمع بينهما فرقا مؤثرا فهل يكفي الفارق في إثبات مخالف كل واحدة الأخرى في الحكم ؟ فيه خلاف مبني على أنه هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين ؟ مثال إذا قيس الشطرنج على النرد في التحريم ثم فرق بينهما بأن النرد فعله من النقص ، والشطرنج من الفكر مثلا ، فهل يكون الفارق دليلا على مخالفة الشطرنج للنرد في التحريم ليكون الشطرنج حلالا أم لا ؟ إذا عرف ذلك فهل يسمع الجامع بعد الفرق ؟ فيه خلاف مرتب على أنه هل يجوز تعليل الحكم بعلتين ؟ مثاله لو خير الجامع بعد أن فرق الفارق في الشطرنج والنرد بما ذكرنا" بأن كلا منهما اشترك في المنع عن الاشتغال بالله وعن عبادته. ذكر الشيخ نجم الدين المقدسي في كتابه الذي أفرده في "الفرق والجمع" إذا تمت المناسبة بشروطها فهو الفرق الصحيح. وأما الفروق الفاسدة فكثيرة الأول الفرق بالأوصاف الطردية كما لو قيل صح بيع الحبشي فيصح بيع التركي ، فلو فرق بينهما بأن هذا أسود وذلك أبيض لكان باطلا ، فإنه لو فتح باب الفرق بذلك لم يتم قياس أصلا ، لأن ما من صورتين إلا وبينهما فرق. الثاني الفرق بنوع اصطلحوا على رده كما لو قيل في الزاني المحصن يجب رجمه بالقياس على ماعز. فلو قيل إنما وجب الرجم هناك تطهيرا له ، وهذا المعنى معدوم في غيره لكان باطلا. الثالث الفرق بكون الأصل مجمعا عليه والفرع مختلفا فيه كما لو قيل الحاجة إلى وجوب الزكاة على البالغ أكثر منه على الصبي ، لأنها في البالغ متفق عليه ، وفي الصبي مختلف فيه ، ولو استوت الصورتان في المصلحة لاستوتا في الاجتماع وعدمه. وقريب منه الفرق بكون الأصل منصوصا عليه والفرع مختلفا فيه ، لأنه لو صح الفرق بذلك بطلت الأقيسة كلها. مسألة مما ذكر على صورة الفرق وليس فرقا وإن كان مبطلا للعلة كما قال في "البرهان" قول الحنفي في اشتراط تعين النية ما تعين أصله بنفسه لم يشترط فيه تعيين النية ، كرد المغصوب والودائع. فنقول أصل النية ليس شرعيا في الأصل ، وهو معتبر في محل النزاع ، وهذا ليس فرقا ، بل الجامع باطل ، فإن الكلام في تفصيل النية فرع تسليم أصلها ، وأبو حنيفة لا يراعي التعيين مع اشتراط النية لأن أصلها عنده كاف مغن عن التفصيل ، فكيف يتمسك بما لا يشترط فيه أصل النية فصل في جواب الفرق قال إمام الحرمين يعترض على الفارق مع قبوله في الأصل على ما يعترض به على العلل المستقلة ، وإن كان ليس بمعارضة على الصحيح عندنا ، لكنه في صورة المعارضة وتلك الصورة في النفي والإثبات من خاصته. وإذا بطل مستند الفرق بطل الفرق. فأما من يجوز اجتماع علتين فلا يتجه قول الفارق أقول بالمعنيين ، لأن الفرق معارضتان ، وغايته أن درأ أحدهما ، وقد نشأت عنهما خاصة المناقضة وهي قائمة فليستأنف الجواب بعدم إثارة الفرق وترجيح مسلك الجامع. مسألة إذا اختلف الموضوع فإن كان أحد الحكمين مبنيا على التخفيف والآخر على التغليظ فيجمع بينهما بعلة توجب حكما آخر ، ففي إفساده العلة وجهان حكاهما الماوردي في البيوع أحدهما نعم ، لأن الجمع يوجب التساوي في الحكم واختلاف الموضوع يوجب التسوية. و الثاني لا ، لأنه يجوز أن يكون الفرع مساويا لأصله في حكمه وإن خالفه في عمله ، لأن تساوي الأحكام من كل وجه متعذر. واعلم أن هذه الاعتراضات هي الواردة على العلة ، فلهذه بدئ بذكرها. ثم نذكر بعد ذلك بقية الاعتراضات فنقول الثامن من الاعتراضات الاستفسار الثامن الاستفسار وهو مقدم الاعتراضات ، وبه بدأ ابن الحاجب في جمع. ومعناه طلب شرح معنى اللفظ إذا كان غريبا أو مجملا. ويقع ب هل ، وبالهمزة ونحوها مما يسأل به عن التصور. فيستفسر عن صورة المسألة. ومعنى المقدمات حتى يتفقا على موضع العلة. ومن الفقهاء من لم يسمع الاستفسار وهو غلط ، فإن محل النزاع إذا لم يكن متحققا فربما لم يكن بينهما خلاف ، وربما يسلم المعاند ويرجع إلى الموافقة عند تحقيق المدعي. والأصح أن بيان اشتمال اللفظ على الإجمال والقرابة على المعترض. وقيل بل على المستدل ، لأن شرط ظهور الدليل انتفاؤها عنه... والأصح الأول ، لأن الأصل عدم تفاوتهما ، فيبين المستدل عدمها أو يفسر بمحتمل. وفي دعواه الظهور في مقصوده دفعا للإجمال لعدم الظهور في الآخر خلاف. فإن اشتهر بالإجمال ، كالعين والقرء ، فلا يصح فيه دعوى الظهور قطعا. قاله الشريف. وذكر الخوارزمي في "النهاية" أنه إذا لم يكن في اللفظ احتمال أصلا وعني به شيئا لا يحتمله لفظه ، فقيل لا يسمع العناية لأن اللفظ غير محتمل له فكيف يكون تفسيرا لكلامه ؟ والحق أنه يسمع ، لأن غايته أنه ناطق بلغة غير معلومة ولكن بعدما عرف المراد وعرف اللغة فلا يلجأ إلى الناظر بالعربية. ورجح ابن الحاجب وغيره الأول. وقال العميدي لا يلزمه التفسير. واعلم أن في عد هذا من الاعتراضات نظرا ، لأنه طليعة جيشها وليس من أقسامها ، إذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل ، والاستفسار ليس من هذا القبيل ، بل هو يعرف المراد ويبين له ليتوجه عليه السؤال ، فإذا هو طليعة السؤال ، فليس بسؤال. بل حكى الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا ، لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المنازع. تنبيه أطلقوا أن علته البيان. وهذا حيث لا يكون المعترض متعنتا يقصد تغليط خصمه ، فإن كان اكتفى منه بالجواب المجمل. وهذا كما حكي عن اليهود أنهم سألوا عن الروح ، وهو لفظ مشترك بين القرآن ، وجبريل ، وعيسى ، وملك يقال له الروح ، وروح الإنسان. وأضمروا أنه إن قال لهم الروح ملك قالوا بل هو روح الإنسان. وإن قال روح الإنسان قالوا بل هو ملك أو غير ذلك من مسميات الروح ، فعلم الله مكرهم فأجابهم مجملا كسؤالهم بقوله قل الروح من أمر ربي الإسراء وهو يتناول المسميات الخمسة وغيرها. هكذا ذكره صاحب "الإيضاح في خلق الإنسان" وقال هذا هو السبب في الإجمال ، لا أن حقيقتها غير معلومة للبشر ، إذ قد دلت قواطع الشرع على تعيينها ، فقد يجمل المستدل لفظا احتياطا لنفسه في ميدان النظر ، بحيث إن توجه سؤال المعترض على أحد معنيي اللفظ تخلص منه بتعيين كلامه بالمعنى الآخر. التاسع من الاعتراضات فساد الاعتبار التاسع فساد الاعتبار وهو بيان أن القياس لا يمكن اعتباره في هذا الحكم ، لا لفساد فيه ، بل لمخالفته النص أو الإجماع ، أو كان إحدى مقدماته كذلك ، أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس ، كإلحاق المصراة بغيرها من العيوب في حكم الرد وعدمه ووجوب بدل لبنها الموجود في الضرع ، أو كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب ، وهو أعم من فساد الوضع ، وإنما ينقدح جعله اعتراضا إذا قلنا بتقديم خبر الواحد على القياس ، وهو الصحيح ، وعن طائفة من الحنفية والمالكية تقديم القياس ، وعن القاضي وقوف الاستدلال بكل واحد منهما. فعلى هذا لا يكون القياس فاسد الوضع. والصحيح الأول. وجوابه للطعن في مستنده أو منع ظهوره أو التأويل أو القول بالموجب أو المعارضة بنص آخر ليسلم القياس أو يتبين أن هذا القياس مما يجب ترجيحه على النص بوجوه الترجيح. العاشر من الاعتراضات فساد الوضع العاشر فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ، كترتيب الحكم من وضع يقتضي ضده ، كالضيق من التوسع ، والتخفيف من التغليظ ، والإثبات من النفي ، كقولهم في النكاح بلفظ الهبة لفظ ينعقد به غير النكاح ولا ينعقد به النكاح كلفظ الإجارة ، فإن كونه ينعقد به غير مناسب أن ينعقد هو به ، لا عدم الانعقاد وكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ، ولا ينعكس. ومنهم من جعلهما واحدا ، وهي طريقة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي. وقال ابن برهان هما سيان من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة ضد ما يقتضيه. وفساد الاعتبار هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه. انتهى . وقيل فساد الوضع هو إظهار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم بالإجماع مع اتحاد الجهة. ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزلها منزلة تعدد الأوصاف ، وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل ، إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى القدح في المناسبة. وربما عبر عنه القاضي بتعليق ضد المقتضي. وقال إلكيا هو تقدم العلة على ما يجب تأخرها عنه ، كالجمع في محل فرق الشرع ، أو على العكس. كما يقال للحنفية جمعتم في محل فرق الشرع ، إذ قستم النفقة على السكنى في وجوبها للمبتوتة مع قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الطلاق مطلقا ، وقوله وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن الطلاق ففرق وجمعتم. وقد عد القاضي هذا الاعتراض من القطعيات. وقال أبو زيد هو يجري من الشهادة مجرى فساد الأداء. قال ابن السمعاني ويمكن إيراده على الطرود ، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير وإذا ظهر التأثير بطل السؤال وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين ، وأورده كثير من الأصوليين. ويرد عنده اختلاف موضوع الأصل والفرع ، وذلك مثل أن يكون الأصل مبنيا على التخفيف ، كالتيمم والمسح على الخف ، ويكون الفرع مبنيا على التغليظ ، كوجوب غسل الرجلين ، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مخففا ، وقد بان من اختلاف موضوع العلة والحكم مما ذكرنا. وهو مثل النقض ، لأنه إنما يستفيد به طرده بعد صحة علته ، كالشهادة إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء. وهو أقوى من النقض ، لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال. والنقض يمكن الاحتراز عنه. قال ابن السمعاني وذكر أبو زيد وغيره أن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد ، والطرد ليس بحجة. وأما العلة التي ظهر تأثيرها فلا يرد هذا السؤال. ونحن نقول نعم ، وإن كان الطرد ليس بحجة ، وإظهار التأثير لا بد منه ، ولكن السؤال يبقى ، وهو أن يقول السائل لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة ، أو يقول لا يجوز أن يظهر له تأثير ، فلا بد في الجواب من نقل الكلام إلى ذلك وبأن الدليل قد قام على صحة هذه العلة. فبهذا الوجه صححنا السؤال. وقال الأصفهاني في "شرح المحصول" فساد الوضع عبارة عن كون الدليل دالا على محل النزاع ، وهو مقبول عند المتقدمين. ومنعه المتأخرون ، إذ لا توجه له ، لكونه خارجا عن المنع والمعارضة. تنبيهات الأول ما ذكرناه من تغاير فساد الوضع وفساد الاعتبار ، وأن الأول بيان مناسبة الوصف لنقيض الحكم ، والثاني استعمال القياس على مناقضة النص أو الإجماع فهو أعم وهو اصطلاح المتأخرين. وأما المتقدمون فعندهم أنهما مترادفان. ذكره ابن المنير ثم قال وعندي أنهما ليس باعتراضين زائدين ، فإن المناسبة للنقيض إن كان المعترض رد الاستشهاد إلى أصل المستدل فهو قلب ، وإن رده لأصل آخر فإن كانت جهتا المناسبة للنقيض مختلفين فهو معارضة ، وإن اتحدت الجهة فهو قدح في المناسبة . وإن لم يرد المعترض إلى أصل والجهة مختلفة فهو معارضة لمعاني الأصول بالمرسلات فلا تسمع. وأما فساد الاعتبار فحاصله معارضة . فإن كان التوقيف أقوى أو تساويا تمت المعارضة ، أو أضعف قدم ، على طريقة الإمام. الثاني نقل خلاف في استعمال السؤال على موافقة النص ، هل يكون فساد وضع أم لا ؟ قال ابن المنير فلا حاصل عندي لهذا الخلاف ، فلا يتصور الجمع بين دليلين إلا على تفسير واحد ، وهو أن يكون الدليل أحدهما ، أما إذا سبق إلى الفكر الظن بأحدهما استحال أن تظن بالآخر ظنا آخر مجامعا للأولى. انتهى. وهذا خلاف طريقة الناس المشهورة وأول إطلاق العلماء باجتماع العلة على أنه إذا انفرد واحد كفى في حصول الغرض. الثالث قد يورد هذا السؤال على قواعد أصحابنا في قياس العامد على الناسي في ترك التسمية ، وفي جبر الصلاة بالسجود ، وفي قضائها عند الترك ، وفي إيجاب الكفارة في اليمين الغموس وغير ذلك. فيقال كيف يصح الإلحاق مع أن الشرع عذر الناسي ورفع التكليف عنه ، ولم يعذر العامد ، فلا يلزم من إعذار الناسي إعذار العامد. وقد كثر التشنيع علينا في هذا ، ويمكن الجواب بأن العمد يفارق النسيان فيما يتعلق بالإثم وعدمه. فأما ما يتعلق بالصحة والبطلان ، أو التحليل والتحريم ، والإيجاب وعدمه فلا فرق بينهما ، بدليل أن من ترك الطهارة عمدا فصلاته باطلة ، وكذلك ناسيا. وكذلك ترك النية في الصلاة والصوم وغيرهما من المأمورات. وإنما يختلف حكمها في المنهيات. وقد يورد أيضا قياس المخطئ على العامد في إيجاب كفارة الصيد ونحوه. وجوابه أن فيه تنبيها على وجوبها فيما دون ذلك ، كقوله تعالى فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة النساء الآية فذكر الجلد في إحصانهن الذي هو أعلى ليبين أن ما دون ذلك يكفي فيه الجلد. وقيل فيه وجهان أحدهما أن التنصيص على العمد لينبه على قتل الآدمي عمدا في إيجاب الكفارة ، والتنصيص في قتل الآدمي على الخطأ لينبه على خطأ العمد. و الثاني أنه إنما ذكر العمد لأنه رتب عليه العقوبة في العود فقال ومن عاد فينتقم الله منه المائدة ولا يمكن العقوبة إلا في حق العامد. الحادي عشر من الاعتراضات المنع الحادي عشر المنع قال ابن السمعاني الممانعة أرفع سؤال على العلل. وقيل إنها أساس المناظرة وبه يتبين العوار انتهى . ويتوجه على الأصل والفرع أما الأصل فمن وجوه أحدها منع كون الأصل معللا بأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل ، فمن ادعى تعليل شيء كلف بيانه. وقد اختلف في هذا فقال إمام الحرمين إنما يتجه على من لم يذكر تحريرا ، فإن الفرع في العلة المجردة يرتبط بالأصل بمعنى الأصل. قال إلكيا هذا الاعتراض باطل ، لأن المعلل إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى ، وقبل العلة لا يكون آتيا بالدليل إلا أن يبقى تقسيما وسبرا . وقال المقترح التحقيق أن المنع كون الأصل معللا لا يرد ، لأنه لا يخلو إما أن يحرر المستدل العبارة أم لا ، فإن لم يحررها لم يرد عليه المنع ، لأن المنع إنما يرد على مذكور ، وهو لم يذكر شيئا ، بل قوله أجمعنا على تحريم الخمر فليحرم النبيذ ، فهذا ليس بدليل ، فلا يتجه منع كون الأصل معللا ، بل لا يخاطب حتى يصرح بالجامع. وإن حرر فلا يخلو إما أن يسلم له كون ما ادعاه علة أو لا. فإن سلم لزم من ذلك كون الأصل معللا ، وإن لم يسلم لم يرد عليه ، فيرد عليه منع كون الوصف علة لا منع كون الأصل معللا. وقال ابن المنير في منع كون الأصل معللا هل يقبل أم لا ؟ مبني على قاعدة مختلف فيها ، وهي أنا هل نحتاج في كل صورة إلى دليل خاص على أن الحكم فيها معلل ؟ أو يكتفى بالدليل العام على أن الأحكام معللة. والحق هو الثاني ، لاستقرار الإجماع على أن الأصل في الأحكام التعليل ، فالمطالبة بكون الحكم معللا على هذا القول كالمطالبة بكون القياس الصحيح حجة ، فهذه القاعدة هي المسقطة لهذا الاعتراض. لا ما ذكره الإمام أن المسقطة له الكفاية عنه بتصحيح العلة المعينة ، فمتى صحت لزم كون الحكم معللا ضرورة لزوم المطلق المقيد ، لأنا نقول المصحح لكون الوصف علة مثلا ، المناسبة والجريان ، لا بالذات ، ولكن بالشرع ولا يلزم من المناسبة والجريان كون المناسبة علة ، فلا يلزم حينئذ كون الحكم معللا لولا قيام الإجماع على تعليل الأحكام بالأوصاف المقارنة لها بشرطها. الثاني منع ما يدعيه الخصم أنه علة كونه علة ، بعد تسليم التعليل ، ويسمى المطالبة أي بتصحيح العلة. وإذا أطلقت المطالبة في عرف الجدليين فمرادهم هذا ، وحيث أريد غيرها ذكرت مقيدة ، فيقال المطالبة بوجود الوصف أو ثبوت الحكم في الأصل ، ونحوه. ووجه الاعتراض به أن من الناس من يتمسك بما لا يصلح كونه علة ، فيجعله كالتمسك بالطرد أو بالنفي. قال ابن السمعاني وهي عائدة إلى محض الفقه ، وبها يتبين المحقق من الفقهاء وغيرهم. وقال الآمدي هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ، لعموم وروده على كل وصف ، واتساع طرق إثباته وتشعبها. وقد اختلف فيه. والمختار قبوله ، فإن الحكم لا بد له من جامع هو علة. واحتج الآخرون بأنه لو قبل لاستدل عليه بما يمكن منع المناسبة فيه ، ويتسلسل وبأنا لو لم نجد إلا هذه العلة فعلى المعترض القدح فيها وبأن الاقتران دليل العلية. وأجيب عن الأول بأنه إذا ذكر ما يفيد ظن التعليل وجب التسليم ولا يتسلسل. وعن الثاني الطعن بالاستقراء. وعن الثالث منع الاكتفاء بالاقتران ، بل لا بد من المناسبة. تنبيهان الأول أطلق الجدليون هذا المنع ، وينبغي تقييده كما قاله ابن المنير بما إذا لم تكن العلة حكما شرعيا ، فإن كانت وجوزنا بها ، فمنع المعترض وجود الحكم المنصوب علة اتجه في قبول الاستدلال عليه الخلاف الآتي في الاستدلال على حكم الأصل إذا منعه. والثاني أن المعترض لا يمكن من تقرير العلة بالاستدلال على نقيض ما ادعاه المستدل ، ولا يجري فيه الخلاف السابق في المنع. والفرق أن صيغة المطالبة بتصحيح الوصف لا تتضمن إنكارا ولا تسليما ، بخلاف المنع فإن المانع جازم ينفي ما ادعاه المستدل ، فكان لتقريره وجه ، نعم ، لو أورد هذا السؤال بصيغة المنع كقوله لا أسلم أن هذا الوصف علة ، جاء الخلاف ، فيمكن من التقرير على أحد القولين ، وهو أمر اصطلاحي لا يتعلق به فقه والقياس أن المنع والمطالبة متساويان ، لأن المقصود لكل منهما التماس ، فما جرى في أحدهما جرى في الآخر. فصل قال الغزالي مجموع ما رأيت أهل الزمان يقولون عليه على دفع هذا السؤال سبعة مسالك الأول قول بعضهم القياس رد فرع منازع فيه إلى أصل متفق عليه بجامع ، وقد حصل. قلنا لكن بشرط أن يغلب الجامع ظن صحته ، إما بإخالة أو شبه معتبر ، ولم يوجد. الثاني قولهم عجز المعترض عن إبطال العلة دليل على صحتها ، وهو باطل للزومه صحة كل دليل وجد فيه عجز المعترض. الثالث قول بعضهم إني بحثت وسبرت فلم أجد غير هذا الوصف علة. قلنا ذلك لا يوجب علما ولا ظنا بالعلية. الرابع قول بعضهم لو قبل سؤال المطالبة لتسلسل ، فإنه ما من دليل يذكره المستدل إلا ويتوجه عليه المطالبة. قلنا إذا بين أن أصل قياسه مجمع عليه ، وأن علته ثابتة بطريق معتبر انقطعت عنه المطالبة ، أما ما دام متحكما بالدعوى فلا. الخامس قول بعضهم حاصل هذا السؤال يرجع إلى منازعة في علة الأصل ، وعلة الأصل ينبغي أن تكون متنازعا فيها ، حتى يتصور الخلاف في الفرع. قلنا لسنا نطالبك بعلة متفق عليها ، بل بأن تنصب دليلا على مدعاك ولا تقتصر على التحكم. السادس قول بعضهم الذي ذكرته شبه ، والشبه حجة. قلنا فعليك بيان الشبه. السابع قول بعضهم الدليل على علية الجامع اطرادها وسلامتها عن النقض. قلنا لا نسلم أن الطرد حجة انتهى . وإنما الطريق في جوابه الاستدلال على تصحيح العلة بطريق من طرقها. الثالث منع الحكم في الأصل كقولنا في إزالة النجاسة مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة ، كالدهن. فيقول لا نسلم أن الدهن لا يزيل النجاسة بل يزيلها عندي. واختلف في أنه انقطاع للمستدل على مذاهب أحدها أنه انقطاع لأنه إن شرع في الدلالة على حكم الأصل كان انتقالا لمسألة أخرى ، وإن لم يشرع لم يتم دليله. والثاني أنه لا ينقطع إذا دل على محل المنع جزم به إمام الحرمين إلكيا الطبري والبروي. وقال ابن برهان إنه المذهب الصحيح المشهور بين النظار. واختاره الآمدي وابن الحاجب ، لأن دلالته تتميم لمقصوده لا رجوع عنه ، بل هو تثبيت ركن قياسه ، فهو حكم الأصل ، كما يبحث في تحقيق علة الأصل ، وبالقياس على منع سائر أركان القياس. والثالث إن كان المنع جليا فهو انقطاع ، أو خفيا ، أي يخفى على أكثر الفقهاء فلا ، لأنه معذور. وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ، ونقل ابن برهان عنه في المنع الظاهر أن يتقدم منه في صدر الاستدلال هذه الشريطة بأن يقول إن سلمت وإلا نقلت الكلام إليه فلا ينقطع. والرابع يتبع عرف ذلك البلد الذي فيه المناظرة فإن الجدل مراسيم ، فيجب اتباع العرف ، وهو اختيار الغزالي. والخامس إن لم يكن له مدرك غيره جاز القياس ، وإلا إن كان المنع خفيا لم ينقطع ، وإلا انقطع. واختاره الآمدي في غاية الأمل ". ثم إذا قلنا لا ينقطع ، فهل يلزم إقامة الدليل على حكم الأصل ؟ قال الشيخ أبو إسحاق لا ، فإنه يقول إنما قست على أصلي وهو بعيد ، لأنه إن قصد إثباته لنفسه فلا وجه للمناظرة ، وإن قصد إثباته على خصمه فلا يستقيم منع منعه على حكم الأصل. ووهم ابن الحاجب فحكى عن الشيخ أبي إسحاق أنه لا يسمع ولا يفتقر إلى دلالة على محل المنع. والموجود في الملخص" وغيره للشيخ سماع المنع. ثم إذا قلنا يلزمه الدليل ، فإن استدل بنص أو إجماع فذاك ، أو بقياس فإن كان بعين الجامع الأول ، فقيل لا يصير منقطعا ، لأنه طول من غير فائدة. والصحيح خلافه ، لأنه قد يكون قصده إظهار فقه المسائل والتدريب فيها وتكثير الأصول الدالة على اعتبار الوصف. وإن كان بغيره فقال البروي يصير منقطعا ، لأنه إن حققه في الفرع فقد انتقل إلى علة أخرى ، وإن لم يحققه فقد اعترف بالفرق بين الأصل والفرع. وذهب أبو الوليد الباجي وجماعة إلى أنه لا ينقطع ، لأن أكثر ما فيه أنه اعترف بأن الأصل الأول قد اجتمع فيه علتان ، ولا امتناع فيه. نعم ، يلزمه إثبات كل واحدة من العلتين فإن أثبت ذلك تم له مقصوده ، وإن عجز انقطع حينئذ. ثم إذا قلنا لا يعد منقطعا وله أن يقيم الدليل ، فإذا أقامه فاختلفوا في انقطاع المعترض ، فقيل ينقطع حتى يسوغ له بعد ذلك الكلام لأنه يبين فساد المنع ، وحسما لباب التطويل. والمذهب الصحيح ما قاله ابن برهان وغيره إنه لا ينقطع ، فإن قبول المنع إنما كان يدل المستدل الدليل على محل المنع ، فكيف يقنع منه بما يدعيه دليلا فيجب تمكين الخصم من الكلام عليه ، فإن عجز فعند ذلك ينقطع قال فأما إذا أقام المستدل الدليل على إثبات الحكم الممنوع في الأصل فعدل المعترض عنه وأخذ يعترض ثانيا على الدليل المنصوب على الحكم في الفرع ، فهاهنا أجمعوا على أنه يعد منقطعا. تنبيهان الأول هذا المنع إنما يكون فيما إذا قاس المستدل على مسألة خلافية فإنه لو قاس على مسألة إجماعية لم يمكن المعترض منع حكم الأصل ، لكونه على خلاف الإجماع ثم ليس كل خلافية يتوجه عليها هذا السؤال ، بل يختص بكل موضع لا يخرج المعترض بالمنع فيه عن مذهب إمامه ، لأن طريقة الجدليين أن كل واحد من المتناظرين لا بد أن ينتمي إلى مذهب معين حذرا من الانتشار. وفي "المحصول" إن كان انتفاؤه مذهبا للمعلل والمعترض كان متوجها ، وكذا إن كان مذهب المعلل وحده. وإن كان مذهبا للمعترض وحده لم يقبل. وقسم ابن برهان المنع الصحيح إلى ثلاثة أقسام القسم الأول يعلم أنه لا يختلف مذهب صاحب تلك المقالة في تلك المسألة. وله في الجواب طرق أحدها أن يفسر كلامه بما يكون مسلما عند الخصم ، كاستدلال الحنفي في الإجارة تنفسخ بالموت ، لأنه عقد معاوضة ، فوجب أن يبطل وأصله عقد النكاح فيقول الشافعي الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عندي النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهي. وليس كل ما ينتهي يبطل ، بدليل عقد الإجارة إذا انقضت مدته ينتهي ولا يبطل ، فإن قال المستدل عنيت بقولي فوجب أن يبطل ، أي يرتفع ولا يبقى قبل. الثاني أن يبين موضعا متفقا عليه ، كاستدلالنا في فرضية الترتيب في الوضوء عبادة مشتملة على أفعال متغايرة فوجب أن يجب فيها الترتيب ، كالصلاة. فيقول الحنفي الحكم في الأصل ممنوع ، فإن الترتيب عندي في الصلاة لا يجب ، بدليل أنه إذا ترك أربع سجدات في أربع ركعات يأتي بها دفعة واحدة بلا ترتيب. فطريقه أن يقول أبين موضعا متفقا عليه من الصلاة يجب فيه الترتيب فأقيس عليه فأقول أجمعنا أنه لو قدم السجود على الركوع لم يجز فأقيس عليه. الثالث أن ينقل الكلام إليه ، كاستدلالنا في التعفير من ولوغ الخنزير بأن هذا حيوان نجس العين ، فيجب غسل الإناء من ولوغه ، قياسا على الكلب. فيقول الحنفي الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عندي لا يجب التسبيع في غسل الكلب وجوابه أن ينتقل الكلام إليه ويبين أن هذا الحكم في الأصل منصوص عليه. القسم الثاني أن يعلم أن مذهبه مخالف كاستدلالنا في الصرورة إذا حج عن غيره ، كما إذا أطلق الإحرام. فيقول الحنفي الحكم في الأصل ممنوع ، فإن عن أبي حنيفة رواية أنه إذا أطلق لا ينصرف إليه. القسم الثالث أن لا يعرف المعترض مذهب صاحب المقالة في تلك المسألة كاستدلال الحنفية في المشرك يسلم على خمس أن هذا جمع محرم فوجب أن لا يتخير ، قياسا على ما إذا أسلمت المرأة تحت رجلين. فيقول الشافعي أمنع الحكم في الأصل ، فإنه لا نص للشافعي في إسلامها عن زوجين قال ومن المنع الفاسد أن يمنع المعترض الحكم على وجه بعيد للأصحاب كاستدلالنا في جلد الكلب لا يدبغ ، لأنه نجس العين فلا يطهر بالدباغ على مذهب أبي يوسف. التنبيه الثاني قال إلكيا الطبري حق السائل أن يكون منكرا غير مدع ، وليس له أن يدل ، فإنه ليس على المنكر إقامة البينة شرعا ، وعلى مثله بنيت المناظرة صونا للمقام عن الاختلاط قال ويجوز للمستدل الانتقال من حكم إلى آخر بالعلة الأولى ، فإن العلة كافية في إثبات الحكم. نعم ، الانتقال من علة إلى علة أخرى فسخ لا يتعلق بمصلحة النظر. قال وأجمعوا على أنه ليس للمسئول أن يدل على النقض ، فإن به ينتقل إلى مسألة أخرى خارجة عن مقصود السؤال. ونقل عن القاضي أبي بكر أنه جوز ذلك ، لأنه إذا ثبت النقض ثبت مطلوبه ، فالاختيار يدل على أنه خارج عن مصلحة المناظرة. وأما المنع في الفرع فلا يتوجه عليه إلا سؤال واحد ، وهو منع وجود علة الأصل فيه ، ويسمى منع الوصف ، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه ، كقول الحنفي في مسألة الإيداع من الصبي إنه مسلط على الاستهلاك ، فيمنع ، وقال ليس بمسلط ، إذ الإيداع ليس بتسليط. قال إلكيا وهذا غير معنى الاعتبار ، لأن معنى الاعتبار مطالبة ترجع إلى الأصل لا إلى الفرع قال وتبطل به المطالبة بالإخالة وإيضاح وجه الدلالة ، وهو من أقسام المنع. وقيل إنه لا يتحقق بعد وجود التعليل ، وما يفرض قبله التعليل فليس باعتراض عليه. قال إمام الحرمين ومن الاعتراضات الصحيحة طلب الإخالة ، وهو من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية ، فمن ادعى معنى فعليه تبيين مناسبته للحكم واقتضائه له ، فإن عجز عن ذلك انقطع. وقال القاضي أبو بكر ليس هذا من الأسئلة ، بل حق على المسئول أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل المطالبة ، وإلا لم يكن آتيا بصورة القياس ، وسكوته عنه اقتصار على بعض العلة. نعم ، لو ضم إلى تعليله لفظا يشعر بالإخالة كفاه ذلك ، فإن وجه السائل طلبا كان قاصرا عن درك لفظ التعليل. وقال ابن المنير الخلاف في عد هذا من الاعتراضات مبني على أنه هل يلزم المستدل بيان الإخالة قبل أن يسألها ؟ فالقاضي ألزمه ذلك ابتداء فسقط هذا السؤال ، وغير القاضي قنع منه بذكر المعنى المختل ، فإن لم يقررها توجه عليه. والحق مع القاضي ، بل لو شرع الخصم في سؤالها قبل بيانها كان جاهلا بحقه ، إلا أن القاضي طرد قوله فألزم المستدل دفع الاعتراضات المتوقعة ، ونحن لا نختار ذلك ، كما لا يلزم المدعي في الخصومة إذا عدل بينته أن تتعرض لنفي القوادح المتوقعة إلا إذا أتى الخصم بقادح كان للمدعي أن يدفعه فكذلك هاهنا. انتهى . والمختار أن المطالبة باعتبار كون الوصف علة تتضمن تسليم تحقيق الوصف ومناسبته ، ومقصوده استنطاق المسئول في تصحيح شهادة الاعتبار بما يعتمده من المسالك المتقدمة في إثبات العلة ، ليعترض على كل مسلك منها بما يليق به. وقد منع قوم صحة الجمع بين المطالبة والممانعة ، لما فيها من منع كون الوصف علة بعد تسليم الممانعة ضمنا. وفيه بعد ، إذ المعترض مطالب هادم غير معترض للحكم بإثبات أو نفي. وللسائل أن يجمع المنوع فيمنع حكم الأصل ويمنع الوصف في الفرع وفي الأصل. ويمنع كون الوصف علة أو يعكسه فيقول لا أسلم الوصف في الفرع ولا في الأصل ولا الحكم في الأصل. وللمسئول دفعها بإبداء موضع مسلم في الأصل أو بإظهار المناسبة على شرطها ، وله النقل إلى الأصل إذا منع ، أو افتتاح الكلام فيه ابتداء إذا توقع المنع. الثاني عشر من الاعتراضات التقسيم الثاني عشر التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع ، والآخر مسلم ، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما ، مثل البيع بشرط الخيار ، وهو تثبيت الملك للمشتري ، فيثبت له. فيقول المقسم السبب هو مطلق البيع ، أو البيع المطلق الذي لا شرط فيه ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده ؟ قال الآمدي وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعا والآخر مسلما ، بل يكونان مسلمين لكن الذي يرد على أحدهما غير ما يرد على الآخر ، إذ لو اتحد ما يرد لم يكن للتقسيم معنى. ولا خلاف أنه لا يجوز كونهما ممنوعين ، لأن التقسيم لا يفيد. وعلى هذا فلو أراد المعترض تصحيح تقسيمه اكتفى بإطلاق اللفظ بإزاء احتمالين من غير تكلف بيان التساوي في دلالة اللفظ عليهما. وجوابه أن يعين المستدل أن اللفظ موضوع له ولو عرفا ، أو ظاهرا ولو بقرينة في المراد أو بين احتمالا لم يتعرض له المعترض. الثالث عشر من الاعتراضات اختلاف الضابط الثالث عشر اختلاف الضابط اختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع ، كقوله في شهود القصاص. تسببوا للقتل عمدا فلزمهم القصاص زجرا لهم عن السبب ، كالمكره. فالمشترك بين الأصل والفرع إنما هي الحكمة وهي الزجر. والضابط في الفرع الشهادة ، وفي الأصل الإكراه ، ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها. وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساويا لضابط الأصل في الإفضاء إلى المقصود وأن لا يكون. وجوابه بأن يبين أن التعليل بالقدر المشترك بينهما من السبب المضبوط عرفا ، أو يبين المساواة في الضابط ، أو إفضاء الضابط في الفرع أكثر. الرابع عشر من الاعتراضات اختلاف حكمي الأصل والفرع الرابع عشر اختلاف حكمي الأصل والفرع قيل إنه قادح ، لأن شرط القياس مماثلة الفرع الأصل في علته وحكمه. فإذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة. وقيل لا ، لأن الحكمين وإن اختلف في الخصوص فقد يشتركان في أمر عام ويكون المقصود إثبات ذلك العام والقدر المشترك بينهما وتكون العلة تناسب ذلك القدر المشترك ، وهو كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها ، قياسا على الولاية في مالها. الخامس عشر من الاعتراضات المعارضة وجوه المعارضة الخامس عشر المعارضة وهي من أقوى الاعتراضات. قال الأستاذ أبو منصور وقيل هي إلزام الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم نفيا أو إثباتا. وقيل إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره والفرق بينه وبين المناقضة من حيث إن كلا نقض معارضة ، بخلاف العكس. وأيضا فالنقض لا يكون بالدليل ، والمعارضة بالدليل على الدليل صحيحة قال وهي ترجع إلى الاستفهام قال وقد اختلفوا فيها فأثبتها أكثر أهل النظر ، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح. واختلف مثبوتها في الثابت منها ، فقيل إنها تصح معارضة الدلالة بالدلالة والعلة ، ولا تجوز معارضة الدعوى بالدعوى. وهو اختيار أبي هاشم بن الجبائي ، وحكاه أصحابه عن الجبائي ، ووجدنا في كتابه خلافه. وذكر الكعبي في جدله "جواز معارضة الدعوى بالدعوى. وقال إلكيا الطبري المعارضة إظهار علة معارضة لعلة ، أو لعلل ، في نقيض مقتضاها. هذا أصل الباب ، ولا يجري إلا في الظنيات ثم يرجح أحد الظنين على الآخر بوجه من وجوه الترجيح. وكذلك المعارضة بعد العجز عن كل اعتراض قدمناه ، فإن فساد الوضع والمنع لا يصلح على حياله اقتضاء الحكم حتى يعارض به. وإنما المعارضة حيث لو لم يقدر لاستقلت العلة في نفسها أو جنسها باقتضاء الحكم لوجود أصل الظن المعتبر ، ولكن المعارض منع اعتبارها دون ترجيح. فالحرف المعارضة تبين أنه لا بد من زيادة على أصل الظن المعتبر في هذا المجال على الخصوص. واحتج أبو بكر الصيرفي على علة صحة الحجاج بالمعارضة بأن الله تعالى أثبتها على الكفار فقال قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا الإسراء يعني أن بطلان الوصول إلى ذي العرش علة عجزهم ، ومن صح عجزه ثبت نقصه واستحال وصفه بما وصفتم. واعلم أن المعارضة إما في الأصل أو في الفرع أو في الوصف أما المعارضة في الأصل فإن ذكر علة أخرى في الأصل سوى علة المعلل وتكون تلك العلة معدومة في الفرع ، ونقول إن الحكم في الأصل نشأ بهذه العلة التي ذكرتها لا بالعلة التي ذكرها الحنفي في تبييت النية صوم عين فتأدى بالنية قبل الزوال ، كالنفل. فيقال ليس المعنى في الأصل ما ذكرت ، بل المعنى فيه أن النفل من عمل السهولة والخفة ، فجاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع ، بخلاف الفرض. قال ابن السمعاني والصفي الهندي وهذا هو سؤال الفرق ، فسيأتي فيه ما سبق وذكره غيرهم أنه لا فرق بين أن تكون العلة يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم ، أو غير مستقلة على أنها جزء العلة ، كزيادة الجارح إلى القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثقل. وقد اختلف الجدليون في قبوله ، فقيل لا يقبل ، بناء على منع التعليل بعلتين. قال ابن عقيل ولأنها ليست مسألة ولا جوابا ، وبه جزم أبو بكر محمد بن أحمد البلعمي الحنفي في كتابه الغرر في الأصول" قال لأن للمستدل أن يقول لا تنافي بينهما ، بل أقول بالعلتين جميعا. قال وليست مناقضة لأنها سد مجرى العلة ولم يسد عليه المجيب مناقضة من العلة. وقيل يقبل ، وبه جزم ابن القطان وغيره بناء على جواز ذلك ، وعليه جمهور الجدليين قالوا لأنه إذا ظهر في الأصل وصفان كل واحد منهما صالح للاستقلال فإنه يتعارض عند النظر ثلاثة احتمالات أحدها أن تكون العلة وصف المستدل خاصة. والثاني أن تكون وصف المعترض خاصة. والثالث أن تكون مجموع الوصفين. وإذا تعارضت الاحتمالات فالقول بتعيين واحد منها من غير مرجح تحكم محض ، وهل يقتضي إبطال الدليل ؟ فيه قولان حكاهما الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب أحدهما أنه يتم دليل المسئول بالمعارضة ، لأنه إن كان صحيحا فما يعارضه به خصمه يستحيل دليلا. وإن لم يكن صحيحا فعليه أن يرى المستدل فساده. فإن لم يقدر بان عجزه. والثاني أنه ما لم يفسد المسئول تلك المعارضة لا يتم دليله لجواز أن تكون المعارضة هي الصحيحة ودليل المسئول يشبهه ، غير أن السائل عجز عن إيراد ما يفسده. واعلم أن بناء الخلاف في قبول هذا السؤال ورده على تعليل الحكم بعلتين. فإن جوزنا لم يقبل ، وإلا قبل ذكره إمام الحرمين في "البرهان" وإلكيا الطبري ، ونازعه شارحه ابن المنير فقال نحن وإن فرضنا جواز اجتماع العلل المستقلة فإنه يتجه ذلك إذا شهدت الأصول بالاستقلال والتعداد. وإنما يتحقق ذلك إذا شهد لكل علة أصل انفردت فيه ثم اجتمعت في محل آخر ، كاجتماع الحيض والإحرام ، فإن استقلال كل منهما بجميع علته حيث ينفرد ثم يقع الآخر حيث يجتمع ، فقائل يقول أجمعنا على الحكم الواحد ، وآخر يقول لكل حكم علة فاجتمع علتان وحكمان. أما إذا فرضنا إبداء السؤال علة ، فعارضه السائل بعلة أخرى ففرضهما علتين مستقلتين يستدعي انفراد كل منهما في أصل سوى محل الاجتماع ، فإذا لم يظفر الانفراد فالمعارضة واردة ، بناء على خلل شهادة الأصل ، لأن المسئول إن قال الباعث هو المعنى الذي أبديته قال السائل الباعث معناه ، أو الأمران معا ، بحيث يكون كل منهما جزء علة. فهذه احتمالات متساوية ، والمستدل في تعيين مقصوده بالدعوى متحكم. ولهذا لو لم نعتبر شهادة الأصول وأجزنا المرسلات لم يرد هذا السؤال. وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع ؟ فيه مذاهب أحدها وهو المختار ، أنه لا يجب ، لأنه إن كان في الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق ، وإن لم يبين ذلك بطل الجمع. و الثاني يجب نفيه ، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك. و الثالث وبه أجاب الآمدي وابن الحاجب ، إن قصد الفرق فلا بد من نفيه ، وإلا فلا ، لأنه يقول إن لم يكن موجودا فيه فهو فرق ، وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة. وعلى التقديرين فلا بد من إشكال. هذا إذا كان المقيس عليه أصلا واحدا ، فإن كان أصولا فقيل لا يرد ، لأن الاكتفاء بأصل آخر عن هذا حاصل. وقيل يرد ، لأنه أقوى في إفادة الظن. والقائلون بالرد اختلفوا في الاقتصار في المعارضة على أصل واحد ، فقيل يكفي لأن المستدل قصد جمع الأصول ، فإذا ذهب واحد ذهب غرضه وقيل لا بد من الجمع لأن المستقل يكتفي بأصل واحد. والقائلون بالتعميم اختلفوا ، فمنهم من شرط اتحاد المعارض في الكل ، دفعا لانتشار الكلام ، وقيل لا يلزم ، لجواز أن لا يساعده في الكل علة واحدة. ثم اختلف هؤلاء ، فقيل يقتصر المستدل في الجواب على أصل واحد ، لأنه به يتم مقصوده. وقيل لا بد من الجواب عن الكل ، لأنه التزم القياس على الكل. وجواب المعارضة من وجوه أحدهما منع وجود الوصف المعارض به ، بأن يقول لا أسلم وجود الوصف في الأصل. الثاني منع المناسبة ، أو منع الشبه إن أثبته بهما لأن من شرط المعارض أن يكون صالحا للتعليل ، ولا يصلح إلا إذا كان مناسبا أو شبها ، إذ لو كان طردا لم يكن صالحا. وإنما لم يكتف من المعترض بالوصف الشبهي في قياس الإخالة ، لأن الوصف الشبهي أدنى من المناسب ، فلا يعارضه. فإن كان أثبته بطريق السبر والتقسيم فليس له أن يطالب المعترض بالتأثير ، فإن مجرد الاحتمالات كاف ، فمن دفع السبر فعليه دفعه ليتم له طريق السبر. الثالث ، والرابع أن يقول ما ذكروه من الوصف خفي فلا يعلل به أمر غير منضبط أو غير ظاهر أو غير وجودي ونحوه من قوادح العلة. كذا ذكره الجدليون. قال ابن رحال وهو ضعيف ، لأن الظهور والانضباط إنما يشترط في صحة نصبه أمارة ، أما في ثبوت الحكم لأجله فلا ، لأن الحكم يصح ثبوته للخفي والمضطرب ، ولكن إذا أريد نصبه أمارة تعين النظر إلى مظنته. والمعارض هاهنا ليس مقصوده نصب الأمارة ، وإنما مقصوده ما ثبت الحكم لأجله ، فلا معنى لتكليفه إثبات الظهور والانضباط. فإن قيل فقد جعلتم من الأسئلة النزاع في ظهور الوصف وانضباطه ، وإذا صحت مطالبة المستدل بذلك لكونه شرطا في صحة التعليل صحت مطالبة المعترض به ، قلنا الفرق بينهما أن المستدل جمع بين الأصل والفرع بوصف ادعى أنه منصوب أمارة ، فظهوره وانضباطه شرط في صحة نصبه أمارة ، وليس كذلك المعترض ، فإنه لم يدع الأمارة وإنما مقصوده طريق الإجمال لشهادة الأصل مما ثبت الحكم لأجله ، والظهور والانضباط ليس شرطا في ذلك ، فافترقا. الخامس بيان أنه راجع إلى عدم وصف موجود في الفرع ، لا إلى ثبوت معارض في الأصل المتقدم ، وهذا إنما يكفي إذا قلنا لا يصح التعليل بالعدم ، فإن جوزناه لم يكف هذا في الجواب ، بل لا بد أن يقدح فيه لوجه آخر غير كونه عدما. هذا كله إذا تحقق أن الوصف عدم في الأصل ثبوت في الفرع. السادس إلغاء الوصف الذي وقعت به المعارضة وقد استشكل هذا بأن الإلغاء ضربان أحدهما إلغاء بإيماء النص. و الثاني إلغاء بتبديل الأصل. فالأول فيه انتقال من مسلك اجتهادي إلى مسلك نقلي ، والانتقال من أقبح الانقطاع ، ولأنه لو استدل بإيماء النص أولا لأغناه ذلك عن المسالك الاجتهادية ، فأي فائدة في هذا التطويل ؟ فينبغي أن لا يقبل استدلاله أولا. كما قالوا فيما إذا استدل بقياس على وجه لا بد له من الترجيح بالنص. وأما الثاني ففيه انتقال من محل إلى محل ، مع بقاء مسلك المناسبة والاقتران ، مع أن في ذلك تطويل الطريق بلا فائدة. إذا علمت ذلك فالإلغاء ضربان أحدهما بإيماء النص ، وهو قسمان أحدهما ما لا يتصور الجمع بينه وبين وصف المستدل ، لقيام الإجماع على أن العلة في الأصل غير مركبة ، بل لا يكون إلا وصفا واحدا ، كقول الشافعي فيما لا يكال ولا يوزن من القثاء والبطيخ إنه يجري فيه الربا ، لأنه مطعوم ، فالتحق بالأشياء الأربعة. فعارض الحنفي في الأصل بالكيل. فيقول الشافعي وصف الكيل ملغى بإيماء قوله صلى الله عليه وسلم « لا تبيعوا الطعام بالطعام ، إلا سواء بسواء » فإنه يدل على التحريم على هذه الصفة ، وترتيب الحكم على الوصف المشتق يدل على كونه علة مستقلة. فإن قيل للشافعي تركت النص أولا فلم تستدل به ، واستدللت بغيره على وجه لا بد لك معه من النص ، وهذا تطويل. فالجواب أنه لو استدل أولا بالنص لاحتاج أن يثبت أن الاسم المفرد يقتضي الاستغراق ، وهي مسألة أخرى فكان الأقرب إلى مقصوده أن يستدل بغير النص ويدخر النص لمقصوده الإلغاء ، وهذا مقصود صحيح. فإن كان هذا العذر مطردا في جميع صور الإلغاء كان السؤال السابق مندفعا. وثانيهما ما يتصور فيه الجمع بين الوصفين ، كقول الشافعي في المرتدة يجب قتلها ، لأنه شخص كفر بعد إيمانه ، كالرجل. فيقول الحنفي أعارض في الأصل الوصف في الرجولية فإنه مناسب لما فيه من الإضرار الناجز بالمسلمين ، وذلك مفقود في المرأة. فيقول الشافعي وصف الرجولية ملغى بإيماء قوله صلى الله عليه وسلم « من بدل دينه فاقتلوه » فإنه يدل على قتل جميع المرتدين من جهة تعليقه بصيغة العموم بوصف التبديل . الثاني إلغاء بتبديل الأصل وصورته أن يبين المستدل صورة ثالثة يثبت فيها الحكم المتنازع فيه بالإجماع على وفق علته بدون ما عارض به المعترض في الأصل الثاني ، إذ لا يتصور أن يكون معتبرا فيه مع كونه معدوما. وأما المعارضة في الفرع فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده ، بنص أو إجماع ، أو بوجود مانع ، أو بفوات شرط. فيقول ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه ، فتوقف دليلك. مثال النقيض إذا باع الجارية إلا حملها صح في وجه ، كما لو باع هذه الصيعان إلا صاعا. فنقول لا يصح ، كما لو باع الجارية إلا يدها. ومثال الضد الوتر واجب ، قياسا على التشهد في الصلاة ، بجامع مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ، فنقول فيستحب قياسا على الفجر ، بجامع أن كلا منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة ، فإن الوتر في وقت العشاء والفجر في وقت الصبح ، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد. وقال ابن السمعاني أما المعارضة في حكم الفرع فالصحيح أنه إذا ذكر المعلل علة في إثبات حكم الفرع ونفي حكمه ، فيعارضه خصمه بعلة أخرى توجب ما توجبه علة المعلل ، فتعارض العلتان فتمنعان من العمل إلا بترجيح إحداهما على الأخرى. وقد اختلف في قبول هذا الاعتراض فرده بعضهم لا سيما المتأخرون من الجدليين ، محتجين بأن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت. قال الهندي وهو ظاهر إلا فيما إذا كانت المعارضة بفوات الشرط فإنا نبين عدم تمام دلالته إذ ذاك ، وإذا تمت دلالته فقد وفى بما التزم في الاستدلال ، فهو بعد ذلك مخير إن شاء سمع المعارضة ، وإن شاء لم يسمع كاستدلال مستأنف. وأيضا فإن حق المعترض أن يكون هادما لا بانيا ، والمعارضة في حكم الفرع بناء لا هدم ، بخلاف المعارضة في الأصل ، فإن حاصلها يرجع إلى منع المقدمة ، وهي كون الحكم معللا بما ذكر من الوصف فلا يلزم من قبولها ثم قبولها هنا. وقبله الأكثرون ، لقيام الإجماع على أن الدليل مع وجود المعارض عطل ، ولأن المستدل عند ورودها متحكم ، والتحكم باطل إجماعا ، ولأنه طريق للهدم ، وقد يتعين طريقا للهدم ، فلو لم يقبل لبطل مقصود المناظرة والبحث والاجتهاد ، ولأنها إنما تكون غصبا لمنصب التعليل أن لو ذكرها المعترض لإثبات مذهبه. وهو لا يذكرها لذلك ، لاتفاق دليل خصمه. وهذا القول صححه الغزالي في "المنخول" وقد رأيت ابن برهان في "الأوسط" نقل عنه إبطال المعارضة ثم رأيت إلكيا الطبري سبقه إلى نقل ذلك عنه فقال في كتاب "التلويح" صار الغزالي إلى بطلان المعارضة على ما سمعنا الإمام ينقله عنه وكان الحامل له على ذلك امتناع التناقض في أدلة الشرع ، فإذا اعترف السائل بصحة علة المعلل واستقلالها بالحكم ، والمسئول ينكر صحة تعليله. وإن هو أراد إظهاره فقد تناقض وقال بتعارض النصوص ، ولأن حق السائل أن يكون هادما غير بان ، والمعارضة تقتضي البناء إن كان الترجيح لتعليل السائل أو ساقطة إن كان الترجيح لعلة المسئول ، فلا يخلو من طرفي نقيض ووجهي فساد. ونحن نقول السائل لم يقصد البناء ، وإنما يقصد الهدم ، فإن مقصوده إعانة المسئول على إتمام غرضه بإيضاح الترجيح ، ولا ينال هذه إلا بالمعارضة. قال ولا خلاف أن المعلل لو استدل بظاهر فللسائل أن يؤول ويعتضد بالقياس ، وإذا صحت المعارضة فالسائل لا يرجح ، فإنه يكون بانيا ، هذا إذا أمكنه قطع الترجيح عن الدليل. فأما إذا كان الدليل في وضعه أرجح فلا وجه لمنعه على قول من قبل المعارضة ، فإنه ربما لا يجد غيره. فإن رجح المسئول مكن السائل من معارضة الترجيح انتهى . ثم لا يجب على المعترض أن يبين أن ما عارض به مساو لدليل المستدل ، بل يكفي منه بيان مطلق المعارض. وهذا بخلاف المستدل فإنه لا يكتفى منه في دفعها إلا ببيان أن دليله راجح على ما عارض به المعترض ، لأن المستدل مدع لاستقلال دليله بالحكم ، والمعارض منكر له ، والمنكر يكفيه مطلق الإنكار ، بخلاف المدعي. وإذا تمت المعارضة من السائل فهل ينقطع المستدل أم يسمع منه الترجيح ؟ فقيل ينقطع. والصحيح أنه ينقطع إن عجز عن ترجيح دليله. وجوابه بالقدح بما يرد على ذلك إن كان من جهة المستدل. واختلفوا في مسألتين إحداهما في دفعه بالترجيح بمرجح أقوى من مرجحه فقيل يمنع ، لأنه وإن كان مرجوحا فلا يخرج عن كونه اعتراضا والمختار ورجحه المحققون جوازه لأنه موطن تعارض ، وقد لا يجد السائل غيره مرجحا. وقضية كلام إمام الحرمين أن السائل إذا عارض المستدل بترجيح أقوى ، وهو قادر على ترجيح مساو فقد تعدى. وليس كذلك ، بل له المعارضة بالأقوى مع وجود المساوي ، لأنه لم يذكر الأقوى من جهة كونه أقوى ، بل من جهة كونه معارضا ، ومزية القوة مصادفة. وقال ابن المنير الأولى أن يذكر الأقوى ، لأنه إذا ساغ له الترجيح المساوي فالأقوى أولى. وفيه لطيفة ، وهي أنه يوقف المستدل عن نوبة أخرى من الترجيح ، لأنه قد اختلف مثلها ، فيحتاج المستدل حينئذ إلى ترجيحين أو ترجيح أقوى من ذلك الأقوى فيضيق عليه نطاق الكلام وهو غرض المناظرة وفي ذكر الأقوى اختصار انتهى . ولا خلاف أنه لو قابل ترجيح المستدل لا يقبل الاستغناء به عن أحدهما ، فإن في الواحد كفاية ، والزيادة توجب الإثبات ، لأن ذلك غير منصبه. الثانية هل يقبل معارضة المعارضة بدليل مستقل ؟ اختلفوا على مذاهب أحدها نعم ، لأنه دليل كالأول ، فجاز أن يعارض. وعلى هذا يتساقطان ويسلم الدليل الأول من المعارض ، قال المقترح وكلام إمام الحرمين في تعارض النصين يقتضي اختياره. والثاني لا يقبل وإن قبلنا أصل المعارضة ، لانتشار الكلام وأدائه إلى الانتقال ، وإذا قبلنا ترجيح المستدل لدليله على ما عارض به السائل ، فهل يشترط أن يكون منشأ الترجيح مذكورا في الدليل ؟ قيل يجب ، لأنه لو تركه أولا لكان ذاكرا لبعض الدليل. وقيل لا يجب ، لأن مراتب المعارضة لا يعرفها المستدل في بدء استدلاله ، فيؤدي إلى المشقة ، بخلاف الاحتراز لدفع النقض ، بدليل أنه إذا تعارض النصان سمع الترجيح من المستدل بالاتفاق ، مع أنه لا يشترط أن يكون في نص المستدل ما يشير إلى الترجيح. والثالث وهو اختيار الآمدي التفصيل فإن كان التفصيل وصفا من أوصاف العلة تعين ذكره ، وإلا فلا ، لأنه قد أتى بكمال الدليل ، والترجيح أجنبي عنه. تنبيه قسم ابن السمعاني المعارضة إلى ما تكون بعلة أخرى ، وإلى ما هي بعلة المعلل بعينها ، فالمعارضة بعلة أخرى تارة تكون في حكم الفرع ، وتارة في علة الأصل وقد سبقا وأما المعارضة بعلل المعلل فتسمى قلبا وقد سبق حكمه. وقال إلكيا الطبري قسم الجدليون المعارضة إلى ثلاثة أقسام معارضة الدعوى بالدعوى والخبر بالخبر ، والقياس بالقياس فأما معارضة الدعوى بالدعوى فلا معنى لها إلا على تقدير وقع التشنيع. وأما معارضة الخبر بالخبر فصحيحة ، مثل أن يسأل عن قضاء الفوائت في الأوقات المنهي عنها ، فيقول لأنه عليه الصلاة والسلام قال « من نام عن صلاة أو نسيها » الحديث ، فيرجع الكلام بعده إلى الترجيح. وأما معارضة المعنى بالمعنى فعلى قسمين أحدهما بين أصلين مختلفين. و الثاني من أصل واحد. ثم يتنوع نوعين أحدهما في ضد حكمه فيكون معارضة صحيحة و الثاني في عين حكمه ولكن يتعذر الجمع بينهما. فما كان بين أصلين مختلفين فهو الأصل في المعارضات. مثاله طهارة الوضوء حكمية فتفتقر إلى النية ، قياسا على التيمم. فيقول المعارض طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية ، قياسا على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح. وأما ما كان من أصل واحد على الضد فضربان أحدهما أن يجعل الأصل الواحد بينهما معنيين مختلفين. و الثاني أن يجعل نفس ما علل به معنى له. فالأول كقوله لما كان عدد الأقراء معتبرا بالمرأة وجب أن يعتبر بها عدد الطلاق ، لأن البينونة متعلقة بها. فيعارضه بأنه يجب أن يعتبر بالفاعل قياسا على العدة. وفي الثاني يقول نفس هذا المعنى يدل على أن الاعتبار بالفاعل ، كالعدة. قال وأما معارضة الفاسد بالفاسد فهل تجوز ؟ إن أمكنه إيضاح الفساد فلا يمنع منها. ومثلها بقول بعضهم لا يصير مفرطا بتأخير الزكاة ، فلا يلزم إخراجها إذا تلف المال أو مات. فيقال ولا يجب عليه الزكاة بحال من حيث إنه بتأخيرها ولا تركها أصلا قال وقد يعارض المحال بالمحال كقول الحنفي ما أدركه المأموم من صلاة الإمام فهو آخر صلاته. فيقال له لو جاز أن يكون آخر بلا أول جاز أن يكون أول بلا آخر ، ولو جاز أن يكون ماء لا نجس ولا طاهر جاز أن يكون ماء نجس وطاهر بناء على أن القابل للضدين لا يخلو عن أحدهما. قال وهذا النوع ليس بمعارضة حقيقة ولكن قصد به امتحان المذاهب. انتهى . ومسألة معارضة الدعوى بالدعوى سبقت في كلام الأستاذ أبي منصور وحكاية الخلاف فيها. وصرح الصيرفي في كتاب "الدلائل والأعلام" بمنعها ، لعدم فائدتها ، إذ لا يلزم أحد بدعوى الآخر. قال الإمام إلا أن يكون قد أخرج دعواه مخرج الحجة فيعارض بمثلها. كقول المالكي المستحاضة تستظهر ثلاثة أيام. فقيل له فما الفصل بينك وبين من قال لا تستظهر ، أو تستظهر بيومين أو أكثر أو أقل ؟ فإن لم يكن هذا فالقول ساقط. السادس عشر من الاعتراضات سؤال التعدية السادس عشر سؤال التعدية وأدرجه الهندي في سؤال المعارضة في الأصل ، وهي أن يعين المعترض في الأصل معنى غير ما عينه ، ويعارض به ، ثم يقول للمستدل ما عللت به وإن تعدى إلى الفرع المختلف فيه ، فكذا ما عللت به يتعدى إلى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر. كقولنا بكر فجاز إجبارها كالصغيرة. فيقال والبكارة وإن تعدت للبكر البالغ فالصغر متعد إلى الثيب الصغيرة. وهذا أيضا اختلف فيه ، والحق أنه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الأصل مع زيادة التسوية في التعدية. وجوابه إبطال ما عارض به ، وحذفه عن درجة الاعتبار ، وهل على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار إليه المعترض من التسوية في التعدية أو لا يجب ؟ قال الأكثرون لا يجب. وقال أبو القاسم الداركي رحمه الله بل للتسوية في التعدية أثر في المعارضة فلا بد من التعرض لإبطاله. ولخص الإبياري شارح "البرهان" سر التعدية فحمل الأمر إلى أن سرها التبري من عهدة النسبة إلى العناد بإيراد وصف لا يعتقد اعتباره ، فعداه المعترض إلى فروعه حتى يبين أنه يعتقد ذلك ويفرعه عليه. قال وهذا أمر أجنبي عن غرض الجدل ، فإن الاعتناء به دفع لسوء الاعتقاد الذي يدفعه ظاهر الإسلام من غير حاجة خاصة بالجدل ، قال ابن المنير ولعمري إنه كما قال لو لم يكن لها سر سوى هذا ، وليس الأمر كذلك ، بل سرها عند واضعها أن المعترض إذا عارض معنى الأصل بمعنى أمكن أن يقول له المستدل معناي أولى ، لأني قد حققت تعديته إلى الفرع ، وإنه يفيد حكما لولاه ما استفدناه. وغاية ما صنعت أنك أبديت معنى في الأصل ، فلعله قاصر فلا يتعدى إلى فرع يتحقق به كونه مفيدا ، فيبين المعترض حينئذ أنه يساوي المستدل. فإن عدى معناه إلى فرع من فروعه تحقق كونه مفيدا متعديا. وحاصل الأمر طلب تساوي الانعدام بين المستدل والمعترض ، ودفع احتمال القصور الذي هو إما قادح إن بنينا على أن العلة قاصرة مردودة ، أو مرجوح إن بنينا على أنها مقبولة ولكن التعدية أولى. مسألة القول بالموجب والمعارضة ، والقلب ، والنقض ، والمنع لا يختص بالقياس ، بل يتوجه على سائر الأدلة من قياس وغيره ، إلا المنع فإنه لا يتوجه على متن الكتاب. وفساد الوضع ، والفرق ، والمطالبة ببيان التأثير ، والتركيب ، والكسر ، وكون محل النزاع لا يجري فيه القياس مختص بالقياس. فصل ترتيب الأسئلة فصل اختلفوا في ترتيب الأسئلة على مذاهب أحدها لا يجب ترتيبها ، ولا حجر على المعترض فيما يورده منها على أي وجه اتفق. الثاني يجب الترتيب ، إذ لو جاوزنا إيرادها على أي وجه اتفق لأدى إلى التناقض من حيث إنه قد يوجد المنع بعد المعارضة ، أو يوجد النقض أو المطالبة قبل المنع ثم يمنع بعد ذلك. وهو ممتنع لما فيه من المنع بعد التسليم والإنكار بعد الإقرار. قال الآمدي وهذا هو المختار ، ولكن بشرط كونه عارفا ، وإلا فيفوت عليه أكثر مقصوده في الاسترشاد. الثالث إن اتحد جنس السؤال ، كالنقض والمطالبة والمعارضة في الأصل والفرع جاز إيرادها من غير ترتيب ، لأنه لا تناقض. وهي بمنزلة سؤال واحد وحكى الآمدي في هذا القسم اتفاق الجدليين. فإن تعددت أجناسها ، كالمنع من المطالبة والنقض والمعارضة ونحوه نظر فإن كانت الأسئلة غير مرتبة قال الآمدي فأجمعوا على جواز الجمع بينها إلا أهل سمرقند ، فإنهم أوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه إلى الضبط وبعده عن الخبط. وإن كانت مرتبة ، كالمنع والمعارضة ، فيقدم المنع ثم المعارضة ولا يعكس هذا الترتيب ، وإلا لزم الإنكار بعد الإقرار ، ونقله الآمدي عن أكثر الجدليين. وقيل لا يمنع ذلك بعد تسليم وجود الوصف وإن سلم عن المنع تقديرا فلا يسلم عن المطالبة وغيرها. وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق. والمختار أنه لا بد من ترتيب الأسئلة إذا لزم من تقديم بعضها على بعض منع بعد التسليم. فإن لم يلزم ذلك كان الترتيب مستحسنا لا لازما. فعلى هذا اختلفوا قال المحققون من المتأخرين الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولا ، لأنه إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الأدلة. ثم بالقوادح لأنه لا يلزم من كونه على صورة الأدلة أن يكون صحيحا. ثم بالمعارضة إذ لا يلزم من صحته وجوب العمل. ثم إذا بدأ بالمنوع فالأولى يمنع وجود الوصف في الفرع ، لأنه دليل الدعوى ، ثم يمنع ظهوره وانضباطه ، لأن ذلك شرط كونه دليلا ، ثم يمنع كونه علة في الأصل ، لأنه دليل الدليل. فإذا نقض المنوع شرع في القوادح ، فيبدأ بالقول الموجب لوضوح مأخذه ، ثم بفساد الوضع واختصاصه بالشرع ، ثم بالقدح في المناسبة كأنه يتبين به فوات شرط كونه علة ، ثم بالمعارضة في الأصل ، لأنه يرجع إلى تطريق الإكمال لشهادة الأصل ، ثم بالنقض والكسر لأنه معارضة لدليل الاعتبار بدليل الإهدار ، ثم بالمعارضة في الفرع. وليس في هذا الترتيب شيء لازم سوى تأخير المعارضة. وذهب الأكثرون من القدماء ، كما قاله أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل إلى أنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل ، لأنه إذا كان ممنوعا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعا أو مسلما ، ولا كون الأصل معللا بتلك العلة أو بغيرها ، ثم يطالبه بإثبات الوصف في الفرع بأن الأصل معلل بتلك العلة ، ثم باطراد العلة ، ثم بتأثيرها ، ثم بكونها موضوعة ومحلها غير فاسد الوضع ، ثم بالمحاماة عن مخالفة الإجماع والنص ، ثم بالقلب ، ثم بالمعارضة. قال هذا هو الترتيب الصحيح. وكذا جعل إمام الحرمين المعارضة آخر الأسئلة ، لأنه إذا سلم الدليل خاليا عن القوادح كلها فإذ ذاك يرد عليه سؤال المعارضة. وقال أكثر الجدليين وارتضاه متأخرو الأصوليين أول ما يبدأ به الاستفسار ، ثم فساد الاعتبار ، ثم فساد الوضع ، ثم يمنع حكم الأصل ، لأن الحكم مقدم على العلة ، لأن استنباط العلة بعده ، ثم منع وجود العلة في الأصل ، ثم النظر في علية الوصف ، كالمطالبة ، وعدم التأثير ، والقدح في المناسبة ، والتقسيم ، وعدم ظهور الوصف وانضباطه ، وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود ، ثم النقض والكسر ، لكونهما معارضة للدليل ، ثم المعارضة في الأصل لأنها معارضة للعلة فكان متأخرا عن تعارض دليل العلة والمتعدية والتركيب ، لأن حاصلها يرجع إلى المعارضة في الأصل ، ثم بعده ما يتعلق بالفرع لمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه بحكم الأصل ، ومخالفته للأصل في الضابط في الحكم ، والمعارضة في الفرع ، وسؤال القلب ، ثم بعده القول بالموجب ، لتضمنه لتسليم كل ما يتعلق بالدليل في الجملة ، مع بقاء النزاع. ثم بعد ذلك المعارضة لأنها تسليم الدليل بخلاف القول بالموجب فإنه نزاع في دلالة الدليل على الحكم مع الاعتراف به. وقد أورد على هذا الترتيب إشكالان أحدهما أنه أخل بذكر الفرق ، والقلب ، فإن كان ذلك لأجل أنهما مندرجان تحت المعارضة وجب أن لا يذكر النقض ، لأنه معارضة للدليل على العلية ، فهو مندرج تحت المعارضة ، وأن لا يذكر المطالبة ، ولا القول بالموجب ، لأنهما يرجعان إلى المنع. الثاني أنه أخر القول بالموجب عن النقض وعن غيره من الاعتراضات ، وقدمه على المعارضة. فإن كان ذلك لأجل الدليل إذا لم يسلم من القوادح ، كالنقض وغيره لا يقال بموجبه لزم أن يتأخر أيضا القول بالموجب عن المعارضة ، لأن المعارضة أيضا من جملة القوادح ، لأنها مضادة للدليل ، وما لم يسلم الدليل عن القوادح لا يقال بموجبه ، وإن كان سبب تقدمه على المعارضة كون الدليل لم ينصب في موضعه توجه عليه القول بالموجب كذلك ، فليقدم القول بالموجب على سائر الأسئلة المتأخرة عن فساد الوضع لأنه صار شبيها بفساد الوضع فيظهر أن حق القول بالموجب أن يتقدم على جميعها أو أن يتأخر عن جميعها. وحكى ابن السمعاني عن أصحابنا العراقيين أنهم قالوا أول ما يبدأ السائل من الاعتراض أن ينظر في المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس ، فيمنع من القياس إن كان لا يجوز ، ثم ينظر في الأصل هل يجوز أن يعلل ، ثم ينظر في العلة هل يجوز أن يكون مثلها علة ، ثم يذكر الممانعة في الأصل إن لم يكن مسلما ، ثم يطالب بتصحيح العلة في الأصل ، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ، ثم ينقض. ومنهم من يقدم النقض على القول بالموجب ثم يأتي على ما بقي من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع. ثم يأتي بالقلب والمعارضة. قالوا وإن خالف ما ذكرناه وبدأ بغيره جاز ، وإن كان قد ترك الأحسن إلا في الممانعة والنقض فإنه يجوز أن ينقض ثم يمانع. لأن الناقض يعترف بوجود العلة وأما المانع فيمنع وجود العلة ، فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم ، وهذا لا يجوز. مسألة قال الخوارزمي في "النهاية" صار جماعة من أئمة العصر إلى أن الجمع بين سؤالين لا يتصور ، لأنه إذا منع ثم سلم يكون أيضا منع بعد التسليم ، وهو غير مسموح جدلا ، وهو فاسد ، لأن المطالبة بعد المنع اعتراف بعد إنكار وهو مسموح في مجلس القضاء في أمر الفروج والدماء فلأن يسمع ذلك هاهنا أولى. فصل ذكروا أن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة ، لأنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تم الدليل وحصل الغرض من إثبات المدعى ولم يبق للمعترض مجال ، فيكون ما سواها من الأسئلة باطلا فلا يسمع ، لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا بإقامة الدليل على جميع المقدمات وبيان لزوم الحكم فيها وإلا لاتجه المنع. وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارض عن كلها وبيان كيفية رجوعها إلى ذلك أما الاستفسار فلأن الكلام إذا كان محتملا لا يحصل غرض المستدل إلا بتفسيره ، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقيق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه ، فهو راجع إلى المنع. وأما التقسيم فهو راجع إلى المنع أو المعارضة ، لأن الكلام إذا كان محتملا لأمرين فيضطره المنع إلى اختيار القسمين ، وحينئذ يتجه عليه المنع أو المعارضة. وأما المطالبة فهي مع لزوم الحكم عن الوصف فهي داخلة في النقض. وأما النقض فمعارضة ، لأنه يبطل العلة. وأما الفرق فكذلك ، لأنه ما يكون بدا معنى في الأصل أو في الفرع عن المعنى الذي علل به المستدل. وأما الكسر فهو نوع من النقض ، والنقض معارضة. وأما القول بالموجب فهو راجع إلى المنع ، لأنه عبارة عن تسليم الدليل مع استيفاء النزاع في الحكم ، وذلك منع لزوم الحكم مما ادعاه المستدل وأما القلب فمعارضة في الحكم ، وقيل إنه راجع إلى المنع. وأما عدم التأثير فمعارضة في المقدمة ، وذلك لأن المستدل إذا احتج بالقياس فقال له المعترض ما ذكرته من المعنى الجامع غير صالح للعلية لثبوت الحكم بدونه كان ذلك معارضة في المقدمة ، لأن ثبوت علية الوصف الجامع مقدمة في القياس. وحاصله راجع إلى القدح في كون الجامع علة ببيان ثبوت الحكم بدون جزء من أجزاء العلة ، وهو في الحقيقة معارضة في العلة ، لأن المستدل يدعي كون المجموع المركب علة ، والمعترض لعدم التأثير يبين كون بعض المجموع علة لا ذلك المجموع كله ، وذلك معارضة للكل بالبعض ، وهو لطيف غامض. وأما الترجيح فهو معارضة في حكم المسألة ، وكيفية توجيهه أن يقال موجب ما ذكرنا من الدليل راجح على ما ذكرتم ويبينه بطريقه ، فلو لم يثبت موجبه للزم الترك بالدليل الراجح ، وإنه ممتنع. وللخصم أن يمنع أنه غير الأول ، لأنه شرط الغير أن يكون مغايرا له ذاتا ، بمعنى أنه يمكن وجود كل منهما بدون الآخر ، احترازا من المطلق والمقيد ، فإن كان من المستدل فهو معارضته لما اعترض به المعترض ، كان المعارضة عبارة عن إقامة دليل يوقف به دليل خصمه. والترجيح كذلك. لأنه يقتضي ثبوت الراجح ، فيدفع ما أبداه المعترض لكونه مرجوحا. وأما فساد الوضع فهو منع لزوم الحكم عن الدليل ، لأن ثبوت الحكم بالقياس بشرط أن لا يكون النص موجودا لكن النص موجود. وأما فساد الاعتبار فيرجع إلى المنع ، لأنه مع ثبوت القياس على مخالفة النص وقد وجد النص واعتبار القياس على وجوده اعتبار فاسد ، فلا يترتب عليه الحكم ، فإذا فساد الاعتبار راجع إلى منع لزوم الحكم ، وأما دعوى كون محل النزاع لا يجوز فيه القياس فهو راجع إلى المعارضة في العلة أو في الحكم. وإذا علمت رجوع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة فاعلم أن بعضهم زعم أن المعارضة راجعة إلى المنع. فائدة قال بعضهم حال المتناظرين ، أو الناظر مع نفسه ، في طلب وجه الحكم الشرعي كحال الخصمين بين يدي الحاكم ، فالمستدل كالمدعي ، والسائل كالمدعى عليه ، والحكم المطلوب كالحق المدعى به. وأصل القياس في الشاهد. وعلة الأصل كنطق الشاهد بأداء شهادته. والشرع الذي هو الكتاب والسنة الحاكم الذي ينفذ الحكم أو يرد ، بالتصديق أو بالتكذيب. ورد السائل القياس لوجود النظر كتزييف الشهود وردهم بأمر لازم لا خلاف فيه. والممانعة في حكم الأصل ووصفه كإنكار حضور الشهود. والممانعة في وجود علة الأصل كإنكار شهادتهم ، ومثله إنكار وجود العلة في الفرع ، والوضع الفاسد كتنافي الشهادة وتوافقها. والمطالبة بالدليل على صحة العلة كتكليف المدعي تعديل الشهود. والنقض كإظهار كذب الشهود في مثل ما شهدوا به عليه. والقول بالموجب كتفسير الشهادة بما يحتملها ليخرج من عهدتها بالشيء المدعى به. والمعارضة كمقابلة الشهود ببينة تشهد بخلافها ، فتتهافت الشهادتان ، وكلها مفسدة للقياس ، وإذا سلم منها كان معمولا به. مسألة قال البلعمي الانقطاع كاسمه ، وحكمه مقتضب من لفظه ، وهو قصوره عن بلوغ مغزاه ، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه. وقال الصيرفي الانقطاع من المجيب ما دام السائل مطالبا يكون إما بالخروج من مسألة إلى مسألة عن جواب ما سأل عنه ، أو الاعتراف بأن لا جواب عنه ، أو كون ما يدفعه عدله على نفسه إما جحد الضرورة أو سمع أو غير ذلك من الأصول ، أو السكوت عن الجواب بعد أن أخذ فيه. وانقطاع السائل بأن لا يكون معه زيادة في سؤاله ، وقد يتهيأ للسائل أن يقول هذا مذهب صحيح وإليه كنت أدعوك اللهم إلا أن يكون ما قد ظهر من الخلاف يدل على خلاف هذا. والخروج من مسألة إلى أخرى لا يتصل لمناقضة الخصم أو السكوت بعد أن يقع الجواب. قال الأستاذ أبو منصور الانقطاع عبارة عن العجز عن بلوغ الغرض المقصود إما بانتقاله من دليل لم يصححه إلى دليل آخر. واختلفوا فيمن سئل عن مسألة فأجاب بالدليل ، فقيل انقطاع ، والتحقيق إن كان فيه تنبيه على الحكم لم يكن انقطاعا ولا انتقالا. وهذا كما سأل إسحاق الحنظلي الشافعي عن بيع دور مكة فقال هل ترك لنا عقيل من رباع ؟ وهذا إنما هو دليل استدل به على جواز البيع. فصل في الانتقال وقد منعه الجمهور. وقال الشاعر وإذا تنقل في الجواب مجادل... دل العقول على انقطاع حاصر ولأنا لو جوزناه لم بات إفحام الخصم ولا إظهار الحق ، وذلك لأنه يشرع في كلام وينتقل إلى غيره قبل تمام الأول وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو إظهار الحق وإفحام الخصم. واستثنوا من ذلك ما إذا استفاد من الكلام المتنقل عنه فائدة لو لم يذكره أولا لم تحصل له تلك الفائدة. ذكره صاحب "الإرشاد". فأما السائل لو انتقل من السؤال قبل تمامه وقال ظننت أنه لازم فبان خلافه فمكنوني من سؤال آخر ففيه خلاف حكاه بعضهم ، وقال الأصح أنه يمكن منه إذا كان انحدارا من الأعلى إلى الأدنى. فإن كان ترقيا من الأدنى إلى الأعلى ، كما لو أراد الترقي من المعارضة إلى المنع فقيل لا يمكن لأنه مكذب لنفسه. وقيل يمكن ، لأن مقصوده الإرشاد. وأما المسئول فيمكن من الغرض كما سيأتي. ولو أراد العدول من دليل إلى دليل لا يؤيد الأول كان منقطعا. فإن ترك الدليل الأول لعجز السائل عن فهمه لا يعد انقطاعا. وعلى ذلك حملت قضية إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه . وجوز بعضهم الانتقال مطلقا. محتجا بالاحتجاج على الكافر فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب البقرة بعد الاحتجاج عليه بأن الله يحيي ويميت. قال الأصفهاني وهذا ليس بانتقال ، بل هو في غاية الحسن والكمال في صنعة الجدل وبيانه أنه لما وضع الاحتجاج على الملحد بما يعجز هو عنه ويعترف به. وذلك بأن الله يحيي ويميت ، أورد الملحد شبهة خيالية عليه فبدل ذلك المثال المعجوز عنه بمثال لا يقدر على إيراد شبهة خيالية عليه ، وهو قوله فإن الله يأتي بالشمس من المشرق البقرة . وهذا لأن كل واحد من المثالين يعجز عنه الملحد قطعا ، إلا أن المثال الثاني لا قدرة له ولا لغيره على إيراد شبهة خيالية عليه ، فإذن الدليل على أن الله قادر على ما يعجز مدعي الإلهية عنه ، والمثالان مشتركان في ذلك ، إلا أن المثال الأول أمكنه أن يبدي خيالا فاسدا عليه ، والثاني ليس كذلك. والاستدلال بالمشترك بين المثالين وليس انتقالا أصلا. وقال الأستاذ أبو منصور ليس هذا انتقالا ، لأن خصمه لم يفهم دليله الأول ، وعارضه على إحياء الموتى بتركه قتل من يمكنه قتله. والحجة عليه باقية لعجزه عن إحياء من قد مات ، فلما تقررت هذه الحجة ألزمه حجة أخرى هي إلى فهم خصمه أقرب فقال إن كنت إلها فاقلب الشمس في سيرها إلى طلوعها من مغربها إن كنت مجريها ، فاعترف خصمه عن جوابه في الحجة الثانية وكان في التحقيق منقطعا عن الجواب في الأولى قبل الثانية لو أنصف من نفسه. وقال الإمام في الأربعين " الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الإنسان على إحداثه ، فهو يدل على قادر آخر غير الخلق. ثم هذا المعنى له أمثلة الإحياء والإماتة وطلوع الشمس من مشرقها. فهذا كان انتقالا من مثال إلى مثال. أما الدليل فشيء واحد في الحالين. فصل في الفرض والبناء اعلم أن للمسئول في الدلالة ثلاثة طرق أحدها أن يدل على المسألة بعينها. والثاني أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها. والثالث أن يبني المسألة على غيرها ، فإن استدل عليها بعينها فواضح. وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز ، لأنه إذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت الباقي بالإجماع. وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسألة لم يجز. وأما إذا أراد أن يبني المسألة على غيرها فيجوز ، لأنه طريق من طرق المسألة. وإما أن يبنيها على مسألة أصولية ، كقول الظاهري في الغسل لا. بناء على منع القياس ، وإما أن يبنيها على مسألة أخرى فرعية ، كالخلاف في الشعر هل ينجس بالموت ؟ بناء على أنه هل تحله الحياة أم لا ؟ هذا إذا كان طريقهما واحدا. فإن اختلف لم يجز بناء بعضها على بعض. كما لو سئل الحنفي عن قتل المسلم بالكافر فقال أنا أبنيه على أن الحر يقتل بالعبد ، فهذا لا يصح فيه البناء ، لأنهما مسألتان مختلفتان. واعلم أنه قد كثر في عباراتهم والفرض والبناء من غير تحقيق. ومعناه أن يسأل المستدل عاما فيجيبه خاصا ، مثل أن تكون المسألة ذات صور ، فيسأل السائل عنه سؤالا لا يقتضي الجواب على جميع صورها ، فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها ، لأن الفرض هو القطع والتقدير ، فكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها. وهو إما فرض في الفتوى ، كما لو سئل في البيع الفاسد ، هل ينعقد أم لا ؟ فيقول لا ينعقد بيع درهم بدرهمين ، لورود النهي ، فإن بيع الدرهم بالدرهمين من صور البيع الفاسد لا عينه. وإما فرض في الدليل بأن يبني عاما ويدل خاصا ، مثل أن يقول لا ينعقد البيع الفاسد ، لأنه « صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع درهم بدرهمين ». والضابط أن يكون المستدل يساعده الدليل عليها ، فإذا تم له فيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها ، ولذلك يسمى الفرض والبناء. وإذا عرفت هذا فقد اختلف في جوازه فذهب ابن فورك إلى أنه لا يجوز ، لأن حق الجواب أن يطابق السؤال. وذهب غيره من الجدليين إلى الجواز ، لأن المسئول قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال ، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع ، فيتخلص منه بالفرض الخاص. وقال إمام الحرمين إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف. قال والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل ، وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها. وحاصله إن ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا. وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور ، وفي بعضها أظهر. فالتفاوت بالأولوية خاصة والعلة واحدة. وهذا بمثابة توجه النهي إلى جميع أذيات الأب إلى التأفيف. ويشبه الفرق بين التواطؤ والمشترك ، فإن نسبة الآحاد إلى التواطؤ متساوية ، بخلاف المشكل. قال ابن المنير وأعجبني من الشيخ عز الدين بن عبد السلام كلام أورده في استبعاد مذهب الشافعي في مسألة الوصية بجزء من ماله ، أو سهم ، فإن مذهب الشافعي حمل الوصية على الأقل فمهما سلمه الورثة خرجوا به عن العهدة. فكان يستبعد هذا ويفرض فيما لو احتضر متمول واسع المال فعطفه الحاضرون على ولد ولد توفي في حياته وقيل له إن ولد ولدك لا ميراث له مع غيره ، فلو وصلت رحمه وأغنيت فقره بعدك بأن توصي له بشيء من مالك ليكون له مع ولدك مدخل. فقال المحتضر قد أوصيت له بسهم من مالي ، وأوصى عمه به حين توفي هذا المحتضر ، فعمد ولده إلى سفرجلة أو تمرة فسلمها لولد الولد زاعما أن هذا مراد أبيه لقطع كل عاقل بأن هذا الوارث مدافع للوصية مراد. وكان الشيخ يستصوب مذهب مالك في حمله السهم على إلحاق الموصى له بسهمان الورثة. لكن يرجع إلى أقلهم سهما فيعطى مثله جمعا بين المعرف وبين الأصل في الحمل على الأقل. ومثل هذا الفرض يستحسن لا باعتبار تعدد العلل ، ولكن باعتبار تمكن الصورة المفروضة من الدليل وإن كان شاملا للجميع ولكن شمولا متفاوتا. قال ثم وقع لي بعد ذلك أن الشيخ في فرضه إيقاف للأذهان في مباديها ، وإذا تؤمل اندفع التشنيع من الفقيه المفتي بأقل شمول لا الموصي الذي هو الحقيق باللوم وآية ذلك أن الموصي لو قال في السياق المذكور ادفعوا له أقل متمول لم يكن بد من قبول السفرجلة ونحوها على سائر المذاهب. وكذا لو صرح بها ، ولا لوم على الفقيه إذا قال لا يستحق الموصى به أكثر من ذلك ، فكذلك إذا عدل الموصي عن التعيين وقال ادفعوا له سهما أو جزءا. وقد اتفقنا على أن الأكثر لا ينضبط. وكذلك الأوسط لتعدد حال الوسائط ، فلم يبق من الأطراف الثلاثة إلا الأقل فكان كما لو صرح ، فاللائمة حينئذ على الموصي لا على المفتي. واعلم أن بناء مسألة على أخرى إن كان قبل الشروع في الاستدلال فلا خلاف في جوازه ، وإن كان بعده فإن ابتدأ الدلالة ولم يذكر أنه يريد البناء فلا يخلو إما أن يكون من الأصول ، كاستدلال المالكي على الحنفي بإجماع أهل المدينة في مسألة الأذان. فإن سلم الحنفي تسليما جدليا عدل إلى غيره من الأسئلة ، وإلا قال له المسئول هذا أصل من أصولي ، وأنا أبني فرعي على أصلي ، فإن سلمت وإلا نقلت الكلام ، فإن نقل جاز ، وإن قال لا أسلم ولا أنقل الكلام إليه لم يكن له ذلك. وإن كان الذي بنى عليه فرعا يمانعه السائل ، فإن أراد نقل الكلام إلى مسألة البناء فهل يجوز ذلك ؟ قال أبو علي الطبري ليس له ذلك ، لأنه انتقال. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي له ذلك ، وهو الصحيح عندي ، اعتبارا ببنائها على أصل من الأصول الظاهرة. فصل في حيل المتناظرين فصل قال البلعمي في الغرر" ألطف حيل المتناظرين ثلاثة أصناف أحدها نقل السائل عن سؤال وإنما يكون عند استشهاده على المجيب بما يلزمه ويقطعه. فإذا أراد المجيب نقله جحد بعض ما استشهد به عليه وإن كان واضحا ، فإذا بينه اختلط الكلامان ، وبه ينقله من المسألة الأولى إلى غيرها ، فيجب على السائل إمعان النظر في مثل هذا. والثاني تقسيم السؤال وهو أن ينظر المجيب إلى أحواله ، فإن كان محتملا لوجوه شتى قسمه على وجوهه ليطيل مناظرة السائل ويشغل قلبه عن قوة المناظرة ، فيبطل غرض السائل في الجدل. فالواجب على السائل أن لا يمكنه من التقسيم ، لئلا يلتبس عليه غرضه. الثالث ضرب الأمثال وهو أن يقصد تكثير الأمثال المضروبة في القرآن ليجبن خصمه ، مثل أن يقول في جواب دعواه قوله تعالى وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت العنكبوت وقوله كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف إبراهيم فإذا أراد الخصم إلزامه فتعذر عليه وانقطع دونه تلا قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون الأنبياء فصل في التعلق بمناقضات الخصوم لخصته من كلام إلكيا لا خلاف أنه لا يجوز إثبات المذاهب إلا بدليل إجماعي أو مستقل من أوضاع الشرع وفاقا. ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة فذهب جماعة إلى جوازه من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الأمر على الخصم وإبانة استقامة أصله. وفصل القاضي تفصيلا حسنا لا غبار عليه فقال إن كانت المناقضة عائدة إلى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل بحال ، بل الأصل إذا ثبت استصحب حكمه على الفرع فلا يجوز التعلق بها من حيث إنه لا يعود على المقصود ، ولئن قيل فيها مقصود صحيح وهو اضطرار الخصم إلى إبانة الحجة التي يعول الخصم عليها فبه يتم النظر ، ثم تكلم على المأخذ على هذا التدريج وحينئذ فيجوز التعلق به ، ولكن كلامنا فيما إذا علم أن الفرع فاسد لفساد نظر الخصم فيه على الخصوص لا في الأصل ، وهذا يعز وجوده ، ولكن إذا وجد كان حكمه ما ذكرنا. وإن كان التعلق بالفرع من قبل امتحان الأصل بسياقه وعلم أن الفرع من ضرورات الأصل ، فيجوز التعلق به وفاقا. وسبب هذا التفصيل أن الذي يسأل عن مسألة فيفتى فيها فلا بد له من نصب دليل على ما أفتى به ، ولن يتحقق نصب الدليل على ذلك إلا بوجهين أحدهما الهجوم على ذكر الدليل والبحث عن المعنى ، وهذا هو الأصل. و الثاني أن ينقدح بإبطال مذهب الخصم إلى إثبات مذهبه إذا لم يكن في المسألة إلا مذهبان ، أو اعترافا بأن ما عدا المذهبين باطل. وإقرارهما على أنفسهما حجة. مسألة قال إذا ذكر المعلل وصفا وقاس على أصل فهل عليه إثبات علة الأصل بطريق من مسالك العلة أم لا يجب عليه ويقال للسائل إن أنت أثبت أنه ليس بصالح لإثبات الحكم بطل تعليله ؟ قال إلكيا فيه خلاف فصار صائرون إلى أن ذلك على السائل من حيث إن المعلل ذكر وصفا أصلا ، فقد وجد فيه حد القياس وركنه. والأصل أن القياس حجة ، وأن كل وصف يربط الفرع بالأصل فهو حجة ، وإنما يفسد لاختلال الشرائط ، وهذا ليس بالعري عن التحصيل. ولو فرض التواطؤ عليه لم يكن هذا. ولكن الصحيح مع هذا أن ذلك على المعلل ، فإن عليه أن يأتي بما يظهر من مقصوده ، ليخرج الكلام عن حد الدعوى بظهور مخيل. ثم القوادح على المعترض. وإذا عرف هذا فلو ذكر معنى مناسبا كفاه ، وإن كانت المعاني منقسمة إلى صحيح وفاسد ، لأن الأصل اعتبار المعاني التي لها أصول ، والبطلان معارض فإن ثبت أن للأصل اعتبار أوصاف لها أصول فإن لم تتحقق المناسبة فالأمر في الوصف كذلك ، وإنما يمكن ذلك بإثبات الطرد حجة وراء الذي يقال فيه إن الحكم يدل على الحكم ، والأوصاف تدل على الاجتماع في الطرد ، والوصف عند مثبته يدل على الحكم في الفرع والأصل على السواء فإن ثبت هذا فالوصف المطلق كالمخيل. وقيل لا بد من إبراز الإخالة والعرض على الأصول ، تحقيقا لشرطه. فصل في الاحتجاج بالمختلف فيه بين الخصمين قال الصيرفي يصلح لمثبتي الخبر والقياس الاحتجاج به على مخالفيهم في المسائل التي دليلها من هذين الوجهين. فإن قال قائل إني أخالفك في الخبر والقياس ، قيل له إن أنت خالفتني فيهما فوجه دلالتي منه كذا ، فإن خالفتني فيه بينته عليك ، وإن سلمته فحجتي بينة ، وليس علي أن أدلك على الأواخر من غير إثبات الوسائط. فإما أن يسلم أو يشك في الأصل ، فهذا موضع المطالبة على الدليل بالدليل ، إذ قد كان الدليل يسوغ فيه الخلاف. وهذا يفسر قول بعض الجدليين إنه إذا سئل عن الدليل قال الدليل لا يحتاج إلى الدليل. ولو ساغ ذلك لأدى إلى ما لا نهاية له. فيقال له لا نسلم صيرورته إلى ما لا نهاية له ، لأن الأسئلة منحصرة وشواهد العقل تمنعه. ولهذا لما زعم الكفار أن هذا قول البشر وأساطير الأولين ردهم الله تعالى إلى ما في عقولهم ، أي أيها البلغاء الفصحاء إن كان كما تقولون فأتوا بسورة من مثله فإذا عجزتم مع ما اجتمع فيكم من الصفة فاعلموا أنه ليس من عند الأمي الذي نشأ بينكم ، وأنه من عند الله. وقال القاضي أبو الطيب لا يجوز لأحد أن يلزم خصمه ما لا يقول به إلا النقض ، فأما غيره ، كدليل الخطاب أو القياس أو المرسل ونحوه ، فلأنه استشهاد الخصوم على صواب مذهبهم بخطأ غيرهم. قال الصيرفي رأيت جماعة من الحذاق يسمون هذا الاعتلال حدا ، وهو قولهم قلت كذا ولم أقل كذا كما قلت ، وهذا القول غير مرضي عند المخالف. وحاصله أنه استدل على صواب قوله في ترك ما تركه واختيار ما اختاره بخطأ خصمه في ترك ما يدعيه مع اختياره لنظيره. مثاله لو سأل الشافعي مالكيا في المصلي تطوعا إذا قطعه لعذر ولم يعد ، أو مختارا أعاد ، وقد قلت من دخل في صلاة تطوع فقد وجبت عليه ، وقد سويت في الواجب من الفرض بين من اختار الخروج من الصلاة الواجبة ومن اضطر في الإعادة ، فلم لا جعلت الإعادة فيهما سواء ؟ فيقول له قلت في هذا كما قلت أنت في صلاة التطوع والفرض لا يجوز إلا بطهارة وأن من أحدث في الواجب أعاد ومن أحدث في التطوع لم يعد. فهذا الاعتلال من المالكي خطأ. لأن الواجب عنده الإعادة فيهما فليقله ، وهو لا يقول. فصل في السؤال والجواب قال الصيرفي السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو العلة ، وإما استفهام عن الدلالة ، أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه. وسبيل الجواب هكذا أختار مجرد ، ثم الاعتلال ، ثم طرد الدليل. ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به. ثم إما أن لا يعلم صحته فسؤاله لا معنى له. وإما أن يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل. والحاصل أن من أنكر الأصل الذي يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى ، لأن الذي أحوجه إلى المسألة الخلاف ، فإذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه أولى. قال أبو بكر وينبغي للسائل أن لا يسأل المناظرة إلا بعد فهم ما يسأل عنه. وكذا لا ينبغي للمجيب أن يجيب عن شيء حتى يعلمه ، وبسبب هذا يقع الخبط في المناظرات. وليس للمجيب أن يرجع على السائل بالجواب قبل أن يجيب هو أو يعترف بالعجز عنه أو يضرب عنه. فإن سأل السائل الجواب أجاب. فإن قيل له هذا يلزمك في مذهبك كما سألت ، فإن هذا ربما فعل للحيلة ، فالوجه أن يقول السائل عن حجتك لنفسك ثم إن شئت فعد بعد ذلك سائلا ، فإما أن تجيب أو تعترف بأن لا جواب. ثم تقبل سؤاله إن شئت. وإن كان إذا سئلت عن شيء يرجع على خصمك فقل إنما أجيبك عن هذا بشرط أن تصبر لقلبنا عليك السؤال ، فإن سؤالك راجع عليك فهو كما تسأل عن نفسك. ولا يترك الجواب عما يسأل ويرجع سائلا إلا أحد رجلين إما جاهل يجد السؤال والجواب فلا يناظر ، أو يقدر أن يحتال على خصمه من أن يظهر الانقطاع أو العجز عن الجواب. فإن لم يقدر على ذلك فهو غبي. وليحذر المجيب تكرار اللفظ المختلف على المعنى الواحد ، فربما ظنه بعضهم زيادة. قال وما رأيت أحسن من صبر الخصم على الخصم حتى إذا فرغ من هذيانه قال له لم أفهم ما كنت فيه فأعد علي كلامك في مهل وأرني موضع النكتة لأفهمها عنك وأفهمك الجواب ، فهذا أقطع من الحديد للخصوم. وإياك أن تستصغر خصما ، فإن استصغرته فالوجه أن لا تكلمه ، فلربما هجم من استصغاره الانقطاع لقلة التحفظ منه والاهتمام به ، فقد رأيت ذلك مشاهدة. وإن كنت في محفل فيه عامة فمتى ذهبت تراعيهم بطل ما يحتاج إلى تدبره وتفهمه ، ولا يغرنك ميل بعض الناس إلى الخصم ، أو تفضيل العامة لصياح الخصم فالعمل على أهل التمييز. ومتى سبقت منك كلمة ليست بصواب فلا تقف عليها واعترف بها ، فإنها سبق لسان ، فإنك إن أخذت في تصحيحها ذهب عنك صحيح الكلام. واعترف بالحق إذا وضح ، فإن لم يضح فالزم بالبرهان ، فإنه عسر جدا. وامنع خصمك من الإقبال على غيرك إذا كان مناظرا واستعمل مثله معه ولا يكن همك إلا ما قام به مذهبك ولا تشتغل بسواه. ولا يعطفنك أناس من خاطر ، فربما بان وجاء وأنت في حال الفكر وهذا علامة الطبع الجيد. ولا تتكلم في موضع العصبية عليك ، أو في مجلس تخاف منه صاحبه فإنه يميت الفكر. ولا تخاطب من لا يفهم عنك إلا أن يكون مرشدا وهذه سياسة فاستوص بها. انتهى . وعن ابن سريج كل خاطر يجيئك بعد المناظرة فاحبس عليه ، حكاه ابن الصلاح في "الرحلة" وكان الإمام محمد بن يحيى إذا أفحمه خصمه في المناظرة قال ما ألزمت لازم ، فأنا فيه ناظر وفوق كل ذي علم عليم يوسف فائدة إذا قلت للمستدل "قولك لا يصح" احتمل معنيين أحدهما الحكم بعدم الصحة و الثاني أنك لا تحكم بالصحة. وفرق بين الحكم بعدم الشيء وبين عدم الحكم بالشيء ، لأن الحكم بالعدم لا يكون إلا من عالم بذلك العدم ، وعدم الحكم بالشيء يكون من الشاك في ذلك الشيء والمتردد فيه. فتفطن بمعاني العبارات. كتاب الأدلة المختلف فيها بسم الله الرحمن الرحيم كتاب الأدلة المختلف فيها الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحته جوزه ابن القطان قال وكان شيخنا أبو علي بن أبي هريرة يستعمله كثيرا ، إذا سئل عن مسائل فقيل ما أنكرت منها ؟ يقول لأنه لا دلالة تدل على صحته. انتهى. وهذه الطريقة اشتهرت بين المتأخرين ، يستدلون بها في مسائل لا تحصى إلى طرق النفي. الاستدلال على فساد الشيء بفساد نظيره قال الصيرفي كل دليل دل على صحته شيء بالإثبات أو النفي ، فهو دال على فساد ضده إذا كان لا بد له من ذلك الضد ، لاستحالة اجتماع الشيء وضده. ولأصحابنا في مثل هذا مغالطة فيما إذا كان للأمة ثلاثة أقاويل ، فيدل على فساد اثنين منها ، ثم يقول إذا فسدت هذه الأقاويل صح الآخر ، والوجه في هذا أن يقال للخصم عرفت صحة الصحيح منها ، وفساد غيره ، فدل على صحتها ، فإن الذي أفسد تلك غير صحة هذا. الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل حق عند البيضاوي وغيره ، لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه ، للزم منه تكليف المحال. الاستقراء وهو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وينقسم إلى تام ، وناقص. فالتام إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الاستغراق. وهذا هو القياس المنطقي المستعمل في العقليات. وهو حجة بلا خلاف. ومثاله كل صلاة فإما أن تكون مفروضة أو نافلة ، وأيهما كان فلا بد وأن تكون مع الطهارة. فكل صلاة فلا بد وأن تكون مع طهارة. وهو يفيد القطع ، لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال. والناقص إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع. وهو المسمى في اصطلاح الفقهاء ب الأعم الأغلب . وهذا النوع اختلف فيه ، والأصح أنه يفيد الظن الغالب ، ولا يفيد القطع. لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم ، كما يقال التمساح يحرك الفك الأعلى عند المضغ. فإنه يخالف سائر الحيوانات في تحريكها الأسفل. واختاره من المتأخرين صاحب الحاصل "والمنهاج" والهندي. ومنهم من رده بأن معرفة جميع الجزئيات مما يعسر الوقوف عليها ، فلا يوثق به إلا إذا تأيد الاستقراء بالإجماع. واختاره الرازي فقال الأظهر أنه لا يفيد الظن إلا بدليل منفصل ، ثم بتقدير الحصول يكون حجة. واقتضى كلامه أن الخلاف إنما هو في أنه هل يفيد الظن أم لا ؟ لا في أن الظن المستفاد منه هل يكون حجة أم لا ؟. والمذهب الأول ، ولهذا لما علمنا اتصاف أغلب من في دار الحرب أو وصفهم بالكفر غلب على ظننا أن جميع من نشاهده منهم كذلك ، حتى جاز لنا استرقاق الكل ورمي السهام إلى جميع من في صفهم. ولو لم يكن الأصل ما ذكرنا لما جاز ذلك. وقد احتج الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة ، كعادة الحيض بتسع سنين ، وفي أقله وأكثره ، وجرى عليه الأصحاب وقالوا فلو وجدنا المرأة تحيض أو تطهر أقل من ذلك فهل يتبع ؟ فيه أوجه أحدها نعم ، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق. وقد تختلف العادات باختلاف الأهوية والأعصار. وأصحها لا عبرة به ، لأن الأولين أعطوا البحث حقه ، فلا يلتفت إلى خلافه. والثالث إن وافق ذلك مذهب واحد من السلف صرنا إليه ، وإلا فلا. وقال في المستصفى " التام يصلح للقطعيات وغير التام لا يصلح إلا للفقهيات ، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط ، غلب على الظن أن الآخر كذلك.. الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع خلافا لبعضهم. وهذا عندنا من الأدلة فيما بعد ورود الشرع. أعني أن الدليل السمعي دل على أن الأصل ذلك فيهما إلا ما دل دليل خاص على خلافهما. أما قبله ، فقد سبقت المسألة في أول الكتاب " لا حكم للأشياء قبل الشرع "، ولم يحكموا هنا قولا بالوقف كما هناك ، لأن الشرع ناقل. وقد خلط بعضهم الصورتين وأجرى الخلاف هنا أيضا. وكأنه استصحب ما قبل السمع إلى ما بعده ورأى أن ما لم يشكل أمره ولا دليل فيه خاص يشبه الحادثة قبل الشرع ، وسبق هناك ما فيه. ثم رأيت القاضي عبد الوهاب حقق المسألة تحقيقا فقال ، بعد حكاية الخلاف في الأفعال قبل الشرع " مسألة زعم قوم من الفقهاء أن الشرع قد قرر الأصل في الأشياء على أنها على الإباحة إلا ما استثناه الدليل ، وفائدة ذلك أنه إذا وقع الخلاف في حكم شيء في الشرع "هل هو على الإباحة أو المنع ؟ " حكم بأنه على الإباحة ، لأن الشرع قد قرر ذلك ، فصار كالعقل عند القائلين بالإباحة. وقد حكى ذلك عن بعض متأخري أصحابنا ، وأشار إليه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم. قال والباقون على أن الأصل في أنه لا يعلم حكم كل شيء إلا بقيام دليل يختصه أو يختص نوعه. ومن ذهب إلى القول الأول احتج بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده الأعراف وقوله قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة الأنعام فجعل الأصل الإباحة. والتحريم مستثنى. قال ويدل على فساد هذا القول قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام النحل فأخبر أن التحريم والتحليل ليس إلينا ، وإنما هو من عنده ، وأن الحلال والحرام لا يعلم إلا بإذنه. وقال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الأنعام وكل هذا يدل على إبطال القول بأن حكم الأشياء في السمع الإباحة. وأما الجواب عن أدلتهم ، فهي فيما ورد الشرع بإباحته. والكلام في إباحة الجملة بقوله قل لا أجد الأنعام ... يصلح أن يحتج به على أن الأصل في المأكولات الإباحة ، وإنما الممتنع الإباحة المطلقة. وقوله صلى الله عليه وسلم « وما سكت فهو مما عفي عنه » يريد من ذلك النوع الذي كان الخطاب متعلقا به. ألا ترى أنه قال « الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات » فشرك بينهما ، ولم يجعل الأصل أحدهما. واحتج غيره للقائلين بأن الأصل الإباحة بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا البقرة ذكره في معرض الامتنان ، واللام للاختصاص. وأورد أنها تأتي لغير الانتفاع كقوله تعالى وإن أسأتم فلها الإسراء ورجح الأول بالظهور. وكذلك قوله أحل لكم الطيبات المائدة ، قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده الأعراف لأنه استفهام إنكار فيدل على امتناع تحريم مطلق الزينة ، ويلزم من امتناع تحريم مسمى الزينة أن لا يحرم شيء من آحادها ، فإذا انتفت الحرمة بقيت الإباحة ، وهو المطلوب. وقوله الله الذي سخر لكم البحر الجاثية إلى قوله وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه الجاثية وفي الصحيحين "من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على السائل فحرم من أجل مسألته » وهذا ظاهر في أن الأصل في الأشياء الإباحة ، وأن التحريم عارض. وعن سلمان الفارسي قال « سئل رسول الله عن السمن والجبن والفراء فقال الحلال ما أحل الله في كتابه ، والحرام ما حرمه الله في كتابه ، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه » رواه ابن ماجه والترمذي. ولا يخفى أجوبة ذلك مما سبق عن القاضي. على أن هذا الحديث يقتضي أنه لا يقال في هذا النوع أن الشرع أذن فيه ، بل عفي ، ولا يوصف بإذن ولا منع. وليس في الآيات المستدل بها إلا أنها خلقت لنا وسخرت لنا ، ولا يدل ذلك على أنها أبيحت لنا ، إذ يجوز أن يخلق لنا ولا يباح ، بل يتوقف ذلك على إذن من جهته ، كذا قاله ابن برهان في كلام له ، قال فصار هذا بمثابة قول السلطان لجنده هذه الأموال التي أجمعها لكم. فلا. يدل على أنه أباحها لهم وأذن لهم في التناول ، بل قد يجوز أن يجمعها لهم وإنما بإذن في الأخذ بعد زمان آخر ، فلا بد إذن من إذن جديد ، وزيف قول أبي زيد إن الأفعال لا حكم لها قبل الشرع ، وبعدما ورد الشرع تبينا بالأدلة الشرعية أنها كانت مباحة. قال ثم هو معارض بقوله تعالى ونهى النفس عن الهوى النازعات وأما احتجاج الرازي بأنه انتفاع لا يضر بالمالك قطعا ، فليس على أصلنا ، لابتنائه على التحسين العقلي. وأما الدليل على تحريم المضار ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وهو عام. وضعف ابن دقيق العيد الاستدلال به ، لأن السابق إلى الفهم ، النهي عن الإضرار ، ولا إضرار بالنفس ، فقد يؤخذ على عمومه فيدخل فيه الإضرار بالنفس ، فيتم الدليل. تنبيهان الأول قيل ينبغي أن يستثنى من المنافع الأموال ، فإن الأصل فيها التحريم ، لقوله صلى الله عليه وسلم « إن دماءكم وأموالكم... » الحديث. وهو أخص من الدليل الذي استدلوا به على الإباحة فيقضى عليها. قلت قد نص الشافعي في الرسالة" على ذلك فقال أصل مال كل امرئ يحرم على غيره إلا بما أحل به وذكر قبله أن النكاح كذلك ، والنساء محرمات الفروج إلا بعقد أو بملك يمين. فجعل الأصل في الأموال والأبضاع التحريم ، ثم قال آخره وهذا يدخل في عامة العلم. قال الصيرفي وهو كلام صحيح لا ينكسر أبدا ، وهو أن ينظر في الأصل إلى الشيء المحظور كائنا ما كان من دم أو مال أو فرج أو عرض ، فلا ينتقل عنه إلى الإباحة إلا بدليل يدل على نقله. انتهى. وينازع فيه تخريج الماوردي مسألة النهر المشكوك في أنه مباح أو مملوك على هذا الخلاف. ثم إن سلم فغير محتاج إليه ، لأن وضع المسألة في أصل المنافع التي لم تطرأ عليها يد ملك ولا اختصاص. الثاني من القواعد المترتبة على هذا الأصل القول بالبراءة الأصلية ، واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه حتى يدل دليل على الوجوب ، كما في تعميم مسح الرأس في الوضوء. وكلام القرافي يقتضي أن تلك غير هذه المسألة ، وليس كذلك وجعل البراءة الأصلية هي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام ، وليس كما قال ، فإن البراءة تكون في العدم الأصلي ، والاستصحاب يكون في الطارئ ثبوتا كان أو عدما. الثالث ليس المراد بالمنافع هنا مقابل الأعيان بل كل ما ينتفع به ، ولهذا قال الرافعي عن الأصحاب الأصل في الأعيان الحل ، ثم المراد بالنفع المكنة أو ما يكون وسيلة إليها ، وبالمضرة الألم أو ما يكون وسيلة إليه.. التعلق بالأولى قال إلكيا وهذا باب تنازعوا في تعيينه بعد اتفاقهم على أن ما جمع معنى الشيء وأكثر منه فهو أولى منه ، وقد نطق القرآن بأمثاله. قال تعالى لمن اعتل عن التخلف بشدة الحر وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد حرا التوبة يعني فليتخلفوا عنها. وقال تعالى والله ورسوله أحق أن يرضوه التوبة لأن حقهم أوجب ونعمتهم أعظم. وقال والفتنة أكبر من القتل البقرة وقال وهو أهون عليه الروم وقال صلى الله عليه وسلم « فدين الله أحق أن يقضى » وقال العلماء إذا حرم التأفيف فالضرب أولى بالتحريم. وقال الشافعي إذا جاز السلم مؤجلا فهو حالا أجوز ، وإذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى ، وإذا قبلت شهادة الفاسق في أسوأ حاليه أعني قبل التوبة فبعد التوبة أولى. وأبو حنيفة يقول وطئ الزوج الثاني إذا كان يرفع الثلاث فلأن يرفع ما دونها أولى. قال الطبري والذي يجب أن يحصل أن التعلق بعد إيضاح الإجماع في أصل المعنى ، فإن الترجيح زيادة في عين الدليل أو في مأخذه ، وليس الأولى عين الدليل ولا ركنا منه ، وإنما يتبين ذلك بشيء ، وهو أنه إذا بان المعنى الحاضر غيره بطل التعلق ، كقول أبي حنيفة رحمه الله هدم الثلاث فلأن يهدم ما دونه أولى ، فإنا بينا أن لا هدم ، وإذا امتنع القول بالهدم فلا جمع قال ولسنا نرى في التعلق كثير فائدة من حيث إثبات الحكم ، نعم نبه على معنى الأصل كما نطق به القرآن ، فهو يرجع إلى التنبيه على العلة ، وليس شيئا زائدا.. استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي ، عقلي أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل ، وهو معنى قولهم الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل ، فمن ادعاه فعليه البيان ، كما في الحسيات أن الجوهر إذا شغل المكان يبقى شاغلا إلى أن يوجد المزيل ، مأخوذ من المصاحبة ، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغير ، فيقال الحكم الفلاني قد كان فلم نظنن عدمه ، وكل ما كان كذلك فهو مظنون. البقاء. قال الخوارزمي في الكافي " وهو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ، ثم في السنة ، ثم في الإجماع ، ثم في القياس ، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات ، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه ، وإن كان في ثبوته فالأصل عدم ثبوته. انتهى. وهو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة. وبه قال الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية ، سواء كان في النفي أو الإثبات. والنفي له حالتان ، لأنه إما أن يكون عقليا أو شرعيا ، وليس له في الإثبات إلا حالة واحدة ، وهي النفي ، لأن العقل لا يثبت حكما وجوديا عندنا. والمذهب الثاني ونقل عن جمهور الحنفية والمتكلمين ، كأبي الحسين البصري رحمه الله ، أنه ليس بحجة لأن الثبوت في الزمان يفتقر إلى الدليل فكذلك في الزمان الثاني ، لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون ، ويخالف الحسيات ، لأن الله أجرى العادة فيها بذلك ، ولم تجر العادة في الشرعيات فلا تلحق بها. ثم منهم من نقل عنه تخصيص النفي بالأمر الوجودي ومنهم من نقل الخلاف مطلقا. قال الهندي وهو يقتضي الخلاف في الوجودي والعدمي جميعا لكنه بعيد ، إذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الأصلي حجة. قلت والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصح حجة على الغير ، ولكن يصلح للعذر والدفع. وقال صاحب الميزان" من الحنفية ذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس بحجة لإبقاء ما كان ولا لإثبات أمر لم يكن. وقال أكثر المتأخرين إنه حجة يجب العمل به في نفسه لإبقاء ما كان ، حتى لا يورث ماله ، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن ، كحياة المفقود لما كان الظاهر بقاءها صلحت حجة لإبقاء ما كان حتى لا يرث من الأقارب ، والثابت لا يزول بالشك. وغير الثابت لا يثبت بالشك قال ولكن مشايخنا قالوا إن هذا القسم يصبح حجة على الخصم في موضع النظر ، ويجب العمل به عند عدم الدليل ، ولا يجوز تركه بالقياس ، كذا ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي ، لأن الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر دوامه ولا يزول إلا بدليل يرجح على الأول ، وإن أوجب في الأول شبهة ، ولهذا قالوا لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد ، لأن الحكم الثابت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثابت في حق كل من كان في زمنه صلى الله عليه وسلم مع احتماله النسخ إذ ذاك ، وهذا كمن شك في الحدث بعد الوضوء فإن يبني على الطهارة مع احتمال الحدث ، وكمن شك في طلاق امرأته وعتق أمته فإنه يباح له الانتفاع بهما مع الاحتمال ، لأن الثابت لا يزول بالشك انتهى. وما ذكروه من أنه يصلح للدفع لا للرفع يشبه قول أصحابنا في مسائل كثيرة عملوا فيها بالأصلين ، كوجوب الفطرة عن العبد المنقطع الخبر ، وعدم جواز عتقه عن الكفارة ، وكما إذا ظهر لبنت تسع سنين لبن فارتضع منه صغير حرم ولا يحكم ببلوغها ، لأن احتمال البلوغ قائم والرضاع كالنسب يكفي فيه الاحتمال. والمذهب الثالث واختاره القاضي في التقريب "أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فإنه لم يكلف إلا أقصى الداخل في مقدوره على العادة ، فإذا فعل ذلك ولم يجد دليلا آخر يبقى الوجوب ولا يسمع فيه إذا انتصب مسئولا في مجلس المناظرة ، فإن المجتهدين إذا تناظروا وتذكروا طرق الاجتهاد فيما يغني المجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب ، وهل هو إلا مدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة. المذهب الرابع أنه يصلح للدفع لا للرفع. وهو المنقول عن أكثر الحنفية فيما سبق. قال إلكيا ويعبرون عن هذا بأن استصحاب الحال صالح لإبقاء ما كان على ما كان ، إحالة على عدم الدليل ، لا لإثبات أمر لم يكن. وبنوا على هذا مسائل منها ما لو شهد شاهدان أن الملك كان للأب المدعى ، والأب ميت ، فإنها لا تقبل عن أبي حنيفة ، لأن الملك ثبت لا بهذه الشهادة ، والبقاء بعد الثبوت إنما يكون باستصحاب الحال فيثبت دفعا عن المشهود عليهم بحق الشهادة ، فإنه كان أحد المدعيين ، فأما لإيجاب حكم مبتدأ فلا ، وملك الوارث لم يكن ، وعلى هذا قالوا المفقود لا يرث أباه ، وإن كان الملك ذلك الملك بعينه ، لأن الملك غير الأول قال ونحن نسلم لهم أن دلالة الثبوت غير دلالة البقاء ، لأن أحدهما نص والآخر ظاهر ، ولكن لا نقول البقاء لعدم المزيل ، بل لبقاء الدليل الظاهر عليه. وهذا لا يجوز أن يكون فيه خلاف. انتهى. المذهب الخامس أنه يجوز الترجيح به لا غير. نقله الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعي وقال إنه الذي يصح عنه لا أنه يحتج به ، قلت ويشهد له قول الشافعي رضي الله عنه والنساء محرمات الفروج ، فلا يحللن إلا بأحد أمرين نكاح ، أو ملك يمين ، والنكاح ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم . قال الروياني في البحر" وهذا استدلال من الشافعي باستصحاب الحال في جميع هذه المسائل. وقيل إنه نوع من أنواعه وهو من أقواها ، قال وأجمع أصحابنا على أن الاستصحاب صالح للترجيح ، واختلفوا في استصلاحه للدليل فظاهر كلام الشافعي أنه قصد به الترجيح وهو الظاهر من المذهب. هذا كلام الروياني ، وسيأتي أن هذا الاستدلال من النوع الذي هو محل وفاق ، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا استقرأت الاستصحاب الذي يحكم به الأصحاب فوجدت صورا كثيرة وإنما يستصحب فيها أمر وجودي ، كمن تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه. وأما استصحاب عدم الحكم فيه فلم أعرفه ، وبراءة الذمة ونحوها من الأمور العدمية لا علم فيها. وإنما يمنع من الحكم بخلافها حتى يقوم دليل عليه. المذهب السادس أن المستصحب للحال إن لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه صح استصحابه ، كمن استدل على إبطال بيع الغائب ، ونكاح المحرم ، والشغار ، بأن الأصل أن لا عقد ، فلا يثبت إلا بدلالة. وإن كان غرضه إثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبته فليس له الاستدلال به كمن يقول في مسألة الحرام إنه يمين توجب الكفارة لم يستدل على إبطال قول خصومه بأن الأصل أن لا طلاق ولا ظهار ولا لعان ، فيتعارض بالأصل أن لا يمين ولا كفارة ، فيتعارض الاستصحابان ويسقطان. حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض أصحابنا. إذا عرف هذا فلا بد من تنقيح موضع الخلاف ، فإن أكثر الناس يطلقه ويشتبه عليهم موضع النزاع بغيره فنقول للاستصحاب صور إحداها استصحاب دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول المقتضي له ، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام ، ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح. وهذا لا خلاف في وجوب العمل به ، إلى أن يثبت معارض له. ومن صوره تكرر الحكم بتكرر السبب.. الثانية استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية ، كبراءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره ، كنفي صلاة سادسة. قال أبو الطيب وهذا حجة بالإجماع ، أي من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع. ومن هذا يستشكل القول بهذا من القائلين بأن هناك حكما. وقال ابن كج في أول كتابه في الأصول إنه صحيح لا يختلف أهل العلم فيه ، لأنه قد ثبت عندنا أن حجة العقل دليل ، فإذا لم نجد سمعا علمنا أن الله لا يهملنا ، وأنه أراد بنا ما في العقل فصرنا إليه. انتهى. وهذا معنى قوله إن العقل يدل على أن ما لم يتعرض الشرع له فهو باق على النفي الأصلي ، فلا يدل إذا إلا على نفي الأحكام. وقولنا لمن يوجب الوتر الأصل عدم الوجوب إلا أن يرد السمع ، فأتمسك بهذا الأصل حتى يرد دليل شرعي للوجوب ، ولم يثبت.. الثالثة استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة ، فإن عندهم أن العقل حكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي. وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به ، لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.. الرابعة استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيصا إن كان الدليل ظاهرا ، أو نسخا إن كان الدليل نصا ، فهذا أمره معمول له بالإجماع. وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب ، فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون ، منهم إمام الحرمين في البرهان "وإلكيا في تعليقه" ، وابن السمعاني في القواطع "، لأن ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب. ثم قال إمام الحرمين إنها مناقشة لفظية ، ولو سماه استصحابا لم يناقش. وقال أبو زيد هذا قد يعد من الاستصحاب لأن دليل ثبوت الحكم عندي غير دليل بقائه فإن النص مثلا أثبت أصله ، ثم بقاؤه بدليل آخر وهو عدم المزيل ، لأنه لو كان دليل البقاء دليل الثبوت لما جاز النسخ ، فإن النسخ يرفع البقاء والدوام. قال إلكيا وهذا ليس بشيء ، لأن الدليل إما أن لا يقتضي الدوام ، كالمقيد بالمرة أو المطلق ، وقلنا لا يقتضي التكرار ، فلا يرد على هذا النسخ ، لأنه قد تم بفعل مرة واحدة وإما أن يدل على التقرير والبقاء نصا ، كقوله افعلوه دائما أبدا ، وهو في الاستمرار ظاهر. فهما دليلان نص في الثبوت وظاهر في الاستمرار. فهذا هو الذي يرد عليه النسخ ، وأبو زيد أطلق ، وأصاب في قوله دليل الثبوت غير دليل البقاء ، وأخطأ في قوله دليل البقاء عدم المزيل ، فهذا ليس من الاستصحاب في شيء. انتهى .. الخامسة استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف وهو راجع إلى حكم الشرع ، بأن يتفق على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون فيه ، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال. مثال إذا استدل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته ، لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك ، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة. وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد ، لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد ، فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد. وهذا النوع هو محل الخلاف ، كما قاله في القواطع" وكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها فذهب الأكثرون منهم القاضي ، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي إلى أنه ليس بحجة. قال الأستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف ، وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء " إنه قول الشافعي وجمهور العلماء ، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب ، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به ، وإلا فلا. وقال ابن السمعاني إنه الصحيح من المذهب. وذهب أبو ثور وداود الظاهري إلى الاحتجاج به ، ونقل ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي وابن خيران ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي علي القطني ، وأبي الحسين القطان. قال الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب" "كان أبو الحسين بن القطان شديد القول به ، حتى أنه لو اقتصر ما كان يخرج إلى استصحاب الحال. قال وإنما أخذه أهل الكوفة من أصحابنا ، وأهل ما وراء النهر من أهل سمرقند وغيرهم أيضا شديدو القول به. انتهى. واختاره الآمدي وابن الحاجب. وقال سليم في التقريب" إنه الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا ، فيستصحب حكم الإجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه. وحكي الأول عن الحنفية والظاهرية ومتكلمي الأشعرية. والمعروف عن الظاهرية إنما هو الثاني. قال الشيخ أبو إسحاق ، كان القاضي أبو الطيب يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح ، وهنا يقول بقياس فاسد ، لأنه حمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة جامعة. والمختار هو الأول ، لأن محل الوفاق غير محل الخلاف ، فلا يتناوله بوجه ، وإنما يوجب استصحاب الإجماع حيث لا يوجد صفة تغيره ، ولأن الدليل إن كان هو الإجماع فهو محال في محل الخلاف ، وإن كان غيره فلا مستند إلى الإجماع الذي يزعم أنه يستصحب. قال أصحابنا والقول باستصحاب الإجماع في محل الخلاف يؤدي إلى التكافؤ ، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع في شيء إلا ولخصمه أن يستصحبه في مقابله. وبيانه أن في مسألة التيمم أن للخصم أن يقول أجمعنا على بطلان التيمم برؤية الماء خارج الصلاة فنستصحبه برؤيته فيها ، وتغير الأحوال لا عبرة به. ونقل إلكيا عن الأستاذ أبي إسحاق أنه استدل على النكاح بلا ولي بأن الأصل في الأبضاع التحريم ، فمن ادعى ما يبيح فعليه الدليل قال وهذا ليس بشيء ، فإنه يقال الأصل التحريم قبل وجود أصل النكاح أو بعده ؟. إن قلت قبله ، فمسلم ، أو بعده ، فهو محل النزاع ، ويمكن أن يجعل ذلك معارضة لكلامه. قلت قال الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب " واتفق أن حضرني أبو علي الهروي يعني الزبيري ، وقال أنا أقرر الاستصحاب في موضع لا يمكن فيه المعارضة ، فقلت هات فقال إذا قال المستدل في إبطال الوقف أن ما وقف قد تقرر بالاتفاق ملك المالك عليه فلا يزال إلا بدليل. فقلت العكس فيه من وجوه أحدها أن يقال ما يحصل من المنافع بعد الوقف قد حصل الاتفاق على أنها غير مملوكة ، لكونها معدومة ، فلا تدخل في ملك الواقف إلا بدليل. الثاني أن الأصل أن لا ملك للواقف على الكراء الذي يأخذ بدلا عن المنافع ، فلا يملك إلا بدليل. الثالث ما يتصرف فيه بعد الوقف من بيعه وهبته ، الأصل أنه لم يكن ثابتا. قال الأستاذ إذا كانت مسائل الاستصحاب هكذا ، فلا يجوز أن يجعل من جملة الأدلة في الأحكام قال وما ادعوه على الشافعي رضي الله عنه أنه قال بالاستصحاب فلم يذكره احتجاجا على طريق الابتداء ، وإنما ذكره على سبيل الترجيح بعد تعارض الأدلة. انتهى. وقد أنكر ابن السمعاني القول بالاستصحاب جملة ، وقال إنه الصحيح من مذهبنا. أما في استصحاب العام والنص قبل الخاص والناسخ فليس ذلك استصحابا ، لأن الدليل قائم وهو العام والنص. وأما استصحاب دليل العقل في براءة الذمة فإنما وجب استصحاب براءة الذمم لأن دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف أيضا ، كما في العام والنص ، فوجب الحكم به. وأما في استصحاب الإجماع فالإجماع الذي كان دليلا على الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر. وهذه الطريقة حسنة ، وقد سبقه إليها إمام الحرمين. وبه تبين أن الخلاف فيما عدا استصحاب الإجماع لفظي ، وبه صرح إمام الحرمين. ثم قال ابن السمعاني إنا لا نثبت براءة الذمة باستصحاب الحال ولا نحكم لشيء لأجل الاستصحاب ، لكن نطلب من المدعي حجة يقيمها ، فإذا لم يقم بقي الأمر على ما كان من غير أن تحكم بثبوت شيء. والخلاف واقع في ثبوت الحكم باستصحاب الحال ، وهذا لا نقول به في موضع ما. انتهى. وهذه طريقة أخرى تغاير الأولى ، قد ذكرها المتأخرون ، وحاصلها التفصيل بين الدوام والابتداء ، ونقول ليس في الدوام إثبات ، وإنما هناك استمرار ما كان لعدم طريان ما يرفعه. وهي تنبني على الخلاف الكلامي في أن الباقي في محل البقاء هل يحتاج إلى مؤثر ؟ وفيه قولان فإن قلنا لا يحتاج وصحت وإلا لم ينتهض ، لأنك في الدوام تريد دليلا وأنت مثبت به فكيف نقول لم نحكم لشيء ؟ وهذا الخلاف في أن الباقي هل يحتاج إلى مؤثر ينبني على اختلاف آخر في أن علة الحاجة إلى المؤثر ، هل هي الإمكان أو الحدوث أو مجموعهما ، أو الإمكان بشرط الحدوث ، والحق أن العلة الإمكان ، وأن الباقي يحتاج إلى مؤثر ، كما تقرر في علم الكلام ، فعلى هذا لا تنتهض هذه الطريقة. وممن زعم أن الخلاف لفظي ابن برهان فقال في كتابه الكبير إذا حقق استصحاب الحال لم يبق خلاف ، فإن قول القائل الأصل يقتضي كذا ، فإنما يتمسك به إلى أن يقوم دليل على خلافه إما أن يريد بالأصل أصل الشرع ، أو أصل العقل ، فإن أراد العقل فالخصم لا يعترف أن العقل يقتضي حكما ، ولأن الأحكام العقلية إنما تثبت بدليل عقلي ، فلا يستصحب الحال فيها. وإن أراد أصل الشرع فباطل أيضا ، لأن الأحكام الشرعية إنما. تثبت بأدلة شرعية. وهذه طريقة أخرى. وقد يقال بالتزام الثاني بدليل شرعي مستقرأ من جزئيات الشريعة في العمل به. وبقي من الأنواع ما ذكره القاضي شريح الروياني أحد أئمة أصحابنا في كتاب روضة الحكام" أنه إذا كان للشيء أصل معلوم من الوجوب أو الحل أو الحظر فإنه يرد إليه ، ولا يترك بالشك ، ولا يخرج عنه إلا بدليل. فلو أسلم إليه في لحم ، فأتاه المسلم إليه بلحم ، فقال المسلم هو لحم ميتة ، أو ذكاة مجوسي ، فالقول قول القابض ، لأن الأصل تحريم ذلك ، لأن الحيوان إن كان محرما يبقى التحريم ما لم يعلم زواله. ولو اشترى صاعا من ماء بئر فيه قلتان ، ثم قال أرده بالعيب فإن فأرة وقعت فيها ، فالقول قول الدافع ، لأن الأصل طهارة الماء. انتهى. وجعل ابن القطان القول بالاستصحاب يرجع إلى أن الباقي لا دليل عليه ، وهو أنه متى كنا على حال مجمع عليها فنحن عليها ، فمن ادعى الانفصال عنها احتاج إلى دليل. قال القرطبي القول بالاستصحاب لازم لكل أحد ، لأنه أصل تنبني عليه النبوة والشريعة ، فإنا إن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشيء من تلك الأمور. انتهى. وقد سبق أن هذا محل وفاق. وأما الأستاذ أبو منصور فجعل الخلاف معنويا مبنيا على الخلاف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، فمن زعم أنها مباحة استصحب الحال في كل ما رآه مباحا فلا يحظره إلا بدليل. ومن زعم أنها محرمة لم يستصحب شيئا. السادسة وتصلح أن تكون قسيما لما سبق استصحاب الحاضر في الماضي وهو المقلوب فإن القسم الأول ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول ، لفقدان ما يصلح للتعيين. وهذا القسم في ثبوته في الأول لثبوته في الثاني ، كما إذا وقع النظر في أن زيدا هل كان موجودا أمس في مكان كذا. ووجدناه موجودا فيه اليوم ؟ فيقال نعم ، إذ الأصل موافقة الماضي للحال. وهذا القسم لم يتعرض له الأصوليون ، وإنما ذكره بعض الجدليين من المتأخرين. فنقول إذا ثبت استعمال اللفظ في هذا المدعي فندعي أنه كان مستعملا قبل ذلك ، لأنه لو كان الوضع غيره فيما سبق لزم أن يكون قد تغير إلى هذا الوضع ، والأصل عدم تغيره. قال ابن دقيق العيد وهذا كلام ظريف وتصرف غريب قد يتبادر إلى إنكاره ، ويقال الأصل استقرار الواقع في الزمن الماضي إلى هذا الزمن ، أما أن يقال الأصل انعطاف الواقع في هذا الزمان على الزمان الماضي فلا. وجوابه أن يقال هذا الوضع ثابت ، فإن كان هو الذي وقع في الزمان الماضي فهو المطلوب ، وإن لم يكن فالواقع في الزمن الماضي ، فعاد الأمر إلى أن الأصل استصحاب الحال في الزمن الماضي. وهذا وإن كان طريقا ، كما ذكرنا ، إلا أنه طريق جدل لا جلد ، والجدل طريق في التحقيق سالك على محج مضيق ، وإنما تضعف هذه الطريقة إذا ظهر لنا تغير الوضع ، فأما إذا استوى الأمران فلا بأس. قلت وأما الفقهاء فظاهر قولهم إن الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن منافاة هذا القسم. وقال بعضهم لم يقل به أصحابنا الفقهاء إلا في صورة واحدة ، وهي ما إذا اشترى شيئا وادعاه مدع وأخذه منه بحجة مطلقة ، فإنه يثبت له الرجوع على البائع. قالوا فإن البينة لا توجب الملك ولكنها تظهره ، فيجب أن يكون الملك سابقا على إقامتها ويقدر له لحظة لطيفة. ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري إلى المدعي ولكنهم استصحبوا مقلوبا ، وهو عدم الانتقال فيه فيما مضى ، استصحابا للحال. وكذلك قالوا إذا وجدنا ركازا ولم ندر هل هو إسلامي أم جاهلي ؟ يحكم بأنه جاهلي على وجه ، لأنا استدللنا بوجوده في الإسلام على. أنه كان موجودا قبل ذلك. قلت ومثله إذا أشكل حال القرية التي فيها الكنيسة هل أحدثها المسلمون أم لا ؟ فقال الروياني تقر ، استصحابا لظاهر الحال. ولم يحك الرافعي غيره. ويقاربها صور منها لو أحرم بالحج وشك هل أحرم قبل أشهره أو بعدها ؟ كان محرما بالحج قالوا لأنه على يقين منه هذا الزمن وفي شك مما تقدمه ، ويمكن أن يوجد أيضا ، فهذه القاعدة. ومنها إذا اختلف الغاصب والمالك فالصحيح تصديق المالك. فقد استصحبوا مقلوبا ، وهو الحدوث فيما مضى استصحابا للحاضر. ويمكن خلافه ، وكذلك مسائل الانعطاف في استصحاب حكم الصوم على من نوى في النفل قبل الزوال ، والثواب على الوضوء جميعه إذا نوى عند غسل الوجه على وجه ، وتعليق العتق على قدوم زيد ، ثم يبيعه ، فقدم زيد ذلك اليوم ، ونظائره.. الأخذ بأقل ما قيل أثبته الشافعي والقاضي. قال القاضي عبد الوهاب وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه. وحقيقته كما قال ابن السمعاني أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل ، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الحكم ، أي إذا لم يدل على الزيادة دليل. وقال القفال الشاشي هو أن يرد الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم مبينا لمجمل ويحتاج إلى تحديده ، فيصار إلى أقل ما يؤخذ ، كما قاله الشافعي في أقل الجزية بأنه دينار ، لأن الدليل قام أنه لا بد من توقيت ، فصار إلى أقل ما حكى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذ من الجزية. قال وهذا أصل في التوقيت قد صار إليه الشافعي في مسائل كثيرة ، كتحديد مسافة القصر بمرحلتين ، وما لا ينجس من الماء بالملاقاة بقلتين ، وأن دية اليهودي ثلث دية المسلم. وقال ابن القطان في كتابه هو أن يختلف الصحابة في تقدير ، فيذهب بعضهم إلى مائة مثلا ، وبعضهم إلى خمسين. فإن كانت دلالة تعضد أحد القولين صير إليها ، وإن لم تكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال نأخذ بأقل ما قيل من حيث كان أقل ، ويقول إن هذا مذهب الشافعي ، لأنه قال إن دية اليهودي الثلث ، وحكى اختلاف الصحابة فيه ، وأن بعضهم قال بالنصف ، وبعضهم بالمساواة ، وبعضهم بالثلث ، فكان هذا أقلها. ومثله ما ذهب إليه في الدية أنها أخماس ، وروي أنها أرباع ، فكانت رواية الأخماس أولى ، لأنها أقل ما روي ، فنصير إليه. ومنهم من احتج على القول بأقل ما قيل من كلام الشافعي فيما لو سرق رجل متاعا لرجل ، فشهد شاهد بألف دينار ، وآخر بألف وخمسمائة ، أنه لا يحكم إلا بما اتفقا عليه. ومنهم من قال هذا قول حسن إذا كان عليه دلالة ، فإن لم يكن معه دلالة فلا معنى له ، لأنه ليس لأحد أن يقول بغير حجة إلا وللآخر أن يقول بما هو أقل منه أو أكثر بغير حجة ، وذلك أن القائلين أجمعوا على هذا المقدار ، واختلفوا فيما سواه فأخذ بما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه. يلزمه أن يقف في الزيادة ولا يقطع على أنه لا شيء فيه ، لجواز أن يكون فيه دلالة. وأما ما قالوه في دية اليهودي ، فإن الشافعي رحمه الله تعالى سلك فيه غير هذا الطريق ، وهو أنه قال قد دل على أن لا مساواة بقوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون السجدة فإذا بطلت المساواة فليس للناس إلا قولان ، فإذا بطل أحدهما صح الآخر. وأما جعله الدية أخماسا فبدليل ، لا لأنه أقل ما قيل. وأما مسألة الشهادة فإنما حكم فيها بالأقل ، لأنه ثبت ذلك بشاهدين ، وانفراد الآخر ليس بحجة ، وهذا لا خلاف فيه. قال وقد منع قوم من أهل النظر وقالوا إن أصلكم هذا ينتقض بالجمعة ، فإن الناس اختلفوا هل تنعقد بأربعين أو باثنين أو بثلاثة ، فوجب أن يؤخذ بأقل ما قيل. فإن قلتم الأصل هو الظهر ولا ينتقل عنه إلا بدليل ، قيل لكم وكذلك الأصل شغل ذمته بالجناية فلا تبرأ إلا بدليل. قالوا وكذلك الغسل من ولوغ الكلب يجب أن نأخذ بأقل ما قيل. ثم أجاب ابن القطان بأن الكلام في هذه المسألة ليس في الحادثة التي قام الدليل فيها ، وإنما كان هنا في الحادثة إذا وقعت بين أصول مجتهد فيها بحادثة ، فنصير إلى أقل ما قيل ، وهذا هو موضع الخلاف بين أصحابنا المخرج على وجهين. فأما مسألة الجمعة فدليلنا الخبر. ولو صح السؤال علينا لانقلب لأبي ثور على أبي حنيفة ، لأنه يجيزها بواحد. وأما ولوغ الكلب فقد صرنا إلى ما نص عليه رضي الله عنه قال وهذه المسألة مبنية على حادثة قد تقدمت قبلنا وانقرض العصر عليها واختلفوا فيها ، وأما اليوم فالمدار على الدليل. انتهى. وأجاب القفال عن مسألة الجمعة بأنها أقل ما قيل ، لأنه أقل ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه جمع فيهم في زمنه ذلك. وقسم ابن السمعاني المسألة إلى قسمين يخرج منهما الجواب أحدهما أن يكون ذلك فيما أصله براءة الذمة ، فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى ، لموافقة براءة الذمة ، ما لم يقم دليل الوجوب ، وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه ، كدية الذمة إذا وجبت على قاتله ، فهل يكون الأخذ بأقله دليلا ؟ اختلف أصحاب الشافعي فيه على وجهين والثاني أن يكون فيما هو ثابت في الذمة ، كالجمعة الثابت فرضها ، اختلف العلماء في عدد انعقادها ، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك ، وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلا ؟ فيه وجهان أحدهما يكون دليلا ولا ينتقل عنه إلا بدليل ، لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعا ، وبالأقل خلافا ، فلذلك جعلها الشافعي تنعقد بأربعين ، لأن هذا العدد أكثر ما قيل. الثاني لا يكون دليلا ، لأنه لا ينعقد من الخلاف دليل في حكم ، والشافعي إنما اعتبر الأربعين بدليل آخر. قال ابن السمعاني وهذا كله كلام بعض أصحابنا ، وليس فيه كبير معنى ، انتهى. وإنما يتم الأخذ بأقل ما قيل بشروط أحدها أن لا يكون أحد قال بعدم وجوب الشيء. وإلا لم يكن الثلث دية الذمي مثلا أقل الواجب. بل لا يكون هناك شيء هو الأقل. ثانيها أن لا يكون أحد قال بوجوب شيء من ذلك النوع ، كما لو قيل إنه يجب هاهنا فرس ، فإن هذا القائل لا يكون موافقا على وجوب الثلث وإن نقص ذلك عن قيمة الفرس ، والقائل بالثلث لا يقول بالفرس وإن نقصت قيمتها عن ثلث الدية ، فلا يكون هناك شيء هو أقل. ثالثها أن لا يوجد دليل أخذ غير الأقل ، وإلا كان ثبوته بذلك الدليل ، لا بهذا الطريق. رابعها أن لا يوجد دليل يدل على ما هو زائد وإلا وجب العمل به وكان مبطلا لحكم هذا الأصل. ولهذا لم يقل الشافعي بانعقاد الجمعة بثلاثة ، ولا بالغسل من ولوغ الكلب ثلاثا ، وإن كان أقل ما قيل ، لقيام الدليل على اشتراط ما صار إليه ، وقال بعض الفضلاء الأخذ بأقل ما قيل عبارة عن الأخذ بالمحقق وطرح المشكوك فيه فيما أصله البراءة ، والأخذ بما يخرج عن العهدة بيقين. فيما أصله اشتغال الذمة. ولذلك جعل الأخذ بأكثر في الضرب الثاني وهو ما أصله اشتغال الذمة بمنزلة الأخذ بالأقل في الأول. وقد وهم بعضهم فأورد عدد الجمعة سؤالا ، ولم يعلم أن الأخذ فيه بالأكثر بمنزلة الأخذ بالأقل ، وبيانه أن المركب من أجزاء على قسمين أحدهما أن يكون بعضها مرتبطا ببعض فلا يعتد به إلا مع صاحبه ، كصيام شهرين متتابعين في كفارة الظهار. وثانيهما أن لا يرتبط ، كمن وجب عليه لزيد عشرون درهما يؤديها كل يوم درهما. ونظير الثاني دية اليهودي ، فإن أبعاض الدية من حيث هي لا تعلق لبعضها ببعض ، فمن وجب عليه مائة من الإبل وجب كل واحد منها من غير تعلق له بصاحبها ، فإذا خرج ثلثها برئ قطعا ، وبقي ما وراءه ، والأصل عدمه ، فلم يوجد. ونظير الأول الجمعة فإن أبعاض عددها يتعلق ببعض ، فمن صلاها في ثلاثة لم يخرج عن العهدة بيقين ولم يأت بما أسقط عنه شيئا ، فأخذنا بالأصل في الموضعين ، وهما في الحقيقة شيء واحد ، وحاصله إيجاب الاحتياط فيما أصله الوجوب دون غيره. والفروع في الموضعين لا تخفى. وبهذا يتبين أن الأخذ بأقل ما قيل مركب من الإجماع ومن البراءة الأصلية ، فلا يتجه من القائل المخالفة فيه ، ولا يصح التمسك فيه بالإجماع وحده كما قال القاضي والغزالي وتبعه ابن الحاجب. قال القاضي ونقل بعض الفقهاء عن الشافعي أنه تمسك بالإجماع ، وهو خطأ عليه ، ولعل الناقل زل في كلامه. وقال الغزالي هو سوء ظن به ، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ، ولا مخالفة فيه ، والمختلف فيه سقوط الزيادة ، والإجماع عليه. نعم المشكل جعله دليلا مستقلا مع تركيبه من دليلين ، فكيف يتجه ممن يوافق على الدليلين المذكورين مخالفة الشافعي فيه. وأما ابن حزم في الأحكام "فأنكر الأخذ بأقل ما قيل ، وقال إنما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام ، ولا سبيل إليه. وحكى قولا أنه يأخذ بأكثر ما قيل ليخرج عن عهد التكليف بيقين. قال وليس الثلث في دية اليهودي بأقل ما قيل ، فقد روينا من طريق يونس بن عبيد ، عن الحسن البصري ، أن دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم ، وهو أقل من ثلث دية المسلم ، فكان ينبغي أن تقولوا به ، لأنه أقل ما قيل. وعن بعض المتقدمين أنه لا دية للكتابي أصلا ، فليس ثلث الدية أقل ما قيل. قال ولنا فيه تفصيل. وقال القاضي عبد الوهاب يمكن أن يقال إن الواجب الوسط من ذلك. وأوضح مثال لهذه المسألة قيمة المتلف ، بأن يجني على سلعة يختلف أهل الخبرة في تقويمها ، فيقومها. بعضهم بمائة ، وبعضهم بمائتين ، وكذلك إذا جرحه جراحة ليس فيها أرش مقدر.. مسألة في القول بالأخف هذا ، قد يكون بين المذاهب ، وقد يكون بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها. وقد صار إليه بعضهم ، لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر البقرة وما جعل عليكم في الدين من حرج الحج ، وقوله عليه الصلاة والسلام « بعثت بالحنيفية السمحة » وهذا يخالف الأخذ بالأقل ، فإن هناك يشترط الاتفاق على الأقل ، ولا يشترط ذلك هاهنا. وحاصله يرجع إلى أن الأصل في المضار المنع ، إذ الأخف منهما هو ذلك. وقيل يجب الأخذ بالأشق ، كما قيل هناك يجب الأخذ بالأكثر. مسألة النافي للحكم هل يلزمه الدليل المثبت للحكم يحتاج للدليل بلا خلاف. وأما النافي فهل يلزمه الدليل على دعواه ؟ فيه مذاهب أحدها نعم ، وجزم به القفال والصيرفي ، واختاره ابن الصباغ وابن السمعاني ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق ، ونقله ابن القطان عن أكثر أصحابنا ، وقال الماوردي إنه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء ، ولا يجوز نفي الحكم إلا بدليل ، كما لا يجوز إثباته إلا بدليل ، وحكاه الباجي عن الفقهاء والمتكلمين. وقال القاضي في التقريب" إنه الصحيح ، وبه قال الجمهور ، وقال صاحب المصادر " إنه الصحيح ، لأنه مدع ، والبينة على المدعي ، ولقوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله يونس فذمهم على نفي ما لم يعلموه مبينا ، فدل على أن كلا منهما عليه الدليل ، ولقوله تعالى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين البقرة في جواب لن يدخل الجنة البقرة . الثاني أنه لا يجب ، وحكاه الماوردي وابن السمعاني وغيرهما عن داود وأهل الظاهر ، لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم ، فمن نفى الحكم فله أن يكتفي بالاستصحاب ، لكن ابن حزم في الأحكام" صحح الأول. والثالث أن يلزمه في النفي العقلي دون الشرعي ، حكاه القاضي في التقريب "، وابن فورك. الرابع قال الغزالي إنه المختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف إلا بدليل ، والنفي فيه كالإثبات ، بخلاف الضروري ، وظن بعضهم انفراد الغزالي به ، وليس كذلك ففي الكافي" للخوارزمي حكاية المذاهب الثلاثة. ثم قال ومن أصحابنا من قال لا يخلو إما أن يكون النافي شاكا في نفيه أو نافيا له عن معرفة ، فإن كان شاكا فلا علم مع الشك ، وإن كان يدعي نفيه عن معرفة فتلك المعرفة إما أن تكون ضرورية أو استدلالية ، فإن كانت ضرورية فلا منازع في الضروريات ، وإن كانت استدلالية فلا بد من إبراز الدليل. انتهى. وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص " الخلاف فيما لا يعلم ثبوته وانتفاؤه بالضرورة ، وإنما يعلم بالدليل ، ويمكن إقامته عليه ، فأما ما يعلم حسا واضطرارا فلا سبيل إلى إقامة دليل على ثبوته ونفيه ، كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يجدها عليه في أنه ليس في لجة بحر ولا على جناح طائر ونحوه. الخامس إن نفي علم نفسه بأن يقول لا أعلم ، فلا يلزمه الدليل ، وإن كان ينفي الحكم فيلزمه الدليل ، لأن نفي الحكم حكم ، كما أن الإثبات حكم ، ومن نفى حكما أو أثبته احتاج إلى الدليل ، قال ابن برهان في الأوسط" وهذا التفصيل هو الحق. والسادس ذكره بعض الجدليين إن ادعى لنفسه علما بالنفي فلا بد له من الدليل على ما يدعيه ، وإن نفى علمه فهو مخبر عن جهل نفسه ، لكن الجاهل يجب أن يتوقف في إثبات الأحكام ولا يحكم فيها بنفي ولا إثبات. واختاره المطرزي في العنوان "وهو قريب من قول أصحابنا إن الإنسان إن حلف على فعل نفسه حلف على البت لإمكان اطلاعه عليه أو على فعل غيره حلف على نفي العلم. والسابع قاله ابن فورك النافي لحكم شرعي إذا قال " لم أجد فيه دليلا وقد تصفحت الدلائل "وكان من أهل الاجتهاد ، كان له دعوى ذلك. ويرجع إلى ما تقتضيه العقول من براءة الذمة. قال وهذا النوع قريب من استصحاب الحال ، فيجيء على قول من يقول بالإباحة أو الحظر أن لا دليل عليه ، فأما من قال بالوقف فلا يصح ذلك إلا على طريق استصحاب الحال الشرعي. والثامن أنه حجة دافعة لا موجبة ، حكاه أبو زيد في التقويم". والتحقيق أن القائل بأنه لا دليل عليه ، إن أراد أنه يكفيه استصحاب العدم الأصلي بأن الأصل يوجب ظن دوامه فهو صحيح وإن أراد أنه لا دليل عليه ألبتة ، وحصول العلم أو الظن بلا سبب فهو خطأ ، لأن النفي حكم شرعي ، وذلك لا يثبت إلا بدليل. وقال الهندي في هذه خلاف ، لأنه إن أريد بالنافي من يدعي العلم أو الظن بالنفي فهذا يجب عليه الدليل ، كما في الإثبات ، لأن المسألة مفروضة فيما لا يعلم نفيه بالضرورة ، وإن أريد من يدعي عدم علمه أو ظنه فهذا لا دليل عليه ، لأنه يدعي جهله بالشيء ، والجاهل بالشيء غير مطالب بالدليل على جهله ، كما لا يطالب به من يدعي أنه لا يجد ألما ولا جوعا ولا حرا ولا بردا. مناظرة قال ابن العربي رحمه الله ذكرت حكما بحضرة الإمام أبي الوفاء ابن عقيل ، فطولبت بالدليل فقلت لا دليل علي ، لأني ناف ، والنافي لا دليل عليه. فقال لي ما دليلك على أن النافي لا دليل عليه ؟ قلت هذا لا يليق بمنصبك ، أنا ناف أيضا في قولي "لا دليل على النافي" فكيف تطالبني بالدليل ؟ فأجاب يدل على اللزوم بأن يقال النافي مفت ، كما أن المثبت مفت ، والفتوى لا تكون إلا بدليل. واستشهد بمسألة ، وهي أنه لو قامت البينة على رجل أنه كان بالكرخ يوم السبت ، وشهدت أخرى أنه لم يكن بها يوم السبت ، بل بالموصل. وكذلك من قال إن الله واحد يطالب بالدليل ، وليست الوحدانية إلا نفي الثاني. فأجبت بأن هذا دليل باطل ، لأنك تروم به إثبات محال ، وهو الدليل على النافي ، وذلك لأن الأسباب المقتضية مع تشعب طرقها وتقارب أطرافها فما من سبب يتعرض لإبطاله إلا ويجوز فرض تعلق الحكم به ، وهذا لا طريق إليه ، مع أنه يفوت بهذا مقصود النظر من العثور على الأدلة وبدائع الأحكام ، قلت وما هذا إلا كالمدعي والمنكر ، فإن المدعي مثبت والمنكر ينفي ولا يطالب بإقامة البينة على نفيه. وأما مسألة الشهادة فلا تلزم للتعارض بين النفي والإثبات. وأما الوحدانية فالتعارض لإثبات إله على صفة ، فإثبات صفة الوحدانية فيها نفي الشركة. مسألة ولها تعلق بالاستصحاب نقل الدبوسي عن الشافعي أن عدم الدليل حجة في إبقاء ما ثبت بالدليل ، لا لما لم يصح ثبوته ، قال ولهذا لم يجز الصلح على الإنكار ، ولم يجز شغل الذمة بالدين فلم يصح الصلح ، قال وعندنا هو جائز ويقول قول المنكر ليس بحجة على المدعي ، كقول المدعي ليس بحجة على المنكر ، قال وقال بعضهم هذا الذي قاله الشافعي يكون حجة في حق الله تعالى ولا يكون حجة على خصمه بوجه. انتهى. وأنكر عليه ابن السمعاني ذلك وقال عدم الدليل ليس بحجة في موضع. والذي ادعاه على الشافعي من مذهبه لا ندري كيف وقع له. والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه. وأما مسألة الصلح على الإنكار فقد بينا وجه فساده في الخلافيات ". وذكر أيضا مسألة الشفعة على هذا الأصل ، وهي أن من كان في ملكه شقص وباع شريكه نصيبه وأراد الشريك أخذه بالشفعة ، أو كان جارا على أصولهم فأنكر المشتري الشقص ملكا ، قال عند الشافعي لا يلتفت إلى إنكاره ويثبت له الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه بيده. وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه. قلت وقال الروياني في البحر" في باب التيمم ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى أن السكوت وعدم النقل دليل على عدم الحكم ولهذا قال في الماسح على الخفين هل يلزمه إعادة الصلاة ؟ إن صح حديث علي رضي الله عنه قلت به في الأمر بالمسح على الجبائر ، لأنه لم يلزمه الإعادة ، فإن صح قطعت القول به قال فجعل سكوته عن الإعادة دليلا على نفي وجوبها. قلت بل ظاهر كلام الشافعي التفصيل بين أن يكون مما تتوفر الدواعي على نقله أم لا ، فإنه قال في تقدير أن خبر ماعز حيث رجم ولم يجلد ناسخ لحديث الجمع بينهما. قال فإن قال قائل لعله جلده ورجمه. قيل كانت قصته من مشاهير القصص ، ولو جلد لنقل. فإن قيل رب تفصيل في القصص لا يتفق نقله ودواعي النفوس إنما تتوفر على نقل كليات القصص. فإن صح في الحديث المتقدم التصريح بالجلد فلا يعارضه التعلق بعدم نقل في حديث مع اتجاه وجه بترك النقل فيه قال الشافعي مجيبا الأمر كذلك ، والحق أحق أن يتبع ، ولولا أن أبا الزبير روى عن جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا ولم يجلده ». تعارض الحديث الأول بقصة ماعز. انتهى. أما إذا لم يعلم على الحكم سوى دليل واحد وعلة واحدة فهل يكون عدم كل واحد منهما دالا على عدم الحكم ؟ ينبغي أن يفصل في ذلك بين الحكم العقلي والشرعي فيقال إن كان ذلك الحكم عقليا فإن العكس فيه غير لازم ، إذ لا يلزم من نفي دليل معين أو علة معينة نفي الحكم ، لجواز أن يكون ثم دليل آخر أو علة أخرى ولم يعلم بهما ، وعدم علمنا بالشيء لا يدل على عدمه ، فلم يحصل القطع واليقين بعدم ذلك الحكم عند عدم ذلك الدليل أو تلك العلة. وإن كان ذلك الحكم شرعيا فإن العكس فيه لازم ، لأنا مكلفون في الأمور الأخروية بغلبة الظن ، ونحن إذا لم نعلم على الحكم سوى دليل واحد أو علة واحدة غلب على الظن عدم الحكم من عدم ذلك الدليل أو عدم تلك العلة ، والظن متعبد به في الشرعيات ، بخلاف العقليات فإن المطلوب فيها القطع واليقين ، وأنه غير مظنون به في هذا الموطن.. مسألة إذا قال الفقيه بحثت وفحصت فلم أظفر بالدليل ، هل يقبل منه ويكون الاستدلال بعدم الدليل ؟ قال البيضاوي نعم ، لأنه يغلب ظن عدمه. وقال ابن برهان في الأوسط " إن صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ، أو في محل المناظرة لا يقبل ، لأن قوله " بحثت فلم أظفر "يصلح أن يكون عذرا بينه وبين الله تعالى ، أما انتهاضه في حق خصمه فلا ، لأنه يدعو نفسه إلى مذهب خصمه. وقوله" لم أظفر به "إظهار عجز ولا يحسن قبوله فيجب على خصمه إظهار الدليل إن كان. وهذا التفصيل هو حاصل ما ذكره إلكيا ، على طول فيه ، بعد أن قيد الجواز عدم التعلق بالدليل بشرط الإحاطة بمآخذ الأدلة إما من جهة العبارة أو غيرها ، كقوله تعالى قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما على طاعم الأنعام فجعل عدم الوحي في الأمر دليلا ، إذ هو عالم بالعدم. وهذه الطريقة اشتهرت بين المتأخرين ، يستدلون بها في مسائل لا تحصى في طرق النفي ، وهو أن يقول هذا الحكم غير ثابت ، لأنه لو ثبت لثبت بدليل ، ولا دليل لأنه إما نص أو إجماع أو قياس ، والأول منتف ، لأنه لو كان عن نص لنقل ولم ينقل ولو نقل لعرفناه بعد البحث والفحص التام والإجماع منتف لوجود الخلاف بيننا ، والقياس منتف لقيام الفارق بينه وبين الأصل الذي هو قياس علة الخصم. ونازع القاضي نجم الدين القدسي صاحب الركن الطاوسي في كتابه الفصول" بأنه يحتاج إلى الاطلاع على جميع النصوص من الكتاب والسنة ، ثم إلى معرفة جميع وجوه الدلالات. وهذا أمر لا يستطاع للبشر. وأسرار القرآن والسنة كثيرة ، ومظانها دقيقة ، وعقول الناس في فهمها مختلفة ، حتى إن منهم من يتكلم على الآية الواحدة أو الحديث الواحد مجلدات كثيرة في فوائدها ودلالتها ، ومع ذلك لا ينتهي. ولذلك « قال النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن هو الذي لا تنقضي عجائبه » فلا يمكن الإنسان علم عدم النص الدال على نفي الحكم إلا إذا علم ذلك كله ، وهو مستحيل ، ولو فرض علمه به لغفل عنه في بعض الأوقات ، كما رووا أن عمر رضي الله عنه أنكر المغالاة في المهر حتى قالت له المرأة كيف منعناه وقد أعطانا الله ثم قرأت وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا النساء ولا شك أن عمر رضي الله عنه كان حافظا للآية عالما بها ، ولكن ذهبت عنه ذلك الوقت ، فعلم أن ذلك عسر جدا ، فكيف يصير قوله "بحثت فلم أجد" دليلا ؟ ، وقد يكون علمه قليلا وفهمه ناقصا وقوله غير مقبول ، فلعله وجد وكتم ، خوفا أو غيره. وفي تجويز ذلك فساد عظيم. انتهى ملخصا ، وقال الحواري في النهاية " بعض الفقهاء يتكايس ويقول الدليل على أنه لا نص هاهنا أنه لو كان لعثر عليه صاحب المذهب مع مبالغته في البحث وعلمه بموارد النصوص. والظاهر أنه إذا عثر على النص لا يخالفه. وهذا قريب ، لأنه لا يدعي نفي الحكم قطعا بل ظنا ، فيكفيه نفي الدليل ظاهرا إن تمسك بالقياس النافي للحكم. شرع من قبلنا ويشتمل على مسألتين إحداهما فيما كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا به قبل البعثة وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب أحدها أنه كان متعبدا بشرع قطعا ، ثم اختلفوا فقيل كان على شريعة آدم عليه السلام ، لأنه أول الشرائع. وقيل نوح ، لقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الشورى قيل إبراهيم ، لقوله تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه آل عمران ، وحكاه الرافعي في" كتاب السير "عن صاحب البيان" وأقره ، وقال الواحدي إنه الصحيح ، قال ابن القشيري في المرشد "وعزي للشافعي ، وقال الأستاذ أبو منصور وبه نقول ، وحكاه صاحب المصادر" عن أكثر أصحاب أبي حنيفة ، وإليه أشار أبو علي الجبائي. وقيل على شريعة موسى. وقيل عيسى ، لأنه أقرب الأنبياء إليه. ولأنه الناسخ المتأخر. وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فيما حكاه الواحدي عنه. لكن قال ابن القشيري في المرشد " ميل الأستاذ أبي إسحاق إلى أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة ذاك النبي كما يقال كان على شرعه. انتهى. وقيل كان متعبدا بشريعة كل من كان قبله إلا ما نسخ واندرس ، حكاه صاحب الملخص". وقيل يتعبد لا ملتزما دينا واحدا من المذكورين ، حكاه النووي رحمه الله تعالى في زوائد الروضة ". وقيل كان متعبدا بشرع ولكنا لا ندري بشرع من تعبد ، حكاه ابن القشيري. والمذهب الثاني أنه لم يكن قبل البعثة متعبدا بشيء منها قطعا ، وحكاه في المنخول" عن إجماع المعتزلة. وقال القاضي في مختصر التقريب "وابن القشيري هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين. ثم اختلفوا فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلا ، إذ لو تعبد باتباع أحد لكان عصى من مبعثه ، بل كان على شريعة العقل. قال ابن القشيري وهذا باطل إذ ليس للعقل شريعة. وذهبت عصبة أهل الحق إلى أنه لم يقع ولكنه ممتنع عقلا. قال القاضي وهذا نرتضيه وننصره ، لأنه لو كان على دين لنقل ، ولذكره عليه السلام ، إذ لا يظن به الكتمان. وعارض ذلك إمام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل ، فإن ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي قال فقد تعارض الأمران ، والوجه أن يقال كانت العادة انخرقت في أمور الرسول عليه الصلاة والسلام ، منها انصراف هم الناس عن أمر دينه والبحث عنه. والمذهب الثالث التوقف ، وبه قال إمام الحرمين وابن القشيري وإلكيا والآمدي والشريف المرتضى في الذريعة" واختاره النووي في الروضة "إذ ليس فيه دلالة عقل ، ولا ثبت فيه نص ولا إجماع. وقال ابن القشيري في المرشد" كل هذه أقوال متعارضة ، وليس فيها دلالة قاطعة ، والعقل يجوز ذلك ، لكن أين السمع فيه. ثم الواقفية انقسموا فقيل نعلم أنه كان متعبدا ونتوقف في عين ما كان متعبدا به. ومنهم من توقف في الأصل ، فجوز أن يكون وألا يكون. تنبيهات الأول الخلاف في الفروع. أما في الأصول فدين الأنبياء كلهم واحد ، على التوحيد ومعرفة الله وصفاته. الثاني قال العراقي في شرح التنقيح " المختار في هذه المسألة أن يقال متعبد بكسر الباء على أنه اسم فاعل ، أي إنه عليه السلام كان كما قيل في سيرته ينظر إلى ما عليه الناس فيجدهم على طريقة لا تليق بصانع العالم ، فكان يخرج إلى غار حراء يتعبد ، حتى بعثه الله. أما بفتحها فيقتضي أن الله تعالى تعبده بشريعة سابقة ، وذلك يأباه حكايتهم الخلاف ، هل كان متعبدا بشريعة موسى أو عيسى ؟ فإن شرائع بني إسرائيل لم تتعد إلى بني إسماعيل ، بل كان كل نبي بين موسى وعيسى يبعث إلى قومه فلا تتعدى رسالته قومه. حتى نقل المفسرون أن موسى عليه السلام لم يبعث إلى أهل مصر بل لبني إسرائيل وليأخذهم من القبط من يد فرعون ، ولذلك لما جاوز البحر لم يرجع إلى مصر لتعم فيها شريعته ، بل أعرض عنهم إعراضا كليا. وحينئذ لا يكون الله تعالى تعبد نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بشريعتهما ألبتة ، فبطل قولنا أنه كان متعبدا بفتح الباء ، بل بكسرها . وهذا بخلاف ما بعد نبوته ، فإن الله تعالى تعبده بشرع من قبله على الخلاف ، بنصوص خاصة ، فيستقيم الفتح بعد النبوة دون ما قبلها. وكلام الآمدي يقتضي خلاف ذلك ، فإنه قال غير مستبعد في العقول أن يعلم الله تعالى مصلحة شخص معين في تكليفه شريعة من قبله ، وهذا يقتضي فتح الباء . ولم نر لغيره تعرضا لذلك. قلت قد وقع ذلك في عبارة غيره ، كما سبق. الثالث قال إمام الحرمين هذه المسألة لا يظهر لها فائدة ، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة. ووافقه المازري والإبياري وغيرهما ويمكن أن يظهر في إطلاق النسخ على ما تعبد به بورود شريعته المؤيدة. المسألة الثانية في أنه هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله صلى الله عليه وسلم أم كان منهيا عنها ؟ والبحث هنا مع القائلين بالتعبد قبله. وأما من نفاه ثم فقد نفاه هاهنا بالأولى. على مذاهب. أحدها أنه لم يكن متعبدا ، بل كان منهيا عنها ، وحكاه ابن السمعاني عن أكثر المتكلمين وجماعة من أصحابنا ومن الحنفية ، وهو آخر قولي الشيخ أبي إسحاق ، كما قاله في اللمع" واختاره الغزالي في آخر عمره ، وقال ابن السمعاني إنه المذهب الصحيح ، وكذا قال الخوارزمي في الكافي "لأنه لما بعث معاذا إلى اليمن لم يرشده ، بل ذكر له الكتاب والسنة والاجتهاد. ونصره الصيرفي في الدلائل" قال وأما حديث كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ، فإن صح فهو محمول على الاختيار لا الوجوب. انتهى. والحديث رواه البخاري. قال بعضهم وإنما ذلك لأنهم كانوا على بقية من دين الرسل ، فما تبين أنهم لم يحرفوه ولا بدلوه فأحب موافقتهم لقوله تعالى فبهداهم اقتده الأنعام ثم قضيته أنه غير متعبد بها ولا منهي عنها. وقال النووي في زوائده " الأصح أنه ليس بشرع لنا ، لكن نقل ابن الرفعة عن النص خلافه ، وقال ابن حزم إنه الصحيح قال ولقد قبح إسماعيل بن إسحاق القاضي من المالكية في قوله إن رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين الزانيين تعبد بما في التوراة قال وهذا قريب من الكفر. وقال في كتابه الإعراب" لا يجوز العمل بشيء من شرائعهم ، لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المائدة واختاره الإمام الرازي والآمدي. المذهب الثاني أنه كان متعبدا باتباعها ، إلا ما نسخ منها ، ونقله ابن السمعاني عن أكثر أصحابنا وعن أكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين. وقال ابن القشيري هو الذي صار إليه الفقهاء. وقال سليم أنه قول أكثر أصحابنا ، واختاره الشيخ أبو إسحاق أولا في التبصرة "واختاره ابن برهان وقال إنه قول أصحابنا ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن قال ولذلك استدل بقصة صالح النبي عليه السلام وقومه في شرب الناقة على إجازة المهايأة. وقال الخفاف في شرح الخصال" شرائع من قبلنا واجبة علينا إلا في خصلتين إحداهما أن يكون شرعنا ناسخا لها ، أو يكون في شرعنا ذكر لها ، فعلينا اتباع ما كان من شرعنا وإن كان في شرعهم مقدما. انتهى. واختاره ابن الحاجب وهو معنى قوله إذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمه التعلق به. قال ابن السمعاني وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه. قلت وقال ابن الرفعة في المطلب "إن الشافعي نص عليه في الأم" في كتاب الإجارة وأنه أظهر الوجهين في الحاوي ". انتهى. وقال إمام الحرمين للشافعي ميل إلى هذا ، وبنى عليه أصلا من أصوله في" كتاب الأطعمة "، وتابعه معظم الأصحاب. وقال في النهاية" وقد استأنس الشافعي لصحة الضمان بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم يوسف فكان الحمل في معنى الجعالة لمن ينادي في العير بالصواع ، ولعله كان معلوما عندهم وتعلق الضمان به ، وقال أيضا في "كتاب الضمان" فيمن حلف ليضربن عبده مائة سوط ، فضربه بالعثكول إنه يبرأ ، لقصة أيوب عليه السلام ، اتفق العلماء على أن هذه الآية معمول بها في ملتنا ، والسبب فيه أن الملل لا تختلف في موجب الألفاظ وفيما يقع برا وحنثا. وثبت عن ابن عباس أنه سجد في "سورة ص" وقرأ قوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده الأنعام فاستنبط التشريع من هذه الآية. رواه أحمد وسعيد بن منصور وقال أبو بكر عبد الوهاب إنه الذي تقتضيه أصول مالك. وكذا قال القرطبي ذهب إليه معظم أصحابنا. وقال ابن العربي في القبس " نص عليه مالك في" كتاب الديات "من الموطإ". ولا خلاف عنده فيه. وإذا قلنا بأنه شرع لنا فقيل شرع إبراهيم صلوات الله عليه وحده ، وقيل شرع موسى عليه السلام شرعنا إلا ما نسخ بشريعة عيسى. وقيل شريعة عيسى وحده. حكاه الشيخ في اللمع "والقاضي عبد الوهاب وغيرهما ونقلا الخلاف بعينه في الملتين. وقال الماوردي في الحاوي" ما تضمنته شرائع من قبلنا ، فيما لم يقصه الله علينا في كتابه ، لا يلزمنا حكمه ، لانتقاء العلم بصحته. وأما ما قصه علينا في كتابه لزمنا فيه شرائع إبراهيم ، لقوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم النحل . وفي لزوم ما شرعه غيره من الأنبياء وجهان أحدهما يلزمه ، لكونه حقا ما لم يقم دليل على نسخه. و الثاني لا يلزم ، لكون أصله منسوخا. انتهى. وما ذكره من الوفاق على إبراهيم ذكره القاضي ابن كج في أول كتاب التجريد "فقال اختلف أصحابنا في شرائع من قبلنا ، هل تلزمنا ؟ ولم يختلفوا في أن شريعة إبراهيم لازمة لنا. وقال في كتابه الأصول" إذا ثبت في شريعة موسى شيء ، هل يجوز بعد بعث محمد صلى الله عليه وسلم التمسك به ؟ وجهان أحدهما يجب علينا الاقتداء بشرائعهم إلى أن يمنع من ذلك شرعنا. والثاني لا اقتداء إلا بشريعة إبراهيم. قال ابن القطان كان أبو العباس بن سريج يقول ما حكى الله في كتابه عنهم فهو حق ، وهو واجب في شريعتنا إلا أن يغير عنه. وقد كان سائر أصحابنا يقولون ما حكي لنا عنهم مما تقوم به الحجة من المستفيض والمتواتر سواء في أنه على وجهين. انتهى. المذهب الثالث أنه لم يتعبد فيها بأمر ولا نهي. حكاه ابن السمعاني. المذهب الرابع الوقف. حكاه ابن القشيري. وحكى ابن برهان في الأوسط "عن أبي زيد ، أن ما أخبر الله عن الأنباء المتقدمين ، كقسمة المهايأة في قوله تعالى ونبئهم أن الماء قسمة بينهم القمر وقوله ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم يوسف وقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس المائدة ... قال فهذا يكون شرعنا ، لأنه مصون عن التحريف. وهذا لا يصلح جعله مذهبا بالتفصيل ، لاقتضائه أن القائل بأنه شرع بقوله وإن احتمل التبديل ، وهو لا يقوله أحد ويحتمل أن يجعل المنقول عنهم عما في القرآن خاصة كما هو ظاهر عبارة الماوردي السابقة ، فيجيء حينئذ التفصيل ، إلا أنه لا وجه لهذا التخصيص. ولهذا قال القرطبي فيما إذا بلغنا شرع من تقدمنا على لسان الرسول ، أو لسان من أسلم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ، ولم يكن ذلك منسوخا ولا مخصوصا بأحد. انتهى. قلت ويلحق بهم النجاشي ، وقد روى ابن حبان في صحيحه" عن عامر بن شهر قال كلمتان سمعتهما ، ما أحب أن لي بواحدة منهما الدنيا وما فيها ، إحداهما من النجاشي ، والأخرى من النبي صلى الله عليه وسلم . فأما التي سمعتها من النجاشي فإنا كنا عنده إذ جاءه ابن له من الكتاب يعرض لوحه قال وكنت أفهم بعض كلامهم ، فمر بأية فضحكت. فقال ما الذي أضحكك ؟ ، والذي نفسي بيده لأنزلت من عند ذي العرش أن عيسى ابن مريم قال إن اللعنة تكون في الأرض إذا كانت إمارة الصبيان. والذي سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم يقول « اسمعوا من قريش ودعوا فعلهم ». قلت وقد فرقه أبو داود ، فروى أوله في "كتاب الجراح" وباقيه في "كتاب السنة". وقال فيه ابن عبد البر حديث حسن. وروى عبد الله بن المبارك عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الرحمن "رجل من أهل صنعاء" قال أرسل النجاشي ذات يوم وراء أصحابه فدخلوا عليه وقد جلس على التراب ولبس الخلقان ، فبشرهم بنصرة النبي صلى الله عليه وسلم ببدر ، فسألوه عن جلوسه على هذه الحالة ، فقال إنا نجد في كتاب الله تعالى الذي أنزله على عيسى صلى الله عليه وسلم إن حقا على عباد الله أن يحدثوا لله تواضعا عند كل ما أحدث لهم من نعمة. فلما أحدث الله نصر نبيه أحدثت لله هذا التواضع. وروى الحاكم في المستدرك "عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « مكتوب في التوراة من سره أن تطول حياته ، ويزداد في رزقه فليصل رحمه ». وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة. والقول بجريان هذا في أخبار من لم يطلع النبي صلى الله عليه وسلم عليه بعيد. وقال إلكيا ما حاصله المراد بشرع ما قبلنا ما حكاه الله ورسوله عنهم أما الموجود بأيديهم فممنوع اتباعه بلا خلاف. قال وعلة المنع إما لتهمة التحريف ، وإما لتحقق النسخ. قال ووقع الإجماع على أحد هذين الاحتمالين. وتظهر فائدتهما فيما حكاه الله لنبيه من شرعهم. فإن قلنا التهمة التحريف فلا يتجه. وإن قلنا لتحقق النسخ اطرد ذلك في المحكي وغيره. قلت ولهذا فصل أبو زيد والماوردي ما سبق. تنبيهات الأول قال المقترح هذا الخلاف مبني على أن كل شريعة لما وردت ، كانت خاصة أو كانت عامة ، فالذي فصل يقدر أن تكون عامة ، وهل اندرست أم لا ؟ والذي يدعي أنها شرع لنا يحتاج إلى إثبات أنها حيث وردت دامت ولم تندرس. وقال ابن برهان هو مبني على أن نفس بعثة الأنبياء لا تصلح أن تكون ناسخة ومغيرة. وعندهم تصلح لذلك. الثاني قال الأستاذ أبو منصور وغيره فائدة الخلاف في هذه المسألة تظهر في حادثة ليس فيها نص ولا إجماع ، ولها حكم شرعي معلوم في شرع قبل هذا الشرع ، هل يجوز الأخذ به أم لا ؟. ومن فروعه ما إذا تعذر الاطلاع على حكم ما يحل أكله ويحرم ، وثبت تحريمه بشرع سابق بنص أو شهادة فقولان أحدهما أنا نستصحبه حتى يظهر ناسخ وناقل. و أصحهما لا ، بل يعمل بظاهر الآية من الحل. وعلى الأول فلو اختلف فيه ، ففي الحاوي" للماوردي إنما يعتبر حكمه في أقرب الشرائع بالزمن للإسلام. وإن اختلفوا فوجهها تعارض الأشباه. الثالث قال القاضي في التقريب " ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف إنه قد أمر بمثل شرع من تقدم ، لأن أحدا لا ينكر هذا ، فإن كان هذا قول المخالفين فإنه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله ، فقد وافقوا على المعنى ، وإنما الخلاف في أنه هل يلزمه بعد المبعث العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لنبي قبله وفرض لزوم دعوته ؟ قال القاضي فهذا هو الباطل الذي ننكره.. الرابع إذا قلنا باستصحاب شرع من قبلنا فله ثلاث شروط أحدها أن يصح النقل بطريقة أنه شرعهم. وذلك بأربع طرق إما بالقرآن كقوله تعالى أن تذبحوا بقرة البقرة ، أو تصحيح السنة ، كما استدلوا بحديث الغار على صحة بيع الفضولي وشرائه ، أو ثبت نقل بطريق التواتر الذي لا يمكن الغلط فيه. ولا يشترط فيه الإيمان على ما سبق في" باب الخبر ". هذا هو الذي يقتضيه القياس ، لكن الظاهر خلافه ، ولهذا قال الرافعي في" كتاب الأطعمة " لا يعتمد قول أهل الكتاب. وإما بأن يشهد به اثنان أسلما منهم ممن يعرف المبدل. الشرط الثاني أن لا تختلف في تحريم ذلك وتحليله شريعتان ، فإن اختلفتا كأن كان ذلك حراما في شريعة إبراهيم ، وحلالا في شريعة غيره ، فيحتمل أن يؤخذ بالمتأخر ، ويحتمل التخيير ، وإن لم نقل بأن الثاني ناسخ للأول ، فإن ثبت كون الثاني ناسخا وجهل كونه حراما في الدين السابق أو اللاحق توقف ويحتمل الرجوع إلى الإباحة الأصلية. الشرط الثالث أن يكون التحريم والتحليل ثابتا قبل تحريفهم وتبديلهم ، فإن استحلوا وحرموا بعد النسخ والتحريف فلا عبرة به ألبتة. الخامس هذا كله في فروع الدين ، فأما العقائد فهي لازمة لكل أحد. قال تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده الأنعام ويدل لذلك أن العلماء احتجوا على أن الله خالق لفعل العبد بقوله تعالى حاكيا عن إبراهيم أتعبدون ما تنحتون الصافات والله خلقكم وما تعملون الصافات ولم يرد المعتزلة هذا بأنه شرع سابق. وألحق بعضهم بالإيمان تحريم القتل والكفر والسرقة والربا ونحوهما ، وقال اتفقت الشرائع على تحريمها ، وإنما اختلفوا هل حرمت في شرعنا بخطاب مستأنف أم بالخطاب الذي أنزل على غيره وتعبد باستدامته ولم ينزل عليه الخطاب إلا بما يخالف شرعهم فقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والغزالي كان ذلك بخطاب مستأنف وطردوا قولهم لم يتعبد بشريعة من قبله. السادس ذكر القاضي أبو عبد الله الصيمري من أئمة الحنفية في كتابه مسائل الخلاف في الأصول خلافا في أنه هل يجوز أن يبعث الله تعالى نبيا تكون شريعته مثل الذي قبله ، أم يجب أن تكون له شريعة مفردة ؟ قال أما من جهة العقل فهو جائز ، ومن الناس من قال لا بد أن يختص بشريعة غير شريعة من قبله. انتهى. ولعل هذا الخلاف هو أصل الخلاف في مسألتنا. ثم رأيت التصريح بذلك في كتاب الذريعة" للشريف المرتضى. قال وقيل يجوز أن يتعبد الله نبيا بمثل شريعة النبي الأول بشرطين أن تندرس الأولى فيجددها الثاني ، أو بأن يزيد فيها ما لم يكن فيها. فأما على غير هذا الوجه هو عبث ، قال والصحيح الجواز ولا عبث إذا علم الله أنه ينتفع بالثاني من لا ينتفع بالأول ، لتكون النعمة الثانية على سبيل ترادف الأدلة. فائدة قال أبو الفرج بن الجوزي رحمه الله تعالى بدء الشرائع كان في التخفيف ، ولا يعرف في شرع نوح وصالح وإبراهيم ثقيل ، ثم جاء موسى بالتشديد والأثقال ، وجاء عيسى بنحو من ذلك ، وكانت شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم تنسخ تشديد أهل الكتاب ، ولا تطلق بتسهيل من كان قبلهم ، فهي على غاية الاعتدال.. مسألة يجوز أن يقال لنبي أو مجتهد احكم بما شئت من غير اجتهاد فهو صواب ، أي فهو حكمي في عبادي ، إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب ويكون قوله إذ ذاك من جملة المدارك الشرعية ، ويسمى التفويض ، قاله القاضي في التقريب "وتبعه جماعة منهم إلكيا وابن الصباغ ، وقال إنه قول أكثر أهل العلم. قال القاضي وقال أكثر المعتزلة لا يجوز ، بناء على رأيهم أن الشرع مبني على المصالح ، وقد لا يكون في اختياره مصلحة. وقال الشريف المرتضى في الذريعة" الصحيح السماع ، ولا بد في كل حكم من دليل لا يرجع إلى اختيار الفاعل. وقال خالف موسى بن عمران في ذلك وقال لا فرق بين أن ينص له على الحكم وبين أن يعلم أنه لا يختار إلا ما هو المصلحة ، فيفوض ذلك إلى اختياره. انتهى. وقال أبو بكر الرازي في أصوله " الصحيح أنه لا يجوز ذلك إلا بطريق الاجتهاد. والثالث وبه قال أبو علي الجبائي في أحد قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم ، ذكر ذلك في قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه آل عمران قال أبو الحسين ثم رجع عن هذا القول. وهذا القول اختاره ابن السمعاني. قال وقد ذكر الشافعي في الرسالة" ما يدل عليه. وقال أبو الحسين في المعتمد " ذكر الشافعي في الرسالة ما يدل على أن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيه جعل له ذلك ، ولم يقطع عليه بل جوزه وجوز خلافه. وقال صاحب المصادر" ذكر الشافعي ما يدل على الجواز ، فإنه قال فيها الحكم يثبت بالوحي ، أو بأن ينفث في روعه. وكأنه يشير بذلك إلى خاطر يلقى إليه ، أو باجتهاد ، أو بأن يوفق في الحكم. قال وهو مذهب موسى بن عمران بعينه. وقد ردوا عليه بأنه لا بد في الشرعيات من دلالة مميزة للصلاح من الفساد ، واختيار المكلف لا يصلح أن يكون مميزا. وقال ابن الصباغ في العدة " حكي عن الشافعي أنه قال في كتاب الرسالة" إن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيه جعل ذلك إليه. ولم يقطع بذلك قال وهذا لا يجيء على قول الشافعي ، فإن مذهبه أن الحق واحد نصبت عليه أمارة. ويحتمل أنه أشار بذلك إلى أنه جعله إليه بالاجتهاد لما علم أن الصواب يتفق معه وحينئذ يجب اتباعه مطلقا ، بخلاف غيره من المجتهدين. انتهى. وزعم الآمدي والرازي أن تردد الشافعي في الجواز ، وقال غيرهما بل في الوقوع مع الجزم بالجواز ، وهو الأصح نقلا ، وهو المختار إن لم يقع نقلا. وصرح القاضي في التقريب "بالجواز وتردد في الوقوع. قال ابن دقيق العيد محل الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم بالرأي من غير نظر في مستنداته الشرعية ، وإلا كان اجتهادا جائزا للعلماء من غير خلاف والنبي صلى الله عليه وسلم على قول. وهي المسألة الآتية في الاجتهاد. وقال ابن السمعاني هذه المسألة وإن أوردها متكلمو الأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء ، وليس فيها كبير فائدة ، لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ، ولا يتوهم وجوده في المستقبل ، فأما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فقد وجد ، وسبق في كلام آخر يتعلق بهذه المسألة ، عند الكلام في أن الأحكام لا بد لها من علة. إطباق الناس من غير نكير هذا الدليل يستعمله الفقهاء في مواضع ، كاستدلال أصحابنا على طهارة الإنفحة بإطباق الناس على أكل الجبن ، واستدلالهم على جواز قرض الخبز. واستدلال الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته ، ودخول الحمام من غير شرط أجرة ولا تقدير انتفاع وغير ذلك. وهو يقرب من الإجماع السكوتي من غير تقرير النبي صلى الله عليه وسلم على الفعل ، من غير نكير يقوم مقام التصريح بالتجويز ، لأن النهي عن المنكر لازم للأمة ، بل قال إمام الحرمين في الكلام على وجوب ركعتي الطواف وقد يستدل الشافعي على وجوب الشيء بإطباق الناس على العمل ، وما كان مقطوعا به فالعادة لا تقتضي تردد الناس فيه. انتهى. وينبغي أن يقال هذا لا يتم إلا إذا اتفق في عصره عليه السلام أو في عصر الصحابة والتابعين. وأما بعد ذلك فتزايد الحال إلى هذا الزمان الذي كم فيه من بدعة ، وقد تواطئوا على عدم الإنكار لها ، فلا ينبغي أن يجعل الإطباق على الفعل مع عدم النكير دليلا على الإباحة على الإطلاق. وقد كان عبد الله بن الحسن يكثر الجلوس على ربيعة ، فتذاكرا يوما ، فقال رجل ليس العمل على هذا. فقال عبد الله أرأيت إن كثر الجهال حتى يكونوا هم الحطام فهم الحجة على الناس. قال ربيعة أشهد أن هذا الكلام لا يقبله إلا الأنبياء عليهم السلام . وقال الصيرفي في كتاب الدلائل" والأعلام المعتادة بين الناس ضربان أحدهما ما يعتادونه في أكلهم وشربهم ولباسهم ونحوه ، فلا كلام فيه ، لأن هذا تابع للمقاصد لا حجر فيه. والثاني ما اعتادوه في دياناتهم. وهذا إما أن يكون عادة لقوم دون قوم ، فليس هؤلاء حجة على غيرهم إلا بدليل ، كقوم ألفوا مذهب مالك في بلدة. وإما أن يكون عادة لجميع الناس في جميع الأمصار مستفيضا فهذا لا يجوز خلافه ، لأنه لا يستفيض بينهم فعل شيء من الأشياء إلا وهو مباح أو موجب ، على حسب ما يلزمونه أنفسهم ، فإن كان ذلك موجودا في الأغلب فليس حجة. قال ومن زعم أن الأحكام وقعت على العادات فغلط ، بل هي مبتدأة مستأنفة.. دلالة السياق أنكرها بعضهم ، ومن جهل شيئا أنكره. وقال بعضهم إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى. وقد احتج بها أحمد على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع من حديث « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه » حيث قال الشافعي هذا يدل على جواز الرجوع. إذ قيء الكلب ليس محرما عليه ، فقال أحمد ألا تراه يقول فيه ليس لنا مثل السوء ، « العائد في هبته » الحديث. وهذا مثل سوء فلا يكون لنا ، واحتج بها في أن المراد بأنه استيعابهم واجب ، وسياق الآية يدل على الأول بقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون التوبة فإن الله تعالى لما رأى بعض من لا يستحق الصدقة يحاول أن يأخذ منها ، ويسخط إذا لم يعط يقطع طمعه ببيان أن المستحق لها غيره ، وهم الأصناف الثمانية. وقال الشيخ عز الدين في كتاب الإمام " السياق يرشد إلى تبيين المجملات ، وترجيح المحتملات ، وتقرير الواضحات. وكل ذلك بعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا ، وإن كانت ذما بالوضع. وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما وإن كانت مدحا بالوضع ، كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم الدخان . قول الصحابي اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر مجتهد ، إماما أو حاكما أو مفتيا. نقله القاضي ، وتبعه المتأخرون ، منهم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما. فإن قيل يقدح فيه قول إمام الحرمين قال الشافعي رضي الله عنه في بعض أقواله إذا اختلف الصحابة فالتمسك بقول الخلفاء أولى. قال الإمام وهذا كالدليل على أنه لم يسقط الاحتجاج بأقوال الصحابة من أجل الاختلاف. قلنا مراده أنه حجة علينا ، لا على من عاصره من الصحابة. نعم ، هنا مسألتان إحداهما بالنسبة إلى وجوب التقليد ، و الثانية بالنسبة إلى جوازه ، والقاضي إنما حكى الاتفاق في الأولى ، وحكى الخلاف في الثانية فقال وقد اتفق على أنه لا يجب على الصحابي تقليد مثله من الصحابة ، فبذلك لا يجب تقليد غيرهم من العلماء لهم ، لتساوي أحوالهم. قال وقد أجاز بعضهم تقليد بعض الصحابة بعضا ، واحتجوا بإجابة عثمان إلى تقليد أبي بكر وعمر في الأحكام ، وإن لم نعتبر وجوب ذلك. انتهى. وقد يدعي أنها مسألة واحدة. ويلزم من القول بالجواز الوجوب ، وكلام الشيخ في اللمع" يقتضي ذلك ، فإنه قال إذا أجمعوا بين الصحابة على قولين بنى على القولين في أنه حجة أم لا. فإن قلنا ليس بحجة لم يكن قول بعضهم حجة على بعض ، ولم يجز تقليد واحد منهما ، بل يرجع إلى الدليل. وإن قلنا إنه حجة فهاهنا دليلان تعارضا فيرجح أحدهما على الآخر بكثرة العدد من الجانبين ، أو يكون فيه إمام. انتهى. ثم هذا الاتفاق صحيح بالنسبة إلى زمنهم. أما بالنسبة إلى من بعدهم إذا اختلفوا فقد ظن قوم أن حجية قول الصحابي تزول إذا خالفه غيره من الصحابة ، لأنه ليس اتباع قول أحدهما أولى من الآخر ، وتعلقوا بما تقدم من نقل الإجماع. وهذا ضعيف ، لأن ذلك إنما هو بالنسبة إلى غيره من الصحابة ، وإنما الخلاف المشهور في أنه هل هو حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ؟ وفيه أقوال. الأول أنه ليس بحجة مطلقا ، كغيره من المجتهدين ، وهو قول الشافعي في الجديد ، وإليه ذهب جمهور الأصوليين من أصحابنا والمعتزلة. ويومئ إليه الإمام أحمد ، واختاره أبو الخطاب من أصحابه. وزعم عبد الوهاب أنه الصحيح الذي يقتضيه مذهب مالك ، لأنه نص على وجوب الاجتهاد واتباع ما يؤدي إليه صحيح النظر فقال وليس في اختلاف الصحابة سعة ، إنما هو خطأ أو صواب. الثاني أنه حجة شرعية مقدمة على القياس ، وهو قوله في القديم. ونقل عن مالك وأكثر الحنفية. قال صاحب "التقويم" قال أبو سعيد البردعي تقليد الصحابة واجب ، يترك بقوله القياس ، وعليه أدركنا مشايخنا. وذكر محمد بن الحسن إن شرى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن لا يجوز. واحتج بأثر عائشة رضي الله عنها والقياس ، وقال وليس عن أصحابنا المتقدمين مذهب ثابت والمروي عن أبي حنيفة "إذا أجمعت الصحابة سلمنا لهم ، وإذا جاء التابعون زاحمناهم ، لأنه كان منهم ، فلا يثبت لهم بدون إجماع. انتهى. ومن كلام الشافعي في القديم ، لما ذكر الصحابة رضوان الله عليهم وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك فيه علم أو استنبط ، وآراؤهم لنا أجمل وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا. ومن أدركنا ممن يرضى أو حكى لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلم للرسول صلى الله عليه وسلم فيه سنة إلى قولهم إن أجمعوا ، وقول بعضهم إن تفرقوا. فهكذا نقول إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم ، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله ، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم. وقال في موضع آخر منه فإن لم يكن على قول أحدهم دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أحب إلي أن أقول من غيرهم أن أخالفهم ، من قبل أنهم أهل علم وحكاية. ثم قال وإن اختلف المفتون بعد الأئمة يعني من الصحابة ولا دليل فيما اختلفوا فيه ، نظرنا إلى الأكثر ، فإن تكافئوا نظرنا إلى أحسن أقاويلهم مخرجا عندنا. واعلم أن هذا القول اشتهر نقله عن القديم ، وقد نص عليه الشافعي في الجديد أيضا ، وقد نقله البيهقي ، وهو موجود في كتاب الأم" ، في باب خلافه مع مالك ، وهو من الكتب الجديدة فلنذكره بلفظه ، لما فيه من الفائدة قال الشافعي رحمه الله ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر على من سمعهما مقطوع إلا باتباعهما ، فإذا لم يكن كذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب الرسول أو واحدهم ، وكان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد ، ولكن إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة ، لأن قول الإمام مشهور فإنه يلزم الناس ومن لزم قوله الناس كان أظهر ممن يفتي الرجل والنفر ، وقد يأخذ بفتياه وقد يدعها ، وأكثر المفتين يفتون الخاصة في بيوتهم ومجالسهم ، ولا يعني الخاصة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام. ثم قال فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين في موضع الأمانة أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم. والعلم طبقات الأولى الكتاب ، والسنة إذا ثبتت السنة. والثانية الإجماع مما ليس في كتاب ولا سنة. والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا نعلم له مخالفا فيهم. والرابعة اختلاف أصحاب الرسول. والخامسة القياس على بعض هذه الطبقات. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وإنما يؤخذ العلم من أعلى. هذا نصه بحروفه. وقد رواه البيهقي عن شيوخه عن الأصم عن الربيع عنه. وهذا صريح منه في أن قول الصحابي عنده حجة مقدمة على القياس ، كما نقله عنه إمام الحرمين ، فيكون له قولان في الجديد ، وأحدهما موافق للقديم وإن كان قد غفل عن نقله أكثر الأصحاب. ويقتضي أيضا أن الصحابة إذا اختلفوا كان الحجة في قول الخلفاء الأربعة إذا وجد عنهم ، للمعنى الذي أشار إليه الشافعي ، وهو اشتهار قولهم ورجوع الناس إليهم ، وقد استعمل الشافعي ذلك في الأم "في مواضع كثيرة منها قال في كتاب الحكم في قتال المشركين ما نصه وكل من يحبس نفسه بالترهب تركنا قتله ، اتباعا لأبي بكر رضي الله عنه ، ثم قال وإنما قلنا هذا اتباعا لا قياسا ، وقال في كتاب" اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى "في باب الغصب أن عثمان قضى فيما إذا شرط البراءة في العيوب في الحيوان. قال وهذا يذهب إليه ، وإنما ذهبنا إلى هذا تقليدا. وإنما كان القياس عدم البراءة. وقال ابن الصباغ إنما احتج الشافعي بقول عثمان في الجديد لأن مذهبه إذا لم ينتشر ولم يظهر له مخالف كان حجة. انتهى. وقال في عتق أمهات الأولاد لا يجوز بيعها تقليدا لعمر بن الخطاب رضي الله عنه . الثالث أنه حجة إذا انضم إليه قياس ، فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي. نص عليه الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة" فقال وأقوال أصحاب النبي عليه السلام إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس. وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له موافقة ولا خلافا صرت إلى اتباع قول واحدهم. وإذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس. هذا نصه بحروفه. وقال ابن الرفعة في المطلب " حكى القاضي الحسين وغيره من أصحابنا عن الشافعي أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس. وكذا حكاه ابن القطان في كتابه فقال نقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس. انتهى. وكذا قال القفال الشاشي في كتابه ، فقال قال في الجديد إنه حجة إذا اعتضد بضرب من القياس يقوى بموافقته إياه. وقال القاضي في" التقريب "في باب القول في منع تقليد العالم للعالم إن الذي قاله الشافعي في الجديد ، واستقر عليه مذهبه ، وحكاه عنه المزني فقال في الجديد أقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس. وقال ابن أبي هريرة في تعليقه" في باب الربا عندنا أن الصحابي إذا كان له قول وكان معه قياس وإن كان ضعيفا فالمضي إلى قوله أولى ، خصوصا إذا كان إماما ، ولهذا منع الشافعي بيع اللحم بالحيوان المأكول بجنسه وغيره ، لأثر أبي بكر الصديق رضي الله عنه . قلت ويشهد له أن الشافعي استدل في الجديد على عدم وجوب الموالاة في الوضوء بفعل ابن عمر رضي الله عنهما ، ثم قال وفي مذهب كثير من أهل العلم أن الرجل إذا رمى الجمرة الأولى ثم الأخيرة ثم الوسطى أعاد الوسطى ولم يعد الأولى ، وهو دليل في قولهم على أن تقطيع الوضوء لا يمنع أن يجزئ عنه ، كما في الجمرة. انتهى. فاستدل بفعل الصحابي المعتضد للقياس ، وهو رمي الجمار ، وعلى الغسل أيضا ، كما وقع في أول كلامه.. نعم ، المشكل على هذا القول أن القياس نفسه حجة ، فلا معنى حينئذ لاعتبار قول الصحابي فيه ، ويؤول حينئذ هذا إلى القول بأنه ليس بحجة على انفراده. ولهذا حكى ابن السمعاني وجهين لأصحابنا أن الحجة في القياس ، أو في قوله ، بعد أن قطع أنه حجة إذا وافق القياس. ولأجل هذا الإشكال قال ابن القطان أجاب أصحابنا بجوابين أحدهما أن الشافعي أراد بالقياس أن يكون في المسألة قياسان ، فيكون قول الصحابة مع أحد القياسين أولى من القياس المجرد. قال وهذا كالبراءة من العيوب ، فإنه اجتذبه قياسان أحدهما يشبه. وذلك أن البراءة إنما تجوز فيما علمه ، فأما البراءة مما لا يعلمه فممتنعة. وهذا الذي يوجبه القياس على غير الحيوان أن يوجب قياسا آخر ، وهو أن الحيوان مخصوص بما سواه من حيث يغتذى بالصحة والسقم ويخفي عيوبه ، صار إلى تقليد عثمان مع هذا القياس. والثاني كان الشافعي يتحرج أن يقال عنه إنه لا يقول بقول الصحابة فاستحسن العبارة فقال بقول الصحابي إذا كان معه القياس. انتهى. وقال ابن فورك إن قيل كيف قال الشافعي إنه حجة إذا كان معه قياس ، والقياس في نفسه حجة وحده ؟ قيل اجتذب المسألة وجهان من القياس قوي وضعيف ، فقوي القياس الضعيف بقول عثمان. فإن قيل كيف ترك أقوى القياسين بقول صحابي واحد فإنه لو انفرد القياسان عن قول الصحابي كان إما أن يتساويا فيسقطا ، أو يصح أحدهما فيبطل الآخر. وإن كان قول الصحابي مع الصحيح فهو تأكيد له. قيل له إن قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف له قوة على قول الصحابي الذي ظهر خلافه كما نقول إن قول الصحابي إذا انتشر قوله ولم يعلم له مخالف أقوى من قول من لم ينشر ولم يعلم له مخالف فكان أدون هذه المنازل إذا عضده بعض الأشياء ملحقة بمنزلة الشبه وإن كان ذلك الشبه لو انفرد لم يكن حجة. فأما أولى القياسين فلا يسلم من معارضة ما تبطل معه دلالته وهو قول الصحابي الذي لا مخالف له مقترنا بالشبه الذي ذكرناه. وقال الصيرفي في الدلائل " معنى قول الشافعي في الجديد أنه ليس بحجة ، أنه إذا تجاذب المسألة أصلان محتملان يوافق أحدهما قول الصحابي ، فيكون الدليل الذي معه قول الصحابي أولى في هذا على التقوية وأنه أقوى المذهبين فلا يغلط على الشافعي. هذا وجه قوله إن تقليده لا يلزم إلا أن يوجد في الكتاب أو السنة ما يخالفه ويعضده ضرب من القياس. وعلى هذا فهو مقو للقياس ومغلب له كما يغلب بكثرة الأشباه. وظاهر نص الرسالة المذكورة يقتضي تساوي القياسين ، لأنه لم يفرق بين قياس وقياس. نعم ، قوله ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه ظاهر في تقديم القياس الجلي على قول الصحابي ، وهو مستند إمام الحرمين في قوله إن الشافعي قال في بعض أقواله القياس الجلي. ولما حكى الروياني في البحر" القولين الأولين قال ومن أصحابنا من قال القولان إذا لم يكن معه قياس أصلا ، فإن كان مع قوله قياس ضعيف فقوله معه يقدم على القياس القوي وهو اختيار القفال وجماعة وهو ضعيف عندي ، لأنه لا يجب الرجوع لقول الصحابي بانفراده ، وكذلك القياس الضعيف ، فكيف إذا اجتمع. ضعيفان غلبا القوي ؟ انتهى. وما حكاه عن القفال حكاه الشيخ في اللمع "عن الصيرفي ، ثم خطأه ، وحكاه ابن الصباغ في العدة" عن حكاية بعض الأصحاب عن الشافعي أنه إذا كان مع قول الصحابي قياس ضعيف فهو أولى من القياس الصحيح قولا واحدا ، ثم ضعفه ابن الصباغ. وحكاه الماوردي في كتاب الأقضية من الحاوي "عن القديم. لكنه قال ذلك في القياس الخفي مع الجلي ، وأن الخفي يقدم على الجلي إذا كان مع الأول قول الصحابي. قال ثم رجع الشافعي عنه في الجديد ، وقال العمل بالقياس الجلي أولى. وقال الماوردي أيضا في الحاوي" في مسألة البيع بشرط البراءة من العيوب مذهب الشافعي في الجديد أن قياس التقريب إذا انضم إلى قول الصحابي أولى من قياس التحقيق. وكذلك قال أبو الحسن الجوري في شرح مختصر المزني ". قلت وهو ظاهر إطلاقه في الرسالة". وقال ابن كج في كتابه إذا قال الصحابي قولا وعارضه القياس القوي نظر فإن كان مع الصحابي قياس خفي كان المصير إلى قول الصحابي أولى ، لقضية عثمان في بيع اللحم بالحيوان. وإن كان قول الصحابي فقط وقد عارضه القياس فقال الشافعي في القديم إن قوله يقدم ، لعلمه بظواهر الكتاب ، وقال في الجديد أولى ، ولأن الله أمر بالرجوع عند التنازع إلى الكتاب ، ولأن الصحابي يجوز عليه السهو. الرابع أنه حجة إذا خالف القياس. لأنه لا محمل له إلا التوقف ، وذلك أن القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه ما قاله إلا توقيفا. قال ابن برهان في الوجيز " وهذا هو الحق المبين. قال ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما تدل عليه. فإن الشافعي غلظ الدية بالأسباب الثلاثة بأقضية الصحابة ، وقدر دية المجوسي بقول عمر ، وأبا حنيفة قدر الجعل في رد الآبق بأربعين درهما لأثر ابن مسعود. وقال الإبياري في شرحه" هو أشبه المذاهب. وقال ابن المنير هذا المذهب لا يختص الصحابي ، فكل عالم عدل إذا خالف القياس ظن به المخالفة للتوقيف. والظاهر إصابته في شروطه. قلت وقد طرده ابن السمعاني فيه كما سيأتي. ثم قال ثم هو لا يختص غير الصحابي إذا كان المخالف صحابيا ، فيجب إذا على الصحابي الاقتداء بالصحابي المخالف للقياس. والحاصل عن الشافعي أقوال أحدها أنه حجة مقدمة على القياس ، كما نص عليه في اختلافه مع مالك ، وهو من الجديد. والثاني أنه ليس بحجة مطلقا ، وهو المشهور بين الأصحاب أنه الجديد. والثالث أنه حجة إذا انضم إليه قياس ، فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي ، كما أشار إليه في الرسالة ". ثم ظاهر كلامه فيها أن يكون القياسان متساويين. وتقدم في نقل إمام الحرمين عنه في قول تخصيص القياس الجلي بتقديمه على قول الصحابي. فعلى هذا يكون المراد ب" القياس يعتضد بقول الصحابي "القياس الخفي ، ويكون فيما نقله الإمام قول رابع في المسألة من أصلها. وتقدم أيضا عن الماوردي إذا اعتضد بقياس التقريب فهو أولى من قياس التحقيق. وعن حكاية ابن الصلاح إذا اعتضد بقياس ضعيف فهو أولى من القياس القوي ، فيتخرج من هذا قولان للشافعي إن جعلنا القياس الضعيف أعم من قياس التقريب وغيره ، وإلا فقول خامس. وخص الماوردي القولين الأولين بما إذا كان موافقا لقياس جلي ، فإن لم يكن معه قياس جلي قدم القياس الجلي قطعا وخص القديم بما إذا لم يظهر له مخالف ، فإن ظهر خلافه من صحابي آخر فلا يكون حجة على القديم. وفي كتاب الرضاع ، في الكلام على اعتبار العدد ، حكاية حكاها الماوردي تقتضي أن قول الشيخين بخصوصهما حجة ، فإنه حكى عن الشافعي أنه قال من سألني عن شيء أجبته من القرآن ، فسأله رجل عن محرم قتل زنبورا. فقال لا شيء عليه ، فقال أين هذا في كتاب الله ؟ فذكر قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الحشر وقوله عليه السلام « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » وقد سئل عمر عن محرم قتل زنبورا فقال لا شيء عليه. قال ابن الرفعة فإن صحت هذه الحكاية عن الشافعي لزم منها أن يكون قول كل من الشيخين عنده حجة. ومذهبه الجديد أنه ليس بحجة. انتهى. وقال السنجي في أول شرح التلخيص" قول الواحد من الصحابة إذا انتشر ولم يعلم له مخالف وانقرض العصر عليه كان عندنا حجة مقطوعا بصحتها. وهل يسمى إجماعا ؟ على وجهين فقيل لا ، لقول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول. والصحيح من المذهب أنه إجماع مقطوع على الله بصحته وهو مذهب كافة المتكلمين ، ولم يخالف فيه إلا الجعل ومن تابعه فقالوا لا يكون حجة. قال فأما إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف فللشافعي فيه قولان القديم أنه حجة ، والجديد أن القياس أولى منه وقال في القواطع " إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف نظر فإن كان موافقا للقياس فهو حجة. إلا أن أصحابنا اختلفوا هل الحجة في القياس أو في قوله ؟ على وجهين وأما إذا خالف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفي ، والجلي مخالف مثله ، فهذا موضع قولي الشافعي ففي القديم قول الصحابي أولى من القياس ، وفي الجديد القياس أولى. وقال السهيلي في أدب الجدل" إن انتشر ورضوا به فهو حجة مقطوع بها ، وهل يسمى إجماعا ؟ وجهان. وإن انتشر ولم يعلم منهم الرضا به فوجهان. وإن لم ينتشر فاختلف أصحابنا فيه على طريقين إحداهما أن المسألة على قولين أحدهما وهو الجديد أنه ليس بحجة. و الثانية أنه إن لن ينتشر في الباقين فهو حجة بلا خلاف ، وإنما الخلاف إذا عارضه قياس جلي فحينئذ قول خفي. انتهى. وقال إلكيا إن لم يعرف له مخالف فهو موضع الخلاف. فإذا اختلفوا فلا شك أنه لا حجة فيه. وقيل يحتج بأقوالهم وإن اختلفت على تقدير اتباع قول الأعلم منهم ، وبه قال الشافعي في رسالته القديمة "، لأنه جوز تقليد الصحابي وقال إن اختلفوا أخذ بقول الأئمة أو بقول أعلمهم بذلك ، ورجحه على القياس المخالف له. قال إلكيا وإن لم يكن بد من تقليد الصحابة فالواجب أن لا يفصل بين أن يختلفوا أو لا ، لأن فقد معرفة الخلاف لا ينتهض إجماعا.. وفي جواز تقليد العالم من هو أعلم منه ، خلاف ، رأى محمد بن الحسن جوازه وإن لم ينقل عنه وجوب ذلك. قال ثم مذهب الشافعي قديما وجديدا اتباع قضاء عمر رضي الله عنه في تقدير دية المجوسي بثمانمائة درهم ، وتغليظ الدية بالأسباب الثلاثة اتباعا لآثار الصحابة واختلف الأصحاب في سبب ذلك ، فقيل لأن الواقعة اشتهرت وسكتوا وذلك دليل الإجماع. وقيل لأنه يرى الاحتجاج بقول الصحابي إذا خالف القياس من حيث لا محمل له سوى التوقيف. قال ويظهر هذا في التابعي إذا علم مسالك الأحكام وكان مشهورا بالورع لا يميل إلى الأهواء ، إلا أن يلوح لنا في مجاري نظره فساد في أصل له عليه بنى ما بنى. ويخرج من هذا قول آخر أنه حجة إذا لم يكن مدركا بالقياس دون ما للقياس فيه مجال ، وهذا القول هو المختار. وبه تجمع نصوص الشافعي رضي الله عنه ، وهذا حكاه القاضي في" التقريب "والغزالي استنباطا من قول الشافعي في كتاب اختلاف الحديث" أنه روي عن علي كرم الله وجهه أنه صلى في ليلة ست ركعات ، كل ركعة بست سجدات ، ثم قال إن ثبت ذلك عن علي قلت به ، فإنه لا مجال للقياس فيه ، فالظاهر أنه جعله توقيفا. هذا لفظه. قال القاضي وهذا من قوله يدل على أنه كان يعتقد أن الصحابي إذا قال قولا ليس للاجتهاد فيه مدخل فإنه لا يقوله إلا سمعا وتوقيفا وأنه يجب اتباعه عليه ، لأنه لا يقول ذلك إلا عن خبر. انتهى. لكن الغزالي جعله من تفاريع القديم. وهو مردود ، لأن اختلاف الحديث من الكتب الجديدة قطعا ، رواه عنه الربيع بن سليمان بمصر ، وبهذا جزم ابن الصباغ في كتاب الكامل في الخلاف "وقال إلكيا في التلويح" إنه الصحيح ، وكذا صاحب المحصول "في باب الأخبار. وعلى هذا ينزل كل ما وقع في الجديد من التصريح فيه بالتقليد ، كاتباعه الصديق في عدم قتل الراهب ، وتقليده عثمان في البراءة ، وعمر في أمهات الأولاد. قال في الأم" إذا أصاب الرجل بمكة حماما من حمامها فعليه شاة ، اتباعا لعمر وعثمان وابن عباس وابن عمر وغيرهم. وقال في اختلاف الحديث " أخذت بقول عمر في اليربوع والضبع حمل. وحكى في القديم هذا القول عن الكرخي ، واختاره البزدوي وابن الساعاتي وغيرهم من الحنفية. وهذا هو الذي يعبر عنه ابن الحاجب بقوله إنه حجة إذا خالف القياس. نعم ، تصرفات الشافعي في الجديد تقتضي أن قوله حجة بشرطين أحدهما أن لا يكون للاجتهاد فيه مجال. الثاني أن يرد في موافقة قوله نص ، وإن كان للاجتهاد فيه مجال كما فعل في مسائل الفرائض مقلدا زيدا فيها ، لقوله صلى الله عليه وسلم « أفرضكم زيد » قال إمام الحرمين في النهاية" اختار الشافعي أن يتبع مذهب زيد ولم يضع لذلك كتابا في الفرائض لعلمه بعلم الناس بمذهب زيد ، وإنما نص في مسائل متفرقة في الكتاب فجمعها المزني وضم إليها مذهب زيد في المسائل ، ولم يقل "تحريت مذهب الشافعي" كقوله في أواخر كتب مضت ، فإن التحري اجتهاد ، ولا اجتهاد في النقل. وقد تحقق اتباع الشافعي زيدا ، وتردد قول الشافعي حيث تردد قول زيد ، وقرب مذهب زيد إلى القياس أن جعل الأم دون الأب في النصيب ، قياس ميراث الذكر والأنثى. وكذا قوله أولاد الأبوين يشاركون ولد الأم لاشتراكهم في القرابة ، وجعل الأبوين مانعين الأخوة في رد الأم إلى السدس قياسا على جعل البنين في معنى البنات في استحقاق الثلثين. وقد أورد على هذا أنه خالف القياس في مسائل الجد والإخوة ، والمعادة ، وإعطاء الأم ثلث. ما يبقى ، وليس فيه كتاب ولا سنة ولا قياس ، لأنا سوينا بين الأبوين مع الابن ومشاركة أولاد الأم خارجة عن القياس ، لأنا نعطي العشرة من إخوة الأبوين نصف السدس مثلا ، ونعطي الأخت الواحدة للأم السدس ، فأي مراعاة لاتخاذ القرابة ؟ فإن قيل إذا كان دليل التقليد الحديث السابق فينبغي أن يتبع عليا رضي الله عنه في قضائه ومعاذا في الحلال والحرام لقوله « أقضاكم علي ، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ » ، والجواب كما قال إن القضاء يتسع ، ويتعلق بما لا يسوغ التقليد فيه ، وكذلك الحلال والحرام. قال وعندنا أن المذهب لا يستقل بتقليد زيد وما انتحل مذهبه إلا عن أصل يجوز فيه الرأي ، ولهذا خالف الصحابة. والشافعي لم يخل بمسألة عن احتجاج ، وإنما اعتصم بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم ترجيحا وبهذا تبين. انتهى. وجرى على ذلك الرافعي. وأما ابن الرفعة فقال الظاهر أن اختيار الشافعي لمذهب زيد اختيار تقليد ، كما يقتضيه ظاهر لفظ الأم "إذ قال الشافعي وقلنا إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث ، فإذا كان الثلث خيرا له منها أعطيه. وهذا قول زيد بن ثابت ، وعنه قبلنا أكثر الفرائض وهي التي لا نص فيها ولا إجماع. وجعل الرافعي موضع القولين ما إذا لم ينتشر فيهم ، قال ثم عن الصيرفي والقفال أن القول فيما إذا لم يكن معه قياس أصلا ، فإن كان مع قوله قياس ضعيف احتج به وترجح على القياس القوي. قال والأكثرون على أنه لا فرق. قال وإن انتشر فإما أن يخالفه غيره أو يوافقه سائر أصحابه أو يسكتوا. فإن خالفه فعلى قوله الجديد هو كاختلاف المجتهدين. وعلى. القديم هما حجتان تعارضتا ، فترجح من خارج ، وإن وافقه جميع الصحابة فهو إجماع منهم.. التفريع على أن قول الصحابي حجة إن قلنا أنه حجة فلا يجوز للتابعي مخالفته ، وللمستدل أن يحتج به كما يحتج بأخبار الآحاد والأقيسة ، لكنه متأخر عنها في الرتبة. فلا يتمسك بشيء منها إلا عند عدمها ، وفي تقديم القياس عليه الخلاف السابق. وكذلك القول في" شرع من قبلنا "لا يرجع إليه إلا عند عدم أدلة شرعنا. وهل يجوز أن يخص به عموم كتاب أو سنة ؟ فيه وجهان لأصحابنا حكاهما الماوردي والروياني والشيخ أبو إسحاق والرافعي وغيرهم. فلو اختلفوا قال الشيخ أبو إسحاق كان قول المخالفين قبلهم بحجتين تعارضتا ، وبه جزم الرافعي. قال الشيخ فيرجح أحد القولين على الآخر بكثرة العدد ، فإن استويا قدم بالأئمة ، فإن كان في أحدهما الأكثر ، وفي الآخر الأقل ، لكن مع الأقل أحد الأئمة الأربعة تساويا ، فإن استويا في العدد والأئمة ، ومع أحدهما قول الشيخين ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء. و الثاني ترجيح القول الذي معه أحد العمرين ، لحديث « اقتدوا باللذين من بعدي ». ثم ذكر أن الفرق بين اختلاف أقوال الصحابة واختلاف الحديث في أنه لا يجمع بين أقوال الصحابة بتنزيل المطلق على المقيد ، وتخصيص العام بالخاص ، وتأويل ما يحتمل ، ونحو ذلك ، مما يجمع به بين الأخبار المختلفة. عن النبي صلى الله عليه وسلم أن جميع الأخبار صادر عن واحد وهو معصوم عليه السلام ، فلا يجوز فيها الاختلاف والتضاد من كل وجه ، فيجمع بينهما مهما أمكن ، حتى لا يكون أحدهما مخالفا للآخر. وإذا لم يمكن ذلك كان الثاني ناسخا للأول. وأما أقوال الصحابة إذا اختلفت فليست كذلك ، لاختلاف مقاصدهم ، وأن ذلك ليس صادرا عن متكلم واحد. وقال ابن فورك ذهب الشافعي في القديم إلى قول الأئمة منهم أو أكثرهم ما لم يكن فيه واحد من الأئمة. ومن قال من أصحابنا بتقليد العالم لمن هو أعلم منه قال به. وهو قول ابن سريج. وقال الروياني في أول البحر" إذا اختلفوا على قولين ، فإن لم يكن فيهم إمام نظر فإن كانوا في العدد سواء فهما سواء ، وإن اختلف العدد فهل يرجح بكثرة العدد ؟ فعلى قوله في الجديد لا يرجح ، ويقول ما يوجبه الدليل ، وعلى القديم يرجح كما في الأخبار. وإن كان منهم إمام ، فإن كانوا في العدد سواء فالتي فيها الإمام هل هي أولى ؟ قولان قال في القديم نعم ، وقال في الجديد لا ، وإن اختلف العدد والإمام مع الأقل فهما سواء على كلا القولين ولو اتفقا في العدد ، وفي أحدهما أبو بكر وعمر ، فعلى القديم فيه وجهان أحدهما يرجح قول أبي بكر وعمر على غيرهما. قال الرافعي وينبغي جريان الوجهين فيما لو تعارض الصديق وعمر حتى يستويا على وجه ، ويرجح طرف أبي بكر على غيره. وقال الماوردي إذا اختلفوا أخذنا بقول الأكثر ، فإن استويا أخذنا بقول من معه أحد الخلفاء الأربعة ، فإن لم يكن رجعنا إلى الترجيح. وقال ابن القطان من أصحابنا في كتابه إذا اختلف الصحابة اختلف قول الشافعي في هذه المسألة ، فكان يقول في موضع من اختلاف علي وابن مسعود إنهما سواء ، وقال في موضع آخر من الجديد أنه يصير إلى قول أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، لأن النص ورد فيهم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء » فدل على مزية قولهم على أهل الفتوى. ثم مثل المسألة بالبيع بشرط البراءة من العيوب فقال قول الأئمة أولى ، لأن ابن عمر باع عبدا بالبراءة فقال المشتري كان فيه عيب علمته ولم تسمه لي ، فكان عنده أنه يبرأ من ذلك إذا وقف عليه ولم يسمعه ، فقال عثمان إن لم تحلف بالله على هذا لزمك. وإذا كان هذا هكذا فقد صار إلى قول عثمان ، وإنما صار إلى القول بالقياس. وعلى هذه القاعدة إذا اختلفت الصحابة أخذنا بقول الأكثر. وذكر في كتاب "اختلاف علي وابن مسعود" أن عليا صلى في زلزلة ركعتين ، في كل ركعة ست سجدات. قال ابن القطان وإنما سلك في هذين كسلوكه في الأخبار بالترجيح بالكثرة ، ولهذا خرجه على قولين. قال ابن قدامة في "الروضة" إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل ، خلافا لبعض الحنفية وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله ، لأن اختلافهم دليل على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين ، ولهذا يرجع إلى معاذ في ترك رجم المرأة قال وهذا فاسد ، فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة ، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح ، ولا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ ، ولا نعلمه إلا بدليل. وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين ، أما على الأخذ بدون مرجح فكلا. وأما رجوعهم إلى قول معاذ فلأنه بان له الحق بدليله فيرجع إليه. انتهى. تنبيه قال الشافعي أقول بقول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان ، وسكت عن علي ، فرد عليه داود وقال ما باله ترك عليا ، وليس بدون من رضيه في هذا ، قال ابن القطان ولا نظن بالشافعي الإعراض عن أمير المؤمنين علي ، وله في هذا مقاصد منها أنه ترك ذكره اكتفاء ، لأنهم معلومون ببعضهم ، فنبه على البعض ولهذا قال في بعض المواضع أبو بكر وعمر. ومنها أنه قصد بذلك الرد على مالك ، لأنه يخالفه في هذه المسألة ، فقال أقول بقول الأئمة... إلى آخره ، لأن كلامه على من كان بالمدينة. ويشهد لهذا التأويل قول الشافعي في اختلاف الحديث " أقول بقول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. فدل على ما سبق. ومنها أن الكلام على ظاهره ، وأراد الثلاثة في صورة ، وهي ما إذا انفردوا وكان علي حاضرا وسائر أصحابه ، وسكتوا عما حكموا به وأفتوا صار إجماعا. وحينئذ فيصار إلى قولهم ، لأن عليا موافق في المعنى. وليس كذلك أمر علي بالكوفة ، إنما كان بحضرته من يأخذ عنه ، فلم يكن في سكوتهم له حجة. قال ابن القطان والأشبه الوجه الأول ، وهو أن يكون ترك ذلك اكتفاء. وكذلك قال ابن القاص في التلخيص". وقال السنجي في شرحه " إنه الأصح أنه ذكر المعظم وأراد الكل قال ومن أصحابنا من قال لا يرجح بقول علي كما لا يرجح بقول غيره من الخلفاء. والفرق بينهما بذكر ما سبق ، إذا لم يكن قوله صادرا عن رأي الكافة ، بخلاف من قبله. تنبيه آخر حاصل الخلاف في اختلاف الصحابة ثلاثه أقوال سقوط الحجة وأنه لا يعتمد قول منها. التخيير فيأخذ بقول من شاء منهم ، وحكاه ابن عبد البر عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز ، وعزاه بعضهم لأبي حنيفة. والثالث أنه يعدل إلى الترجيح ، ونص عليه الشافعي في" الرسالة "فقال نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان أصح في القياس ، وهو الأصح وقول الجمهور. واحتج ابن عبد البر باتفاق الصحابة على تخطئة بعضهم بعضا ، ورجوع بعضهم إلى قول غيره عند مخالفته إياه ، وهو دليل على أن اختلافهم عندهم خطأ وصواب. وقال أبو سعيد الإصطخري في كتاب أدب القضاء" وإذا كان من الصحابة خلاف في المسألة لم يجز لمن بعدهم الخروج عن أقاويلهم ، لأنه محال أن يخرج الحق عن جميعهم ، أو يشمل الخطأ كلهم. وقيل يجوز الخروج عن أقوالهم. وقيل يتخير من غير دليل. انتهى. ولعله فرعه على القول بأنه حجة ثم قال وإذا حكى القول في حادثة عن واحد من الصحابة وتظاهر واشتهر ولم يخالف فحكمه حكم الإجماع ، لعدم النكير منهم. وإذا نقل الثقات عن واحد منهم قولا غير منتشر في جميعهم ولم يرو عن واحد منهم وفاقه لا خلافه فقد اختلف فيه. والواجب عندنا المصير إليه ، لأنه في المعنى راجع إلى أن العصر قد انخرم والحق معدوم ، وهذا مع اختصاص الصحابة بمشاهدة الرسول ومعرفة الخطاب منه ، إذ الشاهد يعرف بالحال ما يخفى على من بعده. انتهى. فائدة قال ابن عبد السلام في فتاويه الموصلية إذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الأحكام لم يجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله ، ولا يجب على المجتهدين تقليد الصحابة في مسائل الخلاف ، ولا يحل لهم ذلك مع ظهور أدلتهم على أدلة الصحابة ، لأن الله تعالى أمرنا باتباع الأدلة ولم يوجب تقليد العلماء إلا على العامة الذين لا يعرفون أدلة الأحكام. فائدة أخرى ذكر الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه "عن الشافعي أنه قال إذا جاء اختلاف عن الصحابة نظر أتبعهم للقياس إذا لم يوجد أصل يخالفه. فقد خالف علي عمر في ثلاث مسائل القياس فيها مع علي ، وبقوله أخذ. منها المفقود ، قال عمر يضرب له أجل أربع سنين ثم تعتد ، ثم تنكح. وقال علي لا تنكح أبدا. وقد اختلف فيه عن علي حتى يصح موت أو فراق. وقال عمر في الرجل يطلق امرأته في سفره ثم يرتجعها فيبلغها الطلاق ، ولا تبلغها الرجعة حتى تحل وتنكح أن زوجها الآخر أولى إذا دخل بها وقال علي هي للأول أبدا ، وهو أحق بها. وقال عمر في الذي ينكح المرأة في العدة ويدخل بها أنه يفرق بينهما ثم لا ينكحها أبدا. وقال علي ينكحها بعده. الصحابة الذين تكلموا في جميع أبواب الفقه مسألة قال الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب الأصول الخمسة عشر" أربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه ، وهم علي وزيد وابن عباس وابن مسعود. وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا على مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع لا يعتد بخلافه. وكل مسألة انفرد فيها علي بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبي ليلى والشعبي وعبيدة السلماني ، وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول تبعه الشافعي ومالك في أكثره. وتبعه خارجة بن زيد لا محالة. وكل مسألة انفرد بها ابن مسعود تبعه علقمة والأسود وأبو أيوب.. فصل التفريع على أن قول الصحابي ليس بحجة وإن قلنا ليس بحجة فلا يكون قول بعضهم حجة على البعض ، ولا يجوز لأحد الفريقين تقليد الآخر ، ولا يمنع من تقليدهم من ليس بمجتهد ، لكن الذي صرف الناس عن تقليدهم أنهم اشتغلوا بالجهاد وفتح البلاد ونشر الدين وإعلامه فلم يتفرغوا لتفريع الفروع وتدوينها ، ولا انتشر لهم مذاهب يعرف آحادهم بها ، كما جرى ذلك لمن بعدهم.. وأما تقليد المجتهد لهم ففيه ثلاثه أقوال للشافعي ، ثالثها يجوز إن انتشر قوله ولم يخالف ، وإلا فلا. وقد أفرد الغزالي رحمه الله هذه المسألة بالذكر بعد الكلام في أن قول الصحابة حجة أم لا ؟ فقال في المستصفى " إن قال قائل إذا لم يجب تقليدهم ، هل يجوز تقليدهم ؟ قلنا أما العامي فيقلدهم. وأما العالم فإن جاز له تقليد العالم جاز له أن يقلدهم ، وإن حرمنا تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعي في تقليد الصحابة ، فقال في القديم يجوز إذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف. وقال في موضع آخر يقلد وإن لم ينتشر. وقال ورجع في الجديد إلى أنه لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد العالم عالما آخر. نقل المزني عنه ذلك وأن العمل على الأدلة التي فيها يجوز للصحابي الفتوى ، وهو الصحيح المختار عندنا. انتهى. وقد تبعه على إفراد هذه المسألة وجعلها فرعا لما قبلها ابن السمعاني والرازي وأتباعه والآمدي. ويوافقه حكاية ابن القطان في كتابه قولين في الصحابي إذا قال قولا ولم ينتشر أحدهما أن تقليده واجب ، وليس للتابعي مخالفته. و الثاني أن له مخالفته والنظر في الأدلة. وأعرض ابن الحاجب عن إفراد هذه المسألة بالذكر ، لأنها عين ما قبلها ، وهو الحق ، لأن الظاهر أن الشافعي حيث صرح بتقليد الصحابي لم يرد به التقليد المشهور ، وهو قبول قول غيره ممن لا يجب عليه اتباعه من غير حجة ، بل مراده بذلك الاحتجاج فإنه استعمله في موضع الحجة فقال في مختصر المزني" ، في باب القضاء في الكلام على المشاور ولا يقبل وإن كان أعلم منه حتى يعلم كعلمه أن ذلك لازم له ، فأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد الرسول. هذا نصه. فأطلق اسم التقليد على الاحتجاج بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا سيما مع ما استقر من قوله المتكرر في غير موضع بالنهي عن التقليد والمنع منه. ويدل على ذلك قول الماوردي والجوري إن مذهب الشافعي في القديم أن قول الصحابي حجة بمفرده إذا اشتهر ولم يظهر له مخالف. قال الماوردي لا سيما إذا كان الصحابي إماما ، وأغرب ابن الصباغ فحكى ذلك عن الجديد وقد سبق. ثم قول الغزالي أنه رجع عنه في الجديد معارض بما نص عليه في كتاب الأم "في غير موضع بتقليد الصحابة ، كما سبق في البيع بشرط البراءة. وقوله " قلته تقليدا لعثمان "نقله المزني في مختصره ، والربيع في اختلاف العراقيين" فإن كان أراد الشافعي بالتقليد للصحابي في القديم معناه المعروف فهو كذلك هنا أيضا في الجديد. والأظهر أنه أراد به الاحتجاج بقول الصحابي ، وأطلق اسم التقليد عليه مجازا كما أطلقه في الاحتجاج بقول النبي صلى الله عليه وسلم . وقد قال الغزالي في المستصفى "بعدما سبق فإن قيل فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم لقول عثمان. ولذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة لقول عثمان. قلنا له في مسألة شرط البراءة أقوال ، فلعل هذا مرجوع عنه. انتهى. وهذا مردود بأنا قد بينا أنه نص عليه في غير موضع من كتبه الجديدة وقال إنه الذي ذهب إليه ، وبه قطع أبو إسحاق المروزي وابن خيران وغيرهما ، ولم يجعلا للشافعي قولا في المسألة غيره ، وهو الذي صححه المتأخرون. وأما مسألة تغليظ الدية فقد احتج الشافعي فيها بما روي عن عثمان أنه قضى في امرأة قتلت بالدية وثلث الدية ، وروي نحوه عن عمر وابن عباس ، ولا مخالف لهم من الصحابة ، فيكون اعتمد ذلك بناء على أنه إجماع سكوتي ، أو لأنه قضى به عثمان ، وهو قد نص في الجديد على الرجوع إلى قول أحد الخلفاء الأربعة لأنه يشتهر غالبا بخلاف قول المفتى. وقد حكى الغزالي أيضا في الموضع المشار إليه أيضا أن الشافعي اختلف قوله فيما إذا اختلف الإفتاء والحكم من الصحابة ، فقال مرة الحكم أولى ، لأن العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ. وقال مرة الفتوى أولى ، لأن سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة لأولي الأمر. وعزا هذا الاختلاف للقديم وجعله مرجوعا عنه. وفيه من النظر ما سلف نصه في كتبه الجديدة. تنبيه ظهر مما ذكرناه أن ذكر المنهاج هذا القول الثالث في أصل مسألة الحجية ليس بغلط ، كما زعم شراحه ، بل هو الصواب.. فصل إذا انضم إلى قول الصحابي القياس فصل أما إذا انضم إلى قول الصحابي القياس ففيه مسألتان إحداهما إذا تعارض قول صحابيين واعتضد أحدهما بالقياس. وقد سبقت عن النص.. الثانية إذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بقول الصحابي ، فحكى الرافعي عن الغزالي أنه قد قيل تميل نفس المجتهد إلى ما يوافق قول الصحابي ويرجح عنده. قال النووي وقد صرح الشيخ في اللمع" وغيره من الأصحاب بالجزم بالموافق انتهى. وأنا أقول من يرى أن قول الصحابي بمفرده حجة مقدمة على القياس يكون احتجاجه هنا بقول الصحابة بطريق الأولى. ومن يرى أنه ليس بحجة فإما أن يكون القياسان صحيحين متساويين أو لا ، فإن كانا كذلك ولم يترجح أحدهما على الآخر بمرجح في الأصل أو حكمه ، أو في العلة ، أو دليلها ، أو في الفرع ، فالظاهر أن القياس المعتضد بقول الصحابي مقدم ، ويكون ذلك من الترجيحات بالأمور الخارجية ، كما ترجح أحد الخبرين المعارضين بعمل بعض الصحابة دون الآخر. وأما إذا كان أحد القياسين مرجحا على الآخر في شيء مما ذكرنا ، ومع المرجوح قول بعض الصحابة فهذا محل النظر على القول بأن قوله ليس بحجة ، والاحتمال منقدح. وقد تقدم حكاية ابن الصباغ عن بعض أصحابنا أن القياس الضعيف إذا اعتضد بقول الصحابي يقدم على القياس القوي ، وذاك هنا بطريق الأولى ، وتقدم نقل الماوردي عن الشافعي أن رأيه في الجديد أن قياس التقريب إذا انضم إلى قول الصحابي كان أولى من قياس التحقيق ، ومثل الماوردي قياس التقريب بما ذكره الشافعي في مسألة البيع بشرط البراءة من العيوب أن الحيوان يفارقه ما سواه ، لأنه يغتذى بالصحة والسقم ، وتحول طبائعه ، وقلما يخلو من عيب وإن خفي فلا يمكن الإخبار عن عيوبه الخفية بالإشارة إليها والوقوف عليها ، وليس كذلك غير الحيوان ، لأنه قد يخلو من العيوب ويمكن الإخبار فيها بالإشارة إليها لظهورها ، فدل على افتراق الحيوان وغيره من جهة المعنى ، مع ما روي معه من قصة عثمان. وحاصله على ما نقله الماوردي عن الجديد من مذهب الشافعي أن القياس المرجوح إذا اعتضد بقول الصحابي كان مقدما على القياس الراجح ، فيحتمل أن يكون هذا تفريعا منه على أن قول الصحابي حجة ، كما تقدم عنه في "الرسالة الجديدة" ويحتمل أن يكون على القول الآخر الذي اشتهر عند الأصحاب عن الجديد أنه ليس بحجة. وهو ظاهر كلام الماوردي ، وقد ترجم القاضي في "التقريب" لهذه المسألة ، وحكى خلاف القياس ، وأنه هل يترجح قول الصحابي بذلك القياس الضعيف على القياس القوي ، أو يجب العمل بأقوى القياسين ؟ ثم رجح هذا الثاني. مسألة فإن قال التابعي قولا لا مجال للقياس فيه لم يلتحق بالصحابي عندنا ، خلافا للسمعاني كما سبق. قال صاحب الغاية من الحنابلة "من قام من نوم الليل فغمس يده في إناء قبل أن يغسلها ذهب الحسن البصري إلى زوال طهوريته ، وهو يخالف القياس. والتابعي إذا قال مثل ذلك كان حجة ، لأن الظاهر أنه قال توقيفا عن الصحابة ، أو عن نص ثبت عنده. قال صاحب المسودة" وظاهر كلام أحمد وأصحابنا أنه لا اعتبار بذلك ، بل يجعل كمجتهداته.. المصالح المرسلة قد مر الكلام في القياس ، في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه ، والكلام فيما جهل ، أي سكت الشرع عن اعتباره وإهداره ، وهو المعبر عنه ب "المصالح المرسلة". ويلقب ب "الاستدلال المرسل". ولهذا سميت "مرسلة" أي لم تعتبر ولم تلغ. وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليه اسم "الاستدلال" ، وعبر عنه الخوارزمي في "الكافي" ب "الاستصلاح". قال والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد على الخلق. وفسره الإمام والغزالي بأن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب له عقلا ، ولا يوجد أصل متفق عليه ، والتعليل المصور جار فيه. وفسره ابن برهان في الأوسط "بأن لا يستند إلى أصل كلي ولا جزئي. وفيه مذاهب. أحدها منع التمسك به مطلقا ، وهو قول الأكثرين ، منهم القاضي وأتباعه ، وحكاه ابن برهان عن الشافعي. قال الإمام وبه قال طوائف من متكلمي الأصحاب. الثاني الجواز مطلقا ، وهو المحكي عن مالك رحمه الله ، قال الإمام في البرهان" وأفرط في القول به حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح تقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستندا ، وحكاه غيره قولا قديما عن الشافعي. وقال أبو العز المقترح في حواشيه على البرهان " إن هذا القول لم يصح نقله عن مالك ، هكذا قاله أصحابه ، وأنكره ابن شاس أيضا في التحرير" على الإمام وقال أقواله تؤخذ من كتبه وكتب أصحابه ، لا من نقل الناقلين. وكذلك استنكره القرطبي في كتابه فقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى الاعتماد عليه ، وهو مذهب مالك. قال وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل. وهذا لا يوجد في كتاب مالك ، ولا في شيء من كتب أصحابه. وهذا تحامل من القرطبي ، فإن الإمام قد حمل كلام مالك على ما يصح. وسيأتي. وقد قال ابن دقيق العيد نعم ، الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما. انتهى. وقال القرافي هي عند التحقيق في جميع المذاهب ، لأنهم يعقدون ويقومون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ، ولا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك. قال وإمام الحرمين قد عمل في كتابه الغياثي "أمورا وحررها وأفتى بها ، والمالكية بعيدون عنها ، وحث عليها وقالها للمصلحة المطلقة. وكذلك الغزالي في شفاء الغليل" مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة. قلت وسيأتي تحقيق مذهب الرجلين. وقال البغدادي في جنة الناظر " لا تظهر مخالفة الشافعي لمالك في المصالح ، فإن مالكا يقول إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياتها وكلياتها وأن لا مصلحة. إلا وهي معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة قال وما حكاه أصحاب الشافعي عنه لا يعدو هذه المقالة إذ لا أخص منها إلا الأخذ بالمصلحة المعتبرة بأصل معين ، وذلك مغاير للاسترسال الذي اعتقدوه مذهبا ، فبان أن من أخذ بالمصلحة غير المعتبرة فقد أخذ بالمرسلة التي قال بها مالك ، إذ لا واسطة بين المذهبين. والثالث إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع ، أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام. وإلا فلا. ونسبه ابن برهان في الوجيز" للشافعي وقال إنه الحق المختار ، ومثله بقوله في المطلقة الرجعية إنه لا يحل وطؤها ، لأن العدة شرعت لبراءة الرحم ، والوطء سبب الشغل ، فلو جوزناه في العدة لاجتمع الضدان. فليس لهذا الأصل جزئي ، وإنما أصله كلي مهدر ، وهو أن الضدين لا يجتمعان. وقال إمام الحرمين ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة ، بشرط ملائمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول. وهذا قريب من نقل ابن برهان. وينبغي أن ينزل على ذلك قول الخوارزمي في "الكافي" إن ظاهر كلام الشافعي يقتضي اعتبارها وتعليق أحكام الشرع بها. لكن إذا قيدناه بهذا انسلخت المسألة من المصالح المرسلة ، فإنه إذا شرط التقريب من الأصول الممهدة ، وفسره بالملاءمة كان من باب القياس في الأسباب ، فيكون من قسم المعتبر ، وبه يخرج عن الإرسال ، ويعود النزاع لفظيا. ولهذا قال ابن برهان في الأوسط " لا يظن بمالك على جلالته أن يرسل النفس على سجيتها وطبيعتها ، فيتبع المصالح الجامدة التي لا تستند إلى أصول الشرع بحال ، لا على كلي ولا على جزئي. إلا أن أصحابه سمعوا أنه بنى الأحكام على المصالح المطلقة فأطلقوا النقل عنه في ذلك. ومثله قول إمام الحرمين ، في باب ترجيح الأقيسة ولا نرى التعليق عنده بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء قال ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ. وقال ابن المنير في الخلاف من العلماء من رأى أن ورود الحكم المعين على الوفق نازل منزلة البينة ، ثم الملائمة نازلة منزلة تزكية البينة بالشهود المقررة عند التهمة ، فهذا يرد الاستدلال المرسل ، لأن صاحبه ما أقام على صحته بينة غير دعواه ، فلا يتوقع للتزكية ، ولا بينة. ومنهم من نزل الملائمة منزلة البينة على صدق الدعوى في صدق الوصف ، وجعل ورود الحكم المعين على الوفق كالاستظهار ، فلم يضره فواته في أصل الاعتبار. والرابع اختيار الغزالي والبيضاوي وغيرهما تخصيص الاعتبار بما إذا كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية ، فإن فات أحد هذه الثلاثة لم يعتبر. والمراد ب" الضرورية "ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها و" الكلية "لفائدة تعم جميع المسلمين احترازا عن المصلحة الجزئية لبعض الناس ، أو في حالة مخصوصة ، كمن أجاز للمسافر إذا أعجله السفر أن يدفع التبر لدار الضرب وينظر مقدار ما يخلص منه فيأخذ بقدره بعد طرح المئونة ، فهذه مصلحة لضرورة الانقطاع من الرفقة لكنها جزئية بالنسبة إلى شخص معين وحالة معينة. ومثل الغزالي لاستجماعه الشرائط بمسألة التترس ، وهي ما إذا تترس الكفار بجماعة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما من دون جريمة صدرت منه. قال الغزالي فلا يبعد أن يقول المجتهد هذا الأسير مقتول بكل حال ، لأنا لو كففنا عن الترس لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا ، فحفظ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع ، لأنا نقطع أن الشارع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الإمكان ، فحيث لم يقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتا على مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد ، بل بأدلة خارجة عن الحصر ، ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين فينقدح اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة وهو كونها ضرورية كلية قطعية. فخرج ب" الكلية "ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ، ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق البعض. وب" القطعية "ما إذا شككنا في أن الكفار يتسلطون عند عدم رمي الترس ، وب" الضرورية "ما إذا تترسوا في قلعة بمسلم ، فلا يحل رمي الترس ، إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة. وهذا من الغزالي تصريح باعتبار القطع بحصول المصلحة لكن الأصحاب حكوا في مسألة التترس وجهين ، ولم يصرحوا باشتراط القطع. وقد يقال إن هذا التفصيل يؤول إلى ما نقل عن الشافعي ، ولهذا قال إمام الحرمين هو لا يستجيز التأني والإفراط في البعد ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام لمصالح رآها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاء بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول. واختاره إمام الحرمين أو نحوا منه. وقال القرطبي هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها. وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقبلة لا سبيل إليه ، إذ هو غيب عنها. وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدو عليها ليستأصل شأفتها قال وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال ، لتضييقه في قبوله باشتراط ما لا يتصور وجوده. انتهى. وهذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة للرياضة. ولا حجة له في الحديث ، لأن المراد كافة الخلق ، وصورة الغزالي إنما هي في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار ، لا جميع العالم. وهذا واضح. وقال ابن دقيق العيد لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح ، لكن الاسترسال فيها. وتحقيقها يحتاج إلى نظر شديد ربما خرج عن الحد المعتبر. وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو ، فإن صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة ، فحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا نحو النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة قال وقد شاورني بعض القضاة في ؟ قطع أنملة شاهد ، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها ، وكل هذه منكرات عظيمة الوقع في الدين ، واسترسال قبيح في أذى المسلمين. تنبيه حيث اعتبرت المصالح عندنا بالمعنى السابق فذاك حيث لم يعارضها قياس ، فإن عارضها خرج للشافعي رحمه الله تعالى فيه قولان ، من القولين فيما إذا وقع في الماء القليل ما لا نفس له سائلة. ولهذا قال الشيخ في التنبيه" تنجسه في أحد القولين ، وهو القياس ، ولم تنجسه في الآخر ، وهو الأصلح للناس. وقال الشيخ أبو محمد الجويني في كتاب القراض من السلسلة " إذا تاجر العامل بغير إذن المالك ، أو اشترى بغير المال وربح فوجهان أحدهما أن تلك العقود باطلة. و الثاني أن المالك مخير بين إجازة العقود وبين فسخها. قال والقياس مع القول الأول ، والمصلحة مع الثاني. سد الذرائع قال الباجي ذهب مالك إلى المنع من سد الذرائع ، وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور ، مثل أن يبيع السلعة بمائة إلى أجل ، ويشتريها بخمسين نقدا ، فهذا قد توصل إلى خمسين بذكر السلعة. وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز المنع من سد الذرائع. قلنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا البقرة وقوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر الأعراف وقوله عليه السلام « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها » ، وقوله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » وقوله عليه السلام « الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات ». انتهى. وقال القرطبي وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا ، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا ، ثم حرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعا أو لا ، والأول ليس من هذا الباب ، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الأمران وهو المسمى ب" الذرائع "عندنا فالأول لا بد من مراعاته ، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه ، فمنهم من يراعيه ، ومنهم من لا يراعيه ، وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة. وقريب من هذا التقرير قول القرافي في القواعد" إن مالكا لم ينفرد بذلك ، بل كل واحد يقول بها ، ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادته فيها. قال فإن من الذرائع ما هو معتبر إجماعا ، كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين ، وإلقاء السم في طعامهم ، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله. و منها ما هو ملغي إجماعا ، كزراعة العنب ، فإنها لا تمنع خشية الخمر وإن كان وسيلة إلى المحرم ، و منها ما هو مختلف فيه ، كبيوع الآجال ، فنحن نعتبر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا. فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا ، لا أنها خاصة. قال وبهذا نعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا الأنعام وقوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت البقرة فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم. عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة. وقوله عليه السلام « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم » الحديث. وبالإجماع على جواز البيع والسلف مفترقين ، وتحريمهما مجتمعين للذريعة إليها. وبقوله عليه السلام « لا تقبل شهادة خصم وظنين » خشية الشهادة بالباطل ، ومنع شهادة الآباء للأبناء. وإنما قلنا إن هذه الأدلة لا تفيد في محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة ، وهذا أمر مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذريعة خاصة ، وهي بيوع الآجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع. وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتهم القياس ، وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لرفعه بالفارق. وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس ، فإن من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمة قالت لعائشة إني بعت منه عبدا بثمانمائة إلى العطاء واشتريته نقدا بستمائة فقالت عائشة بئس ما اشتريت ، وأخبري زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب. قال أبو الوليد بن رشد وهذه المبالغة كانت من أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق ، فيتخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده ، مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده قال ولا يحل لأحد أن يعتقد في زيد أنه واطأ أم ولده على الذهب بالذهب متفاضلا إلى أجل. وقول عائشة أحبط عمله. مع أن الإحباط لا يكون إلا بالشرك ، لم ترد إحباط الإسقاط بل إحباط الموازنة ، وهو وزن العمل الصالح بشيء ، كقوله « من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله » والقصد ثم المبالغة في الإنكار لا التحقيق ، وأن مجموع الثواب المتحصل من الجهاد ليس باقيا بعد هذه السيئة ، بل بعضه ، فيكون الإحباط في المجموع من حيث هو مجموع ، بحيث لو اقتدى به الناس انفتح باب الربا نسيئة.. قال ووافقنا أبو حنيفة وأحمد في سد ذرائع بيوع الآجال . وخالف الشافعي واحتج بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة وفي الصحيح « أنه عليه الصلاة والسلام أتى بتمر جنيب ، فقال لا تفعلوا ولكن بيعوا تمر الجمع بالدراهم واشتروا بالدراهم جنيبا ». فهذا بيع صاع بصاعين وإنما توسط بينهما عقد الدراهم. وليس في الحديث أن العقد الثاني مع البائع الأول والكلام فيه. قلت وأجاب أصحابنا بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها ، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجماع ، كما سبق نقله عن القاضي. ثم قولها معارض لفعل زيد بن أرقم. ثم إنما أنكرت ذلك لفساد البيعين فإن الأول فاسد لجهالة الأجل ، فإن وقت العطاء غير معلوم ، والثاني بناء على الأول ، فيكون أيضا فاسدا. واعلم أن أبا العباس بن الرفعة رحمه الله حاول تخريج قول الشافعي في الذرائع من نصه في باب إحياء الموات من الأم إذ قال بعدما ذكر النهي عن بيع الماء ليمنع به الكلأ ، وإنما يحتمل إنما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل ، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله ما نصه وإذا كان هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام يشبه معاني الحلال والحرام. انتهى. ونازعه بعض المتأخرين وقال إنما أراد الشافعي رحمه الله تحريم الوسائل لا سد الذرائع ، والوسائل مستلزمة المتوسل إليه. ومن هذا بيع الماء فإنه مستلزم عادة لمنع الكلأ الذي هو حرام. ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل. قال وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها. والنزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها. ثم قال الذريعة ثلاثة أقسام أحدها ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم. والثاني ما يقطع بأنها لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل ، فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه. وهذا غلو في القول بسد الذرائع. والثالث ما يحتمل ويحتمل. وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها. قال ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول ، لانضباطه وقيام الدليل. انتهى. وقيل أما القسم الأول فواضح ، بل نقول به في الواجبات كما نقول ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أما مخالفتهم في الثاني فكذلك. وأما الثالث فلعله الذي حاول ابن الرفعة تخريج قول منه بما ذكره عن النص ، وقد عرف ما فيه. واستشهد له أيضا بالوصي يبيع شقصا على اليتيم فلا يأخذ بالشفعة على الأصح عند الرافعي. وبالمريض يبيع الشقص بدون ثمن المثل أن الوارث لا يأخذ بالشفعة على وجه ، سدا لذريعة الشرع. وحاول ابن الرفعة بذلك تخريج وجه في مسألة العينة ولا يتأتى له هذا ، فتلك عقود قائمة بشروطها ولا خلل فيها وإن منعها الأئمة الثلاثة. وقد يقول بالقسم الثالث في مسائل منها إقرار المريض للوارث على قول الإبطال ، وليس ذلك من سد الذرائع ، بل لأن المريض محجور عليه. ثم هو قول ضعيف. و منها إذا ادعت المجبرة محرمية أو رضاعا بعد العقد. قال ابن الحداد يقبل قولها ، لأنه من الأمور الخفية ، وربما انفردت بعلمه. وقال ابن سريج لا يقبل. وهو الصحيح ، لأن النكاح معلوم والأصل عدم المحرمية. وفتح هذا الباب طريق الفساد ، وليس هذا من سد الذرائع بل اعتماد على الأصل. قلت ونص الشافعي رحمه الله تعالى في "البويطي" على كراهية التجميع بالصلاة في مسجد قد صليت فيه تلك الصلاة إذا كان له إمام راتب قال وإنما كرهته لئلا يعمد قوم لا يرضون إماما فيصلون بإمام غيره. انتهى. وقال في الأم "في منع قرض الجارية التي يحل للمستقرض وطؤها وتجويز ذلك يفضي إلى أن يصير ذريعة أن يطأها وهو يملك ردها. قال المحاملي يعني أنه يستبيح بالقرض وطء الجارية ثم يردها على المقرض ، فيستبيح الوطء من غير عوض. قيل وفيه منع الذرائع.. الاستحسان وقد نوزع في ذكره في جملة الأدلة بأن الاستحسان العقلي لا مجال له في الشرع ، والاستحسان الشرعي لا يخرج عما ذكرناه ، فما وجه ذكره ؟ وهو لغة اعتماد الشيء حسنا ، سواء كان علما أو جهلا ، ولهذا قال الشافعي القول بالاستحسان باطل ، فإنه لا ينبئ عن انتحال مذهب بحجة شرعية ، وما اقتضته الحجة الشرعية هو الدين سواء استحسنه نفسه أم لا. ونسب القول به إلى أبي حنيفة ، وعن أصحابه أنه أحد القياسين ، وقد حكاه عنه الشافعي وبشر المريسي. قال الماوردي وأنكر أصحابه ما حكى الشافعي عنه ، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك ، وأنكره القرطبي وقال ليس معروفا من مذهبه. وقد أنكره الجمهور ، حتى قال الشافعي " من استحسن فقد شرع ". وهي من محاسن كلامه. قال الروياني ومعناه أن ينصب من جهة نفسه شرعا غير شرع المصطفى. قال أصحابنا ومن شرع فقد كفر. وسكت الشافعي عن المقدمة الثانية لوضوحها. قال السنجي في شرح التلخيص" مراده لو جاز الاستحسان بالرأي على خلاف الدليل لكان هذا بعث شريعة أخرى على خلاف ما أمر الله ، والدليل عليه أن أكثر الشريعة مبني على خلاف العادات ، وعلى أن النفوس لا تميل إليها. ولهذا قال عليه السلام « حفت الجنة بالمكاره ، وحفت النار بالشهوات » وحينئذ فلا يجوز استحسان ما في العادات على خلاف الدليل. وقال الشافعي في "الرسالة" الاستحسان تلذذ ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب ، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعا ، وأي استحسان في سفك دم امرئ مسلم. وأشار بذلك إلى إيجاب الحد على المشهود عليه بالزنى في الزوايا. قال أبو حنيفة القياس أنه لا رجم عليه ولكنا نرجمه استحسانا. وقال في آخر "الرسالة" "تلذذ" وإنما قال ذلك لأنه قد اشتهر عنهم أن المراد به حكم المجتهد بما يقع في خاطره من غير دليل. وقال ابن القطان قد كان أهل العراق على طريقة في القول بالاستحسان ، وهو ما استحسنته عقولهم وإن لم يكن على أصل ، فقالوا به في كثير من مسائلهم حتى قالوا في الجزاء إن القياس أن فيه القيمة ، والاستحسان شاة ، وقالوا في الشهود بالزوايا الحد استحسانا. قال وقد تكلم الشافعي وأصحابه عن بطلانه بقوله عليه السلام ، حين بعث معاذا ودله على الاجتهاد عند فقد النص ، ولم يذكر له الاستحسان. وقد نهى الله عن اتباع الهوى وممن أنكروا الاستحسان من الحنفية الطحطاوي ، حكاه ابن حزم. واعلم أنه إذا حرر المراد بالاستحسان زال التشنيع ، وأبو حنيفة بريء إلى الله من إثبات حكم بلا حجة. قال الفارض المعتزلي في النكت " وقد جرت لفظة الاستحسان لإياس بن معاوية ، ولمالك بن أنس في كتابه ، وللشافعي في مواضع. انتهى. وعن ابن القاسم ، قال مالك تسعة أعشار العلم الاستحسان. قال أصبغ بن الفرج الاستحسان في العلم يكون أبلغ من القياس. ذكره في كتاب أمهات الأولاد من" المستخرجة "نقله ابن حزم في الأحكام". وقال الباجي ذكر محمد بن خويز منداد معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين ، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر ، وتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء ، للحديث فيه ، وذلك لأنه لو لم ترد سنة بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في أنه لا يصح البناء ، لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة ، فإذا وردت السنة في الرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليه ، وأبقينا الباقي على الأصل. قال وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل ، فإن سماه استحسانا فلا مشاحة في التسمية. انتهى. وقال الإبياري الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لا على ما سبق ، بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة. فقيل يرد ، وقيل يختار الإمضاء. قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ من لم يمض إذا امتنع البائع من قبول نصيب الراد. وقال ابن القاسم قلت لمالك لم يقض بالشاهد واليمين في جراح العمد وليس بمال ؟ فقال إنه لشيء استحسناه. والظاهر أنه قاسه على الأموال. وقال بعض محققي المالكية بحثت عن موارد الاستحسان في مذهبنا فإذا هو يرجع إلى ترك الدليل بمعارضة ما يعارضه بعض مقتضاه ، كترك الدليل للعرف في رد الأيمان إلى العرف أو المصالحة ، كما في تضمين الأجير المشترك ، ولإجماع أهل المدينة كما في إيجاب غرم القيمة على من قط ذنب بغلة الحاكم ، أو في اليسير ، كرفع المشقة وإيثار التوسعة كما جاز التفاضل اليسير في المراطلة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير. وقال بعضهم هو معنى ليس في سلوكه إبطال القواعد ، ولا يجري عليها جريا مخلصا ، كما في مسألة خيار الرؤية. وقال ابن السمعاني إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ، ولا أحد يقول به. ثم حكى كلام أبي زيد أنه اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي ، حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل المعارضة ، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقوف عن العمل به بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر أو مثله ، ولم يكن لهم من هذه التسمية إلا التمييز بين حكم الأصل الذي يبنى على الأصل قياسا ، والذي قال استحسانا وهذا كما ميز أهل النحو بين وجوه النصب فقالوا هذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على المصدر. ثم نبه ابن السمعاني على أن الخلاف بيننا وبينهم لفظي ، فإن تفسير الاستحسان بما يشنع عليهم لا يقولون به. والذي يقولون به إنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه. فهذا مما لم ينكره. لكن هذا الاسم لا نعرفه اسما لما يقال به بمثل هذا الدليل. وقريب منه قول القفال إن كان المراد بالاستحسان ما دل عليه الأصول لمعانيها فهو حسن ، لقيام الحجة له وتحسين الدلائل ، فهذا لا ننكره ونقول به. وإن كان ما يقبح في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه بحجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ. وقال السنجي الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم ، وهي على ضربين أحدهما واجب بالإجماع ، وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي على حسنه ، كالقول بحدوث العالم ، وقدم المحدث ، وبعثه الرسل وإثبات صدقهم ، وكون المعجزة حجة عليهم ، ومثل مسائل الفقه ، لهذا الضرب يجب تحسينه ، لأن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه. والثاني أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي وفي عادات الناس إباحته ، ويكون في الشرع دليل يغلظه ، وفي عادات الناس التخفيف ، فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي. وسواء كان ذلك الدليل نصا أو إجماعا أو قياسا. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك الدليل إن كان خبر واحد أو قياسا استحسن تركهما والأخذ بالعادات ، كقوله في خبر المتبايعين أرأيت لو كانا في سفينة ، فرد الخبر بالاستحسان وعادة الناس. وكقوله في شهود الزوايا. انتهى. إذا علمت هذا فاعلم أنه قد اختلفت الحنفية في حقيقة الاستحسان على أقوال أحدها أنه العمل بأقوى القياسين وعلى هذا يرتفع الخلاف ، كما قال الماوردي والروياني ، لأنا نوافقهم عليه ، لأنه الأحسن. والثاني أنه تخصيص العلة ، كما خص خروج الجص والنورة من علة الربا في البر وإن كان مكيلا ، وجزم به صاحب "العنوان". قال شارحه وفي حصره في هذا المعنى نظر عندي ، وعلى هذا التفسير قال القفال والماوردي نحن نخالفهم بناء على أنه لا يجوز تخصيص العلة عندنا. قال ابن الصباغ ولو كان هذا التخصيص لما جاز تركه إلى القياس ، كما لا يجوز التمسك بالعام مع قيام دليل المخصص. الثالث أنه ترك أقوى القياسين بأضعفهما إذا كان حتما ، كما قال في شهود الزنى القياس أنه لا يحد ، ولكن أحده استحسانا. قال الماوردي والروياني وهو بهذا التفسير يخالف فيه ، لأن أقوى القياسين عندنا أحسن من أضعفهما ، ولأن في مسألة الزوايا لا قياس أصلا ولا خبرا. الرابع أنه تخصيص القياس بالسنة ، حكاه القاضي الحسين ، ولأجله قال إمام الحرمين أنهم ربما يسندون لما يرونه إلى خبر ، كمصيرهم إلى أن الناسي بالأكل لا يفطر ، لخبر أبي هريرة. الخامس قال إلكيا وهو أحسن ما قيل في تفسيره ، ما قاله أبو الحسن الكرخي أنه قطع المسائل عن نظائرها لدليل خاص يقتضي العدول عن الحكم الأول فيه إلى الثاني ، سواء كان قياسا أو نصا ، يعني أن المجتهد يعدل عن الحكم من مسألة بما يحكم في نظائرها إن الحكم بخلافه ، لوجه يقتضي العدول عنه ، كتخصيص أبي حنيفة قول القائل ما لي صدقة على الزكاة. فإن هذا القول منه عام في التصديق بجميع ماله. وقال أبو حنيفة يختص بمال الزكاة ، لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة التوبة والمراد من الأموال المضافة إليهم أموال الزكاة ، فعدل عن الحكم في مسألة المال الذي ليس هو بزكوي بما حكم به في نظائرها من الأموال الزكوية إلى خلاف ذلك الحكم ، لدليل اقتضى العدول وهو الآية. وقال عبد الوهاب هو قول المحصلين من الحنفية ، قال ويجب أن يكون هو الذي قال به أصحابنا ، فقال القاضي أبو الطيب يجب أن يكون ذلك الدليل أقوى من القياس الذي اقتضى إلحاقها بنظائرها ، لأنه لا يجوز ترك القياس ولا غيره من الأدلة إلا لما هو أقوى منه ، وحينئذ فيكون مذهبه كله استحسانا ، لأنه عدول بالخاص عن بقية أفراد العام لدليل. وحكى ابن القطان عن الكرخي أنه فسره بأدق القياسين. وقال في المنخول " الصحيح في ضبطه قول الكرخي. وقد قسمه أربعة أقسام أحدها اتباع الحديث وترك القياس ، كما فعلوا في مسألة القهقهة ونبيذ التمر. الثاني اتباع قول الصحابي إذا خالف القياس ، كما قالوا في أجرة العبد الآبق بأربعين ، اتباعا لابن عباس. الثالث اتباع العادة المطردة ، كالمعاطاة ، فإن استمرارها يشهد بصحة نقلها خلفا عن سلف ، ويغلب على الظن أنه في عصر الرسول. الرابع اتباع معنى خفي هو أخص بالمقصود ، كما في إيجاب الحد بشهود الزوايا ، لإمكان أن يكون فعلة واحدة كأن يزحف فيها. قال الغزالي وتقديم الخبر على القياس وجب عندنا ، لكن الخبر الصحيح. وكذلك قول الصحابي إذا خالف القياس يتبع عندنا. وأما أن الأعصار. لا تتفاوت فمردود ، لأن العقود الفاسدة في الكثرة حدثت بعد عصر الصحابة والسلف. فأما المعنى الخفي إذا كان أخص فهو متبع. ولكن أبا حنيفة لم يكتف بموجبه حتى أتى بالعجب فقال يجب الحد على من شهد عليه أربعة بالزنى أربع زوايا ، كل واحد يشهد على زاوية. قال ولعله كان يتزحف في زنية واحدة. وأي استحسان في سفك دم امرئ مسلم بهذا الخيال. انتهى. وقضية كلام الرافعي أن الخلاف في الثالث ، فقال المنقول عن أبي حنيفة أنه يتبع ما استحسن بالعادة ويترك الكتاب والسنة المتواترة. ومثله بشهود الزنى. انتهى. وذكر أبو بكر محمد بن أحمد البلعمي الحنفي في كتاب الغرر في الأصول" أنه تعليق الحكم بالمعنى الخفي قال ولا عيب إذن في إطلاقه ، بل العيب على من جهل حقيقته وقال به من حيث عيب عن قائله. قال وذكر أبو بكر الرازي في كتابه قال حدثني بعض قضاة مدينة السلام ممن كان يلي القضاء في زمان المستعين بالله ، قال سمعت إبراهيم بن جابر ، وكان رجلا كثير العلم ، صنف في اختلاف الفقهاء ، وكان يقول بنفي القياس بعد أن أثبته. قلت له ما الذي أوجب عندك القول بنفي القياس بعد القول به ؟ قال قرأت كتاب إبطال الاستحسان "للشافعي ، فرأيته صحيحا في معناه ، إلا أن جميع ما احتج به هو بعينه يبطل القياس ، وصح به عندي بطلانه. قال فهذه حكاية تنادي على الخصم أنه يقول بما يعود عليه بالنقض. قلت إن كان الاستحسان كما نقول فهو نوع من القياس ، فلا وجه لتسميتك به باسم آخر. ولئن قلت لا مشاحة في الاصطلاح قلنا هنا يوهم أنه دليل غير القياس ، فقل هو قياس في المعنى. وله اسم آخر في اللفظ ، وهو أحد أنواع القياس ، وحينئذ فيرتفع الخلاف. السادس أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقتصر عنه عبارته ، فلا يقدر أن يتفوه به. قال الغزالي رحمه الله وهذا هو بين ، لأن ما يقدر على التعبير عنه لا يدري هو وهم أو تحقيق. ورد عليه القرطبي بأن ما يحصل في النفس من مجموع قرائن الأقوال من علم أو ظن ، لا يتأتى عن دليله عبارة مطابقة له. ثم لا يلزم من الاختلال بالعبارة الإخلال بالمعبر عنه ، فإن تصحيح المعاني بالعلم اليقيني لا بالنطق اللفظي ، قال ويظهر لي أن هذا أشبه ما يفسر به الاستحسان. قلت وعلى هذا ينبغي أن يتمسك به المجتهد فيما غلب على ظنه. أما المناظر فلا يسمع منه ، بل لا بد من بيانه ليظهر خطؤه من صوابه. وقال الخوارزمي في" الكافي " ينبغي أن يكون هذا هو محل الخلاف ولا ينبغي أن يكون حجة ، إذ لا شاهد له. السابع أنه مما يستحسنه المجتهد برأي نفسه وحديثه من غير دليل. وهذا هو ظاهر لفظ الاستحسان ، وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة كما قال القاضي أبو الطيب في تعليقه" ، قال وأنكره أصحاب أبي حنيفة ، وقال الشيخ الشيرازي إنه الذي يصح عنه. وإليه أشار الشافعي بقوله "من استحسن فقد شرع". وهذا مردود ، لأنه قول في الشريعة بمجرد التشهي ، ومخالف لقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله الشورى لكن الحنفية ينكرون هذا التفسير لما فيه من الشناعة. قلت وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة. وفد صنف الشافعي كتابا في الأم "في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان ، وقال من جملته قال أبو حنيفة لما رد خيار المجلس بين المتتابعين أرأيت لو كانا في سفينة ، فترك الحديث الصحيح بهذا التخمين. وقال في مسألة شهود الزوايا القياس أنهم قذفة يحدون وترد شهادتهم ، لكن استحسن قبولها. ورجم المشهود عليه. قال الشافعي رحمه الله تعالى وأي استحسان في قتل مسلمين ؟ ، وقال في الزوجين إذا تقاذفا ، قال لها يا زانية ، فقالت بل أنت زان ، لا حد ولا لعان ، لأني أستقبح أن ألاعن بينهما ثم أحدها. قال الشافعي وأقبح منه تعليل حكم الله عليهما. انتهى. وهذا صريح في أن الشافعي فهم عن أبي حنيفة أن مراده بالاستحسان هذا ، فلا وجه لإنكار أصحابه ذلك. وقد احتج أصحابنا على بطلانه بقوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول النساء إلى ذلك خير وأحسن تأويلا النساء فجعل الأحسن ما كان كذلك ، وقوله وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله الشورى ولم يقل إلى الاستحسان. ولأن القياس أقوى من الاستحسان بدليل جواز تخصيص العموم به دون الاستحسان ، فلم يجز أن يتقدم عليه الاستحسان. وقد استدل الخصم بقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه الزمر ، وقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ، ولأن المسلمين أجمعوا على أحكام عدلوا عن الأصول فيها إلى الاستحسان منها دخول الواحد إلى الحمام ليستعمل ماء غير مقدر. ويشتري المأكول بالمساومة من غير عقد يتلفظ به ، فدل على أن استحسان المسلمين حجة وإن لم يقترن بحجة. وأجاب أصحابنا عن الآية بأنها تتضمن الأخذ بالأحسن دون المستحسن ، وهو ما جاء به الكتاب والسنة لا غيرهما. والحديث موقوف على ابن مسعود. وعن الإجماع بأن المصير إليه بالإجماع لا بالاستحسان. فصل ما استحسنه الشافعي والمراد منه قال ابن القاص لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ثلاثة مواضع قال وأستحسن في المتعة أن تقدر ثلاثين درهما وقال رأيت بعض الحكام يحلف على المصحف وذلك حسن وقال في مدة الشفعة وأستحسن ثلاثة أيام وقال الخفاف في الخصال" قال الشافعي بالاستحسان في ستة مواضع ، فذكر هذه الثلاثة وزاد قوله في باب الصداق من أعطاها بالخلوة فذاك ضرب من الاستحسان يعني قوله القديم وكذلك في الشهادات كتب قاض إلى قاض ذلك استحسان ومراسيل سعيد حسن وقد أجاب الأصحاب منهم الإصطخري ، وابن القاص ، والقفال ، والسنجي ، والماوردي ، والروياني ، وغيرهم أن الشافعي إنما استحسن ذلك بدليل يدل عليه ، وهو "الاستحسان حجة" أي أنه حسن ، لأن كل ما ثبتت حجته كان حسنا أما الأول فرواه عن ابن عمر ، وهو صحابي فاستحسنه على قول غيره وقال القفال ؛ إنما ذكره في القديم ، بناء على قوله في تقليد الصحابة وقال الصيرفي في شرح الرسالة " إنما استحب الفضل ولم يوجبه وإنما ينكر القضاء بالاستحسان ، فأما أن يستحب الكرم والزيادة فلا ينكر وأما الثاني فإن ابن عباس وابن الزبير فعلاه ، وأن الشرع ورد باعتبار ما فيه إرهاب وزجر عن اليمين الفاجرة ، والتحليف بالمصحف تعظيم فكأنه من باب القياس تغليظا باليمين كما غلظت بالزمان والمكان الشريفين وقال القفال هذا مما لا يتعلق به حكم ، لأنه لا يجب ألبتة. وأما الثالث فلأن الناس أجمعوا على تأجيل الشفعة في قريب من الزمان ، فجعله هو مقدرا بثلاثة ، لقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة أيام هود فهي حد القرب ، ولأنها مدة مضروبة في خيار الشرط ، وفي مقام المسافر ، وفي أكثر مدة المسح وكذلك القول في البواقي ، فإنه استحسن مراسيل سعيد ، لأنه وجدها مسندة وأنه لا يرسل إلا عن صحابي فظهر بذلك أن الشافعي حيث قال به كان لدليل ، لا باعتبار ميل النفس قال الإصطخري ولا يجوز عندنا أن يستحسن أحد القولين إلا من باب المماثلة بالاجتهاد والنظر إلى الأولى وإنما المذموم من الاستحسان هو الذي يحدثه الإنسان عن نفسه بلا مثال ، كما في إيجاب الحد بشهود الزوايا قلت لكن رأيت في سنن الشافعي" التي يرويها المزني عنه. قال الطحاوي سمعت المزني يقول قال الشافعي إذا علم صاحب الشفعة فأكثر ما يجوز له طلب الشفعة في ثلاثه أيام ، فإذا كان في ثلاثه أيام لم يجز طلبه هذا استحسان مني وليس بأصل انتهى والمشكل فيه قوله "وليس بأصل" وينبغي تأويله على أن المراد ليس بأصل خاص يدل عليه ، لا نفي الدليل ألبتة وقال الغزالي في البسيط "قال الشافعي لو كان برأس المحرم هوام فنحاها تصدق بشيء ؟ ، ثم قال لا أدري من أين قلت ما قلت قال الإمام في النهاية" والغزالي في البسيط " هذا من قبيل استحسان أبي حنيفة وهو مشكل فالصحيح أن ذلك من الشافعي استحسان ، فإنه بين أنه لا أصل له قلت ليس هذا من الاستحسان ، بل مراد الشافعي أني لا أذكر دليل ما قلته لأجله ، لا أنه قاله من غير دليل بهوى نفسه وقد وقع الاستحسان في كلام الشافعي وأصحابه بالمعنى السابق في مواضع أخرى منها قال وحسن أن يضع المؤذن إصبعه في أذنيه ، لأن حديث بلال اشتمل على ذلك و منها قال في الوسيط" إن الشافعي ذهب في أحد قوليه لمنع قرض الجواري ممن هي حلال له ، استحسانا و منها قال في التغليظ على المعطل أستحسن إذا حلف أن يسأل بالله الذي خلقك ورزقك و منها قال الشافعي أستحسن أن يترك شيء من نجوم الكتابة و منها إذا قالا نشهد أنه لا وارث له قال الشافعي سألتهما عن ذلك ، فإن قالا هو لا نعلم ، فذا ، وإن قالوا تيقناه قطعا فقد أخطئوا ، لكن لا ترد بذلك شهادتهما ولكن أردها استحسانا حكاه ابن الصباغ من باب الإقرار من الشامل "و منها قال أبو زيد ، بعد ذكر الأوجه في الجارية المغنية كل هذا استحسان والقياس الصحة و منها قال الرافعي في الإيلاء في ولي المجنونة وحسن أن يقول الحاكم للزوج و منها استحسان الشافعي تقدير نفقة الخادم و منها قال في الوسيط" إذا أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فالاستحسان أن لا تقطع وقالوا في تعين الرمي في النضال ومنها قال الروياني فيما إذا قال أمهلوني لأسأل الفقهاء أعني المدعي في اليمين المردودة استحسن فيها قلوبنا إمهاله يوما وذكر ابن دقيق العيد في كتاب اقتناص السوانح "ثلاث صور ترجع إلى الاستحسان أو المصالح قال بها الأصحاب إحداها الحصر الوقف ونحوه إذا بلي قيل إنه يباع ويصرف في مصالح المسجد ومثله الجذع المنكسر والدار المنهدمة وهذا استحسان وقيل إنه يحفظ فإنه عين الوقف فلا يباع ، وهذا القياس. الثانية حق التولية على الوقف قيل إنه للواقف وعلل بأنه المتقرب بصدقته ، فهو أحق من يقوم بإمضائها وهذا استحسان الثالثة إذا أعار أرضا للبناء والغراس ، فبنى المستعير أو غرس ، ثم رجع واتفقا على أن يبيع الأرض والبناء لثالث بثمن واحد فقيل هو كما لو كان لهذا عبد ولهذا عبد فباعاهما بثمن واحد والمذهب القطع بالجواز ، للحاجة وهذا مخالف للقياس ، فهو استحسان أو استصلاح فائدة قيد الطبري في العدة" محل الخلاف في الاستحسان بالمخالف للقياس ، فإن لم يكن مخالفا للقياس فهو جائز ، كما استحسن الشافعي الحلف بالمصحف ونظائره ، وهو راجع لما سبق. دلالة الاقتران قال بها المزني وابن أبي هريرة والصيرفي منا ، وأبو يوسف من الحنفية ، ونقله الباجي عن نص المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا وقيل إن مالكا احتج في سقوط الزكاة عن الخيل بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة النحل فقرن في الذكر بين الخيل والبغال والحمير ، والبغال والحمير لا زكاة فيها إجماعا ، فكذلك الخيل وأنكرها الجمهور فيقولون القران في النظم لا يوجب القران في الحكم ، وصورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين كل منهما مبتدأ وخبر ، أو فعل وفاعل ، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع أو المعموم في الجميع ، ولا مشاركة بينهما في العلة ، ولم يدل دليل على التسوية بينهما ، كقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده الأنعام وقوله فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وآتوهم النور . ، وكاستدلال المخالف في أن استعمال الماء ينجسه بقوله عليه السلام « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة » لكونه مقرونا بالنهي عن البول فيه ، والبول فيه يفسده ، فكذلك الاغتسال فيه وهو غير مرضي عند المحققين ، لاحتمال أن يكون النهي عن الاغتسال فيه لمعنى غير المعنى الذي منع من البول فيه لأجله ولعل المعنى في النهي عن الاغتسال لا ترتفع جنابته ، كما هو مذهب الحصري من أصحابنا واحتج القائلون بها بأن العطف يقتضي المشاركة ، وقياسا على الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة وأجيب بأن الشركة إنما وجبت في الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به ، فإذا تمت بنفسها لا تجب المشاركة إلا فيما يفتقر إليه. ويدل على فساد هذا المذهب قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار الفتح فإن هذه الجملة معطوفة على ما قبلها ، ولا تجب للثانية الشركة في الرسالة وقوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده الأنعام والإيتاء واجب دون الأكل ، والأكل يجوز في القليل والكثير ، والإيتاء لا يجب إلا في خمسة أوسق ، ولأن الأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه فيه الأول ، فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل من خارج لا من نفس النظم أما إذا كان المعطوف ناقصا ، بأن لم يذكر فيه الخبر فلا خلاف في مشاركته للأول ، كقولك زينب طالق وعمرة ، لأن العطف يوجب المشاركة ، وأما إذا كان بينهما مشاركة في العلة فيثبت التساوي من هذه الحيثية ، لا من جهة القران ، احتجاج أصحابنا أن اللمس حدث بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء النساء ومثله عطف المفردات ، واحتجاج الشافعي على إيجاب العمرة بقوله وأتموا الحج والعمرة لله البقرة قال البيهقي قال الشافعي رضي الله عنه الوجوب أشبه بظاهر القرآن ، لأنه قرنها بالحج ، وقال القاضي أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرينتها "إنما أراد بها لقرينة الحج في الأمر ، وهو قوله وأتموا الحج والعمرة البقرة والأمر يقتضي الوجوب ، فكان احتجاجه بالأمر دون الاقتران وقال الصيرفي في شرح الرسالة" ، في حديث أبي سعيد « غسل الجمعة على كل محتلم ، والسواك ، وأن تمس الطيب » فيه دلالة على أن الغسل غير واجب ، لأنه قرنه بالسواك والطيب وهما غير واجبين بالاتفاق وقال غيره احتج الشافعي على أن الصلاة الوسطى الصبح من حيث قرانها بالقنوت في قوله والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين البقرة . ولم يحرم الأصحاب خطبة النكاح على المحرم مع أنها مقارنة للنكاح لقوله صلى الله عليه وسلم « لا ينكح المحرم ولا يخطب » قال صاحب الوافي " ولأصحابنا في الأصول وجه أن ما ثبت من الحكم لشيء ثبت لقرينه ، ولا يبعد أن قائله يحرم الخطبة والمذهب أنه لا يثبت الحكم للقرين إلا بأن يساويه في اللفظ أو يشاركه في العلة. وقد بينا مفارقة الخطبة للعقد وهكذا إذا قرن بينهما في اللفظ ثم ثبت لأحدهما حكم بالإجماع ، لم يثبت أيضا للآخر ذلك الحكم إلا بدليل يدل على التسوية ، كاستدلال المخالف بأنه لا يجب غسل النجاسة بالماء ، بل يجوز بالخل ونحوه بقوله « حتيه ثم اقرصيه بالماء » فقرن بين الحت والقرص والغسل بالماء ، وأجمعنا على أن الحت والقرص لا يجبان ، فكذلك الغسل بالماء وقال بعضهم يقوي القول به إذا وقعت حادثة لا نص فيها ، كان ردها إلى ما قرن معها من الأعيان في بعض الأحوال أولى من ردها إلى غير شيء أصلا هذا ما يمكن خروجه على أصل أصحابنا ، وأما الحنفية فقالوا إذا عطف جملة على جملة ، فإن كانتا تامتين كانت المشاركة في أصل الحكم لا في جميع صفاته ، وقد لا يقتضي مشاركة أصلا وهي التي تسمى" واو الاستئناف "، كقوله تعالى فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل الشورى فإن قوله ويمح الله الباطل الشورى جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ، ولا هي داخلة في جواب الشرط ، وإن كانت الثانية ناقصة شاركت الأولى في جميع ما هي عليه فإذا قال هذه طالق ثلاثا وهذه ، طلقت الثانية ثلاثا ، بخلاف ما إذا قال وهذه طالق ، لا تطلق إلا واحدة ، لاستقلال الجملة بتمامها وعلى هذا بنوا بحثهم المشهور في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقتل مؤمن بكافر » وسبق في باب العموم. وقد التزم ابن الحاجب ، في أثناء كلام له في" مختصره " أن قول القائل ضرب زيدا يوم الجمعة وعمرا ، يتقيد بيوم الجمعة أيضا وهي تقتضي أن عطف الجملة الناقصة عنده على الكاملة يقتضي مشاركتها في أصل الحكم وتفاصيله ، وحكي ذلك عن ابن عصفور من النحويين وأما أصحابنا فكلامهم مختلف ، فقالوا إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق وفلانة ، أن الثانية تتقيد أيضا بالشرط وكذا لو قدم الجزاء ، وقالوا فيما إذا قال لفلان علي ألف ودرهم إنه لا يكون الدرهم مفسرا للألف ، بل له تفسيرها بما شاء وهو مذهب ولو قال أنت طالق وهذه ، وأشار إلى أخرى ، فهل تطلق أو تفتقر إلى النية ؟ وجهان ولو قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق وأنت يا أم أولادي فقال العبادي لا تطلق. فرع حجة الإسلام من رأس المال ، وتصح الوصية بها من الثلث فلو قرنها بأشياء تخرج من الثلث ، كصدقة التطوع وسقي الماء ، فقال ابن أبي هريرة تعتبر من الثلث ، لأن الاقتران قرينة تفيد أنه قصد كونه من الثلث والمذهب خلافه ، لأن اقتران الشيئين في اللفظ لا يوجب اقترانهما في الحكم. دلالة الإلهام . دلالة الإلهام ذكرها بعض الصوفية وقال ما وقع في القلب من عمل الخير فهو إلهام ، أو الشر فهو وسواس وقال بها بعض الشيعة فيما حكاه صاحب اللباب" قال القفال ولو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنى ، ولم يكن في شيء من العالم دلالة ولا عبرة ، وقد قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فصلت فلو كانت المعارف إلهاما لم يكن لإرادة الأمارات وجه قال ويسأل القاتل بهذا عن دليله ، فإن احتج بغير الإلهام فقد ناقض قوله ، وإن احتج به أبطل بمن ادعى إلهاما في إبطال الإلهام. وحكى الماوردي والروياني في باب القضاء في حجية الإلهام خلافا ، وفرعا عليه أن الإجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل ؟ فإن قلنا لم يصح جعله دليلا شرعيا جوزنا الانعقاد لا عن دليل ، وإلا فلا قال الماوردي والقائل بانعقاده لا عن دليل هو قول من جعل الإلهام دليلا قلت وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الإلهام ، منهم الإمام في تفسيره "في أدلة القبلة ، وابن الصلاح في فتاويه" فقال إلهام خاطر حق من الحق ، قال ومن علاماته أن يشرح له الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر آخر. وقال أبو علي التميمي في كتاب التذكرة في أصول الدين " ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطرارا للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى ، واحتج بقوله تعالى إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا الأنفال أي تفرقون به بين الحق والباطل ، ومن يتق الله يجعل له مخرجا الطلاق أي مخرجا على كل ما التبس على الناس وجه الحكم فيه ، واتقوا الله ويعلمكم الله البقرة فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى ، بترك المنهيات وامتثال المأمورات ، إذ خبره صدق ، ووعده حق ، فتزكية النفس بعد القلب لحصول المعارضة فيه بطريق الإلهام بحكم وعد الله تعالى وذلك كإعداده بإحضار المقدمتين فيه مع التفطن لوجوه لزوم النتيجة عقيب النظر لقدرة الله اضطرارا ، ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه وأما حصول هذه المعارف على سبيل إلهام المبتدأ من غير استعداد يكون من العبد ، فأحد هذين الوجهين غير ممكن في العقل ويمتنع في العادة وما ذكر من أن مدارك العلوم الإلهام يحتاج إلى هذا التفصيل ، وهو غلط في الحصر إذ ليس هو جميع المدارك ، بل مدرك واحد على ما بيناه وتأول بعض العلماء قولهم ، وقال يمكن أن يريدوا أن العلوم كلها ضرورية مخترعة لله تعالى وقال الإمام شهاب الدين السهروردي رحمه الله في بعض أماليه محتجا على الإلهام بقوله تعالى وأوحينا إلى أم موسى القصص وقوله وأوحى ربك إلى النحل النحل فهذا الوحي مجرد الإلهام ، ثم إن من الإلهام علوما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال عليه السلام « إن من أمتي لمحدثين ومكلمين ، وإن عمر لمنهم » وقال تعالى ونفس وما سواها الشمس فألهمها فجورها وتقواها الشمس . فأخبر أن النفوس ملهمة ، فالنفس الملهمة علوم لدنية هي التي تبدلت صفتها واطمأنت بعد أن كانت أمارة قال وهذا النوع لا تتعلق به المصالح العامة من عالم الملك والشهادة ، بل تختص فائدته بصاحبه دون غيره ، إذ لم تكن له ثمرة السراية إلى الغير على طريق العموم ، وإن كانت له فائدة تتعلق بالاعتبار على وجه خاص ، قال وإنما لم تكن له السراية إلى الغير على طريق العموم عن مفاتيح الملك لكون محلها النفس ، وقربها من الأرض والعالم السفلي ، بخلاف المرتبة الأولى ، وهو الوحي الذي قام بنقله الملك الملقى ، لأن محله القلب المجانس للروح الروحاني العلوي قال وبينهما ثالثة وهي النفث في الروع يزداد بها القلب علما بالله وبإدراك المغيبات ، وهي رحمة خاصة تكون للأولياء فيها نصيب ، وإنما يكون بعثا في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتصل بروح القدس ، وترد عليه كموجة ترد على البحر ، فيكشف لرسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عقب ورودها على جبريل عليه السلام ، فتصير الرحمة بواسطة جبريل واصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفث في روعه. انتهى. واحتج غيره بما في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم « قد كان في الأمم محدثون ، فإن يكن في أمتي أحد فعمر » قال ابن وهيب يعني ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب" جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون ، والملهم هو الذي يلقى في نفسه الشيء فيخبر به حدسا وفراسة ، وهو نوع يخص الله به من يشاء من عباده ، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه وأما قوله صلى الله عليه وسلم « استفت قلبك وإن أفتاك الناس » فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الشبه والريب قال الغزالي واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح الشيء ، أما حيث حرم فيجب الامتناع ، ثم لا يعول على كل قلب ، فرب موسوس ينفي كل شيء ، ورب مساهل نظر إلى كل شيء فلا اعتبار بهذين القلبين ، وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق المراقب لدقائق الأحوال ، فهو المحك الذي تمتحن به حقائق الصور ، وما أعز هذا القلب وقال البيهقي في شعب الإيمان " هذا محمول على أنه يعرف في شأنه من علم الغيب ما عسى يحتاج إليه أو يحدث على لسان ملك بشيء من ذلك ، كما ورد في بعض طرق الحديث « وكيف يحدث ؟ قال يتكلم الملك على لسانه » وقد روي عن إبراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعني يلقى في روعه تنبيه لا يخفى أن المراد بهذا في غير الأنبياء عليهم السلام ، وإلا فمن جملة طرق الوحي الإلهام. الهاتف الذي يعلم أنه حق مثل الذي سمعوه يأمر بغسل النبي صلى الله عليه وسلم في قميصه كذا أورده صاحب المسودة" في ذيل الأدلة المختلف فيها قال لكنه من باب الفضائل وكذلك ما استخاره الله تعالى لنبيه ، كقول العباس في حدو الصارخ اللهم خر لنبيك ، وهي بمنزلة القرعة فعله تكريما له قلت وقد صنف ابن أبي الدنيا كتابا في الهواتف ، وصدره بحديث « هتف جبريل بين السماء والأرض ». رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في النوم ، على وجه حكاه الأستاذ أبو إسحاق ، يكون حجة ويلزمه العمل به ، وقد سبق فيه مزيد بيان في صدر الكتاب والصحيح أن المنام لا يثبت حكما شرعيا ولا بينة ، وإن كانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حقا ، والشيطان لا يتمثل به ، ولكن النائم ليس من أهل التحمل والرواية لعدم تحفظه وأما المنام الذي روي في الأذان ، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالعمل به ، فليس الحجة فيه المنام ، بل الحجة فيه أمره بذلك في مدارك العلم. كتاب التعادل والتراجيح الفصل الأول في التعارض والنظر في حقيقته وشروطه وأقسامه وأحكامه والقصد منه تصحيح الصحيح ، وإبطال الباطل اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة ، بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين ، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه ، وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية ، فقد تعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها ، فوجب الترجيح بينهما ، والعمل بالأقوى والدليل على تعين الأقوى أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فإما أن يعملا جميعا ، أو يلغيا جميعا ، أو يعمل بالمرجوح والراجح ، وهذا متعين ، وفيه فصلان . الفصل الأول في التعارض والنظر في حقيقته وشروطه ، وأقسامه ، وأحكامه أما حقيقته فهو تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض ، أي ناحيته وجهته ، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه ، وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. أما شروطه فمنها التساوي في الثبوت ، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة ومنها التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد ، بل يقدم المتواتر بالاتفاق ، كذا نقله إمام الحرمين وغيره ، لكن قال ابن كج في كتابه إذا ورد خبران أحدهما متواتر والآخر آحاد ، أو آية وخبر ، ولم يمكن استعمالهما ، وكانا يوجبان العمل ، فيحتمل أن يقال يتعارضان ويرجع إلى غيرهما لاستوائهما في لزوم الحجة لو انفرد كل منهما ، فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر وحكى إمام الحرمين في تعارض الظاهر من الكتاب والسنة مذاهب أحدها يقدم الكتاب لخبر معاذ. والثاني يقدم السنة ، لأنها المفسرة للكتاب والمبينة له والثالث التعارض وصححه واحتج عليه بالاتفاق السابق ، وزيف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة ، بل المعارضة ، قلت ولهذا نقل عن أحمد أنه كان يقدم السنة على الكتاب بطريق البيان ، كتخصيص العموم ونحوه قال بعض أصحابه وليس هذا مخالفا لما حكى من تقديم الكتاب على السنة ، لأنه دل الدليل على كونه بيانا ، فيرجح باعتبار ذلك ، لا بطريق ترجيح النوع على النوع ، وسبق في باب التخصيص الخلاف في قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر مذاهب كثيرة ومنها اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت ، والمحل ، والجهة ، فلا امتناع بين الحل والحرمة ، والنفي والإثبات في زمانين في محل أو محلين ، أو محلين في زمان ، أو بجهتين ، كالنهي عن البيع في وقت النداء مع الجواز. وذكر المناطقة شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع ، والمحمول ، والإضافة ، والجزء ، والكل ، وفي القوة ، والفعل ، وفي الزمان والمكان ، وزاد بعض المتأخرين تاسعا ، وهو اتحادها في الحقيقة والمجاز ، ليخرج نحو قوله تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الحج وهو راجع إلى الإضافة ، أي يراهم بالإضافة إلى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا ، وما هم بسكارى بالإضافة إلى الخمر ومنهم من رد الثمانية إلى ثلاثة ، وهي اتحاد الموضوع ، والمحمول ، والزمان ومنهم من يردها إلى الأولين لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول ومنهم من يردها إلى أمر واحد ، وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لا غير ، فتندرج الشروط الثمانية تحت هذا الشرط الواحد ونبه الأصفهاني شارح المحصول "على أن هذه الشروط ليس المراد بها اعتبارها في تناقض كل واحدة واحدة من القضايا ، بل القضية إن كانت مكانية اعتبر فيها وحدة الموضوع والمحمول والمكان ، كقولنا زيد جالس ، زيد ليس بجالس وإن كانت زمانية اعتبر فيها وحدة الزمان ، وبالجملة فوحدة الموضوع والمحمول معتبرة في تناقض القضايا بأسرها ، وأما بقية الشروط فبحسب ما يناسبها قضية قضية فافهمه واعلم أن الباحث في أصول الشرع الثابتة في نفس الأمر لا يجد ما يحقق هذه الشروط فإذا لا تناقض فيها. وأما أقسامه فبحسب القسمة العقلية عشرة ، لأن الأدلة أربعة ، ثم يقع بين كل واحد منها وباقيها ، فيقع بين الكتاب والكتاب ، وبين الكتاب والسنة ، والسنة والسنة ، وبين الكتاب والإجماع ، وبين الكتاب والقياس ، فهذه أربعة وبين السنة والسنة ، وبين السنة والإجماع ، وبين السنة والقياس ، فهذه ثلاثة وبين الإجماع والإجماع ، وبين الإجماع والقياس ، وبين القياس والقياس ، فهذه ثلاثة أما التعارض بين الكتاب والكتاب فلا حقيقة له في نفس الأمر ، وإنما قد يظن التعارض بينه ، ثم لا بد من دفعه بحمل عام على خاص ، أو مطلق على مقيد ، أو مجمل على مبين ، وغير ذلك من التصرفات فأما التعارض بين الكتاب والسنة ، فإن كان الخبر متواترا فالقول فيه كتعارض الآيتين ، وإن لم يكن متواترا فالكتاب مقدم على ما سبق وأما التعارض بين الكتاب والإجماع ، فإن ثبت عصمة الإجماع لم يتصور كالآيتين ، وإلا فالكتاب مقدم. وأما التعارض بين الكتاب والقياس ، فالكتاب مقدم طبعا لعصمته دون القياس وأما تعارض السنتين فإن كانتا متواترين فكالكتاب بعضه ببعض ، وإن كانتا آحادا طلب ترجيح إحداهما على الأخرى بطريقة ، فإن تعذر فالخلاف في التخيير أو التساقط ، وإن كان إحداهما متواترا والأخرى آحادا فالمتواتر وأما تعارض السنة والإجماع فإن كانا قطعيين لم يكن التعارض بينهما كالآيتين ، وإن كان الإجماع قطعيا مع خبر الواحد فالإجماع مقدم ، وإن كان ظنيا مع خبر الواحد فقد تعارض دليلان ، والاحتمالات ثلاثة ثالثها يقدم الإجماع اللفظي المتواتر دون السكوتي ونحوه وأما تعارض السنة والقياس فلا شك في تقدم قاطع السنة عليه ، أما السنة غير المقطوع بها ، فإن كان القياس جليا ففي تقديمه عليها وعكسه تردد ، بناء على أنه دلالة لفظية ، أو قياسية وإن كان غير جلي قدم الخبر وأما تعارض الإجماع والإجماع ، فإن ثبت عصمتهما لم يتقدر التعارض بينهما كالآيتين ، وإن لم يثبت أمكن الجمع بينهما أو يرجح أحدهما بقوة مستنده أو صفته ، كتقدم الإجماع النصي على القياسي ، والنطقي على السكوتي ، واللفظي الحقيقي على المعنوي وأما تعارض الإجماع والقياس فإن ثبت عصمة الإجماع قدم ، وإن لم يثبت فهو تقدم الشبهي والطردي ونحوهما من الأقيسة الضعيفة أما القياس الجلي مع الإجماع ففيه تردد وأما تعارض القياس والقياس فهما إما جليان أو خفيان أو أحدهما جلي دون الآخر ، فالجليان يستعمل بينهما الترجيح ، وغير الجليين لا بد من الترجيح بينهما ، وإن كان أحدهما جليا قدم على غير الجلي ، وسيأتي تفصيله وأما تقدير أقسام التعارض ، من جهة دلالة الألفاظ قطعا ومفهوما وعموما وخصوصا وغير ذلك فكثير ، وسنفصلها. تنبيه يقع التعارض في الشرع بين الدليلين كما ذكرنا وبين البينتين ، بأن تقوم بينة لزيد بكذا ولعمرو به ، وبين الأصليين ، كما لو قد ملفوفا وزعم الولي حياته والجاني موته فإن الأصل بقاء الحياة ، والأصل براءة الذمة ، وبين الأصل والظاهر كثياب الكفار. ويختلف العلماء في ذلك كله ، واتفقوا على تغليب الأصل على الغالب في الدعاوى ، وعلى تغليب الغالب على الأصل في البينة ، فإن الغالب صدقها والأصل براءة الذمة ، وقال إمام الحرمين في باب زكاة الفطر من النهاية" تقابل الأصلين مما يستهين به الفقهاء وهو من غوامض مآخذ الأدلة الشرعية ، وكيف يستجيز المحصل اعتقاد تقابل أصلين لا يرجح أحدهما على الآخر ؟ ، وحكى فيهما النفي والإثبات ، وهذا لو فرض لكان مباهتة ومحاورة لا سبيل إلى بت قول فيها في فتوى أو حكم ، إذا علمت ذلك فالتعادل بين الدليلين القطعيين المتنافيين ممتنع اتفاقا سواء كانا عقليين ، أو نقليين ، وكذلك بين القطعي والظني لتقدم القطعي لأنه لو وقع لاجتمع النقيضان أو ارتفعا ، وهذا فيه أمران أحدهما أنه بناء منهم على أن العلوم غير متفاوتة فإن قلنا بتفاوتهما اتجه الترجيح بين القطعيات لأن بعضها أجلى من بعض ثانيها أنه بالنسبة إلى ما في نفس الأمر ، وأما في الأذهان فجائز ، فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في أحدهما ، وقد ذكروا هذا التفصيل بالنسبة إلى الأمارتين فليجئ مثله في القاطعين ، وأما التعادل بين الأمارتين في الأذهان فصحيح ، وأما في نفس الأمر على معنى أنه ينصب الله تعالى على الحكم أمارتين متكافئتين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح ، فاختلفوا فيه ، فمنعه الكرخي وغيره ، وقالوا لا بد أن يكون أحد المعنيين أرجح وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ، ولا يجوز تقدير اعتدالهما قال إلكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء ، وبه قال العنبري وقال ابن السمعاني إنه مذهب الفقهاء ونصره ، وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل ، وهو الذي ذكره القاضي وأبو الخطاب من أصحابه ، وصار صائرون إلى أن ذلك جائز ، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم ، ونقل عن القاضي أبي بكر قال إلكيا وهو المنقول عن الشافعي ، ثم اختار إلكيا قول الكرخي ، ونقله عن إمام الحرمين ، وقال إنه قطع به قال والاستحالة متلقاة من العادة المطردة ، وما نقله عن الشافعي إن كان من جهة قوله بالقولين في مسائل كثيرة فلا يدل ، لأنه تعادل ذهني ، ولا نزاع فيه ، وإن كان من جهة قوله في البينتين فالمأخذ مختلف ، بل نص على الامتناع في الرسالة "، فقال في باب علل الأحاديث ولم نجد عنه صلى الله عليه وسلم حديثين نسبا للاختلاف فكشفناه إلا وجدنا لهما مخرجا ، وعلى أحدهما دلالة بموافقة كتاب أو سنة ، أو غيره من الدلائل انتهى وقرره الصيرفي في شرحها فقال قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمالي والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده. وقد حكى الجرجاني من الحنفية قول الكرخي بالمنع ، ثم قال وهو اختلاف قول أبي حنيفة رحمه الله في سؤر الحمار لما تساوى عنده الدليلان توقف عنه ، وليس كما قال لأن أبا حنيفة لم يخير في الأخذ بأيهما شاء ، بل أخذ بالأحوط وجمع بين الدليلين ، فقال يتوضأ به ويتيمم ، نعم ، حكي عنه التخيير في وجوب زكاة الخيل وعدمه ، وهذا هو الخلاف الذي يعبرون عنه بتكافؤ الأدلة ، والراجح كما قاله في اللمع" أنه لا يجوز ، بل لا بد من ترجيح أحدهما على الآخر ، وهو الذي نصره ابن السمعاني وغيره ، وقال سليم في التقريب " إنه الأشبه ، لأن الأحاديث أحادية تؤدي إلى تكافؤ الأدلة وتعارضها ، وهو خلاف موضوع الشريعة لئلا يلزم خلو الوقائع عن حكم الله وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع ، وبين الفروع فيجوز ، فإن أراد بالأصول القطعي فليس خلافنا فيه ، ثم قال ابن دقيق العيد هذا الخلاف يحتمل أن يكون في الوقوع ، ويحتمل أن يكون في التجويز العقلي قلت هو جار فيهما ، فقد حكى ابن فورك قولا بامتناع وجود خبرين لا ترجيح بينهما ، وعزاه ابن برهان لأحمد والإمام ، وحكى الماوردي والروياني في خلاف تكافؤ الأدلة وجهين لأصحابنا ، ونقل أن الأكثرين على جوازه ووقوعه وقد قال عثمان رضي الله عنه لما سئل عن الجمع بين الأختين المملوكتين فقال حرمتهما آية وأحلتهما آية ، ثم قضية إمام الحرمين في موضع أن الجواز جار ، سواء قلنا المصيب واحد أو كل مجتهد مصيب ، وقال القاضي ، والأستاذ أبو منصور ، والغزالي ، وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من رأى أن المصيب في الفروع واحد ، وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر ، لأن الكل صواب عنده واختار الرازي وأتباعه أن تعادل الأمارتين على حكم واحد في فعلين متباينين جائز وواقع ، كمن ملك مائتين من الإبل فإن واجبه أربع حقاق أو خمس بنات لبون وأما تعارضهما على حكمين متباينين لفعل واحد كالإباحة والتحريم مثلا فإنه جائز عقلا ، ولكنه ممتنع شرعا. التفريع التعادل الذهني حكمه الوقف ، أو التساقط ، أو الرجوع إلى غيرهما ، وأما التعادل في نفس الأمر فإن قلنا بالجواز وتعادلا ، وعجز المجتهد عن الترجيح وتحير ولم يجد دليلا آخر ، فاختلفوا على مذاهب أحدها أنه يتخير ، وبه قال الجبائي وابنه أبو هاشم قال إلكيا وسويا في ذلك بين تعارض الخبرين والقياسين ، ونقله الرازي والبيضاوي عن القاضي ، والذي في التقريب" أنه رأي للقائلين بأن كل مجتهد مصيب والثاني التساقط كالبينتين إذا تعارضتا ، ويطلب الحكم من موضع آخر ، ويرجع إلى العموم أو إلى البراءة الأصلية ، وهذا ما قطع به ابن كج في كتابه ، قال لأن دلائل الله سبحانه لا تتعارض ، فوجب أن يستدل بتعارضهما على وهائها جميعا ، أو وهاء أحدها غير أنا لا نعرفه ، فأسقطناها جميعا ، وكلامه يشعر بتفريعه على القول بمنع التعادل ونقله إلكيا عن القاضي ، والأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر ، بالنسبة إلى الحديثين. وأنكره ابن حزم في كتاب "الإعراب" ، وقال إنما هو بعض شيوخنا ، وهو خطأ ، بل الواجب الأخذ بالزائد إذا لم يقدر على استعمالها جميعا ، فاستثنى أحدهما من الآخر ، الثالث إن كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما ، أو بين قياسين فيتخير حكاه ابن برهان في الوجيز "عن القاضي ونصره والفرق أنا نقطع أن النبي صلى الله عليه وسلم ما يتكلم بهما ، فأحدهما منسوخ قطعا ولم نعلمه ، فتركناهما ، بخلاف القياسين ، وقد عرف أن القاضي نسب إليه كل من هذه الأقوال ، الرابع الوقف كالتعادل الذهني حكاه الغزالي وغيره ، وجزم به سليم في التقريب" ، واستبعده الهندي ، إذ الوقف فيه إلى غاية وأمد ، إذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان ، وإلا لم تكن مسألتنا ، بخلاف التعادل الذهني فإنه يتوقف فيه إلى أن يظهر المرجح قلت لعل قائله أراد بالتوقف عن الحكم والتحاقهما بالوقائع قبل ورود الشرع فيجيء فيه الخلاف المشهور ، لا وقف خبره ، ولم يذكر الإمام في البرهان "غيره ، قال وهذا حكم الأصولي ، ولكن بما يراه أن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ولم يشعر الزمان منهم فلا يقع مثل هذه الوقعة ، ومن هاهنا حكى ابن برهان في الوجيز" عن الإمام امتناع وجود خبرين لا ترجيح لأحدهما على الآخر. والخامس يأخذ بالأغلظ كما حكاه الماوردي والروياني والسادس يصار إلى التوزيع إن أمكن تنزيل كل أمارة على أمر والأخرى على غيره كما في الثلثين يقسم بينهما على قول ، وكما في الشفعة توزع على عدد الرءوس وتارة على عدد الأنصباء ، والسابع إن وقع بالنسبة إلى الواجبات ، فالتخيير ، إذ لا يمتنع التخيير في الشرع ، كمن ملك مائتين من الإبل وإن وقع بالنسبة إلى حكمين متناقضين ، كالإباحة والتحريم ، فالتساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية ذكره في المستصفى "والثامن يقلد عالما أكبر منه ، ويصير كالعامي لعجزه عن الاجتهاد ، حكاه إمام الحرمين والتاسع أنه كالحكم قبل ورود الشرع ، فتجيء فيه الأقوال المشهورة ، حكاه إلكيا الطبري ، وهو غير قول الوقف على ما سبق فيه. تنبيهات الأول ما فرضناه من الخلاف عند العجز عن الترجيح وعن دليل آخر هو الصواب وصرح به الغزالي وغيره ، وأطلق جماعة الخلاف في مطلق التعادل ومرادهم ما ذكرناه الثاني ستأتي ، فيما إذا اختلف على العامي جواب مفتيين ، مذاهب أخرى ينبغي استحضارها هنا ، لكن المذهب هناك التخيير ، وهنا اختلف أصحابنا في الترجيح ، والفرق أن العامي يضطر إلى المرجح ، وأما المجتهد فله تصرف وراء التعارض الثالث إذا تخير فللمناظر ثلاثة أحوال فإن كان مجتهدا تخير في إلحاقه بما شاء إن قلنا كل مجتهد مصيب ، فإن قلنا الحق في واحد ، امتنع التخيير ، قاله القاضي في التقريب" ، وإن كان مفتيا ، فقال القاضي قالت المصوبة لا يجوز له تأخير المستفتي ، بل يجزم بمقتضى أحدهما ، وقيل يجوز وهو الأولى عندنا ، وبه أجاب في المحصول "واستشكل الهندي الجزم بأحدهما ، وقال ليس في التخيير الأخذ بأي الحكمين شاء ، واختار رأيا ثالثا ، وهو أن المفتي بالخيار بين أن يجزم له الفتيا ، وبين أن يخيره ، إذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد ، فيسوغ الأمران وإن كان حاكما ، فقال القاضي أجمع الكل يعني المصوبة ، والمخطئة أنه ليس له تخيير المتحاكمين في الحكم بأيهما شاء ، بل عليه بت الحكم باعتقاده ، لأنه نصب لقطع الخصومات ، ولو خيرهما لما انقطعت خصومتهما ، لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أرفق له ، بخلاف حال المفتي فلو اختار القاضي إحدى الأمارتين وحكم بها لم يكن له أن يحكم بالأخرى في وقت آخر لأنه يؤدي إلى اتهامه بالحكم بالباطل ، حكاه القاضي عن كثير من القائلين بأن الكل مصيب ، وحكي عن العنبري جوازه ، وليس ما قاله ببعيد لأن هذه التهمة قائمة في الحكم إذا تغير اجتهاده ، وحكم بالقول وضده. وقد قال عمر رضي الله عنه في المشركة ذلك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضي نعم ، احتج في المحصول" والمنهاج "للمنع « بقوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر رضي الله عنه لا تحكم في قضية بحكمين مختلفين » وقد أنكر عليهم هذا الحديث ، وسئل عنه الذهبي فلم يعرفه ، قلت وهو تحريف ، وإنما هو لأبي بكرة كذلك رواه النسائي في سننه" في الأقضية. مسألة ، تناقشوا في الذي يضاف إليه التعارض ، فمنهم من تسمح وأضافه إلى الأمارات ، ومنهم من ناقش نفسه وأضافه إلى صور الأمارات ، بناء على أن المرجوحية ليست بأمارة حقيقة إذ الحكم عندها مفقود مظنون العدم ، نعم ، صورتها محفوظة ، ومعنى الصورة عندهم راجع إلى تقدير الانفراد ، أي لو انفردت هذه الأمارة عن المعارض لكانت أمارة حقيقة ، ويلزم هذا القائل أن يقول بتعارض القاطعين ، والترجيح بينهما بهذا الاعتبار ، وأجيب بأن الأمارة وجد فيها مقتضى الصحة ، وإنما يختلف العمل بها لمعارض ، فجاز أن يطلق عليها التصحيح والترجيح ، وأما الشبهة فلا مقتضى فيها للصحة ألبتة وإذا عرف الفرق بين كون الشيء فيه مقتضى الصحة ، ويختلف عمله ، وبين كونه لا مقتضى للصحة فيه ، فباعتبار مقتضى الصحة أطلقنا على المرجوحية أنها أمارة ، بخلاف الشبهة في القواطع. مسألة قول العالم في المسألة بقولين مختلفين ، قال ابن السمعاني لا يعلم قبل الشافعي به تصريحا وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة وذكرها في كتبه ، وقد أنكر عليه كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة ، وقلة المعرفة ، فقالوا وأما الرواية عن أبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما ، فذلك في حالتين مختلفتين ، والمجتهد قد يجتهد في مجتهد في وقت فيؤدي اجتهاده إلى شيء ، ثم يجتهد في وقت آخر فيؤدي إلى خلافه ، إلا أن الثاني يكون عن الأول ، وإنما المستنكر اعتقاده قولين مختلفين في وقت واحد ، في حادثة واحدة فهذا طعن المخالفين في القولين ، قال وقد صنف بعضهم في ذلك تصنيفا ، ورأيت لأبي عبد الله البصري الملقب بجعل في هذا كتابا مفردا صنفه للمعروف بالصاحب ، وهو إسماعيل بن عباد ، أي في إنكار ذلك على الشافعي رضي الله عنه . وقد قسم أصحابنا القولين تقسيما بينوا فيه فساد هذا الاعتراض ، وأن الذي قاله الشافعي ليس هو موضع الإنكار ثم ذكر كلام الماوردي الآتي واعلم أن الكلام في مسألة القولين في موضعين أحدهما ما طعن به على الشافعي والثاني في كيفية إضافتهما إليه أما الأول فأجاب الأصحاب بأنه لا عيب فيه ، بل فيه دلالة على صحة قريحته ، وتبحره في الشريعة ، مع التنبيه على النظر في المأخذ ، ومعرفة أصول الحوادث ، وتعليمهم طرق الاستنباط ، وقال سليم الرازي أنكر جماعة القولين ، وقالوا إنما يسوغ ذلك على القول بأن كل مجتهد مصيب ، وأما على قوله إن المصيب واحد فلا ، وقال المحققون بل لمخرجها طرق فذكرها وقال ابن كج ، وابن فورك ، وغيرهما من قدماء الأصحاب المستنكر اعتقادهما معا في حالة واحدة ، كما يستحيل كون الشيء على ضدين من الحدوث والقدم ، والوجود والعدم ، ومعلوم أن هذا ليس كذلك ، بل لقوله مخارج ثلاثة أحدها اعتقاده القطع ببطلان ما عدا ذين القولين ، وقد يكون واقفا فيهما ، وقد أجمعت الصحابة على قولين ولم ينكر عليهم ثانيها أن يختلف قوله لتعارض الدليلين ، كقول عثمان رضي الله عنه أحلتهما آية وحرمتهما آية ثالثها أن يقوله على طريق التخيير لتساوي الدليلين عنده من جميع الوجوه بناء على أن كل مجتهد مصيب ، وهو كما عمل عمر في الشورى ، جعل الأمر بين ستة وحكى إمام الحرمين الاعتذار الأول عن أبي إسحاق المروزي ، وزيفه بأن الشافعي لا يقطع بتخطئة مخالفه ، ومن تدبر أصوله عرف ذلك ، وحكى الثالث عن القاضي ، وقال إنه بناه على اعتقاده أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين ، وليس كذلك بل مذهبه أن المصيب واحد ، ثم لا يمكن التخيير فيما إذا كان أحد القولين تحريما والآخر تحليلا ، إذ يستحيل التخيير بين حرام ومباح قال وعندي أنه حيث نص على قولين في موضع واحد ، فليس له فيها مذهب ، وإنما ذكر القولين لتردده فيهما ، وعدم اختياره لأحدهما ، ولا يكون ذلك خطأ منه ، بل يدل على علو رتبة الرجل ، وتوسعه في العلم وعمله بطرق الأشباه فإن قيل فلا معنى لقولكم للشافعي قولان إذ ليس له على هذه المسائل قول ولا قولان ، قلنا هكذا نقول ولا نتحاشى منه وإنما وجه الإضافة إلى الشافعي هو ذكره لهما ، واستقصاؤه وجوه الأشباه فيهما ، هذا أسدها وأوضحها. وأما الثاني فاعلم أنه نقل عن مجتهد في مسألة واحدة قولان متنافيان فله حالتان الحالة الأولى أن يكون في موضع واحد بأن يقول في هذه المسألة قولان ، ثم إما أن يعقب بما يشعر بالترجيح لأحدهما بأن يقول أحبهما إلي وأشبههما بالحق عندي ، وهذا مما أستخير الله فيه ، أو يقول هذا قول مدخول أو منكر ، فيكون ذلك قوله لأنه الذي ترجح عنده قال أبو القاسم بن كج ولا يجوز أن يقال إنه على قولين ، لأنه إنما ذكر الآخر ليبعث على طريق الاجتهاد وإما أن لا يفعل ذلك ، فاختلفوا فيه على ثلاثه مذاهب أصحها أنه لا ينسب إليه قول في المسألة ، بل هو متوقف لعدم ترجيح دليل أحد الحكمين في نظره ، وقوله "فيه قولان" أي احتمالان لوجود دليلين متساويين ، لا أنهما مذهبان لمجتهدين. قال القاضي أبو الطيب ولا نعرف مذهبه منهما لأنه لا يجوز أن يكونا مذهبين وهذا ما جزم به في المحصول "وغيره والثاني يجب اعتقاد نسبة أحدهما إليه ، ورجوعه عن الآخر غير معين دون نسبتهما جميعا ، ويمتنع العمل بهما حتى يتبين كالنصين إذا علمنا نسخ أحدهما غير معين ، وكالراوي إذا اشتبه عليه ما رواه من شيئين وهذا قول الآمدي ، وهو أحسن من الذي قبله ، وإن كان خلاف عمل الفقهاء والثالث أن له قولين ، وحكمهما التخيير ، قاله القاضي في التقريب" قال إمام الحرمين في التلخيص " وهذا بناه القاضي على اعتقاده أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين ، لكن الصحيح من مذهبه أن المصيب واحد ، فلا يمكن منه القول بالتخيير ، وأيضا فقد يكون القولان بتحريم وإباحة ، ويستحيل التخيير بينهما واعلم أن وقوع ذلك في مجلس واحد من دون ترجيح قليل ، حتى نقل ابن كج عن القاضي أبي حامد المروزي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا سبعة عشر موضعا وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع" إلا بضعة عشر موضعا ، ستة عشر أو سبعة عشر ووقع في المحصول "ذلك للشيخ أبي حامد الإسفراييني وجزم بأنها سبعة عشر ، وكأنه اشتبه عليه ، لكن رأيت بخط الشيخ أبي عمرو بن الصلاح رحمه الله فيما انتخبه من كتاب شرح الترتيب" للأستاذ أبي إسحاق ما لفظه كان أبو حامد يذكر أن الشافعي لا يبلغ ما له من المسائل التي اختلف أقاويله فيها أكثر من أربع أو خمس ، والباقي كلها قطع فيها بأحد القولين والأقاويل فإنه ذكر في بعضها وهذا أشبه بالحق ، وفي بعضها وهو الأقيس ، وفي بعضها وهو أولاها ، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على القطع. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في مختصر التقريب " قال المحققون إن ذلك لا يبلغ عشرا وقال القاضي أبو الطيب الطبري قال أصحابنا لم يوجد له من هذا النوع إلا ستة عشر ، قالوا ويحتمل أن يكون قد تعين له الحق منهما ومات قبل بيانه ويحتمل أن يكون قد تعين له وكان متوقفا فيهما فإن قيل فإذا لم يكونا مذهبين فليس لذكرهما في موضع واختيار أحدهما معنى ، وكذلك إذا لم يتبين له الحق فيهما فليس لذكرهما فائدة ، فالجواب أن الشافعي ذكرهما ليعلم أصحابه طرق استخراج العلل والاجتهاد ، وبيان ما يصحح العلل ويفسدها ، لأنه يحتاج أن يبين مدارك الأحكام كما يبين الأحكام ، ولأنه يفيد أن ما عداهما باطل ، وأن الحق في أحدهما انتهى كلام القاضي وقال الغزالي إنما يذكر القولين في هذه الحالة ، إما لأنه لم يتم نظره في المسألة ، وإنه في مدة النظر ويرجع حاصله إلى الوقف والاحتياط ، وذلك غاية الورع وهو دأب الصحابة والسلف ، كما قال عثمان في الجمع بين الأختين في ملك اليمين أحلتهما آية وحرمتهما آية قال ويتجه في هذا ثلاثة أسئلة أحدها أن المفتي إنما يفتي بالحكم لا بالتردد وجوابه أن المسائل المنقولة عن الشافعي رحمه الله تعالى في مسائل الفروع قريب من ستين ألف مسألة على ما حكى بعض الأصحاب ، وإنما جمع القول متردد في بضع عشرة مسألة ، وما نص عليه يوجد منه حكم هذا التردد الثاني إن كان حاصله التردد فما فائدة ذكرها ؟ وجوابه له خمس فوائد وضع تصوير المسائل لأنه أمر صعب والتحريك لداعية النظر فيها وحثه لأصحابه لتخريجها على أشبه أصوله وإنه يكفي مؤنة النظر من الاحتمالات ، لأنه لا يحتمل سوى ما ذكره وذكر توجيهها فإنه لا بد أن يذكر وجه كل ، فتحصل معرفة الأدلة ومدارك العلماء ، ويهون النظر في طلب الترجيح فإن طلب الترجيح وحده أهون من طلب الدليل فعلى كل ناظر في المسألة هذه الوظائف الخمس تصويرها وطلب الاحتمالات فيها ، وحصر ما ينقدح من تلك الاحتمالات وطلب أدلتها وطلب الترجيح والشافعي قام بالوظائف الأربع ولم يترك إلا الخامسة ، فكيف تنكر فائدة القولين ؟. ، الثالث ما يلزم عليه أن لا قول للشافعي في المسألة ، فكيف يقال له قولان ؟ ، وجوابه أن المراد أن المسألة تحتمل قولين ، ولا يمتنع أن يقال لفلان في الحادثة رأيان متردد بينهما انتهى وكذلك قال إمام الحرمين في التلخيص" لا يمتنع من إطلاق القولين ، وإنما وجه الإضافة إلى الشافعي ذكره لها واستقصاؤه وجوه الأشباه فيها. الحالة الثانية أن يكون في موضعين ، بأن ينص في موضع على إباحة شيء ، وفي آخر على تحريمه فإما أن يعلم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول مرجوعا عنه ، ويجعل الأول كالمنسوخ فلا يكون الأول قولا له ، قاله الماوردي والقاضي أبو الطيب ، وصححه الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني وذهب بعض الأصحاب إلى أنه لا بد أن ينص على الرجوع ، فلو لم ينص في الجديد الرجوع عن القديم لم يكن رجوعا حكاه الشيخ وكذا الرافعي في باب صفة الأئمة عن الصيدلاني أن أصحابنا اختلفوا في نص الشافعي إذا خالف الآخر الأول ، هل يكون الآخر رجوعا عن الأول أم لا ؟ على وجهين أحدهما أنه لا يكون رجوعا ، لأنه قد ينص في موضع واحد على قولين ، فيجوز أن يذكرهما متعاقبين و الثاني يكون رجوعا ولم يرجح الرافعي شيئا والحاصل أنه لو صرح بالرجوع عن الأول فليس الأول مذهبا به قطعا ، وإن لم يصرح فوجهان والراجح أنه رجوع إلا في مسائل مستثناة عند الأصحاب ، لقيام دليل على القول به ، قال سليم ويكون إضافة القديم إليه على معنى أنه قاله في وقت ، لا على وجه بينه وبين القول الآخر. كما يقال مثله في إضافة الروايتين إلى أبي حنيفة ومالك وغيرهما قلت وقد صح عن الشافعي أنه قال لا أحل لأحد أن يروي عني الكتاب القديم وهذا تصريح بالرجوع عما فيه ، فلا يبقى للتفصيل السابق وجه نعم ، هذا يشكل على أصحابنا في مسائل عملوا بها على القديم حيث لم يجدوا في الجديد ما يخالفها وإما أن يجهل الحال ولا يعلم التاريخ ، فإن بين اختياره من القولين فهو مذهبه ، وإن لم يبينه فالوقف قال ابن دقيق العيد والوقف يحتمل أمرين أحدهما أن يريد بذلك أن الحكم الوقف عن الحكم بأن أحد القولين مذهبه و الثاني أن يريد بذلك أن الحكم بأن المجتهد واقف غير حاكم بأحد القولين وهذا الثاني إنما يقوى إذا قالهما المجتهد في وقت واحد ، وليس ذلك صورة المسألة وحينئذ فيحكى عنه قولان من غير الحكم على أحدهما بالترجيح وقد وقع الحالان للشافعي رضي الله عنه ، وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين أما العلم فلأنه كلما زاد المجتهد علما وتدقيقا كان نظره أتم ، واطلاعه على الأدلة أعم. وأما الدين ، فلم يكن ممن إذا ظهر له وجه الرجحان أقام على مقالته الأولى ، بل صرح على بطلانها وعلم بذلك أن تشنيع الخصم باطل وقد صنف أصحابنا في نصرة القولين ، منهم ابن القاص والغزالي وإلكيا والروياني ، وتكلم عليه الأصحاب في كتبهم الأصولية والفروعية وقد سبق بذلك السلف ، فإن عمر نص في الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم ، تنبيها على حصر الاستحقاق ، ولم يعترض أحد عليه واعلم أنه في هذه الحالة ترجح أحد القولين على الآخر بأمور منها أن تكون أصول مذهبه موافقة دون الآخر فيكون هو المذهب ، قاله الماوردي و منها أن يكرر أحدهما أو يفرع عليه فهل يكون رجوعا عن الآخر ؟ وجهان ، حكاهما الماوردي ، ونسب ابن كج الرجوع في حالة التفريع إلى المزني قال وعامة أصحابنا أن ذلك ليس برجوع ، وجزم القاضي أبو الطيب أنه رجوع في التفريع ، وحكى خلاف المزني في التكرير وقال خالفه أبو إسحاق المروزي فقال هذا لا يدل على اختياره ، لأنه يحتمل أن يكون ذكره اكتفاء بما ذكره قال القاضي والذي قاله المزني هو الصحيح وكذا قال ابن السمعاني. و منها ما لو كان أحدهما يوافق مذهب أبي حنيفة ، فقال الشيخ أبو حامد ما يخالفه مذهب أبي حنيفة أرجح ، وعكس القفال ، واختاره ابن الصلاح والنووي والأصح الترجيح بالنظر ، فإن لم يظهر ترجيح فالوقف و منها أن ينص على أحدهما في موضع آخر ، فهل يكون ذلك اختيارا منه لذلك القول ؟ فيه وجهان ، حكاهما الرافعي قبل الديات ، وحكى ابن السمعاني عن القاضي والماوردي أنه قسم القولين في هذه الحالة إلى أربعة عشر قسما أحدها أن يقيد جوابه في موضع ويطلقه في آخر كقوله في أقل الحيض يوم وليلة ، وفي موضع آخر يريد مع ليلته فحمل المطلق على المقيد لكن لا يقال له قولان وإنما هو واحد ثانيها أن تختلف ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلافها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكم الاختلاف ولم يغلب حكم الاتفاق ، فخرجهما على قولين كقوله في المظاهر أحب أن يمتنع عن القبلة وقال في القديم رأيت ذلك فيحتمل حمله على الإيجاب أو الاستحباب ، فحملها على ما صرح به من الاستحباب أولى ثالثها أن يختلف قوله ، لاختلاف حاليه كصداق السر ، فإنه قال في موضع باعتباره ، وفي موضع باعتبار العلانية وليس ذلك باختلاف قولين ، وإنما هو لاختلاف حالين ، فإن اقترن العقد بصداق السر فهو المستحق ، وإلا فعكسه رابعها لاختلاف الرواية ، كتردده في نقض الملموس لأجل "لمستم" أو "لامستم" وكاختلاف الرواية في صلاة العشاء نصف الليل أو ثلثه خامسها لأنه عمل في أحدهما بظاهر القرآن ثم بلغته سنة نقلته عن الأول ، كصيام المتمتع أيام التشريق ، لقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج البقرة ثم جاء النهي عن صيامها فأوجب صيامها بعد إحرامه وقيل يوم عرفة اتباعا للسنة ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى سادسها لأنه عمل في أحدهما بالقياس ثم بلغته سنة لم تثبت عنده فجعل مذهبه من بعد موقوفا على ثبوت السنة ، كالصيام عن الميت والغسل من غسله. سابعها أن يقصد بذكرهما إبطال ما عداهما ، فيكون الاجتهاد مقصودا عليهما ولا يعدوهما ثامنها أن يقصد بذكرهما إبطال ما يتوسطهما ، ويكون مذهبه منهما ما حكم به ، وفرع عليه مثل قوله في وضع الجوائح ، وقد قدرها مالك بالثلث ، فقال الشافعي ليس إلا واحد من قولين إما أن يوضع جميعها ، أو لا يوضع شيء منها تاسعها أن يذكر قولين مختلفين في مسألتين متفقتين فخرجهما أصحابه على قولين وهذا على الإطلاق خطأ ، لأنه إن كان بينهما فرق لم يسع التخريج ، وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولاه إما أن يكونا في وقت أو وقتين ، فإن كانا في وقت ، كما لو قال في مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر ، فيكون على ما سنذكره وإن قالهما في وقت فيكون على ما نذكره في قوله في حالة واحدة عاشرها لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما فقال به ثم أداه اجتهاده إلى الآخر فعدل إليه ، فمذهبه الثاني ، ولا يرسل القولين إلا بعد التقييد بالجديد والقديم. حادي عشرها أن يكون قال في مسألة بقول في موضع وقال فيها بقول في موضع آخر ، فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان النقل صحيحا فهو في إضافتهما إليه على التساوي غلط ، وينظر إن تقدم أحدهما فالعمل للمتأخر ، وإن جهل توقف إلا أن يقترن بأحدهما من أصول مذهبه ما يوافقه ، فيكون هو المذهب فإن تكرر ذكر أحد القولين أو فرع عليه قال المزني وطائفة من الأصحاب إن المتكرر وذا التفريع مذهبه دون الآخر ثاني عشرها أن يذكرهما حكاية عن مذهب غيره ، فلا يجوز نسبتهما إليه ومثله ابن كج بقوله في الجد مع الإخوة في الولاء ، قال طائفة بكذا ، وقالت طائقة بكذا ثم قطع بأحد الأقوال ، فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده في غيرهما ، أو بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيهما وفي غيرهما أو بالاختيار فيهما ثالث عشرها أن يذكرهما معتقدا لأحدهما وزاجرا بالآخر ، كما فعل في قضاء القاضي بعلمه ، وفي تضمين الأجير المشترك وعبر عنه الشيخ نصر فقال أن يذكر أحدهما على طريق المصلحة ومذهبه الأخير رابع عشرها أن يقولهما في موضع ، فإن نبه على اختيار أحدهما فهو مذهبه وزاد الغزالي أن يذكرهما على سبيل التخيير بينهما وأن الكل جائز ، وأن يذكرهما على سبيل التخيير بينهما على البدل لا الجمع وقال وهذا الوجه ذكره القاضي وأنكره جميع الأصحاب ، وليس عندي بمنكر ، بل متجه قلت ذكره ابن كج كما سبق مسألة إذا قال الشافعي في موضع بقول ثم قال ولو قال قائل كذا وكذا كان مذهبا لم يجز أن يجعل ذلك قولا له على الأصح عند الشيخ أبي إسحاق وابن السمعاني ، لأنه إخبار عن احتمال في المسألة ووجه من وجوه الاجتهاد مسألة إذا لم يعرف للمجتهد قول في المسألة ، لكن له قول في نظيرها ولم يعلم بينهما فرق فهو القول المخرج فيها ، ولا يجوز التخريج حيث أمكن الفرق ، كما قال ابن كج والماوردي وغيرهما ، وأشار الشيخ أبو إسحاق في التبصرة "إلى خلاف فيه فقال لا يجوز على الصحيح ثم لا يجوز أن ينسب للشافعي ما يتخرج على قوله فيجعل قولا له على الأصح ، بناء على أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ولاحتمال أن يكون بينهما فرق فلا يضاف إليه مع قيام الاحتمال فإن قيل أليس أنه ينسب إلى الله ورسوله ما يقتضيه قياس قولهما فكذلك ينسب إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس قوله ؟ قلنا ما دل عليه القياس في الشرع لا يجوز أن يقال أنه قول الله ، ولا قول رسوله وإنما يقال هذا دين الله ودين رسوله ، بمعنى أن الله دل عليه ومثله لا يصح في قول الشافعي ، قاله ابن السمعاني فرع الأوجه المحكية عن الأصحاب هل تنسب إلى الشافعي ؟ لم أر فيها كلاما ويشبه تخريجها على التي قبلها ، ويكون على طريق الترتيب ، وأولى بالمنع ، لأنهم يخرجونها على قواعد عامة في المذهب ، والقول المخرج إنما يكون في صور خاصة. فصل وأما اختلاف الرواية عن أحمد بن حنبل وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى فليس هو من باب القولين ، لأن القولين نقطع أن الشافعي ذكرهما بالنص عليهما ، بخلاف الروايتين فإن الاختلاف جاء من جهة الناقل ، لا من جهة المنقول عنه ، لأن أبا حنيفة رحمه الله لم يدون قال أبو بكر البلعمي في الغرر" الاختلاف في الرواية عن أبي حنيفة من وجوه منها الغلط في السماع ، كأن يجيب بحرف النفي إذا سئل عن حادثة يقول لا يجوز ، فيشتبه على الراوي فينقل ما سمع و منها أن يكون لأبي حنيفة قول قد رجع عنه يعلم بعض من يختلف إليه رجوعه عنه ، فيروي القول الثاني والآخر لم يعلمه فيروي القول الأول و منها أن يكون قال أبو حنيفة الثاني على وجه القياس ، ثم قال ذلك على وجه الاستحسان ، فيسمع كل واحد منه أحد القولين فينقل كما سمع و منها أن يكون الجواب في المسألة من وجهين من جهة الحكم ، ومن جهة البراءة للاحتياط ، فيذكر الجواب من جهة الحكم في موضع ، ومن جهة الاحتياط في موضع آخر ، فينقل كما سمع قال وأما الفرق بين القولين والروايتين ، فهو أن الاختلاف في الرواية وقع من جهة الناقل دون المنقول عنه ، فأبو حنيفة حصل على قول واحد ، وأما إطلاق القولين وتعلق الحكم بأحد الأمرين من غير ترجيح أحدهما فعجب انتهى. الفصل الثاني في الترجيح وهو تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى بما ليس ظاهرا مأخوذ من رجحان الميزان وفائدة القيد الأخير أن القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح قال إلكيا الترجيح إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر أصلا مأخوذ من رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته ولو أفردت الزيادة على الوزن لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الأخرى قلت هذا حد للمرجح لا للترجيح ، وقيل بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى ورجح على الأول ، لأن الترجيح يجري في الظواهر والأخبار تارة ، وفي المعاني أخرى فالتعريف الأول يخرج منه الأخبار والظواهر ، لاختصاص اسم الأمارة بالمعاني ، وهذا مندفع بالغاية. وفيه مسائل الأولى أنه إذا تحقق الترجيح وجب العمل بالراجح وإهمال الآخر ، لإجماع الصحابة على العمل بما ترجح عندهم من الأخبار وأنكر بعضهم الترجيح في الأدلة ، كما ينبغي في البينات ، وقال عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف قال الإمام وقد حكاه القاضي عن البصري الملقب ب "جعل" قال ولم أر في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها ولعل القاضي ألزمه إنكار الراجح إلزاما ، على مذهبه في إنكار الترجيح في البينات واستبعد الإبياري وقوع القاضي في مثل ذلك وقال ابن المنير ليس ببعيد ، للخلاف في أن لازم المذهب هل هو مذهب ؟ فإن كان القاضي وجد له نصا فذاك ، وإن لم يجده بل ألزمه بجعله مذهبا له فصحيح عند من يرى ذلك وإن ثبت فهو قول باطل ، وهو مسبوق بالإجماع على استعماله الترجيح الثانية سواء فيما ذكرنا كان الترجيح معلوما أو مظنونا قال القاضي لا يجوز العمل بالترجيح المظنون ، لأن الأصل امتناع العمل بشيء من المظنون ، وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها ، لانعقاد إجماع الصحابة عليها ، وما وراء ذلك يبقى على الأصل والترجيح عمل نظر لا يستقل بنفسه دليلا ، وأجيب بأن الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل كما انعقد على المستقل. الثالثة أن المرجوح هل هو كالعدم شرعا ، أم نجعل له أثرا ؟ يخرج من كلامهم فيه خلاف ، وكلام إمام الحرمين يقتضي الأول ، وكلام غيره يقتضي الثاني وادعى الإبياري أنه المشهور ، وقال لو كان كالعدم لما ضعف الظن بالراجح ، ولذلك لا يبقى الإنسان على ظنه في الراجح ، بمثابة ما لو كان الراجح منفردا ، بل ظنا بالراجح إذا لم يعارض أقوى من ظننا به بعد المعارضة وخالف ابن المنير ونقل الإجماع على أن المرجوح ساقط الاعتبار. شروط الترجيح ثم للترجيح شروط الأول أن يكون بين الأدلة ، فالدعاوى لا يدخلها الترجيح وانبنى عليه أنه لا يجري في المذاهب ، لأنها دعاوى محضة تحتاج إلى الدليل والترجيح بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة فليس هو دليلا ، وإنما هو قوة في الدليل وحكى عبد الجبار في العمدة "عن بعض أصحابهم دخول الترجيح منها ، وضعف بأن الترجيح ينشأ من منتهى الدليل ، فإذا لم يكن دليلا لم يثبت الترجيح والحق أن الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها ونوادرها وبيانها ، فإن بعضها قد يكون أرجح من بعض ، ولذلك جرى الترجيح في البينات وأما إذا تعارض عند عامي قول مجتهدين ، وقلنا يجب تقليد الأعم ، فليس هو من باب الترجيح. الثاني قبول الأدلة التعارض في الظاهر ، ويبنى عليه مسائل أحدها أنه لا مجال له في القطعيات ، لأن الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته والأخبار المتواترة مقطوع بها فلا يفيد الترجيح فيها شيئا وما يوجد من ذلك في كتب المتكلمين فإنما هو تعارض بين دليل وشبهه ، وهذا وإن أطبقوا عليه لكن سبق أن التعادل بين القطعيين ممكن في الأذهان ، فهلا قيل يتطرق الترجيح إليه ، بناء على هذا التعارض ، كما في الأمارات ثم رأيت أبا الحسين صرح بأن العلة المعلومة تقبل الترجيح ، ولا شك في جريان هذا النص ، وإلا فلا فرق ولا بعد فيه ، فإن ما مقدماته أعلى وأوضح راجحا على ما ليس كذلك ورأيت القاضي في التقريب" صرح بأنه منع ذلك ، بناء على أن العلوم لا تتفاوت وهي مسألة خلافية سبقت أول الكتاب و الثانية قيل إن الظنيات لا تتعارض ، والمراد به اجتماع ظنين بحكم واحد بأمارتين وسيأتي في أول ترجيح الأقيسة عن القاضي أنه يمتنع الترجيح في الأقيسة المظنونة وتأولناه. الثالثة لا مجال له في العقليات ، أعني التقليد نقله إمام الحرمين عن إطلاق الأئمة ، وحكاه في المنخول "عن الأستاذ وقال هذا إشارة منه إلى أنها معارف ، ولا ترجيح في المعارف ، قال والمختار أن العقائد يرجح البعض بالبعض فإنها ليست علوما والثقة بها مختلفة وفصل إمام الحرمين بين عقائد العامة وغيرهم ، فيجوز في عقائد العامة ، بناء على أنهم مكلفون بالاعتقاد لا بالعلم وقال الأرموي الحق أنا إن جوزنا للعوام التقليد فيها لم يمتنع ذلك ، وقال ابن النفيس في الإيضاح" ينبغي أن يكون المنع مختصا بالبرهانية منها أما التي تكون فيها الحجج الظنية فلا مانع من دخوله فيها وكذا قال الهندي القطعي منها لا يقبل الترجيح ، لكنه ليس مخصوصا به ، بل القطعيات الشرعيات أيضا لا تقبل الترجيح. الثالث أن يقوم دليل على الترجيح وهذا على طريقة كثير من الأصوليين ، لكن الفقهاء يخالفونهم وتابعهم في المحصول "وشرطوا أن لا يمكن العمل بكل واحد منهما ، فإن أمكن ، ولو من وجه ، امتنع ، بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من إلقاء أحدهما ، والاستعمال أولى من التعطيل قال في المحصول" العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر ، لأن دلالة الدليل على بعض مدلولاته تابعة لدلالته على كلها ، لأن دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ، وترك التبع أولى من ترك الأصل فإذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التضمينية ، وإن عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة السمعية إذا علمت هذا فالعمل بكل واحد منهما من وجه يقع على ثلاثة أوجه أحدها توزيع متعلق الحكم إن أمكن ، كما تقسم الدار المدعى ملكها عند تعارض البينتين ثانيها ينزل على الأحكام بعض كل واحد عند التعدد ، بأن يكون كل واحد منهما مقتضيا أحكاما ، فيعمل بواحد منهما في بعضها ، وبالآخر في البعض الآخر ، كالنهي عن الشرب والبول قائما ثم فعله ، فإن فعله يقتضي عدم الأولوية والحرج ، ونهيه بالعكس فيحمل النهي على عدم الأولوية والفعل على رفع الحرج وبيان الجواز وكنهيه عن الاغتسال بفضل وضوء المرأة ثم فعله مع عائشة ثالثها التنزيل على بعض الأحوال عند الإطلاق ، كقوله « ألا أخبركم عن خير الشهود ؟ أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » وقوله في حديث آخر « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » فيحمل الأول على حق الله تعالى والثاني على حق الآدميين. وهذه الطريقة أطبق عليها الفقهاء ، أعني الجمع المستقل بنفسه من غير إقامة دليل ، وعزوا ذلك إلى تعارض القراءتين ، كقراءة "أرجلكم" بالنصب والخفض ، فحملوا إحداهما على مسح الخف والأخرى على غسل الرجلين ، وحمل بعضهم قوله "يطهرن" و "يطهرن" إحداهما على ما دون العشرة ، والأخرى على العشرة. وقد ذكر ذلك من أصحابنا الأصوليين الشيخ في اللمع "فقال إذا تعارض عامان ، فإن أمكن استعمالهما في حالين استعملا ، وإلا وجب التوقف وكذا قال سليم في التقريب" إذا ورد مثل "اقتلوا المشركين" ، "لا تقتلوا المشركين" فإنهما يستعملان ، فيحمل كل منهما على بعض ما تناوله ، ويخص في الثاني وقيل يتوقف فيهما وأما إمام الحرمين فنقل ذلك عن الفقهاء وقال هو مردود عند الأصوليين ، بل لا بد من دليل خارج عن ذلك وأما أن يجعل أحدهما دليلا في تخصيص التالي ، والثاني في تخصيص الأول فلا سبيل إليه وهذا تابع فيه القاضي ، ثم قال وكأن الفقهاء رأوا تصرفا في الظواهر مستقلا بنفسه ، والظاهر أنهما على تعارضهما إلا أن يتجه تأويل وينتصب عليه دليل. قال ابن المنير وكأن الإمام ظن أن الفقهاء يتحكمون بتعيين صورة من صورة حتى تكون هذه ثابتة وهذه مخرجة وليس كذلك ، بل صنيعهم راجع إلى أن العمل مع الإمكان خير من التعطيل والقائل بالتعارض عطلهما جميعا ، والقائل بتخصيص كل منهما ببعض صوره عمل بهما جميعا حسب إمكانه ثم لهم في التعيين طريقة مستأنفة ، وذلك لأن صور العام لا بد أن تتفاوت باعتبار ثبوت ذلك الحكم ، فتعيين الفقهاء أولى الصور بالحكم لأنهم لو عينوا القسم الآخر لزم عموم الحكم ضرورة أن ثبوته في الأدنى يقتضي ثبوته في الأعلى ، مثاله إذا قابلنا بين حديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » مع قوله « خذ من كل حالم دينارا » كان الحديث الأول يقتضي أن لا تقبل الجزية من أحد ، والثاني يقتضي قبولها من كل أحد ، فإذا حملنا كلا منهما على بعض صوره نظرنا في صور الكفار وجدناها قسمين كتابيا وغير كتابي ، فعينا الكتابي للجزية ، وغيره للسيف وليس هذا احتكاما ، ولكن لما لم يكن بد من التخصيص وجدنا الكتابي أولى بالقبول من غيره ، لأنه أقرب إلى أن يستبقى ، إذ له عقيدة ما ولهذا أجاز الشرع نكاح الكتابيات دون الوثنيات ، ولهذا لما نشبت الحرب بين فارس والروم كان المسلمون يتمنون نصرة الروم ، لأنهم أهل كتاب ، وكان المشركون يتمنون نصرة فارس ، لأنهم مثلهم بلا كتاب فبهذه الطريقة يعين الفقهاء صور الإثبات من صور الإخراج ، لا بالاحتكام وبذلك يزول عنهم ألسنة الطاعنين. وأما قول الإبياري تخصيص العمومين تعطيل لهما فلا يصح قول الفقهاء في الجمع عمل بهما فهذا ينتقض عليه بما إذا تعارض عام وخاص ، فإنه وافق على أن القضاء بالخاص على العام يتعين لأنه عمل بهما قلت والتحقيق إنه إذا لم نجد متعلقا سواهما تصدى لنا الإلغاء والجمع ، والأليق بالشرع الجمع وإن وجدنا متعلقا سواهما فالمتعلق هو المتبع وهو الظاهر من تصرف الشافعي ، فإنه حمل حديث ابن بريدة على عمومه في أهل الكتاب وحديث أبي هريرة في أهل الأوثان ، فقال لا يقضي بأحدهما على الآخر ، لتساويهما في القضاء ، إلا أنه ليس له أن يقول « حتى يقولوا لا إله إلا الله أو يعطوا » إلا وللآخر أن يقول إنه أمره أن يدعوهم إلى إحدى خلال إذا كانوا من أهل الكتاب وإذ تعارضا رجعنا إلى دلالة الكتاب فقد قال تعالى ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية التوبة فدل على أن من لم يكن من أهل الكتاب لا تؤخذ منه الجزية ، ولهذا امتنع عمر من أخذها من مجوس هجر. ومثله اختلاف قوليه في إتمام وضوء الجنابة لأجل اختلاف روايتي عائشة وميمونة ولم يجمع بينهما كما فعل مالك بل رجح حديث عائشة لموافقته تشريع العبادة وكذلك فعل في القراءتين فإنه اختلف قولاه في انتقاض وضوء الملموس لأجل تعارض قراءة لمستم و لامستم ورجح النقض بأمر خارجي. تنبيهان الأول لما كثر على عادات المتأخرين طريقة الجمع وتقديمها على طريقة الترجيح أخذها الشيخ في شرح الإلمام "مسلمة وزاد فيها قيدا فقال هو عندي فيما إذا كان التأويل في طريقة الجمع مقبولا عند النفس مطمئنة به ، فإن لم يكن كذلك فالأشبه تقديم رتبة الترجيح على رتبة الجمع ، فينظر إلى الترجيح بين الرواة بحسب حالهم في الحفظ والإتقان ، لأن الأصل في الترجيح هو سكون النفس ، وسكونها إلى احتمال الغلط في بعضهم أقوى من سكونها إلى التأويلات المستبعدة المستنكرة عندها ، لا سيما مع من كانت روايته خطأ قال فهذا هو الذي استقر عليه رأيي ونظري ، ولا أقول هذا في كل تأويل ضعيف مرجوح بالنسبة إلى الظاهر ، وإنما ذلك حيث يشتد استكراهه ذكر ذلك في" اختلاف الأحاديث "في تقدير مدى حوض النبي صلى الله عليه وسلم قال ولقد سمعت الشيخ أبا محمد بن عبد السلام يقول قولا أوجبته شجاعة نفسه ، لا أرى ذكره وإن كان صحيحا قلت وذلك أن الشيخ سئل عن حديث أنس المخرج في الصحيحين « ما بين ناحيتيه كما بين جرباء وأذرح » قال عبد الله فسألت عنهما فقال هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال ، فأجاب الشيخ المراد بالناحيتين في حديث الحوض المقدر بما بين مكة وبصرى ، ناحيتاه من العرض قلت وهذا الجواب ليس بصحيح ، كما زعمه الشيخ ، للأحاديث المصرحة بالتسوية بين العرض والطول وفي صحيح مسلم « عرضه مثل طوله » ، وفي الصحيحين روايات سواء ، أي عرضه وطوله سواء . الثاني سبق أن طريقة التنزيل على حالتين ليست على الحكم ، فعلى هذا إذا تعارض الخبران وأمكن استعمالهما في موضع الخلاف فهو أولى من استعمالهما في غير المختلف فيه ذكره ابن القطان قال وهذا يقوله أصحابنا في قوله « لا نكاح إلا بولي » على الصغار والمجانين ، وحملوا « الأيم أحق بنفسها من وليها ، وليس للولي مع الثيب أمر » فاستعمله أهل العراق في المرأتين ، وحملوا قوله « لا نكاح إلا بولي » على الصغار والمجانين ، وحملوا « الأيم أحق بنفسها » على البالغة العاقلة قال أصحابنا ونحن نستعملها في الموضع المختلف فيه ، وهي البالغة ، لأنا استفدنا كون الصغار لا يعتمد عليهن إلا الولي بالإجماع ، ولا وجه لتخصيص النكاح بذلك دون غيره ، فإذا صح هذا كان حملنا أولى ، لأنه أكثر فائدة. الشرط الرابع أن يترجح بالمزية التي لا تستقل وهل يجوز الترجيح بالدليل المستقل ؟ فيه قولان أحدهما نعم ، كالمزية ، بل أولى ، فإن المستقل أقوى من غير المستقل و الثاني واختاره القاضي وعزاه إلى الأكثرين ، المنع ، لأن الرجحان وصف للدليل ، والمستقل ليس وصفا له ، ولأنه إن كان دونه فهو باطل لا ترجيح فيه ، وإن كان فوقه فهو مستمسك به لا بطريق الترجيح ، وإن كان مثله رجع البحث إلى الترجيح بالعدد ، ولأن الأدلة إذا تماثلت سقط الزائد ، لأن أثره مثل الأول ، وإلا يلزم اجتماع المثلين والفرق بينه وبين المزية أن الفضلة مستغنى عنها لا اتصال لها بالدليل ، بخلاف الدليل ، فإنه لا يمكن الاستغناء عنه والصحيح الأول ، بناء على رجوعه إلى أوصاف لا إلى ذوات ، وهو كثرة النظائر ، وكثرتها وصف في الدليل ، ولأن المزية أيضا مستغنى عنها ولهذا لو فرضنا خلو الدليل منها لاستقل وقول النافي يلزم اجتماع المثلين ، ممنوع ، بل التقوية ترجع إلى الترجيح بأوصاف لا بذوات ، وهو كثرة النظائر ، فإن ذلك وصف في الدليل ، وكأنا رجحنا بالتأكيد لا بالتأسيس ، لأن التأكيد يبعد احتمال المجاز. وفصل صاحب المقترح" فقال إن كان الدليل المستقل مغنيا عن الأول لم يصح الترجيح به ، لأنه تطويل بلا فائدة وإن لم يكن مغنيا عنه صح الترجيح به ، لأنه مانع منه ومثل الأول بما إذا تمسك بقياس فعورض بقياس ، فرجح قياسه بالنص ، فهذا لا يصح ، لأن النص الذي رجح به يغني عن القياس ، فإن ذكر القياس تطويل بلا فائدة ومثل الثاني بما إذا تمسك بنص وهذا التفصيل لا يرجع إلى أمر أصولي ، بل إلى أمر جدلي اصطلاحي. وانبنى على هذا الخلاف في هذا الأصل مسائل كثيرة منها أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة عندنا ، خلافا للحنفية ، لأن الظنين أقوى من الظن الواحد ، فيعمل بالأقوى. و منها ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ، لأن العدد إذا كثر قرب من التواتر فالتحق بتقديم المتواتر على الآحاد والخلاف في هذا أضعف ولهذا وافق هنا من خالف ونقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة المنع ، كالشهادة ، وقال الذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح به ، لأنه يورث مزيدا في غلبة الظن وسيأتي فيه مزيد كلام. و منها أنه انضم إلى أحد الخبرين قياس ، قال إمام الحرمين فالذي ارتضاه الشافعي تقديم الحديث الموافق للقياس وقال القاضي لا مرجح به ، لأنه ظن مستقل فتساقطا ، ويرجع إلى القياس ، فالمسلكان يفضيان إلى حكم القياس ، ولكن الشافعي يرى تعليق الحكم بالخبر الراجح بموافقة القياس فالقاضي يعمل بالقياس ويسقط الخبر فإن قلت فالخلاف لفظي قلت بل يرجع إلى أن المسألة توقيفية أو قياسية ، ويظهر أثر ذلك فيما لو حكم به حاكم ينقض والصورة أنه غير جلي وفي المسألة مذهب ثالث حكاه أبو العز في شرح المقترح " التفصيل بين ما يظهر من قصد الشارع إرادة المجمل الظاهر فلا يصح عضده بقياس ، وإن لم يظهر قصده لذلك فيصح ، تفرقة بين تأييده ظهور اللفظ في المعنى لظهور القصد وبين ما لم يتأيد بذلك وقال إلكيا إن كان مع أحدهما قياس ، وفي الجانب الآخر مزيد وضوح كزيادة الرواة والعدالة فيحتمل أن يعمل بالقياس ، لاستقلاله ، ويحتمل خلافه من جهة أن القياس حجة ضرورة عند فقد النص ، ودلالة النص ثابتة في أحد الجانبين ، إلا أن يقال إنها ضعفت بالتعارض والقياس مستقل فيتعارض النظران ، قال والأشبه بمذهب الشافعي تقديم الخبر الراجح ، ثم حكى قولا أنه كالحكم قبل ورود الشريعة ، فيجيء فيه الخلاف المشهور. و منها أن يكون أحد الخبرين أقرب إلى القواعد ، والفرق بين هذا والذي قبله أن في هذا له مخالفة القياس ، فإذا ثبت أن مخالف القياس يرجح فكلما كان أقل مخالفة كان أكثر قربا ، فكان أرجح ، فإنا لو أردنا أن نثبت القياس على وفق أحد الخبرين لعجزنا ولا يجيء هنا خلاف القاضي بالتساقط ، إذ لو أسقطناها لم نقدر على إثبات هيئة القياس ، فتعين العمل بأحدهما بمرجح القرب. مسألة قال ابن كج يقع الترجيح بوجوه ذكرها الشافعي أحدها بكثرة الرواة ، على اختلاف القولين ثانيها بالنقل ، فإنه يكون أحدهما موافقا لما قبل الشرع ، والآخر ناقلا ، فيقدم ، لأن معه زيادة ، كما لو شهدا بأن هذه الدار لزيد خلفها لورثته ، وشهد آخران بأنه باعها من عمرو ، تقدم بينة البيع ، لأن أولئك بنوا على الحال الأول ثالثها أن يتقدم أحدهما ، فالمتأخر أولى ، لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث رابعها أن يكون أحدهما أشبه باستعمال الصحابة خامسها أن يكون أحدهما أشبه باستعمال الفقهاء سادسها أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن ، لأن السنن أكثرها لها أصل في الكتاب إما نصا أو استدلالا سابعها أن يكون أشبه بالقياس وهذا كله سيأتي مفصلا ، ولكن أحببت معرفته من كلام الشافعي مجموعا قال ابن كج وإذا اجتمع مرجحات في خبر ، واثنان في خبر ، فالذي اجتمع فيه الثلاثة أولى ، لأنه أكثر. مسألة إذا تعارض نصان ، فإما أن يكونا عامين أو خاصين ، أو أحدهما عاما والآخر خاصا ، أو كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه آخر. فهذه أربعة أنواع وكل واحد من هذه الأنواع ينقسم ثلاثة أقسام لأنهما إما أن يكونا معلومين أو مظنونين أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فحصل اثنا عشر ، وكل منها إما أن يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل فتصير القسمة من ستة وثلاثين أما النوع الأول فهو أن يكونا معلومين ، ويقع على ثلاثه أضرب الضرب الأول أن يكونا معلومين وعلم التاريخ ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم ، سواء كانا آيتين أو خبرين أو أحدهما آية والآخر خبرا عند من يجوز النسخ عند اختلاف الجنس. أما من يمنعه فيمنع الفسخ في هذا الأخير ، قاله الهندي. وقال الأرموي الشافعي وإن لم نقل بوقوع نسخ الخبر المتواتر بالكتاب ، ولا بالعكس ، ولكنه إذا تعارضا وأحدهما متقدم تعين المتأخر ، وهذا إذا كان حكم المتقدم قابلا للنسخ ، وإلا كصفات الله تعالى قال الإمام فيتساقطان ، ويجب الرجوع إلى دليل. واعترض عليه النقشواني ، فإن المدلول إذا لم يقبل النسخ يمتنع العمل بالمتأخر ، فلا يعارض المتقدم ، بل يجب إعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتأخر. قلت وهذا إذا كان نقل التاريخ متواترا أيضا ، فإن كان النصان متواترين والنسخ آحادا فيتجه فيه طريقتان إحداهما إجراء خلاف مبني على النسخ بالآحاد ، فإن جوزناه نسخنا بما دلت الآحاد على أنه متقدم ، وعملنا بالمتأخر. وإن منعناه حكمنا بتعارض الظنين ورجعنا إلى الأصل أو التخيير. و الثانية القطع بقبول الآحاد في تاريخ المتواتر ، وهي الصحيحة ، لأن انسحاب العمل بالمتواتر في سائر الأزمنة مظنون ، فما رفضنا إلا مظنونا بمظنون ، وأما عكس هذه الصورة ، أن يفرض التاريخ متواترا ، أو المتن آحادا ، فهذا غير متصور. هذا كله إذا علم المتقدم ، فإن علم مقارنتهما ، فإن أمكن التخيير بينهما تعين القول به ، فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير ، وإن جهل التاريخ تساقطا ووجب الرجوع إلى غيرهما ، لجواز أن يكون كل واحد منهما هو المتأخر فيكون ناسخا ، إذ التقدم يكون منسوخا. هكذا أطلقوه. وهذا إذا لم يمكن تطرق النسخ إلى أحدهما ، فإن أمكن فالشافعي يرجح ما لا يتطرق إليه ذلك ، ورآه أولى من الحكم بتساقطهما ، حكاه عنه الإمام في البرهان" وذكر له مثالين تخرج منهما صورتان إحداهما إذا أرخ أحدهما وسكت الآخر عن التاريخ ، كحديث « إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون » مع جلوس النبي صلى الله عليه وسلم في مرض وفاته والمقتدون به قيام. والحديث الأول مطلق ، فغلب على الظن أنه كان قاله في صحته. و الثانية أن يكون إسلام راوي أحدهما متأخرا عن إسلام الآخر ، كحديث قيس بن طلق في عدم نقض الوضوء بمس الذكر ، وهو متقدم الإسلام ، مع حديث أبي هريرة بالنقض ، وهو متأخر الإسلام ، فيتطرق النسخ إلى حديث قيس. ثم حكى الإمام عن قوم بقاء التعارض ، إذ لا يصار إلى الفسخ بمجرد الاحتمال ، ثم توسط فقال إن عدم المجتهد متعلقا سواه فكقولي. الشافعي ، لأنه أولى من تعطيل الحكم وتعرية الحادث عن موجب الشرع ، وإن وجد غيرها ووجد القياس مضطربا عدل عنهما وتمسك بالقياس ، ثم الخبر الذي بعد ظن النسخ يستعمل مرجحا لأحد القياسين على الآخر. وهذا التفصيل يفرض المسألة في قياسين تعارضا أو خبرين كذلك. وهو مخالف لتصويره السابق في تعارض خبرين مطلقا ، سواء وجد القياس مع كل منهما أو مع أحدهما أو لم يوجد ألبتة. وأورد الإبياري على تفصيله أنه هلا عمل بالخبر الراجح وجعل القياس الموافق له مرجحا ؟ وأجاب ابن المنير بأنه لما لم يجد في التوقيف مستندا استأنف الظن في الأقيسة فوجدها أيضا متعارضة ، ولكن وجد أحد قياسيه على وفق الخبر الراجح ، فجعل القياس مستندا ، لأنه لو جعل الخبر الراجح مستندا بعد أن سبق منه إلغاء كونه مستندا لكان نقضا لحكم ثبت. وحاصل الخلاف يرجع إلى أن المسألة توقيفية أو قياسية ، ويظهر أثره في نقض حكم الحاكم. ونقل ابن المنير في الصورة الأولى أن مذهب مالك يقدم المؤرخ على المهمل ، لأن المؤرخ يقطع به في وقت معين ، بخلاف المهمل فإنه ما من وقت إلا ويحتمل فيه الثبوت والعدم ، فيقدم المقطوع به في تاريخ معين ، لأن المبين مقدم على المجمل ، فالترجيح في هذه الصورة مبني على المقابلة بين البيان والإجمال ، والترجيح في الثانية مبني على المقابلة بين الإجمال القوي والضعيف. وهذا يرد إيراد الإبياري على المنقول عن الشافعي احتمال أن متأخر الإسلام تحمل في حال الكبر. وجوابه أن التحمل في حال الإسلام أغلب ، وقبل الإسلام أندر ، فيقدم الغالب على النادر ، وليس كل احتمال واقعا ، فتأمل هذا الفصل ، فإن معرفته من غايات الآمال. الضرب الثاني أن يكونا مظنونين ، فإن علم تقدم أحدهما على الآخر نسخ المتأخر المتقدم ، وإلا وجب الترجيح ، فيعمل بالأقوى. الضرب الثالث أن يكون أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فإن علم تقدم أحدهما ، وكان هو المظنون ، كان المعلوم المتأخر ناسخا وإن كان المعلوم متقدما ، ما لم ينسخه المظنون فنعمل بالمعلوم. وإن جهل عمل بالمعلوم ، سواء علمت المقارنة أو لا.. النوع الثاني أن يكونا خاصين ، فإما أن يكونا معلومين أو مظنونين ، أو أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، والحكم فيها ما تقدم في النوع الأول. قال سليم إن تعارض نصان فإن كانا من أخبار الآحاد وعلم تقدم أحدهما نسخه المتأخر ، وإلا قدم أحدهما على الآخر بضرب من الترجيح. وإن كانا قطعيين ، كالآيتين والخبرين المتواترين ، وعلم تقدم أحدهما نسخه المتأخر ، وإن لم يعلم توقف فيهما ولم يقدم أحدهما على الآخر بترجيح ، لأن الترجيح طريقة غلبة الظن فلا يدخل في تقوية ما طريقه القطع.. النوع الثالث أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا ، كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن البقرة مع قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم المائدة ففيه الأقسام الثلاثة. فإن كانا معلومين فإن علم تقدم العام وتأخر الخاص ، فأطلق في المحصول "وغيره أن الخاص يكون ناسخا ، أي العام في ذلك الفرد الذي تناوله الخاص. وهذا حكاه الشيخ في اللمع" عن بعض الأصحاب ، وقال إنه بناء على أن تأخر البيان عن وقت الخطاب لا يجوز ، وهو قول المعتزلة. قال والمذهب أن يقضي بالخاص على العام مطلقا. وقيل يتعارضان ، وهو قول القاضي. وقالت الحنفية إن كان الخاص مختلفا فيه والعام مجمعا عليه لم يقض به على العام. وإن كان متفقا عليه قضى به على العام. وقال الهندي ما قال في المحصول "موضعه إذا ورد بعد مظنون وقت العمل بالعام ، فإن ورد قبل حضور وقته كان الخاص المتأخر مخصصا للعام المتقدم. وأما من لا يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فعنده في الصورتين يكون الخاص خاصا ، وعليه يحمل إطلاق المحصول" ، وبذلك صرح سليم في التقريب ". وإن علم تقدم الخاص فعندنا يبنى العام على الخاص ، وعند الحنفية ينسخه ، وإن علم مقارنتهما فيكون الخاص مخصصا للعام. وإن جهل يبنى العام على الخاص عندنا ، وعندهم يتوقف فيه. وقال سليم الحكم في المسألتين أعني المقارنة وجهل التاريخ أن يبنى العام على الخاص. وقال عيسى بن أبان والكرخي إن علم للصحابة فيه استعمال عمل به ، وإلا وجب التوقف. وإن كانا مظنونين فالحكم فيه كما كانا معلومين. إن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا قال الإمام فهاهنا اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون ، إلا إذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا ووردا معا ، وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس. قال الهندي وهو غير مرضي ، لإشعاره بأن ذلك يختص بحالة ورودهما معا ، لكنه ليس كذلك لأمرين أحدهما لو تأخر الخاص المظنون عن العام المعلوم ، وكان قبل حضور وقت العمل بالعام المعلوم ، كان أيضا مخصصا وكان اختلاف الناس فيه كما في المتقارنين. نعم ، يستقيم ذلك على مذهب المعتزلة. و ثانيهما لو تقدم الخاص المظنون على العام المعلوم فإنه يبنى العام عليه عندنا ، وهو تقديم الخاص المظنون على العام المعلوم ، مع أنهما لم يردا معا. وحينئذ فالحكم في هذا تقديم المعلوم على المظنون إلا في هذه الصور الثلاث الصورة التي ذكرها الإمام ، والصورتين اللتين ذكرناهما.. النوع الرابع أن يكون كل منهما عاما من وجه خاصا من وجه ، فيمكن أن يخص كل واحد منهما عموم الآخر ، كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين النساء مع قوله أو ما ملكت أيمانكم النساء ، فإن الأولى خاصة في الأختين عامة في الجمع في ملك اليمين ، والثانية عامة في الأختين وغيرهما ، خاصة في ملك اليمين. وكقوله عليه السلام « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » مع نهيه عن الصلاة في الوقت المكروه. فإن الأول خاص في وقت القضاء عام في الأوقات ، والثاني عام في الصلاة خاص في الأوقات. ففيه الأقسام الثلاثة أيضا. فإن كانا معلومين وعلم المتقدم فالمتأخر ناسخ عند من يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم ، بل هنا أولى ، لأنه لم يخلص خصوص الأول. وأما عند من لا يقول به فاللائق بمذهبه أن لا يقول بالنسخ هنا كما في الأول من جهة الخصوص ، وفي الثاني من جهة العموم ، بل يذهب في الترجيح وإن لم يعلم ذلك ، سواء علمت المقارنة أو لم تعلم أيضا فاللائق بالمذهبين أن يصار إلى الترجيح بكون أحدهما حظرا والآخر إباحة ، أو بكون أحدهما مثبتا والآخر منفيا ، أو شرعيا والآخر فعليا. لأن الحكم بذلك طريقه الاجتهاد ، وليس في ترجيح أحدهما على الآخر إطراح الآخر ، بخلاف المتعارضين من كل وجه.. وأما إذا كانا مظنونين فكما في المعلومين ، إلا أنه يرجح فيها بقوة الأشباه.. وإن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا ، فإن علم تقدم المعلوم عمل به لكونه معلوما ، وإن علم تأخيره عمل به لكونه ناسخا. وهذا على رأي من ينسخ الخاص بالعام. وأما على رأينا فالعمل بالمعلوم لكونه معلوما لتعذر النسخ وإن لم يعلم ذلك ، سواء علم التقارن أو جهل ، فإنا نحكم بالمعلوم لكونه. معلوما. هذا حاصل ما ذكره أبو الحسين في المعتمد" ، وتابعه صاحب المحصول "وغيره. وأطلق الشيخ في اللمع" وسليم في التقريب "وغيرهما أنهما يتعارضان ولا يقدم أحدهما على الآخر بدليل ، وفي جواز خلو مثل هذا عن الترجيح قولان. وإذا خلا سقطا ورجع المجتهد إلى البراءة ، ونقل سليم عن أبي حنيفة رحمه الله تقديم الخبر الذي فيه ذكر الوقت ، لأن الخلاف واقع في الوقت ، فقدم ما فيه. وذكر الصيرفي في الدلائل" في تعارض الآيتين أنه إن كان هناك توقيف صرنا إليه ، وإن لم يكن إلا العموم ففيها وجهان أحدهما أنا ننظر إلى أيهما أعم اللفظين بوجه ، فيجعل الآخر في الخاصة. و الثاني إلى أي اللفظتين ابتدئ بها فالأخرى معطوفة عليها ، لأنك لو أثبت اللفظة الثانية كان فيها رفع ما ابتدئ بذكره ، فلا يجوز أن يثبت من الثانية إلا ما لا يبطل الأولى فيكون موافقا للثاني على ما قلنا في الترتيب كأنا قلنا كل ملك يمين فهو مباح ، لقوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم النساء فذكر عموم الزوجات وعموم ملك اليمين ، فكان أخص مما ذكرت من الزوجات وملك اليمين ، فثبت أن الجمع بين الأختين الملك والنكاح مستثنى من عموم قوله إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم المعارج ولم يصح أن تقابل الآية بالآية الأخرى لما وصفته ، انتهى. قال ابن دقيق العيد هذه المسألة من مشكلات الأصول ، والمختار عند المتأخرين الوقف إلا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة إلى الآخر. قال وكأن مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم ، كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم من حيث هو مدلول العموم. وذكر أبو الحسين في المعتمد "التفصيل السابق ثم قال وقال الفاضل أبو سعيد محمد بن يحيى ، فيما وجدته معلقا عنه العامان إذا تعارضا فكما يخصص هذا بذاك لمعارضته أمكن أن يخصص ذلك بهذا ، وليس أحدهما بأولى من الآخر فينظر فيهما إن دخل أحدهما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص. وكذلك إذا كان أحدهما مقصودا بالعموم رجح على ما كان عمومه اتفاقا. انتهى. قلت وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الوقت المكروه ، فإنه قال لما دخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها تقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرها. ولذلك نقول دلالة وأن تجمعوا بين الأختين النساء على تحريم الجمع مطلقا في النكاح والملك أولى من دلالة الثانية على جواز الجمع باليمين ، لأن هذه الآية ما سيقت لبيان حكم الجمع.. مسألة إذا عارض قياس مستنبط من نص كتاب ما في حديث آحاد ، فقيل إن سميناه قياسا رجحنا عليه الخبر ، لأن مستنده مقطوع به ، قال في المنخول" والمختار أنه لا يرجح عليه ، لأن تسميته قياسا يرجع للقب وهو مقطوع به كالمنصوص ، وأخبار الآحاد تقدم على قياس المستنبط من القرآن.. مسألة قال الصيرفي كل متعارضين لا يخرجان عن وجه من أوجه ثلاثة أحدها أن لا يكون لها في الأصل حكم معلوم ، كالواقع بابتداء الشرع ، مثل الإحداث في الوضوء ، فيترك اعتقاد الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر ، لأنا لا ندري أيهما الأولى ، ويصار إلى ما عضده الدليل أو رجحه بقياس أو حفظ أو كثرة عدد.. و ثانيها أن يكون مما يجب إباحته أو حظره فأي الخبرين جاء بخلاف ما كان متقدما في العقل والشرع فالخبر هو الذي معه دليل الانتقال ، لأن الخبر إنما جاء بتوكيد ما تقدم ، وقد علم زوال الأول إلى الثاني ولم يعلم زوال الثاني ، كقوله عليه السلام « فيما سقت السماء العشر » وقوله « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ».. و ثالثها أن يكون مباحا ، فيأتي بمثل ما جاء به الحكم ، كالمزارعة ، فإن الناس كانوا يستبيحون المزارعة بالثلث والربع ، فنهى عنهما ، وورد الخبر بإجازتهما ، ولم يفد شيئا أفاد فيما كان الناس عليه ، فخبر النهي أولى بالاستعمال ، هذا إذا علم تقريره على المزارعة مدة ثم جاء الخبران ، فإن كانوا مستعملين لها ولا يعلم أنهم أقروا عليها ، فإذا جاء النهي عنها ثم جاء الخبر بإجازتها نظر فيهما على هذا الحال. فأما آي القرآن ، فكل آية وردت بإباحة شيء في جملة الخطاب ، كقوله تعالى قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما الأنعام فأخبر بتحريم شيء مما تضمنته الآية فهي مخصوصة لا محالة. ولو جاء خبر بتحليل ما جاء الخبر الآخر بتحريمه نظر في الخبرين ، لأن أحدهما يوجب خصوص الآية والآخر يوجب عمومها وليس هذا مما يصلح أن يأتي بعد الحظر ولا قبله ولا في الأخبار ، لأن السنة لا تنسخ القرآن ، فإن كان الحظر بيان الآية لم يجز أن يرفع ذلك بالخبر ، لأنه يكون نسخا للقرآن ، ويكون خبر التحليل بإزاء خبر التحريم ، فكأنه لم يقم دليل الخصوص ، فإن قوي أحدهما على صاحبه فالحكم له ، قال ويجيء الخبران مختلفين ، والإنسان مخير بينهما ، كالإفراد والقران والتمتع للحاج ، فلا يضر ذلك الاختلاف وإن كان محالا أن يفعله النبي صلى الله عليه وسلم في حجة واحدة ، وإن لم يمكن استعمالهما كخبر ميمونة « نكحها وهو محرم » و « ما نكحها إلا وهو حلال ». فأحدهما غلط من الراوي فيصار إلى الدليل يعضد أحدهما. سبب الاختلاف في الروايات . سبب الاختلاف في الروايات قال الشافعي رحمه الله في الرسالة " ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول القول عاما يريد به العام ، وعاما يريد به الخاص ، ويسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة ، ويؤدي عنه المخبر الخبر مبعضا ، والخبر مختصرا ، والخبر يأتي ببعض معناه دون بعض ، ويحدث الرجل عنه الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة على حقيقة الجواب لمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب ، ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى فلا يخلص بعض السامعين من اختلاف الحالتين اللتين سن فيهما ، ويسن سنة في نص معناه فيحفظهما حافظ آخر في معنى ، يخالفه في معنى ، ويجامعه في معنى سنة غيرها لاختلاف الحالين فيحفظ غيره تلك السنة ، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا ، وليس فيه شيء. ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو تحليله ، وليس في غيره خلاف الجملة فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحل ، ولا بما أحل ما حرم. قال ولم نجد عنه شيئا مختلفا فكشفناه إلا وجدنا له وجها يحتمل به أن لا يكون مختلفا ، وأن يكون داخلا في الوجوه التي وصفت. انتهى.. القول في ترجيح الظواهر من الأخبار المتعارضة وهو إنما يكون بالنسبة إلى ظن المجتهد ، أو بما يحصل من خلل بسبب الرواة ، كما سبق.. وأما التعارض في نفس الأمر بين حديثين صحيحين فغير صحيح ، قال ابن خزيمة لا أعرف أنه روي عن الرسول حديثان بإسنادين صحيحين متضادين ، ومن كان عنده فليأت به حتى أؤلف بينهما. وقال الشافعي في الرسالة" ولم نجد حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج ، أو على أحدهما دلالة إما موافقة كتاب الله أو غيره من السنة أو بعض الدلائل. انتهى. وهو باعتبارين أحدهما أن يرجح أحدهما على الآخر من جهة الإسناد ، و الثاني بالمتن.. أما الترجيح بالإسناد فله اعتبارات أولها بكثرة الرواة. فيرجح ما رواته أكثر على ما رواته أقل بخلافه ، كاحتجاج الحنفية على عدم الرفع في الركوع ، بحديث إبراهيم ، عن علقمة ، عن ابن مسعود ، « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام ، ثم لا يعود » فيقول قد روى الرفع ثلاثة وأربعون صحابيا ، وكثير منها في الصحيحين. وكرواية التغليس بالصبح على رواية الإسفار. هذا مذهب الأكثرين ، وهو الصحيح عندنا ونص عليه الشافعي في الرسالة "وقال الأخذ بحديث عبادة بن الصامت في الربا أولى من حديث أسامة « إنما الربا في النسيئة » لأنه رواه مع عبادة عمر وعثمان وأبو سعيد وأبو هريرة ، ورواية خمسة أولى من رواية واحد. وقرره الصيرفي واحتج له بأن الله جعل الزيادة من العدد بالنسبة لشهادة النساء موجبا للتذكر فقال أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى البقرة وكذلك جنس الرجال كلما كثر العدد قوي الحفظ ، ونقله ابن القطان عن الجديد ، قال وأشار إلى الفرق بأن الشهود منصوص على عدالتهم فكفينا مئونة الاجتهاد ، والأخبار مبنية على الاجتهاد والاستدلال ، والأولى ترجيح الأكثر ، لأنهم عن الخطأ أبعد ، قال وذهب في القديم إلى أنهما سواء وشبه بالشهادات. قلت وعكس ابن كج وابن فورك في كتابيهما هذا النقل فقالا قال الشافعي رحمه الله تعالى في القديم يرجح الخبر الذي هو أكثر رواة ، لأن المصير إلى الأخبار إنما هو من طريق علم الظاهر ، ويحتمل الغلط والكثرة تدفع الغلط. وقال في الجديد إنهما سواء ، وعول في ذلك على أنهما قد استويا جميعا في لزوم الحجة عند الانفراد. فإذا اجتمعا فقد استويا ويطلب دلالة سواهما ، وبالقياس على الشهادة ، انتهى. وقال سليم أومأ الشافعي إلى أنهما سواء في موضع آخر ، وحيث قلنا يرجح بالكثرة فقال القاضي لا أراه قطعيا ، وقال إمام الحرمين إن لم يمكن الرجوع إلى دليل آخر قطع باتباع الأكثر فإنه أولى من الإلغاء ، ولأنا نعلم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران بهذه الصفة لم يعطلوا الواقعة ، بل كانوا يقدمون هذا. قال وأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسألة ظنية ، والاعتماد على ما يؤدي إليه اجتهاد الناظر. وفي المسألة رأي رابع صار إليه القاضي ، والغزالي أن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد ، فرب عدل أقوى في النفس من عدلين ، لشدة تيقظه وضبطه. فلما كثر العدد ولم يقو الظن بصدقهم كان خبرهم كخبر الواحد سواء. وبالجملة ، فالراجح هو الأول. قال ابن دقيق العيد بل هو أقوى المرجحات ، فإن الظن يتأكد عن ترادف الروايات. ولهذا يقوى الظن إلى أن يصير العلم به متواترا... وهنا تنبيهات الأول لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من جانب آخر. ففيه احتمالان لإلكيا إحداهما ترجيح الكثرة ، لقربها من المستفيض والتواتر. و الثاني ترجيح العدالة ، فإنه رب رجل يعدل ألف رجل في الثقة ، ونعلم أن الصحابة كانوا يقدمون رواية الصديق على رواية عدد من أوساط الناس. قال وهذا لا نجد له مثالا من النص ، فإن الذي أورده كثير من العلماء يحتمل التأويل ، كتعارض الأخبار في القراءة خلف الإمام وتعارض الأخبار في الأذان للصبح قبل الوقت. وللقياس مجال وراء الخبر ، وإن وجدنا مثالا فحكمه ما ذكرنا. وهذه المسألة قد ذكرها أستاذه في البرهان" وحكى فيها الخلاف عن المحدثين ، وأن منهم من يقدم العدد ، ومنهم من يقدم مزية الثقة ، ثم قال والمسألة لا تبلغ القطع ، والغالب تقديم مزية الثقة. الثاني لا يخفى أن صورة المسألة أن لا يبلغ عدد المخبرين في الكثرة إلى حالة تقتضي العلم. الثالث أن هذا بالنسبة إلى الأخبار.. أما الآيات فإذا جاءت آيتان تدل على معنى واحد ، وآية واحدة تدل على خلافه ، فهل ترجح الأولى. قال ابن القطان في كتابه ذهب بعض أصحابنا إلى تخرجه على قولين ، فيرجح بكثرة الآي كما يرجح الخبر بكثرة الرواية. وذهب بعضهم إلى أنهما سواء. والفرق بينهما وبين الأخبار أن الخطأ من الرواة ممكن ، وهو شيء مبني على الاجتهاد ، بخلاف الآي. ومن قال بالأول قال إن ذلك يساوي الأخبار في قوة الدلالة عليها. والعمومان أقوى في النفس من عموم واحد كما قال الشافعي رضي الله عنه في شاهد ويمين وشاهدين ، أنه يؤخذ بالأقوى ، وتلك على قولين ، وهذه على وجهين.. ثانيها بقلة الوسائط وعلو الإسناد لأن احتمال الغلط والخطأ فيما قلت وسائطه أقل ، وهو أحد فوائد طلب الإسناد العالي ، كقول الحنفي الإقامة مثنى ، كالأذان ، لما روى عامر الأحول عن مكحول أن أبا محيريز حدثه أن « أبا محذورة حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه الأذان والإقامة ، وذكر فيه الإقامة مثنى مثنى ». فنقول بل هي فرادى ، لما روى خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس قال « أمر بلالا أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة » ، فإن خالدا وعامرا من طبقة واحدة روى عنهما شعبة ، وحديث عامر بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة ، وخالد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنان. واعلم أن الترجيح بهذا ظاهر ، إذا كان لا يعز وجود مثله ، فإن كان فهو مرجوح من هذه الحيثية ، لأن الترجيح بالأغلب مقدم على الأندر.. وثالثها تقدم رواية الكبير على رواية الصغير لأنه أقرب إلى الضبط ، ومثلوه برواية ابن عمر الإفراد في الحج ، ورواية أنس القران. وما قيل فيه يتولج على النسا وسبب هذا الترجيح والذي قبله زيادة الظن بالضبط. وقد رجح الشافعي في الرسالة "بتقديم أنس في أحاديث ربا الفضل وفي صلاة الخوف فقال بتقدم أنس في الصحبة. وهل تتقدم رواية الخلفاء الأربعة على غيرهم أم لا ؟ فيه روايتان عن أحمد ، ومثله رواية أكابر الصحابة على غير الأكابر.. ورابعها بفقه الراوي سواء كانت الرواية بالمعنى أو باللفظ فتقدم رواية الفقيه على من دونه ، لأنه أعرف بمقتضيات الألفاظ. وقيل هذا في خبرين مرويين بالمعنى ، فإن رويا باللفظ فلا مرجح. والصحيح الأول ، لأن للفقيه مزية التمييز بين ما يجوز وما لا يجوز. قال ابن برهان أو يكون أحدهما أفقه من الآخر ، مثل رواية عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم « كان يصبح جنبا من غير احتلام ويصوم » على رواية أبي هريرة « من أصبح جنبا فلا صوم له ». قال وسبب تقديمه أن عائشة كانت أفقه من أبي هريرة. قلت والأولى أن يكون هذا مثالا لتقديم شاهد القصة على من لم يشاهدها وإنما أخبر بها ، فإن أبا هريرة لما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس حدثه به ، وعائشة كانت مباشرة للواقعة. وقال ابن دقيق العيد وهذا لا ينبغي تمثيله بالصحابة تأدبا. وقد مثل برواية إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ، مع رواية الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود ، فإن الأولين فقيهان مشهوران ، والأخيرين إما شيخان أو دونهما في الفقه.. خامسها بعلمه بالعربية فإن العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل ، فيكون الوثوق بروايته أكثر ، قال ويمكن أن يقال إنه مرجوح ؛ لأن العالم بها يعتمد على معرفته ، فلا يبالغ في الحفظ ، والجاهل بها يكون خائفا فيبالغ في الحفظ.. سادسها الأفضلية فتقدم رواية الخلفاء الأربعة في رفع اليدين على رواية ابن مسعود.. سابعها حسن الاعتقاد فتقدم رواية السني على المبتدع ، كرواية إبراهيم بن أبي يحيى مع غيره ، قال الهندي وهذا فيه نظر ، لأن بدعته إن كانت بذهابه إلى أن الكذب كبيرة كان ظن صدقه أكبر.. ثامنها كون الراوي صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقصة ، كقول « ميمونة تزوجني رسول صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان » فتقدم على رواية ابن عباس نكحها وهو محرم وقد خالف في هذا الجرجاني من الحنفية.. تاسعها كون أحدهما مباشرا لما رواه كترجيح خبر أبي رافع في تزويج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهما حلالان على خبر ابن عباس ، لأن أبا رافع كان السفير بينهما. وحديث عائشة في صوم الجنب على أبي هريرة... عاشرها الأقرب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم على غيره وإنما كان سببا للترجيح ، لأن الظاهر والغالب أن كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع. وهذا ذكره ابن برهان ومثله برواية علي رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يحجزه شيء عن القرآن سوى الجنابة » على رواية ابن عباس لكونه أقرب ثم ذكر بعد ذلك كون أحدهما أعرف بحال النبي صلى الله عليه وسلم من غيره ، كأزواجه فتقدم روايتهن على رواية غيرهن.. حادي عشرها إذا كان أحدهما أقرب إليه باعتبار الجسم كتقديم رواية ابن عمر الإفراد على غيره ، فإنه قال كنت آخذا بزمام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال « ليليني منكم ذوو الأحلام والنهى ».. ثاني عشرها كون أحدهما جليس المحدثين أو أكثر مجالسة من الآخر لأنه أقرب إلى معرفة ما يعتور الرواية ويداخلها من الخلل.. ثالث عشرها كثرة الصحبة ترجح روايته على قليلها ، لما يحصل من زيادة الظن بسبب كثرة الصحبة في المعرفة بأحوال المصحوب. وقد نقل هذا عن بعض التابعين فقدم رواية ابن مسعود على رواية وائل بهذه العلة ، وبسبب طول الصحبة... رابع عشرها بكونه مختبرا فيرجح العدل بالتزكية على العدل بالظاهر. هذا إن قبلنا رواية المستور ، وإلا فلا تعارض بينهما.. خامس عشرها العدل بالممارسة والاختبار على من عرفت عدالته بالتزكية ، فإنه ليس الخبر كالمعاينة.. سادس عشرها بكونه معدلا بصريح التزكية فيرجح على المعدل بالحكم بالشهادة ، لأن عدالته ضمنية.. سابع عشرها بكونه معدلا بالحكم بها على المعدل بالعمل على روايته ، للخلاف في كون ذلك تعديلا وأطلق في المحصول" أن عمل المزكى برواية من زكاه مرجح لروايته على من لم يعمل بها.. ثامن عشرها التزكية مع ذكر أسباب العدالة أرجح من التزكية المجردة ، قاله في المحصول ".. تاسع عشرها بكثرة المزكين للراوي كتقديم حديث بسرة على حديث طلق ، لكثرة المزكين والرواة لبسرة ، وقلة ذلك في حديث طلق.. العشرون حفظ الراوي للفظ الحديث واعتماد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى ، لما لعله يعتور الخط من نقص وتغير. قال الإمام وفيه احتمال ، ويؤيده أن البخاري روى في كتابه المفرد في رفع اليدين ، روى حديث سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن « ابن مسعود قال ألا أحدثكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة ثم لم يعد ». قال قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم نظرت في كتاب عبد الله بن إدريس قال عاصم فلم أجد فيه" ثم لم يعد ". قال البخاري هذا أصح ، لأن الكتاب أثبت عند أهل العلم. قلت ومن هذا يؤخذ ترجيح رواية عبد الله بن عمرو بن العاص على رواية أبي هريرة ، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال ما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أحد أكثر حديثا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب... الثالث والعشرون قوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه فيرجح على من كان أقل في ذلك. حكاه إمام الحرمين عن إجماع أهل الحديث ، ومثله برواية عبيد الله بن عمر بن عبد العزيز على رواية عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ، لأن الشافعي قال " بينهما فضل ما بين الدرهم والدينار "والتفضيل لعبيد الله. ثم قال وهو عندي كاختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة.. الرابع والعشرون سرعة حفظ أحدهما وإبطاء نسيانه مع سرعة حفظ الآخر وسرعة نسيانه ، لأن نسيان الأول بعد الحفظ بطيء. وهذا ذكره الهندي احتمالا ، وصدر كلامه بأنهما متعارضان.. الخامس والعشرون أن لا يكثر تفرده بالروايات عن الحفاظ فإن كثر فيجوز أن يقدم خبره عليه على خبره. قاله الغزالي. أي وإن قلنا زيادة الثقة.. السادس والعشرون دوام عقله فيرجح على من اختلط في عمره ولم يعرف أنه روى الخبر في حالة سلامة عقله أو حال اختلاطه.. السابع والعشرون شهرة الراوي بالعدالة والثقة فيرجح رواية المشهور على الخامل ، لأن الدين كما يمنع من الكذب. كذلك الشهرة والمنصب.. الثامن والعشرون شهرة نسبه فإن احتراز مشهور النسب مما يوجب نقص منزلته المشهورة فيكون أكثر. قاله الآمدي وابن الحاجب ، وفيه نظر بل الظاهر أنه لا مدخل لذلك في الترجيح. نعم ، قال في المحصول" رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله.. التاسع والعشرون عدم التباس اسمه فيرجح رواية من لم يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء على رواية من يلتبس فيه ذلك. وهذا بشرط أن لا يعسر التمييز. قاله في المستصفى "والمحصول".. الثاني بوقت الرواية فيرجح الراوي في البلوغ على الذي روى في الصبا وفي البلوغ ، لأن البالغ أقرب إلى الضبط ، ويرجح الخبر الذي لم يتحمل رواية إلا في زمن بلوغه على من لم يتحمل إلا في زمن صباه ، ولهذا قدم رواية ابن عمر في الإفراد على رواية أنس في القران. فإن قيل فكيف قدم الشافعي رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود ؟ قلنا لأن متأخر الصحبة مقدم على متقدمها في الرواية ، لاحتمال النسخ. ويرجح من لم يرو إلا في حال الإسلام ، ويرجح متأخر الإسلام ، فيرجح من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه ، لأن تأخر الإسلام دليل على روايته آخرا ، كتقديم رواية أبي هريرة في النقض من مس الذكر على رواية قيس. والظاهر أن روايته بعد إسلامه. هكذا ذكره الشيخ أبو إسحاق وابن برهان ، وتبعهم البيضاوي وغيره. وجزم الآمدي بعكسه معتلا بعراقة المتقدم في الإسلام ومعرفته. وليس بشيء. وقال الأستاذ أبو إسحاق يقدم خبر المتأخر الإسلام إن كان في أحد الخبرين ما يدل على أنه كان في ابتداء الإسلام ، وإن جاز أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر ، فإذا مات المتقدم قبل إسلام المتأخر وعلمنا أن الأكثر رواية المتقدم فتقدم على رواية المتأخر ، فهاهنا نحكم بالرجحان ، لأن النادر ملحق بالغالب. وقال الأستاذ أبو منصور إن جهل تاريخهما فالغالب أن رواية متأخر الإسلام ناسخ ، كما نسخنا رواية طلق برواية أبي هريرة ، وإن علم التاريخ في أحدهما وجهل في الآخر نظر فإن كان المؤرخ منهما في آخر أيام النبي صلى الله عليه وسلم فهو الناسخ لما لا يعلم تاريخه فينسخ قوله عليه السلام « إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا » بصلاة أصحابه قياما خلفه وهو يصلي قاعدا في مرضه الذي مات فيه ، وإن لم يعلم التاريخ فيهما ولا في أحدهما واحتيج إلى نسخ أحدهما بالآخر فقيل الناقل منهم عن العادة أولى من الموافق لها. وقيل المحرم أولى من المبيح ، وكذا الموجب أولى ، فإن كان أحدهما موجبا والآخر محرما لم يقدم أحدهما على الآخر إلا بدليل. وقال إلكيا يرجح أحد الخبرين على الآخر بإمكان تطرق النسخ إلى أحدهما إن لم يجد متعلقا سواهما ، كحديث طلق وأبي هريرة. هذا إذا لم يكن أحدهما محتملا ، فإن كان فلا ، كحديث ابن عكيم « جاءنا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب » ، فإنه يمكن أن يكون المراد به قبل الدباغ ، فإن الإهاب اسم له قبل الدباغ ، وبعده يسمى السختيان للأديم. ويدخل في هذا القول في الترجيع في الأذان وإيتار الإقامة ، لأن الترجيع في رواية أبي محذورة ، وسعد القرظ ، متأخر عن أذان بلال رضي الله عنهم . واعلم أن التراجيح كثيرة ، ومناطها ما كان إفادته للظن أكثر فهو الأرجح. وقد تتعارض هذه المرجحات ، كما في كثرة الرواة وقوة العدالة وغيره ، فيعتمد المجتهد في ذلك ما غلب على ظنه. فائدة قال إلكيا الطبري إنا لا ننكر تفاوتا بين الذكور والإناث في جودة الفهم وقوة الحفظ ، ومع هذا لم يقل أحد أن رواية الذكر تقدم على رواية الأنثى ، لأن هذا أمر يرجع إلى الجنس ، والترجيح إنما يكون بالنوع. قلت قد حكى سليم فيه الخلاف فقال لا تقدم رواية الذكر على الأنثى ، ولا الحر على العبد ، خلافا لمحمد بن الحسن ، لأن الذكورة والحرية لا تأثير لهما في قوة الخبر ، فلا يدخلان في الترجيح. انتهى. وكذا قال الأستاذ لا ترجح رواية الذكر. وقيل إنما يقدم الذكر فيغير أحكام النساء. أما أحكامهن فيقدمن على غيرهن ، لأن همتهن وقصدهن لما حفظنه أكثر ، وبه جزم السهيلي في أدب الجدل "، فحصل ثلاثة مذاهب.. الثالث بكيفية الرواية فمنها يرجح الحديث المتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على المختلف في رفعه ، والمتفق على وقفه ، كتقديم حديث عبادة في « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » على حديث جابر « كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلا أن يكون وراء الإمام » فإنه موقوف في الموطإ". و ثانيها يرجح الخبر المؤدى بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم على المروي بمعناه. وحكى صاحب المصادر "عن الشريف المرتضى أنه إن كان راوي المعنى عارفا فلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، وإلا قدم من روى اللفظ.. و ثالثها يرجح الخبر الذي اتفقت رواته على أنه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي اختلف فيه هل هو من لفظه أو هو مدرج من لفظ غيره ؟ كخبر السعاية وما يعارضه في العتق ، قاله الأستاذ أبو منصور.. رابعها يرجح الخبر الذي حكى الراوي سبب وروده على من لم يحكه ، لزيادة الاهتمام من الحاكي ، كما رجح الشافعي رواية ميمونة في النكاح وهو حلال ، على رواية ابن عباس. أما إذا انطبق أحدهما على سبب خاص والآخر مطلق فيقدم المطلق ، كما قاله إلكيا ، بناء على أن العبرة بالعموم ، قال وقد يتصور بصورة السبب ولا يكون في حقيقته ، كما روي « أن امرأة كانت تستعير المتاع فتجحده فقطعها النبي صلى الله عليه وسلم » ، فقال قوم من المحدثين لما ذكر الاستعارة والجحود دل على أن المستعير إذا جحد يقطع. قيل هذا ظاهره ، لكن يحتمل أن يقال إنما نقل الجحود والاستعارة لأنه سبب لموافقة ما يوجب القطع ، كما قال « من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه » ، ولأنه روي في حديث آخر أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع فتجحده فسرقت فأهم قريشا شأنها فقال « والله لو سرقت فلانة وأشار إلى امرأة عظيمة القدر لقطعتها ». فلما ذكر السرقة علم أنها سبب القطع لا الاستعارة ، وأن الاستعارة كانت سبب جرأتها على السرقة.. خامسها أن يتردد الأصل في رواية الفرع عنه ، فإنها مقبولة على المختار ، إذا لم يجزم بالإنكار ، وحينئذ فالخبر الذي لم يتردد فيه الأصل راجح على هذه.. سادسها أن يختلف رواة أحد الحديثين ويتفق رواة الآخر قال. أبو منصور فرواية من لم تختلف طرق رواياته أولى ، وذلك كرواية أكثر الصحابة حديث نصب الزكاة ، أولى من ذكر الاستئناف بعد مائة وعشرين من الإبل ، لأن الاستئناف في إحدى روايتي علي ، والرواية الأخرى عنه بخلافه. وحكى في اللمع" فيه وجهين أحدهما تقدم رواية من لم يختلف عليه. و الثاني يتعارضان عمن اختلف عليه ، ويتساقطان. وتبقى رواية من لم يختلف. قلت وهو في الحقيقة راجع إلى الأول. وجزم ابن برهان بالأول ثم قال ومن الناس من قال اختلاف الرواية ينزل منزلة كثرة الرواة ، لأنه يوافق إحدى الروايتين الأخريين في شيء ، ويستعمل بزيادة ، فكان ذلك ككثرة الرواة. وقيل اختلاف الرواية لا يقدم على رواية من لم تختلف عنه الرواية ، لأن اختلاف الرواية يكون لحفظ الراوي. قال ومثال ذلك حديث الاستئناف والاستقرار ، فإن النبي عليه السلام قال « إذا بلغت مائة وعشرين استقرت الفريضة » وأبو بكر يروي الاستقرار. وروي عنه أيضا أنه قال استؤنفت الفريضة . ومثله إلكيا بحديث وائل « أنه عليه الصلاة والسلام كان يضع ركبتيه ثم يديه ثم جبهته وأنفه » ، ولم يختلف الرواة عنه ، فذهب الشافعي إليه ، وروى حديث أبي هريرة مثل ذلك. وروي عنه النهي عن البروك برك الإبل في الصلاة ، أي وضع الركبتين قبل اليدين ، فقال الشافعي حديث وائل انفرد من المعارضة فهو أولى من حديث أبي هريرة ، وحديثه قد عاضدته إحدى روايتي أبي هريرة فهو أولى. قال ويدخل في هذا نكاح المحرم ، وتخيير بريرة ، وغير ذلك. وهو راجع إلى الترجيح بكثرة العدد. قال ومما يقارب هذا ما نقل عن الشافعي في ترجيح أحد الخبرين على الآخر إذا كان مثل معنى أحدهما منقولا بألفاظ مختلفة من وجوه ، كرواية وابصة بن معبد في الصلاة خلف الصف « أعد صلاتك ، فإنه لا صلاة لمنفرد خلف الصف » وروى الجمهور أن أبا بكر وقف بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الناس ، فكان يؤذنهم بتكبير النبي صلى الله عليه وسلم . وروى من وجه آخر « أن أبا بكر أحرم خلف الصف ثم تقدم فدخل فيه ، ولم يأمره بإعادة. ووقف أعرابي على يسار الرسول ، فأداره عن يمينه ». وروي « أنه عليه الصلاة والسلام أم أنسا وعجوزا منفردة خلف أنس » ، فتقدم على رواية وابصة. وهو يرجع أيضا إلى الترجيح بكثرة العدد.. سابعها أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر ، كترجيح رواية جابر على رواية غيره في الإفراد ، لأنه سرد الحديث من حال النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى أن عاد إليها.. ثامنها أن يسمع أحد الروايتين من وراء حجاب ، والآخر شفاها ، فإن رواية المشافهة تقدم على رواية الآخر ، كحديث عروة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم « خير بريرة حين عتقت » ، ولو كان زوجها حرا. ما خيرها ، ورواية الأسود عن عائشة أنه كان حرا. قلنا روايته مقدمة ، لأن راويها عن عائشة عروة ، وهو ابن أختها ، وكان يدخل عليها ويسمع الحديث منها شفاها ، وغيره يسمع من وراء الحجاب.. تاسعها أن يكون أحد الخبرين برواية حدثنا والآخر برواية أخبرنا ، فالذي برواية حدثنا أولى. قاله السهيلي في أدب الجدل "، لأن أخبرنا يحتمل أنه قرئ عليه فغفل أو سها. بخلاف حدثنا . وقيل إنهما سواء ، لأنه كما يحتمل سهو الشيخ في أخبرنا يحتمل سهو الراوي في حدثنا .. عاشرها أن يكون أحدهما يرويه عن حفظه وكتابه ، والآخر يرويه عن أحدهما ، فالأول أولى ، لبعده من الزلل ، ذكره السهيلي أيضا. وحكى صاحب المصادر" عن الشريف أنه إذا كان أحدهما رواه وسمعه وهو ذاكر له ، والآخر يرويه من كتابه ، فالأول أولى. فإن ذكر أن جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح.. حادي عشرها أن يكون أحدهما يرويه بسماعه من لفظ الشيخ والآخر بقراءته على شيخه إذا قلنا قراءة الشيخ أعلى ، كذا ذكروه. وهذا إنما يستقيم إذا قرأه العالم على العالم. أما إذا قرأه الجاهل على الجاهل فهما سيان.. ثاني عشرها ما يرويه بالسماع ، على ما يرويه بالإجازة. ثالث عشرها المسند راجح على المرسل إن قبل المرسل ، للاتفاق على قبوله ، بخلاف المرسل وقال قوم منهم عيسى بن أبان المرسل أولى. وقال قوم منهم عبد الجبار يستويان. قال في المحصول " وما قاله عيسى إنما يصح حيث يقول" الراوي " قال الرسول. فأما إذا لم يقل ذلك ، بل قال ما يحتمله كقوله عن النبي عليه الصلاة والسلام . فالأظهر أنه لا ترجح فيه ، لأنه في معنى قوله" روي عن الرسول ". وذلك يوجب المرجوحية أو الرد ، وضعفه الهندي بأنه ظاهر أنه بلغه من سماع ولم يذكر عمن بلغه ولم يصدر منه ما ينبئ عن حصول غلبة الظن له ، فلم تقبل روايته. قال والأظهر أنه لا ترجيح فيه ، لأنه بمعنى المسند ، ولهذا قبله من لم يقبل المرسل. وفيما قاله نظر. وهنا فرعان أحدهما هذا الخلاف في غير مراسيل الصحابة ، فإن مراسيلهم مقبولة على الصحيح فهي كالمسندة ، حتى لو عارضها صحابي صرح بالسماع فهما سواء. ويحتمل أنه يتطرقه خلاف. وعلى القول بأنه من صور الخلاف فهو مقدم على مراسيل التابعي ، لأن ظاهر روايته عن الصحابة ، وكلما علم من المراسيل قلة الوسائط فهو أرجح على ما لم يعلم منه ذلك. وحينئذ فمراسيل كل عصر أولى من مراسيل ما بعده. ثانيهما إذا كان لا يرسل إلا عن عدل ، كابن المسيب ، فهو والمسند سواء. ومن ثم رجحه الشافعي. وأما إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلا إذا حصل له غلبة الظن بصدق الخبر فمرسله راجح على مسنده.. الرابع بوقت ورود الخبر ؟ ويرجح بوجوه ، وهي غير قوية في الرجحان ، كما قال الإمام أولها الخبر المدني ، أي الذي رواته من المدينة ، مقدم على غيره ، لأنهم أهل مهبط الوحي ، وموضعهم موضع الناسخ ، ولهم العناية بما وقع عندهم ، لأن المدنيات متأخرة عن الهجرة. قال ابن برهان ولذلك قدمنا روايتهم على رواية أهل الكوفة في ترجيع الأذان وإفراد الإقامة. قال الأستاذ وكذلك تعارض الآيتين لأن الظاهر أن المدنية ناسخة للمكية ، مع إمكان نزول المكية بعد النسخ ونزول المدنية قبله ، إلا أن نسخ المكيات بالمدنيات أكثر من العكس.. ثانيها ترجيح الخبر الدال على علو شأن النبي صلى الله عليه وسلم على ما ليس كذلك. ثالثها المتضمن للتغليظ على المتضمن للتخفيف ؟ ، لأنه عليه الصلاة والسلام كان في ابتداء أمره يرأف بالناس ويأخذهم شيئا فشيئا ، ولا يتعبد بالتغليظ ، فاحتمال تأخير التشديد أظهر. هكذا ذكره الآمدي وابن الحاجب ، حيث قال أو شديده ، لتأخر التشديدات ، لكنه ذكر قبل ذلك أنه يقدم الأخف على الأثقل. وكذا قال البيضاوي يقدم المتضمن للتخفيف.. رابعها يرجح الخبر المروي مطلقا على المروي بتاريخ متقدم ، لأن المطلق أشبه بالتأخر. كذا قالوا ، وهو مخالف لترجيح الأصحاب في البينات إذا أطلقت واحدة وأرخت الأخرى أنهما سواء على المذهب... خامسها المؤرخ بتاريخ مضيق في آخر عمره صلى الله عليه وسلم على المطلق ، لأنه أظهر تأخرا ، وسبق ما فيه من الخلاف. وجعل إمام الحرمين منه أخبار الدباغ ، وقد سبق أنه لا تعارض فيها.. سادسها إذا حصل إسلام راويين معا ، كإسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما يحمل الحديث بعد إسلامه فيرجح خبره على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الإسلام أو بعده ؟ لأنه أظهر تأخرا وهذا يستقيم لو كان ذلك الخبر الذي وقع التعارض فيه على ما ذكره من الوصف ، أو كان يعلم أن أكثر روايات أحدهما كان بسماعه بعد إسلامه. فأما إذا لم يكن على هذين الوجهين فلا يستقيم.. القول في الترجيح من جهة المتن وهو باعتبارات الأول الترجيح بحسب اللفظ ويقع بأمور أولها فصاحة أحد اللفظين ، مع ركاكة الآخر وهذا إن قبلنا كلا منهما ، فإن لم نقبل الركيك ، كما صار إليه بعضهم ، لم يكن مما نحن فيه. وقال قوم يرجح الأفصح على الفصيح ، لأن الظن بأنه لفظ النبي عليه الصلاة والسلام أقوى. والصحيح أنه لا يرجح به ، لأن البليغ قد يتكلم بالأفصح والفصيح ، لا سيما إذا كان مع ذوي لغة لا يعرفون سوى. تلك الفصيحة ، كرواية « ليس من امبر امصيام في امسفر ».. ثانيها يرجح الخاص على العام. قال إلكيا والفقه على ذلك يدور ، كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم النساء ثم روي أنه « نهى عن نكاح المتعة ، والشغار ، والمحرم ، ونكاح المرأة على عمتها ، والنكاح بلا ولي وشاهد ». وقال تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا البقرة ثم نهى عن بيع الغرر ، والحصاة ، وبيعتين في بيعة ، وبيع وسلف. وقال تعالى قل لا أجد في ما أوحي إلي الأنعام الآية ، ثم نهى عن أكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير ، ولئن حمل حامل النهي على التنزيه بدلالة العموم وجد مقالا ، ولكن يقال الخاص يقضي على العام ، فإن الخاص أقرب إلى التعيين من الجملة إذ لا يبعد أن يقصد بها تمهيد الأصول.. ثالثها يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خص. نقله إمام الحرمين عن المحققين ، وجزم به سليم وعللوه بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ ، ولأنه يصير به مجازا على قول. وقال الإمام الرازي لأن الذي قد دخله قد أزيل عن تمام مسماه ، والحقيقة تقدم على المجاز ، واعترض الهندي بأن المخصوص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة إلى ذلك العام الذي لم يدخله التخصيص. وحكى ابن كج التقديم عن قوم ، ووجهه بإجماعهم على التعلق بما لم يخص. واختلفوا فيما خص. قال وعندنا أنهما سواء ، ولا فرق بينهما لاستوائهما في حكم سماع الحادثة من هذا اللفظ كهو من اللفظ الآخر. وأيضا فإن المخصوص يدل على قوته ، لأنه قد صار كالنص على تلك العين ، قال وقد أجمعوا كلهم على أن العموم إذا استثني بعضه صح التعلق به. واختار ابن المنير مذهبا ثالثا ، وهو تقديم العام المخصوص على العام الذي لم يخص ، لأن المخصوص قد قلت أفراده حتى قارب النص ، إذ كل عام لا بد أن يكون نصا في أقل متناولاته ، فإذا قرب من الأقل بالتخصيص فقد قرب من التنصيص فهو أولى بالتقدم.. رابعها يتقدم العام المطلق على العام الوارد على سبب ، إن قلنا العبرة بعموم اللفظ لأنه يوهنه ويحطه عن رتبة العموم المطلق ، ومبنى الترجيح على غلبة الظنون ، قاله الإمام في البرهان" ، وسبق مثله عن إلكيا ، وقطع به الشيخ في اللمع "وسليم في التقريب" ، وصاحب المحصول "وغيرهم ، قالوا لأن الوارد على غير السبب متفق على عمومه ، والوارد على سبب مختلف في عمومه. قال الهندي ومن المعلوم أن هذا الترجيح إنما يتأتى بالنسبة إلى ذلك السبب ، وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا ، والمراد من قولهم الوارد على سبب راجح ، أي بالنسبة إلى المسبب ، لا بالنسبة إلى الأفراد ، وإن كان كلامهم مطلقا غير مقيد بحالة دون حالة ، قلت وإليه أشار ابن الحاجب بقوله في المسبب.. خامسها ترجيح الحقيقة على المجاز ، لتبادرها إلى الذهن ، وهذا ظاهر إذا لم يغلب المجاز ، فإن غلب كان أظهر دلالة منها ، فلا تقدم الحقيقة عليه.. سادسها أن يكون مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة ، فيقدم على ما مجازه يشبهها. سابعها المشتمل على الحقيقة العرفية أو الشرعية على المشتمل على الحقيقة اللغوية. قال في المحصول" وهذا ظاهر في اللفظ الذي صار شرعيا ، أي بأن يكون اللفظ واحدا والمعنى في أحد الخبرين يدل على المعنى الشرعي ، وفي الآخر على اللغوي. أما الذي لم يثبت ذلك فيه ، مثل أن يدل هذا اللفظ بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم ، وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي ، فلا يسلم ترجيح الشرعي على اللغوي ، لأن هذا اللغوي إذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي. وأما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي ، والنقل خلاف الأصل.. ثامنها والخبر المستغنى عن الإضمار في الدلالة على المفتقر إليها. تاسعها يقدم الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد ، كقوله عليه السلام « إنما الشفعة فيما لم يقسم » فقضيته أن ما يقسم لا شفعة فيه ، ثم قال « فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » فيقدم على رواية « الجار أحق بشفعته » لأن هذا الحديث يدل بوجه ، وحديثنا يدل بوجهين.. عاشرها ترجيح الخبر الدال على الحكم بغير واسطة على ما يدل عليه بواسطة ، لزيادة غلبة الظن بقلة الواسطة ، كقوله عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » فإنه لا يدل على بطلان نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها إلا بواسطة الإجماع ، أو يقال إذا بطل عند عدم الإذن بطل بالإذن ، إذ لا قائل بالفرق. والحديث الآخر « الأيم أحق بنفسها من وليها » فإنه يدل على بطلان نكاحها إذا نكحت نفسها مطلقا من غير واسطة ، فالحديث الثاني أرجح.. حادي عشرها يرجح الخبر المذكور من لفظ موم إلى علة الحكم على ما ليس كذلك. لأن الانقياد إليه أكثر من الانقياد إلى غير المعلل ، لأن ظهور التعليل من أسباب قوة التعميم ، كتقديم قوله عليه السلام « من بدل دينه فاقتلوه » على حديث النهي عن قتل النساء ، من جهة أن التبديل إيماء إلى العلة.. ثاني عشرها المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم ، وعكس النقشواني. ثالث عشرها المذكور مع معارضة أولى مما ليس كذلك ، كحديث « نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » ، فيرجح على الدال على تحريم الزيارة. رابع عشرها المقرون بنوع من التهديد ، لأنه يدل على تأكد الحكم الذي تضمنته ، كقوله عليه السلام « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ».. خامس عشرها المقرون بالتأكيد بأن يكرر أحدهما ثلاثا ، والآخر لم يؤكد ، فيرجح المؤكد على غيره ، لأن التأكيد يبعد احتمال المجاز والتأويل ، كقوله « أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل باطل باطل » فإنه راجح على ما يرونه الحنفية « الأيم أحق بنفسها من وليها » ، لو سلم دلالته على المطلوب.. سادس عشرها المقصود به بيان الحكم ، كقوله « فيما سقت السماء العشر من التمر » مع قوله « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة » ولا يجوز أن يتأول فيقال معناه ليس فيها صدقة يأخذها العامل. بدليل الخبر الآخر ، لأن أحدهما قصد فيه بيان المزكى ، والآخر بيان الزكاة. وهذا معنى قول الشافعي الكلام يجمل في غير مقصوده ويفصل في مقصوده ، ومنه قوله « في سائم الغنم زكاة » مع قوله « في أربعين شاة شاة » وكذلك « ليس فيما دون خمسة أوسق من الورق صدقة » مع قوله « في الرقة ربع العشر » فيحمل الأمر على بيان المزكى والزكاة ، لا على ما لم ينقل له الخبر ولم يدل عليه المسموع ، ذكره إلكيا. ثم قال نعم قد يرد على صورة البيان وإن لم يكن بيانا حقا ، كقوله في حديث ماعز « أشهدت على نفسك أربعا » ، وفي لفظ أنت تشهد ؟ وأنه ردده ، فقال أهل العراق إنه لما ردده مرارا ثم قال « أشهدت على نفسك أربعا » ، دل على أن قوله « فإن اعترفت فارجمها » أي اعترفت أربعا. فقلنا لم يكن التردد والرد لأنه لا يجب الحد بالاعتراف الأول ، ولكن لم يفصح أولا بما يلزمه الحد ورأى فيه دلائل الخبل والجنون ، ولذلك قال « لعلك لمست » ، وسأل عن النون والكاف فقلنا في مثل ذلك رواية ماعز مقدمة ، وقلبوا الأمر فلم يجعلوا البيان في القسم المتقدم معتبرا ، قدموا العموم عليه ، وقدموا البيان على العموم هاهنا. ومن هذا اختلاف الروايات في سجود السهو قبل السلام وبعده ، فكان ما رواه الشافعي أولى ، لأن فيما رواه « واسجد سجدتي السهو قبل السلام ، فإن كان أربعا فالسجدتان ترغيما للشيطان وإن كان خمسا شفعتها بالسجدتين » فذكر الترغيم ، والشفع لا يكون مع الفصل والتخلل ، فكان ما نقلناه إيماء إلى بيان السبب على ما ردده. وله وجه آخر من الترجيح ، وهو ورود الأمر والفعل ، ونقلوا الأمر فقط ، والأمر أبين من الفعل الذي يمكن تقدير اختصاصه برسول الله صلى الله عليه وسلم .. سابع عشرها مفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح ، لأنه أقوى. وقيل تقدم المخالفة لأنها تفيد تأسيسا ، والموافقة للتأكيد ، والتأسيس أولى. وقيل يتعارض مفهوم الغاية والشرط. وينبغي أن يمثل له بقوله تعالى حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن البقرة فإن مفهوم الغاية يقتضي حل القربان قبل الغسل ، ومفهوم الشرط يقتضي المنع قبل الغسل.. الثاني الترجيح بحسب مدلوله وهو الحكم ، ويقع على أمور أولها أن يكون أحد الخبرين مفيدا لحكم الأصل والبراءة والثاني ناقلا ، فالجمهور على أنه يجب ترجيح الناقل ، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا ، وجزم به ابن القطان في كتابه. قال وإنما لم نقل إنهما سواء لأن الناقل زائد على المقرر ، ومن أصلنا قبول الزيادة ، كما لو شهدا على رجل بألف درهم ، وشهد آخران بالبراءة أو القضاء ، فالإبراء أولى ، لأنهما قد شهدا بما شهد الأولان وزاد النقل على تلك الحالة ، وكما قلنا في الجرح والتعديل إذا اجتمعا فالجرح أولى ، انتهى. وقيل يجب ترجيح المقرر ، واختاره الإمام الرازي والبيضاوي ، كحديثي مس الذكر ، فإن الناقض ناقل عن حكم الأصل ، والآخر مقرر له. تنبيه قال القاضي عبد الجبار هذا الخلاف ليس من باب الترجيح ، بل من باب النسخ ، لأنا نعمل بالناقل على أنه ناسخ ، ولأنه لو كان من باب الترجيح لوجب أن يعمل بالخبر الآخر لولاه لكنا إنما نحكم بحكم الأصل ، لدلالة العقل ، لا لأجل الخبر ، والصحيح أنه من باب الترجيح ، ولهذا أوردوه في بابه لا في باب النسخ ، لأنا لا نقطع بالنسخ ، بل نقول الظاهر ذلك وإن كان خلافه فهو داخل في باب الأولى ، وهو ترجيح.. ثانيها أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط بأن يقتضي الحظر ، والآخر الإباحة ، فيقدم مقتضى الحظر ، لأن المحرمات يحتاط لإثباتها ما أمكن ، ولحديث « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » قال الشيخ في اللمع وابن برهان هذا هو الصحيح. وقيل يرجح المقتضي للإباحة ، لأنها تستلزم نفي الحرج الذي هو الأصل ، واختاره القاضي عبد الوهاب في الملخص "وأشار الآمدي إلى القول به بحثا ، وحكاهما الشيخ أبو إسحاق وجهين. وقال القاضي والإمام والغزالي يتساويان ، فلا يقدم أحدهما على الآخر ، لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة ، وصححه الباجي ونقله عن شيخه القاضي أبي جعفر. وصور في الحاصل" المسألة بأن يقتضي العقل حرمة وإباحة ما أباحه أحد الخبرين ، وحرمه الآخر. ثم نقل فيه التساوي ، ثم قال لا يستقيم ذلك على أصلنا العازل للعقل عن أحكام الشرع. أما على أصل المعتزلة فنعم. وقال سليم إن كان للشيء أصل إباحة وحظر ، وأحد الخبرين يوافق ذلك الأصل ، والآخر بخلافه ، كان الناقل عن ذلك الأصل أولى ، كتقديم الخبر في تحريم النبيذ. وإن لم يكن له أصل من حظر ولا إباحة فيرد خبر يقتضي الإباحة ، وآخر الحظر ، فوجهان أحدهما أن الحظر أولى للاحتياط ، ولأن الحرام يغلب. و الثاني أنهما سواء لأن تحريم المباح كتحليل الحرام ، فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر. وقد روينا في المعجم الكبير للطبراني عن محمد بن عبد الله الحضرمي ، حدثنا يحيى الحمامي ، حدثنا موسى بن محمد الأنصاري ، عن يحيى بن الحارث التميمي ، عن أم معبد مولاة قرظة بن كعب قال ، أي نبي الله صلى الله عليه وسلم « إن المحرم ما أحل الله كالمستحل ما حرم الله » والله أعلم. وقال إلكيا إن كانت الإباحة هي الأصل فالحظر أولى ، وهذا ليس من المتعارض ، فنقدم الإباحة على طريان الحظر ، فكأن الإباحة في حكم المنسوخ. وإن كان الحظر هو الأصل فالأخذ بالإباحة أولى. أما إذا تعارضا ولم يعلم أصل أحدهما فهو موضع التوقف فذهب عيسى بن أبان إلى أن الحظر يرجح ، وقيل إنه مذهب الكرخي ، لأن الحرام يغلب. وقال أبو هاشم يستحيل ورود الخبرين في الحظر والإباحة ولا يمكن تقدير المستحيل. ثم قال إلكيا والحق ما قاله أبو هاشم إذا أمكن من تعارضهما من هذا الوجه والرجوع إلى وجه آخر في الترجيح إما من حيث الاحتياط إذا أمكن القول به في الترجيح على ما بيناه ، أو بوجه آخر قدمناه. فائدة من أمثلة هذا القسم أن القاضي بكارا والمزني اجتمعا في جنازة ، وكان القاضي يريد أن يسمع كلام المزني ، فسأل بعض أصحابه المزني فقال يا أبا إبراهيم ، جاء في الأحاديث تحريم النبيذ ، وجاء تحليله ، فلم قدمتم التحريم على التحليل ؟ فقال المزني لم يذهب أحد من العلماء إلى أن النبيذ كان حراما في الجاهلية ثم نسخ ، ووقع الاتفاق على أنه كان حلالا. فهذا يعضد صحة الأحاديث بالتحريم ، فاستحسن ذلك منه.. ثالثها أن يقتضي أحدهما التحريم والآخر الإيجاب ورجح الآمدي وغيره المقتضي للتحريم ، لأنه يستدعي دفع المفسدة ، وهي أهم من جلب المصلحة ، ورجح البيضاوي التساوي ، وهي أقرب ، لتعذر الاحتياط ، لأنه بالعقل بخلاف التحريم بالترك ، بخلاف الإيجاب ، فكلاهما يوقع في العقاب ، وجزم به الأستاذ أبو منصور وقال لا يقدم أحدهما على الآخر إلا بدليل. ومثاله حديث ابن عمر « إنما الشهر تسع وعشرون ، فلا تصوموا حتى تروه ، فإن غم عليكم فاقدروا له » قال نافع فكان عبد الله إذا مضى من شعبان تسع وعشرون بعث من ينظر ، فإن رأى فذاك ، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطرا ، وإلا أصبح صائما. وهذا يستدل به من يقول بوجوب صوم يوم الشك. ويعارضه خصمه بحديث عمار بن ياسر « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم » صححه الترمذي وغيره. وذكر القاضي في مختصر التقريب "في تعارض العلة المقتضية للإيجاب مع العلة المقتضية للندب أن بعضهم قدم الإيجاب ، قال وفيه نظر ، فإن في الوجوب قدرا زائدا على الندب. والأصل عدمه.. رابعها أن يكون أحدهما مثبتا والآخر نافيا وهما شرعيان ، قال فالصحيح تقديم المثبت ، ونقله إمام الحرمين عن جمهور الفقهاء ، لأن معه زيادة علم ولهذا قدموا خبر بلال في صلاته عليه الصلاة والسلام داخل البيت على خبر أسامة أنه لم يصل. وقيل بل يقدم النافي. وقيل بل هما سواء ، لاحتمال وقوعها في الحالين ، واختاره في المستصفى" ، بناء على أن الفعلين لا يتعارضان ، وهو قول القاضي عبد الجبار. قال الباجي وإليه ذهب شيخه أبو جعفر ، وهو الصحيح. وقيل إلا في الطلاق والعتاق. وفصل إمام الحرمين فقال النافي إن نقل لفظا معناه النفي ، كما إذا نقل أنه لا يحل ، ونقل الآخر أنه يحل ، فهما سواء ، لأن كل واحد منهما مثبت وإن لم يكن كذلك بل أثبت أحدهما فعلا أو قولا ، ونفاه الآخر بقوله "ولم يقله" ، أو "لم يفعله" ، فالإثبات مقدم ، لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي والمستمع وإن كان محدثا. وحكى ابن المنير عن إمام الحرمين أنه فصل بين إمكان الاطلاع على النفي يقينا بضبط المجلس وتحقق السكوت ، أو لا ، فإن اطلع على النفي يقينا وادعى سببا يوصل لليقين تعارضا ولا يرجح الإثبات والنفي. وقال إلكيا إذا تعارض رواية النفي والإثبات وكانا جميعا شرعيين استفسر النافي ، فإن أخبر عن سبب علمه بالنفي صار هو والمثبت سواء ، ولهذا لم يرجح الشافعي رواية نفي الصلاة على شهداء أحد على رواية الإثبات ، لأن النفي اعتضد بمزيد ثقة ، وهو أن الراوي جابر وأنس ، والمقتول عم أحدهما ووالد الآخر ، ولا يخفى ذلك عليهما. وإن قال النافي لم أعلم بما يزيله ، فعدم العلم لا يعارض الإثبات ، كرواية « عائشة أنه صلى الله عليه وسلم قبلها وهو صائم » ، وأنكرته أم سلمة ، لأنها أخبرت عن علمها فلا يدفع حديث عائشة ، وكحديث الصلاة في الكعبة. وحاصله إن كان النافي قد استند إلى العلم فهو مقدم على المثبت ، وفي كلام الشيخ عز الدين نحوه ، وهو حينئذ كالمثبت ، وهو نظير النفي المحصور. وقد صرح أصحابنا بقبول الشهادة فيه. وكذلك لو شهد اثنان بالقتل في وقت معين ، وآخران أنه لم يقتل في ذلك الوقت لأنه كان معنا ولم يغب عنا ، تعارضا. وبحث فيه الرافعي ، ورده النووي وقال الصواب أن النفي إن كان محصورا يحصل العلم به ، قبلت الشهادة. وما قاله النووي صحيح ، والنفي المحصور والإثبات سيان. وقال ابن فورك إن كان المثبت حكما شرعيا ، والنافي على حكم العادة فالمثبت أولى ، وإن كان الحكمان شرعيين فقد تساويا إلا أن يكون ما ورد بالنفي بين أنه لم يعلم ثبوت الحكم ، فيكون المثبت أولى ، كرواية عائشة في تقبيلها وهو صائم ، وأنكرته أم سلمة لأنها أخبرت عن عدم علمها ، وذلك لا يدفع حديث عائشة ، قال وإن كان النافي أخص من المثبت فالحكم للأخص. وتحصل أن المثبت يقدم إلا في صور ، أحدهما أن ينحصر النفي ، فيضاف الفعل إلى مجلس واحد لا تكرار فيه ، فحينئذ يتعارضان. الثانية أن يكون راوي النفي له عناية به ، فيقدم على الإثبات ، كما قدم حديث جابر في ترك الصلاة على قتلى أحد ، على حديث عقبة بن عامر أنه صلى عليهم ، لأن أباه كان من جملة القتلى ، وكما قدم حديثه في الإفراد على حديث أنس في القران ، لأنه صرف همته إلى صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم منذ خرج من المدينة إلى آخره. الثالثة أن يستند نفي النافي إلى علم.. خامسها ترجيح الخبر النافي للحد والعقاب على موجب لهما على أصح الوجهين ، كحديث « ادرءوا الحدود بالشبهات ». والثاني أنهما سواء ، حكاه سليم. وذكر الغزالي أن ذلك مما يعد ترجيحا وليس بترجيح ، قال لأن هذا لا يوجب تفاوتا ، في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب أو الإسقاط ، وضعف قول من يقول الرافع أولى وإن كان الحد يسقط بالشبهة. وهذا الخلاف يجري في أنه هل ترجح العلة المثبتة للعتق على النافية له ، لتشوف الشارع إلى العتق.. سادسها المثبت للطلاق والعتاق مقدم على النافي لأن الأصل عدم التغيير. وعكس قوم لموافقة التأسيس.. سابعها إذا كان أحد الخبرين أخف وحكم الآخر أثقل فقيل إن الأول أولى. وقيل بالعكس.. ثامنها أن يكون حكم أحدهما لا تعم به البلوى والآخر تعم به. فالأول راجح للاتفاق فيه.. تاسعها أن يكون أحدهما موجبا لحكمين والآخر موجبا لحكم واحد ، فالأول أولى ، لاشتماله على زيادة علم ينفيها الثاني. وفي تقديم الثاني عليه إبطالها... عاشرها الحكم المثبت للحكم الوضعي أولى من الحكم المثبت للحكم التكليفي ، لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه ، لأن غير المتوقف أولى من المتوقف. وقيل التكليفي أولى ، لأنه أكثر مثوبة ، وأنه مقصود الشارع بالذات ، وأنه الأكثر من الأحكام ، فكان أولى.. الثالث الترجيح بحسب الأمور الخارجية وله أسباب أولها اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب كتقديم الحج والعمرة فريضتان على رواية العمرة تطوع لموافقته لحكم القرآن من كتاب الله تعالى ، وهو قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله البقرة . وهذا قاله الشافعي فعارضه القاضي وقال وقوله أتموا "دليل مستقل. ونحن نقول للقاضي يجوز الترجيح بالمستقل وإن منعناه لكنا أخذنا من المستقل وصفا في الدليل ، وهو تراخي النظم. وكان الشافعي يقول ما وافق ظاهر الكتاب كانت النفوس أميل إليه ، والقاضي يقول بل الذي يخالف ظاهر الكتاب لا ينقل ما نقل إلا عن زيادة الثبت. وما ذكره القاضي أقرب إلى قياس الأصول ، وما ذكره الشافعي أوفق للعرف وهو المعتبر. وقال إمام الحرمين ما ذكروه عن الشافعي فيه نظر ، فإن إتمام الحج ليس فيه تعرض للابتداء ، وهما مفترقان في وجوب إتمامهما بعد الشروع فيهما. قال ولم يذكر هذا لأن الشافعي ذكره متنمقا بإيراد كلامه ونحن نقول للإمام الإتمام يطلق تارة على أصل الفعل وعلى إتمامه بعد الشروع فيه ، لكن المراد هنا الأول ، فإن الآية نزلت في عام الحديبية ولم يكن صلى الله عليه وسلم محرما بالحج حتى يؤمر بإتمامه. ومن مثله التغليس بالفجر ، فإنه موافق لقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم آل عمران . وكترجيح حديث ابن عباس في التشهد ، لموافقته لقوله تحية من عند الله مباركة طيبة النور ، وترجيح حديث عائشة في البكاء على الميت ، لقوله ولا تزر وازرة وزر أخرى الأنعام وهذا يستعمله الشافعي كثيرا ، وبنى عليه هذه الأصول. وكذا قدم حديث خوات في صلاة ذات الرقاع على رواية ابن عمر ، لأجل الحذر المأمور به في القرآن ، وجعله في المنخول" من أصله ، فوافق الأصول ، لأن رواية خوات ، الأفعال فيها قليلة ، قال وقال القاضي للشافعي إن كنت تتهم ابن عمر بحيده عن القياس فمحال ، وليس القياس مناسبا لمأخذ الدليل حتى يقدح فيه. وإن قلت إن الغالب على الرسول الجري على قياس الأصول فيعارضه أن الغالب أن الناقل عن القياس يكون أثبت في الرواية من المستمر عليه. ولهذا تقدم شهادة الإبراء على شهادة أصل الدين. قال إلكيا وما ذكره الشافعي أوجه في مطرد العادة والعرف ولا يظهر للمسألة فائدة في الحكم ، وإنما الخلاف في الطريق ، وهذا الخلاف بين الشافعي والقاضي فيما يرجع إلى النص ، أما إذا تعارض ظاهران واعتضد أحدهما بقياس فلا شك أن الذي لم يتجه فيه تأويل متأيد للقياس لا يبالى به. ولو تعارض قياسان عاضدان للتأويل وأحدهما أجلى قدم الأجلى ، ولو تعارض ظاهران أو نصان وأحدهما أقرب إلى الاحتياط فالقاضي يرى تعارضهما أخذا مما تقدم ، والشافعي يرى تقديم الأحوط ، لأنه أقرب إلى مقصود الشارع ، كرواية خوات مع ابن عمر ، وكإحدى الآيتين إذا تضمنت إحداهما تحليلا والأخرى تحريما. وقد قال عثمان أحلتهما آية وحرمتهما آية. فلا يتجه في ذلك إلا الحكم بالاحتياط.. ثانيها أن يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم موافقا له فإنه يقدم على الآخر ، كحديث التغليس.. ثالثها أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا فيقدم القول ، لأن له صيغة ، والفعل لا صيغة له ، وقد سبق في الأفعال الخلاف في ذلك.. رابعها أن يكون أحدهما مصرحا بالحكم والآخر على طريق ضرب المثال ، كاحتجاجنا في وجوب الصلاة بأول الوقت وجوبا موسعا بحديث « صلى بي جبريل » الحديث ، واستدلالهم بحديث « ما مثلكم مع من كان قبلكم إلا كمن استأجر أجيرا » إلى آخره. فاحتجوا به على أن وقت العصر آخر الوقت ، ذكره ابن برهان وغيره. وقال بعض الحنفية ترجح العبارة على الإشارة ، فإن حديث الإجارة سيق لبيان فضيلة هذه الأمة ، وفيه إشارة إلى أن وقت الظهر أكثر من وقت العصر ، بأن يبقى وقت الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه. كما قاله أبو حنيفة ، لأنه لو انتهى لصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر أكثر من وقت الظهر ، لكنه متعارض بصلاة جبريل وهي عبارة ترجحت على الإشارة.. خامسها أن يكون أحدهما عليه عمل أكثر أهل السلف فيقدم على ما ليس كذلك ، لأن الأكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الأقل ، كتقديمنا حديث تكبيرات العيد في الركعة الأولى وأنها سبعة سوى تكبيرة الإحرام ، وفي الثانية خمس سواها أيضا على حديث الحنفية أنها في الأولى خمس ، وفي الثانية أربع ، لعمل الخلفاء الأربعة وغيرهم على الأول. وقيل لا يرجح ، وبه قال الكرخي والجبائي ، لأنه لا حجة في قول الأكثر ، وكذلك الحكم فيما إذا تعارضا وعمل بأحدهما بعض الصحابة ولم ينقل مثل ذلك في الآخر ، فيرجح الأول. قال في المنخول " وإن كنا لا نرى تقديم عمل الصحابة على الحديث ، خلافا لمالك. وقال إمام الحرمين استشهد الشافعي بما رواه أنس في نصب النعم وقدمه على رواية علي فيها ، لأن عمل الشيخين يوافق رواية أنس ، فقال رضي الله عنه أقدم حديث أنس. قال الإمام وهذا مما يجب التأني فيه ، فليس هذا من باب عمل الصحابة بخلاف الخبر ، إذ لم يصح عندنا بلوغهم حديث علي ثم لم يعملوا به. والرأي تعارضهما ويقدم حديث أنس من جهة أن النصب مقادير لا مجال للرأي فيها ، فيقدم من هذه الجهة. قال إلكيا والذي قاله المحققون أنا إن تحققنا بلوغ الحديثين الصحابة وخالفوا أحدهما فمخالفة الصحابة للحديث قادحة فيه ، سواء عارضه غيره أم لا ، وفيه خلاف. وإن لم يتحقق بلوغ الحديث إياهم فالشافعي يرجح به ، وفيه نظر على الجملة ، فإن الحديث الآخر إذا لم يبلغهم لم يكونوا مخالفين له حتى يقال لعلهم عملوا بناسخ ، إلا أن يقال ما عملوا به مدة عمرهم يدل على أنه الأصح والأوضح.. سادسها أن يكون أحدهما يتوارثه أهل الحرمين والآخر لم يتوارثوه ، فيقدم الأول على الثاني ، كتقديم رواية الترجيع في الأذان. قاله ابن برهان... سابعها أن يكون مع أحدهما عمل أهل المدينة ذكره الأستاذ أبو إسحاق. قال واختلف أصحابنا في عمل أهل الكوفة والبصرة إذا انضاف إلى إحدى الروايتين ولم يكن مع الأخرى عمل أهل الحجاز ولا الكثير الظاهر ، فقيل موافقة العمل من هذه الجهة يوجب التقديم ويرجح ، وقال الأكثرون إنه لا يكون ترجيحا.. ثامنها أن يكون مع أحدهما مرسل عن ثقة فتقدم به الرواية التي توافقه.. تاسعها أن يكون أحدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا له ، كحديث « الضحك ينقض الوضوء » مع حديث « يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء » قاله ابن برهان وغيره. ووجهه أن المعقول المعنى أغلب شرعا ، فالإلحاق بالغالب أولى من الإلحاق بالنادر ، وسبق ما فيه من الخلاف.. عاشرها أن يكون مع كل منهما تأويل وقياس أحد التأويلين أوضح فهو مقدم. قال في" المنخول " واختلفوا في أن هذا هل يكون ترجيحا بالقياس ؟ قال القاضي جوز الشافعي ترجيح النص بالقياس ، والظاهر بالقياس ، وأنا أجوز ترجيح الظاهر دون النص. وقال الغزالي المختار أن هذا تقديم حديث غير مؤول على حديث مؤول ، ولكن من التأويل بالقياس. الكلام على تراجيح الأقيسة وهي إما أن تكون قطعية فيدخلها الترجيح ، وإن قلنا بتفاوت المعلوم ، وإما أن تكون ظنية فكذلك على المشهور وحكى إمام الحرمين عن القاضي أنه ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير ، وإنما الظنون على حسب الاتفاق قال وبناه على أصله أنه ليس في مجال الظنون مطلوب ، وإذا لم يكن مطلوب فلا طريق على التعيين ، وإنما المظنون على حسب الوفاق ثم عظم الإمام النكير على القاضي وقال هذه هفوة عظيمة ، وألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد. والحق أن القاضي لم يرد ما حكاه الإمام عنه ، كيف وقد عقد فصولا في التقريب" في تقديم بعض العلل على بعض ، فعلم أنه ليس يعني إنكار الترجيح فيها ، وإنما مراده أنه لا يقدم نوعا على نوع على الإطلاق ، بل ينبغي أن يرد الأمر في ذلك إلى ما يظنه المجتهد راجحا ، والظنون تختلف ، فإنه قد يتفق في آحاد النوع القوي شيء يتأخر عن النوع الضعيف ، وهذا صحيح ، وهو راجع إلى ما قاله الإمام عن تقديم الشبه الجلي على المعنى الخفي ، مع أن غالب المعنى مقدم على غالب الشبه ، وكأنه يقول الترجيح في الأقيسة الظنية ثابت بالنسبة إلى عموم آحاد كل نوع ، لا بالنسبة إلى غالب كل نوع وأما قول الإمام إنه بناه على أصله في أنه ليس في المجتهدات حكم معين فضعيف ، وشبهة الإمام في ذلك أنه إذا قال لا حكم ، فكأنه قال لا مطلوب ، فنقول إن كان كما قلت استحال الظن ، والحكم بأن الظنون لا تقديم فيها ولا تأخير فرع وجودها نعم ، القاضي يقول لا حكم في المجتهدات قبل الظن ، ولكن فيها مطلوب ، وهو السبب الذي يبنى على ظنه وجود الحكم ، كصحة خبر الواحد أو الظاهر أو القياس مثلا ، فيطلب المجتهد ظن وجود ذلك ، والظنون تختلف. ويكون باعتبارات الأول بحسب العلة قال ابن السمعاني تعارض العلتين ضربان أحدهما أن يتعارضا في حق مجتهدين ، فلا يوجب التعارض فسادهما ، لأن كل واحد يأخذ بما أداه إليه اجتهاده و الثاني تعارضهما في حق مجتهد واحد فيوجب التعارض فسادهما ، إلا أن يوجد ترجيح لإحداهما على الأخرى ثم إن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم ، ولا بين دليل يوجب العلم وآخر يوجب الظن ، وإنما يتعارضا المفيدان للظن ، ولا بد من ترجيح ، انتهى. فنقول له اعتبارات أولها يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة. على القياس المعلل بنفس الحكمة ، للإجماع من القياسين على صحة التعليل بالمظنة ، فيرجع التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة ثانيها ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لأن العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الحكمة ، فالداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة إنما هو الحكمة ، وإذا كانت العلة الحكمة لا ذلك العدم كان التعليل بها أولى ، وقضية هذه العلة أن يكون التعليل بالحكمة راجحا على التعليل بالوصف الوجودي الحقيقي ، لكن التعليل بالحقيقي راجح عليه من جهة كونه منضبطا ولهذا اتفقوا عليه بخلاف التعليل بالحكمة والحاجة ، فإنه غير منضبط. ثالثها يرجح المعلل حكمه بالوصف العدمي على المعلل حكمه بالحكم الشرعي ، لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسبا للحكم ، والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمارة ، والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة هذا اختيار صاحب المنهاج "والتحصيل" والفائق "وذكر الإمام في المسألة احتمالين بلا ترجيح أحدهما ، هذا ، والثاني عكسه ، لأن الحكم الشرعي أشبه بالوجود رابعها يرجح المعلل بالحكم الشرعي على المعلل بغيره خامسها يرجح المعلل بالمتعدية على المعلل بالقاصرة في قول القاضي والأستاذ أبي منصور وابن برهان وقال إمام الحرمين إنه المشهور ، فإنه أغزر فائدة. وقال أبو إسحاق القاصرة متقدمة ، لأنها معتضدة بالنص ، ومال إليه في المستصفى" فقيل له الحكم هو المعتضد دون العلة وقيل هما سواء ، واختاره ابن السمعاني ، ونقله إمام الحرمين عن القاضي واختار في المنخول "أنهما إن تواردا على حكم واحد يجمع بينهما فلا ترجيح ، وإن تنافيا فلا يلتقيان ، نعم يكفي طرد المتعدية عكس القاصرة ، ولا يقاوم الطرد العكس أصلا ، وإن فرض ازدحام على حكم تقدير الاتفاق على اتحاد العلة فالمتعدية أولى ، لما ذكره القاضي والمسألة مبنية على جواز التعليل بأكثر من علة واحدة ، فإن منعناه كما اختار إمام الحرمين وغيره فلا تعارض ثم أورد على نفسه سؤالا مضمونه وقوع التعارض بينهما ، واستمد منه أن الشافعي رجح القاصرة ، وذلك أن الشافعي وأبا حنيفة اتفقا على أن الأمة تخير إذا عتقت تحت العبد واختلف إذا عتقت تحت الحر ونشأ اختلافهما من الاختلاف في علة الأصل ، فعند الشافعي إنما خيرت تحت العبد لفضلها حينئذ عليه بالحرية ، فلا تخير تحت الحر ، فالعلة حينئذ قاصرة ، وعند أبي حنيفة إنما خيرت لأنها ملكت نفسها فتخير تحت الحر ، لأن العلة مطردة متعدية ثم انفصل عن هذا السؤال بإبطال العلتين جميعا ، أما علة أبي حنيفة فقال القاضي لا معنى لتعليل الخيار بتملكها نفسها ، لأنها إن ملكت مورد النكاح انفسخ فلا اختيار ، وإن ملكت غيره فهو أجنبي فلا تختار في غير ما ملكت تنبيه قد ينازع في دخول الترجيح من هذين في القياس ، لأن القاصرة لا وجود لها في غير محل النص ، ولا يخفى امتناع القياس بناء على علة يختص بها محلها ، فكيف صورة الترجيح ؟. والجواب أن نتيجة الترجيح بينهما إمكان القياس وعدم إمكانه مثاله الثمنية والوزن في النقدين لمن رجح الوزن مرتب على ترجيحه إمكان القياس ، فترتب على ترجيح الثمنية امتناع القياس وهذه فائدة. سادسها إذا فرعنا على تقديم التعدية ، فتعارضت علتان متعديتان ، وفروع إحداهما أكثر من فروع الأخرى ، يقدم ما مجال تعديه أكثر لكثرة الفائدة قاله الأستاذ أبو منصور ، وزيفه في المنخول" وقال ابن دقيق العيد فيه نظر وكلام إمام الحرمين يقتضي أن لا ترجيح فيها ، ثم قال ومن اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي الترجيح ، فلو كثرت فروع علة وقلت فروع أخرى ، ولكن القليلة الفروع اعتضدت بنظائر تضاهي في عدتها فروع العلة الكثيرة كانت كثيرة النظائر في مقابلة كثيرة الفروع ثم مثلها بعلتي الشافعي وأبي حنيفة في إيجاب الكفارة في الجماع ، فالعلة عند الشافعي وطء المرأة في قبلها ، وفروعه قليلة ، وهي الإتيان في الدبر ، وإتيان البهيمة ، لكن نظائره كثيرة فإن الشرع رتب الأحكام على الوطء ، كالإحلال والإحصان والحد وإفساد الحج وغير ذلك والعلة عند أبي حنيفة إفساد الصوم ، وفروعها كثيرة ، وهي الأكل والشرب وكل سبب يفسد به الصوم ، وأسباب فساد الصوم واسعة ثم تكلم الإمام على هذا المثال بما يبطل اندراجه تحت القاعدة فقال النظائر المذكورة لا اعتبار بها ألبتة ، وليست كالنظائر التي اعتد بها في الأشباه ، كضرب العقل القليل اعتبارا بضرب حصص الشركاء ، لأن ذلك في غير الحكم المطلوب ، وهذه الأحكام المرتبة على الوطء نائبة عن إيجاب الكفارة لا يجمع بينها وبين الحكم المنظر إلا اسم الحكم ولقبه خاصة ، وهذا الذي قاله الإمام صحيح ، فإنا لو اعتبرنا الاشتراك في عموم الحكم للزم أن يكون حكمه ملائما ، ولاستحال الغريب ثم حكي عن جماعة من أصحابنا أنه إذا كانت إحداهما أكثر فروعا ، والأخرى مطبقة على الأصل والفرع بلا تأويل ، والكثيرة الفروع تحتاج إلى تأويل في بعض مجاريها ، فهذا نقص من جريانها ، ويقدح في الترجيح بكثرة فروعها ، كاعتبارنا في القرابة المقتضية للنفقة ، والعتق بالتعصيب ، وهذا يجري في الأصول والفروع على انطباق واعتبر أبو حنيفة الرحم والمحرمية وفروع علته وإن كانت مركبة أكثر ، فإنما تتناول الأصل والفرع ، غير أن الرحم والمحرمية لا يجريان إلا على تأويل من الذكرين والأنثى ، وهو من ركيك الكلام. سابعها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة كتعليل الشافعي في الجديد الربا بالطعم في الأشياء الأربعة مع ضمه في القديم النقدية إلى الطعم ، على القول بأن العلة في الحد بسيطة ، وهو أحد الأوجه عندنا. هذا ما عليه الجدليون وأكثر المتأخرين من الأصوليين وبه جزم ابن برهان ، إذ يحتمل في المركبة أن تكون العلة هي الأجزاء ، لا هي جملتها ولأن البسيطة تكثر فروعها وفوائدها ، ولأن الاجتهاد فيها يقل فيقل خطره ، ولأن الخلاف واقع في جواز التركيب في العلل ، فالمتفق عليه أولى قال الإمام هذا المسلك باطل عند المحققين وقيل بل ترجح المركبة وقيل هما سواء. قال القاضي في مختصر التقريب " ولعله الصحيح ثامنها ترجح العلة القليلة الأوصاف على الكثيرة الأوصاف كتعليل الشافعي في الجديد والقديم على القول بأنها مركبة وحكى الشيخ أبو علي السنجي في شرح التلخيص" إجماع النظار والأصوليين عليه ، قال وإنما رجحت بذلك لأن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم ، وصح تعلق الحكم مع عدمه ، ولأن الكثيرة الأوصاف يقل فيها إلحاق الفروع فكان كاجتماع المتعدية والقاصرة ، قال ولا أعرف خلافا بين أصحابنا في ذلك ، إذ القليلة الأوصاف داخلة تحت الأكثر ، فإن كانت غير داخلة ، مثل أن تكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى ، مثل أن تجعل إحداهما العلة الطعم والأخرى الكيل والجنس ، فاختلفوا فيه فقيل القليلة الأوصاف أولى ، لأنها أكثر فروعا ، وهو الأصح من أصحابنا من قال هما سواء. تاسعها القياس الذي يكون الوصف فيه وجوديا على ما إذا كان أحدهما عدميا ، أو كانا عدمين ، ويرجح تعليل العدمي بالعدمي على ما إذا كان أحدهما وجوديا للمشابهة بين التعليل بالعدمي للعدمي هكذا قال في المحصول "وقال ابن برهان إذا كانت إحدى العلتين محسوسة والأخرى حكمية فقيل تقدم المحسوسة لقوتها ، وقيل الحكمية ، لأن الكلام في الحكم الشرعي ، فيقدم الحكمي على الحسي ومثاله ترجيح علتنا في مسألة المني أنه مبدأ خلقة الآدمي على علتهم أن المني ليس في عينه ولا في حكمه ما يدل على النجاسة. عاشرها أن تكون إحدى العلتين أقل مقدمات والأخرى موقوفة على أكثرها ، فالموقوفة على الأقل أرجح ، لأن ما توقف على مقدمات أقل صدقه أغلب في الظن مما يتوقف على أكثر ، والعمل بأرجح الظنين واجب وقال الشيخ أبو إسحاق ترجح العلة القليلة الأوصاف على الكثيرة الأوصاف ، وقيل الكثيرة أولى ، وقيل هما سواء. حادي عشرها أن تكون إحدى العلتين مطردة منعكسة والأخرى غير منعكسة ، فالأولى أولى لأنه قد اشترط الانعكاس في العلل ، فتكون هذه العلة مجمعا على صحتها ، والأخرى ليست كذلك هكذا حكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين أن الانعكاس من الترجيحات المعتمدة ، قال وهو متجه على قولنا أن الانعكاس دليل صحة العلة معنى ، فأما إذا جعلناه شرطا فلا تعارض فلا ترجيح ، لأن التي لم تنعكس حينئذ باطلة ، لفقدان شرطها ، فاعترضه ابن المنير بقوله إن الأدلة لا يرجح بعضها بعضا ، فإذا بنينا على أن الإخالة والعكس كل منهما دليل مستقل على صحة العلة فكيف نرجح مستقلا بمستقل وجوابه أن الترجيح باعتبار وصفها لا بذاتها ثم اختار أن العكس لا يرجح به ، لأن النفي ما جاء من قبل العلة ، بل من الأصل ، فلا يكون دليلا عليها ولا مرجحا. ثاني عشرها أن تكون إحداهما صفة ذاتية ، والأخرى حكمية قال ابن السمعاني فالحكمية أولى ومن أصحابنا من قال الذاتية أولى ، لأنها ألزم والأول أصح ، لأن الحكم بالحكم أشبه ، فيكون بالدليل عليه أولى. ثالث عشرها أن تكون إحداهما موجبة الحكم والأخرى للتسوية بين حكم وحكم ، فالتي أوجبت الحكم أولى من العلة التي توجب التسوية ، لأن العلماء اختلفوا في جواز الاستدلال بالعلل الموجبة للتسوية ، ولم يختلفوا في الموجبة للحكم حكاه السهيلي قال وذكر الشيخ الإمام سهل الصعلوكي في بعض المناظرات أن علة التسوية أولى ، لكثرة الشبه فيه والأول أظهر الاعتبار الثاني بحسب الدليل الدال على وجود العلة فنقول الذي يدل على العلية إما قطعي أو ظني أما الأول فاعلم أن العلة المعلومة مقدمة على العلة المظنونة سواء أكان العلم بوجودها بديهيا أو ضروريا وإنما الغرض أن ما علم وجوده بشيء من هذه الطرق هل يرجح بعضه على بعض ؟ كما إذا علم وجود كله بالبديهة والحس ، هل يرجح على ما علم بالنظر والاستدلال ؟ فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجزئ الترجيح بين العلتين المعلومتين سواء كانت إحداهما معلومة بالبداهة والأخرى بالنظر والاستدلال وهو قياس ما سبق في النصين أنه لا يجري بينهما الترجيح لعدم قبولهما احتمال النقيض قال في المحصول" وكلام أبي الحسين يدل على أن العلة المعلومة تقبل الترجيح قلت وعلى هذا فالبديهيات والحسيات راجحة على النظريات وأما أن البديهيات ترجح على الحسيات أو العكس فمحل نظر ولا شك في ترجيح بعض البديهيات على بعض ، وكذلك الضروريات والنظريات والضابط أن كل ما كان أجلى وأظهر عند العقل فهو راجح على ما ليس كذلك وأما الثاني فقد قيل كلما كانت المقدمات المنتجة له أقل فهو أولى قال الهندي وهو غير مرضي على إطلاقه ، لأنه قد تكون المقدمات المنتجة له أقل وهو مرجوح بالنسبة إلى ما تكون مقدماته أكثر ، بكون كل واحد من تلك المقدمات مظنونا ظنا قويا ، والمقدمات القليلة تكون مظنونة ظنا ضعيفا ، بل الأقل إنما يرجح إذا ساوى الأكثر في كيفية الظن ، فحصل إن كان ما يفيد ظنا أرجح من الذي يفيده الآخر فهو أولى ، ويختلف ذلك بقلة المقدمات وكثرتها وضعفها وقوتها. إذا علمت هذا فالدليل الظني الذي يدل على وجود العلة إما أن يكون نصا أو إجماعا أو قياسا أما النص فالكلام فيه كما في الأول وأما الإجماع فيستحيل تعارضهما إن كانا قطعيين ، أو أحدهما قطعيا ، وإن كانا قطعيين فهما في محل الترجيح وأما القياس فإذا عارض الخصم قياس المستدل بقياس آخر وكان وجود الأمر الذي جعل علة الحكم في الأصل في أحد القياسين معلوما ، وفي الآخر مظنونا ، كان الأول أولى. الاعتبار الثالث بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم وذلك بأمور أولها يرجح القياس الذي تثبت عليته الوصف بحكم أصله بالنص القاطع ، على ما لم يثبت بالقاطع ، لأنه لا يحتمل فيه عدم العلية ، بخلاف ما ليس بقاطع ، وقال في المستصفى " ذكروا في الترجيح أن تثبت إحدى العلتين بنص قاطع ، وهو ضعيف ، لأن الظن يمحى في مقابلة القاطع ولا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح ، إذ لو بقي معه لتطرق إليه الشك ويخرج عن كونه معلوما ، وقد بينا أنه لا ترجيح لمعلوم على معلوم ، ولا مظنون على مظنون. ثانيها يرجح ما يثبت علي ة الوصف بالظاهر على ما لم يثبت بالظاهر من سائر الأدلة سوى النص القاطع ، والألفاظ الظاهرة في إفادة العلية ثلاثة اللام ، وإن ، والباء وأقواها اللام ، وتردد الإمام في تقديم الباء على إن واختار الهندي تقديمها. ثالثها يرجح ما يثبت علية الوصف فيه بالمناسبة على ما عداها من الدوران وأشباهه ، لقوة دلالة المناسبة واستقلالها في إفادة العلية وقيل ما دل عليه الدوران أولى وعبروا عنه بأن العلة المطردة المنعكسة أقوى مما لا يكون كذلك ، لشبهها بالعقلية ، وهو ضعيف ، لأن الظن بغلبة المناسبة أكثر من الدوران ، ويرجح الثابت عليته بالمناسبة على ما ثبت بالسبر ، خلافا لقوم وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع به فإن العمل به متعين ، ولا يدخله ترجيح ، لوجوب تقديم المقطوع به على المظنون ، بل في السبر المظنون الذي كل مقدماته ظنية فإن كان بعضها قطعيا اختلف حاله بحسبها وإذا ثبت رجحان المناسبة على الدوران والسبر كان رجحانه على الباقي أظهر ثم المناسبة تختلف مراتبها ، فيرجح منها ما هو واقع في محل الضرورة على ما هو في محل الحاجة ، وهو المصلحي ، أو التتمة ، وهو التحسيني والضرورية الدينية على الدنيوية ويرجح في هذا ما هو أقرب اعتبارا في الشرع ، فيرجح ما ثبت اعتبار نوع وصفه في نوع الحكم على المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم وأما المرجح فيهما فقال الإمام هما كالمتعارضين وقال الهندي الأظهر تقديم المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم على عكسه. تنبيه لو تعارض قياسان كل منهما يدل بالمناسبة لكن مصلحة أحدهما متعلقة بالدين ، والأخرى بالدنيا ، فالأولى مقدمة ، لأن ثمرة الدينية هي السعادة الأبدية التي لا يعادلها شيء ، كذا جزم به الرازي والآمدي وحكى ابن الحاجب قولا أن المصلحة الدنيوية مقدمة ، لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكر الآمدي ذلك قولا ، وإنما ذكره سؤالا. رابعها يرجح القياس الذي ثبت علية وصفه بالدوران على الثابت بالسبر وما بعده ، لاجتماع الاطراد والانعكاس في العلة المستفادة من الدوران دون غيره ، بل قدمه بعضهم على المناسبة ، لأن الاطراد والانعكاس شبيه بالعلل العقلية ثم الثابت بالدوران الحاصل في محل واحد على الحاصل في محلين لقلة احتمال الخطأ في الأول خامسها يرجح الثابت علته بالسبر على الثابت بالشبه وما بعده لأنه أقوى في إفادة الظن وقيل يقدم على المناسبة لإفادته لظن الغلبة وبقي المعارض ، بخلاف المناسب ، فإنها لا تدل على نفي المعارض ، اختاره الآمدي وابن الحاجب ، ويلزم منه تقديمه على الدوران أيضا عند من يقدم الدوران على المناسبة ، والمنازعة في غير المقطوع به. سادسها يترجح الثابت علته على الثابت علته بالطرد ، لضعف الظن الحاصل منه قال البيضاوي وكذا على الثابت علته بالإيماء والذي في المحصول" اتفاق الجمهور على أن ما ثبت علته بالإيماء راجح على ما ظهرت علته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر ، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان وقال الهندي هذا ظاهر إن قلنا لا تشترط المناسبة في الوصف المومى إليه وإن قلنا يشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها ، كالمناسبة ، لأنها تستقل بإثبات العلية ، بخلاف الإيماء فإنه لا يستقل بذلك بدونها فكانت وقال الإبياري شارح البرهان " وقد يعكس ، كما فعلوا في قوله عليه السلام « لا يقضي القاضي وهو غضبان » فإن في الحديث إيماء إلى خصوص الغضب ، لكن قدموا عليه العلة المستنبطة وهو الدهش والحيرة ، وليس كما قال وإنما تمسك بالإيماء المجرد ولا استنباط ، فإنه أدى بالغضب إلى الدهش الذي اشتمل الغضب عليه ، والغضب طرد لا خصوصية له ، وإنما ذكر لخروجه مخرج الغالب نعم ، إن قوي اجتهاد به فليوكل إلى نظر المجتهد قوة وضعفا واعلم أن القاضي مع قوله ببطلان قياس الأشباه قال هنا الأظهر أنه يجوز الترجيح به وإن لم يجز التمسك به ابتداء. الاعتبار الرابع بحسب دليل الحكم فيرجح من القياسين المتعارضين ما دليل حكم أصله أقوى من دليل حكم الأصل الآخر فمنها أنه يرجح القياس الثابت حكم أصله بالإجماع ، على الثابت بالنص ، فإن الذي ثبت الحكم في أصله بالدلائل اللفظية يقبل التخصيص والنسخ والتأويل ، والإجماع لا يقبلها هكذا نقله الإمام ثم قال ويحتمل تقديم الثابت بالنص على الإجماع ، لأن الإجماع فرع النص ، لكون المثبت له النص ، والفرع لا يكون أقوى من الأصل وبهذا جزم صاحب الحاصل" والمنهاج "وهو ضعيف ، لأن الأصل الذي ثبت به الإجماع معلوم أنه لم ينسخ فلا يكون الإجماع أقوى من ذلك ، وأما ما لا يحتمل النسخ فلا شك أنه أقوى منه ومنها قال ابن برهان إذا كان أحد القياسين مخرجا من أصل منصوص عليه ، والآخر مخرجا من غير منصوص عليه قدم الأول على الثاني ، كقولنا في جلد ما لا يؤكل لحمه يطهر بالدباغ ، كجلد الميتة ، وهي منصوص عليها أولى من قول المخالف لا يطهر قياسا على جلد الكلب ، لأنه غير منصوص عليه ومنها قال في المنخول" إذا عارض قياس عام تشهد له القواعد قياسا هو أخص منه بالمسألة ، فالأخص مقدم فيما قاله القاضي مثاله توجيه قولنا لا تتحمل العاقلة قيمة العبد ، لأن الجاني أولى بجنايته ويعضد هذا سائر الغرامات ، يعارضه قياس أخص وهو أن الغالب على العبد الذمة ، بدليل الكفارة والقصاص ، وضرب العقل سببه مسيس حاجة العرب إلى معاطاة الأسلحة ، وإيقاف هفوات ، ونقل الأروش عن الجناة ، فإن هذا مثال فاسد ، فإن ضرب العقل مستثنى عن القياس وهذه الحكمة تعويل عليها. الاعتبار الخامس بحسب كيفية الحكم وقد سبق في ترجيح الأخبار فليأت مثله هاهنا ، فإذا كانت إحدى العلتين ناقلة عن حكم العقل والأخرى مقررة على الأصل ، فالناقلة أولى على الصحيح كما قاله الغزالي وابن السمعاني وغيرهما ، لأن الناقلة أثبتت حكما شرعيا ، والمقررة ما أثبتت شيئا ومنهم من قال المبقية أولى ، لاعتضادها بحكم العقل المستقل بالنفي لولا هذه العلة وكذا قال الأستاذ أبو منصور ذهب أكثر أصحابنا إلى ترجيح الناقلة عن العادة ، وبه جزم إلكيا ، لأن الناقلة مستفادة من الشرع ، والأخرى ترجع إلى عدم الدليل فلا معارضة بينهما وقيل الناقلة والموافقة للعادة سيان ، لأن النسخ بالعلل لا يجوز ، بخلاف الخبرين لأن النسخ لأحدهما بالآخر جائز والغالب في النسخ نسخ ما يوافق العادة لما ينقل عنها ، فلذلك قلنا في الأخبار إن الناقل أولى قال الأستاذ أبو منصور وكان علي بن حمزة الطبري يفرق بين العلل والأخبار ، فيقول في الخبر الناقل أولى ، وفي العلل إن المبقية فيها على العادة أولى من الناقلة فأما إذا كانت إحداهما مثبتة والأخرى نافية فقال الأستاذ أبو إسحاق وغيره تقدم المثبتة ، قال ويعبر عن هذا بتقديم الناقلة على المبقية للأصل على ما كان قال وربما خلط في هذين من لا تحقيق له ، وهما يجريان على معنى واحد وقال الغزالي رحمه الله قدم قوم المثبتة على النافية ، وهو غير صحيح ، لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعا كالإثبات ، وإن كان نفيا أصليا رجع إلى ما قدمناه في الناقلة والمقررة ، وقال الأستاذ أبو منصور الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك ، لاستواء المثبت والنافي في الافتقار إلى الدليل قال وإلى هذا القول ذهب أصحاب الرأي ، وهو كما قال وكأن من رجح به لاحظ إلحاقها بالخبر ، وبينهما فرق ، فإن مدار الترجيح في الأخبار على أن العقلية أشبه من الاختلاف ، ومدار الترجيح في العلل على غير ذلك من قوة المناسبة وتوفر الشواهد وهذا أجنبي عن النفي والإثبات ، فالحق كما قال ابن المنير إن قلنا إن النفي فيها مستفاد من النفي الأصلي أن يلتمس الترجيح من خارج والصحيح أن النفي لا يكون مقتضى ، لأن العدم لا يقتضى كما لا يقتضي وقال ابن السمعاني والصحيح أن التي تقتضي الحظر أولى من التي تقتضي الإباحة وقيل هما سواء وإن كانت إحداهما تقتضي حدا والأخرى تسقطه ، أو توجب العتق والأخرى تسقطه ، فقيل الموجبة للعتق والمسقطة للحد أولى ، لأن العتق مبني على الاتساع والتكميل ، والحد مبني على الإسقاط والدرء وقيل على السواء ولو كانت إحداهما مبقية للعموم على عمومه ، والأخرى توجب تخصيصه قال القاضي في التقريب "فقيل يجب ترجيح المبقية للعموم ، لأنه كالنص في وجوب استغراق الجنس ، ومن حق العلة أن لا ترفع النصوص ، فإذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه وذهب الجمهور إلى أن المخصصة له أولى ، لأنها زائدة. الاعتبار السادس بحسب الأمور الخارجية وهو بأمور أولها أن يكون أحد القياسين موافقا للأصول في العلة بأن تكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة في الشرع ، فيرجح على موافقة أصل واحد ، لأن وجودها في الأصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع فهي أولى وهذا ما صححه الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني وغيرهما وقيل هما سواء ، وهو اختيار القاضي في التقريب" ، كما لا ترجيح بكثرة العدد في الرواية عنده أما إذا كانت إحداهما أكثر فروعا من الأخرى فهل الكثيرة أولى لكثرة فائدتها ، أو هما سيان ؟ فيه وجهان حكاهما ابن السمعاني ، وجزم الأستاذ أبو منصور بتقديم الكثيرة ، وزيفه الغزالي ، لأن تقديم المتعدية على القاصرة تلقيناه من مسلك الصحابة رضوان الله عليهم ، ولم يظهر ذلك عند كثرة الفروع. ثانيها يرجح الموافق للأصول في الحكم بأن يكون حكم أصله على وفق الأصول المقررة على ما ليس كذلك ، للاتفاق على الأول. ثالثها يرجح الذي يكون مطردا في الفروع بأن يلزم الحكم عليه في جميع الصور على ما ليس كذلك. رابعها انضمام علة أخرى إليها لأنها تزيد قوة الظن والحكم في المجتهدات بقوة الظن ، واختاره في القواطع "وحكي عن أبي زيد تصحيح عدم الترجيح بذلك ، لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة في ذاته ، أما بانضمام غيره إليه فلا خامسها أن يكون مع إحداهما فتوى صحابي فيرجح على ما ليس كذلك ، لأنه مما يثير الظن باجتماعهما وقد سبقت المسألة في تفاريع مذهب الصحابي ، فإن جعلنا مذهبه حجة مستقلة كان هذا من الترجيح بدليل آخر وإن قلنا ليس بحجة مطلقا ، فهل تكون له مزية ترجيح الدليل أو لا ؟ اختلفوا على ثلاثه مذاهب أحدها أنه بمزية كغيره ، وإليه ذهب القاضي والثاني نعم ، مطلقا والثالث وهو رأي إمام الحرمين التفصيل بين أن يكون ذلك الصحابي مشهورا بالمزية في ذلك الفن ، كزيد في الفرائض ، وعلي في القضاء ، اقتضى الترجيح ، وإلا فلا وعزاه بعضهم إلى الشافعي ، وبنى الإبياري الخلاف على قول المصوبة والمخطئة فقال على قول التصويب بعدم الترجيح ، وعلى الثاني بالترجيح وجعل إمام الحرمين المراتب أربعا أعلاها الشهادة لزيد في الفرائض ، لأنها تامة ثم يليه معاذ ، ثم يليه علي ، ثم يليه. الشيخان في قوله « اقتدوا باللذين من بعدي » ثم قال الشافعي رحمه الله قول علي في الأقضية كقول زيد في الفرائض وقول معاذ في الحلال والحرام إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد في الفرائض. مباحث الاجتهاد وأركانه ثلاثة نفس الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه الأول نفس الاجتهاد وهو لغة افتعال من الجهد ، وهو المشقة ، وهو الطاقة ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة ، لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع ، إذ لا مشقة في تحصيلها ، ولا شك أن ذلك من الأحكام الشرعية وفي الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط ، فقولنا " بذل "أي بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير وخرج" الشرعي "اللغوي والعقلي والحسي ، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهدا وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهدا وإنما قلنا " بطريق الاستنباط "ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرا أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب ، فإنه وإن سمي اجتهادا فهو لغة لا اصطلاحا وسبق في أول القياس تأويل قول الشافعي " القياس والاجتهاد بمعنى "وقيل طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه قال ابن السمعاني وهو أليق بكلام الفقهاء وقال أبو بكر الرازي اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معان أحدها القياس الشرعي ، لأن العلة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية منه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب ، فلذلك كان طريقه الاجتهاد والثاني ما يغلب في الظن من غير علة ، كالاجتهاد في المياه والوقت والقبلة وتقويم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والنفقة وغير ذلك. والثالث الاستدلال بالأصول مسألة قال الشهرستاني في الملل والنحل" "الاجتهاد فرض كفاية حتى لو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع ، وإن قصر منه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم ، فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب ، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة ، والآراء كلها متماثلة فلا بد إذا من مجتهد" قلت وسيأتي في مسألة جواز خلو العصر عن المجتهد ما ينازع في ذلك مسألة يجب العمل بالاجتهاد في الحوادث ، خلافا للنظام ، وخلافه فيه وفي القياس واحد ، كما قاله الرازي ، وإنكاره مكابرة لإجماع الصحابة فمن بعدهم. مسألة وما يوجبه الاجتهاد هل يسمى دين الله ؟ فيه الخلاف السابق في القياس ، حكاه أبو بكر الرازي ، قال والصحيح نعم تنبيه ما ذكرته من جعل الاجتهاد ركنا ذكره الغزالي ، ونازع فيه العبدري وقال ركن الشيء غير الشيء الثاني المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها وإنما يتمكن من ذلك بشروط أولها إشرافه على نصوص الكتاب والسنة فإن قصر في أحدهما لم يجز له أن يجتهد ولا يشترط معرفة جميع الكتاب ، بل ما يتعلق فيه بالأحكام قال قال الغزالي وابن العربي وهو مقدار خمسمائة آية ، وحكاه الماوردي عن بعضهم وكأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية ، وإنما أراد الظاهرة لا الحصر ، فإن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح ، فيختص بعضهم بدرك ضرورة فيها ولهذا عد من خصائص الشافعي التفطن لدلالة قوله تعالى وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا مريم على أن من ملك ولده عتق عليه وقوله تعالى امرأت فرعون التحريم على صحة أنكحة أهل الكتاب ، وغير ذلك من الآيات التي لم تسق للأحكام وقد نازعهم ابن دقيق العيد أيضا وقال هو غير منحصر في هذا العدد ، بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام قلت ومن أراد التحقيق بذلك فعليه بكتاب الإمام عز الدين بن عبد السلام قال الأستاذ أبو منصور يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع ، ولا يشترط ما فيها من القصص والمواعظ وإذا كان عالما بأحكام القرآن فهل يشترط أن يكون حافظا لتلاوته ؟ قال في القواطع " ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن ، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه وقال آخرون لا يلزم أن يحفظ ما فيه من الأمثال والزواجر وجزم الأستاذ أبو إسحاق وغيره بأنه لا يشترط الحفظ ، وجرى عليه الرافعي. وثانيها معرفة ما يحتاج إليه من السنن المتعلقة بالأحكام قال الماوردي وقيل إنها خمسمائة حديث وقال ابن العربي في المحصول" هي ثلاثة آلاف سنة وشدد أحمد ، وقال أبو الضرير قلت له كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي ؟ يكفيه مائة ألف ؟ قال لا ، قلت مائتا ألف ؟ قال لا ، قلت ثلاثمائة ألف ؟ قال لا ، قلت أربعمائة ألف ؟ قال لا ، قلت خمسمائة ألف ؟ قال أرجو وفي رواية قلت فثلاثمائة ألف قال لعله وكأن مراده بهذا العدد آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون ، ولهذا قال من لم يجمع طرق الحديث لا يحل له الحكم على الحديث ولا الفتيا به وقال بعض أصحابه ظاهر هذا أنه لا يكون من أهل الاجتهاد حتى يحفظ هذا القدر وهو محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء فأما ما لا بد منه فقد قال أحمد الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تكون ألفا ومائتين والمختار أنه لا يشترط الإحاطة بجميع السنن ، وإلا لا نسد باب الاجتهاد وقد اجتهد عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم ، فرجعوا إليها. قال أبو بكر الرازي ولا يشترط استحضاره جميع ما ورد في ذلك الباب ، إذ لا تمكن الإحاطة به ولو تصور لما حضر ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روي فيه وقال الغزالي وجماعة من الأصوليين يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام ، كسنن أبي داود ، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث الأحكام ويكتفي فيه بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعي ، ونازعه النووي وقال لا يصح التمثيل بسنن أبي داود فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود ؟ انتهى. وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان " التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا لوجهين أحدهما أنه لا يحوي السنن المحتاج إليها و الثاني أن في بعضه ما لا يحتج به في الأحكام ، انتهى وظاهر كلامهم أنه لا يشترط حفظ السنن بلا خلاف ، لعسره ولا يجري الخلاف في حفظ القرآن هاهنا ولا بد من معرفة المتواتر من الآحاد ، ليميز بين ما يقطع به منها وما لا يقطع. وثالثها الإجماع فليعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافه ولا يلزمه حفظ جميعه ، بل كل مسألة يفتي فيها يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع ، وإنما يوافقه مذهب عالم ، أو تكون الحادثة مولدة ولا بد مع ذلك أن يعرف الاختلاف ذكره الشافعي في الرسالة" وفائدته حتى لا يحدث قولا يخالف أقوالهم فيخرج بذلك عن الإجماع ورابعها القياس فليعرفه بشروطه وأركانه ، فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه ويحتاج إليه في بعض المسائل فمن لا يعرف ذلك لا يمكنه الاستنباط في تلك المواضع نعم ، إن جوزنا تجزؤ الاجتهاد فهذه الحاجة لا تعم والمسائل التي ترجع إلى النص لا يحتاج إلى ذلك فيها قال ابن دقيق العيد قال ويلزم من اشتراط هذا أن لا يكون الظاهرية النفاة للقياس مجتهدين. وخامسها كيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات ويستفتح المطلوب ليكون على بصيرة كذا ذكره المتأخرون وأصله اشتراط الغزالي معرفته بعلم المنطق ، قال ابن دقيق العيد ولا شك أن في اشتراط ذلك على حسب ما يقع اصطلاح أرباب هذا الفن غير معتبر ، لعلمنا بأن الأولين من المجتهدين لم يكونوا خائضين فيه ولا شك أيضا أن كل ما يتوقف عليه تصحيح الدليل ومعرفة الحقائق لا بد من اعتباره. وسادسها أن يكون عارفا بلسان العرب وموضوع خطابهم لغة ونحوا وتصريفا ، فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره ، ومجمله ومبينه ، وعامه وخاصه ، وحقيقته ومجازه قال الأستاذ أبو إسحاق ويكفيه من اللغة أن يعرف غالب المستعمل ، ولا يشترط التبحر ، ومن النحو الذي يصح به التمييز في ظاهر الكلام ، كالفاعل والمفعول والخافض والرافع وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات والوصل والفصل ولا يلزم الإشراف على دقائقه وقال ابن حزم في كتاب التقريب " يكفيه معرفة ما في كتاب الجمل" لأبي القاسم الزجاجي ، ويفصل بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها قال ابن دقيق العيد واشتراط الأصل فيه متعين ، لأن الشريعة عربية متوقفة على معرفة اللغة نعم ، لا يشترط التوسع الذي أحدث في هذا العلم ، وإنما المعتبر معرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام. قال الماوردي ومعرفة لسانه فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره ، وقد قال الشافعي رحمه الله على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه وقال في القواطع " معرفة لسان العرب فرض على العموم في جميع المكلفين ، إلا أنه في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه أما في حق غيره من الأمة ففرض فيما ورد التعبد به في الصلاة من القراءة والأذكار ، لأنه لا يجوز بغير العربية فإن قيل إحاطة المجتهد بلسان العرب تتعذر ، لأن أحدا من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم ، فكيف نحيط نحن ؟ قلنا لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب فإنه يحيط به جميع العرب ، كما قيل لبعض أهل العلم من يعرف كل العلم ؟ قال كل الناس والذي يلزم المجتهد أن يكون محيطا بأكثره ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره ، كالقول في السنة وقد زل كثير بإغفالهم العربية ، كرواية الإمامية « ما تركناه صدقة » بالنصب ، والقدرية « فحج آدم موسى » بنصب آدم ، ونظائره ويلحق بالعربية التصريف ، لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم ، والفرق بينها ، كما في باب المجمل من لفظ مختار ونحوه فاعلا ومفعولا. وسابعها معرفة الناسخ والمنسوخ مخالفة أن يقع في الحكم بالمنسوخ المتروك ولهذا قال علي رضي الله عنه ، لقاض أتعرف الناسخ والمنسوخ ؟ قال لا ، قال هلكت وأهلكت وكذلك معرفة وجوه النص في العموم والخصوص ، والمفسر والمجمل ، والمبين ، والمقيد والمطلق فإن قصر فيها لم يجز وثامنها معرفة حال الرواة في القوة والضعف وتمييز الصحيح عن الفاسد ، والمقبول عن المردود قال الشيخ أبو إسحاق والغزالي ويقول على قول أئمة الحديث ، كأحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وأبي داود ، لأنهم أهل المعرفة بذلك ، فجاز الأخذ بقولهم ، كما نأخذ بقول المقومين في القيم ، قال ابن دقيق العيد وهذا مضطر إليه في الأحكام المبنية على الأحاديث التي هي في باب الآحاد ، فإنه الطريق الموصل إلى معرفة الصحيح من السقيم قال الصيرفي ومن عرف هذه العلوم فهو في الرتبة العليا ، ومن قصر عنه فمقداره ما أحسن ، ولن يجوز أن يحيط بجميع هذه العلوم أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو متفرق في جملتهم والغرض اللازم من علم ما وصفت ما لا يقدر العبد بترك فعله وكلما ازداد علما ازداد منزلة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم يوسف ، قال والشرط في ذلك كله معرفة جمله لا جميعه حتى لا يبقى عليه شيء ، لأن هذا لم نره في السادة القدوة من الصحابة ، فقد كان يخفى على كثير ، من أدلة الأحكام فيعرفونها من الغير. وقال الغزالي وهذه العلوم التي يستفاد منها منصب الاجتهاد ، وعظم ذلك يشتمل على ثلاثه فنون الحديث واللغة وأصول الفقه وقال الإمام أهم العلوم للمجتهد أصول الفقه وشرط الغزالي والرازي أن يكون عارفا بالدليل العقلي وبأننا مكلفون وشرط الماوردي وإلكيا الطبري فيه الفطنة والذكاء ، ليصل بهما إلى معرفة المسكوت عنه من أمارات المنطوق ، فإن قلت فيه الفطنة والذكاء لم يصح وشرط الأستاذ أبو منصور والغزالي وإلكيا وغيرهم العدالة بالنسبة إلى جواز الاعتماد على قوله. قالوا وأما هو في نفسه إذا كان عالما فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاده لنفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى ، لا لصحة الاجتهاد وقضية كلام غيرهم أن العدالة ركن وقال الماوردي والروياني وابن السمعاني إن قصد بالاجتهاد العلم صح اجتهاده وإن لم يكن عدلا ، وإن قصد به الحكم والفتيا كانت العدالة شرطا في نفوذ حكمه وقبول فتياه ، لأن شرائط الحكم أغلظ من شرائط الفتيا قال ابن السمعاني لكن يشترط كونه ثقة مأمونا ، غير متساهل في أمر الدين قال وما ذكره الأصحاب من عدم اشتراط العدالة مرادهم به ما وراء هذا واختلفوا في اشتراط تبحره في أصول الدين على وجهين حكاهما الأستاذ أبو إسحاق أحدهما الاشتراط ، وهو قول القدرية و الثاني لا يشترط بل من أشرف منه على وصف المؤمن كفاه قال وعلى هذا القول جل أصحاب كتب الحديث والفقه وغيرهم وأطلق الرازي عدم اشتراط علم الكلام ، وفصل الآمدي فشرط الضروريات ، كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه وجوب وجوده لذاته ، والتصديق بالرسول وما جاء به ، ليكون فيما يسنده إليه من الأحكام محقا ولا يشترط علمه بدقائق الكلام ولا بالأدلة التفصيلية وأجوبتها كالنحارير من علمائه. وكلام الرازي محمول على هذا التفصيل واختلفوا في اشتراط التفاريع في الفقه والأصح أنه لا يشترط وإلا لزم الدور وكيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها بعد حيازة منصب الاجتهاد ؟ ، فكيف يكون شرطا لما تقدم وجوده عليها وذهب الأستاذ أبو إسحاق وأبو منصور إلى اشتراطه وحمل على اشتراط ممارسته الفقه كما صرح به الغزالي فقال إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة وكلام الأستاذ أبي إسحاق يخالفه ، فإنه قال يشترط معرفته بجمل من فروع الفقه يحيط بالمشهور وببعض الغامض كفروع الحيض والرضاع والدور والوصايا والعين والدين قال واختلف أصحابنا في المتعلق بالحساب والصحيح أنه شرط ، لأن منها ما لا يمكن استخراج الجواب منه إلا بالحساب وكذلك قال الأستاذ أبو إسحاق معرفة أصول الفرائض والحساب والضرب والقسمة لا بد منه والحاصل أنه لا بد أن يكون محيطا بأدلة الشرع في غالب الأمر ، متمكنا من اقتباس الأحكام منها ، عارفا بحقائقها ورتبها ، عالما بتقديم ما يتقدم منها وتأخير ما يتأخر وقد عبر الشافعي رحمه الله عن الشروط كلها بعبارة وجيزة جامعة فقال " من عرف كتاب الله نصا واستنباطا استحق الإمامة في الدين "وليس من شرط المجتهد أن يكون عالما بكل مسألة ترد عليه ، فقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري وكثيرا ما يقول الشافعي لا أدري وتوقف كثير من الصحابة في مسائل وقال بعضهم من أفتى في كل ما سئل عنه فهو مجنون وهذا كله في المجتهد المطلق. أما المجتهد في حكم خاص فإنما يحتاج إلى قوة قامة في النوع الذي هو فيه مجتهد ، فمن عرف طرق النظر القياسي ، له أن يجتهد في مسألة قياسية وإن لم يعرف غيره وكذا العالم بالحساب والفرائض هذا بناء على جواز تجزؤ الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتي. وأما المجتهد المقيد الذي لا يعدو مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع قال ابن دقيق العيد من عرف مأخذ إمام واستقل بإجراء المسائل على قواعده ينقسم إلى قسمين أحدهما أن تكون تلك القواعد مما يختص بها ذلك الإمام وبعض المجتهدين معه فهذا يمكن فيه الاجتهاد المقيد وأما القواعد العامة التي لا تختص ببعض المجتهدين ، ككون خبر الواحد حجة ، والقياس ، وغير ذلك من القواعد فهو محتاج إلى ما يحتاج إليه المجتهد المطلق فتنبه لهذا وقد استقل قوم من المقلدين ببناء أحكام على أحاديث غير صحيحة ، مع أن تلك الأحكام غير منصوصة لإمامهم ، وهم يحتاجون في هذا إلى ما يحتاج إليه المجتهد المطلق ، فإذا قصروا عنه لم يكن لهم ذلك ، ولم يجز أن تنسب تلك الأحكام إلى ذلك الإمام ، انتهى وهذا موضع نفيس ينبغي التفطن له ، وبه يزول الإشكال في التعرض لمسألة غير منصوصة للإمام ذكرها بعض أتباعه محتجا فيها بقاعدة عامة ، فيظن الواقف أن ذلك مذهب ذلك الإمام لكون ذلك المستنبط من جملة مقلديه والله أعلم مسألة لا يمكن وقوع الاجتهاد في كل مسألة فقهية ، بل فيما هو منها خفي ، إذ الظاهر أنه لا يتحقق بذل الوسع ، فيطلبها لأنها تنال بأدنى تأمل. مسألة لما لم يكن بد من تعرف حكم الله في الوقائع ، وتعرف ذلك بالنظر غير واجب على التعيين ، فلا بد أن يكون وجود المجتهد من فروض الكفايات ، ولا بد أن يكون في كل قطر ما تقوم به الكفايات ولهذا قالوا إن الاجتهاد من فروض الكفايات قال ابن الصلاح والذي رأيت في كلام الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد ، قال والظاهر أنه لا يتأتى في الفتوى وإن لم يتأد به في آحاد العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى ، قال بعضهم الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين ، وفرض كفاية وندب فالأول على حالين أحدهما اجتهاده في حق نفسه عند نزول الحادثة و الثاني اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور وإلا على التراخي والثاني على حالين أحدهما إذا نزلت بالمستفتي حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم ، وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها ، فإن أجاب هو أو غيره سقط الفرض ، وإلا أثموا جميعا لكن حكى أصحابنا وجهين فيما إذا كان هناك غير المفتي ، هل يأثم بالرد ؟ أصحهما لا والثاني إن تردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما ، فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنهما والثالث على حالين أحدهما فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل ، ليسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله و الثاني أن يستفتيه قبل نزولها. مسألة يجوز خلو العصر عن المجتهد عند الأكثرين وجزم به في المحصول" وقال الرافعي الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم ولعله أخذه من الإمام الرازي ، أو من قول الغزالي في الوسيط " قد خلا العصر عن المجتهد المستقل ونقل الاتفاق فيه عجيب ، والمسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة ، وساعدهم بعض أئمتنا ، والحق أن الفقيه الفطن القياس كالمجتهد في حق العامي ، لا الناقل فقط وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد ، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق والزبيري في المسكت" فقال الأستاذ وتحت قول الفقهاء لا يخلي الله زمانا من قائم بالحجة ، أمر عظيم ، وكأن الله تعالى ألهمهم ذلك ومعناه أن الله تعالى لو خلى زمانا من قائم بحجة زال التكليف ، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة وإذا زال التكليف بطلت الشريعة وقال الزبيري لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان ، ولكن ذلك قليل في كثير ، فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب ، لأنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ، ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بذلك في الخلق ، كما جاء في الخبر « لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس » ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار. انتهى. وقال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا ، لكن إلى الحد الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان وقال في شرح خطبة الإلمام " والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة ، والأمة الشريفة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح المحجة ، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى ، ويتتابع بعده ما بقي معه إلى قدوم الأخرى ومراده بالأشراط الكبرى طلوع الشمس من مغربها مثلا ، وله وجه حسن ، وهو أن الخلو من مجتهد يلزم منه إجماع الأمة على الخطأ ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية وقال والده العلامة مجد الدين في كتابه تلقيح الأفهام" عز المجتهد في هذه الأعصار ، وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد ، بل لإعراض الناس في اشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك وتوقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم فالمختار قبول فتوى الراوي عن الأئمة المتقدمين كما سيأتي. وقال جده الإمام تقي الدين أبو العز المقترح ، معترضا على قول إمام الحرمين "لا يجوز انحطاط العلماء" إن أراد المجتهدين فلا يصح ، لأنه يجوز ذلك في العادة ، وزماننا هذا قد يشغر منهم وإن أراد به النقلة فهذا يتجه ، فإن العادة لم تقض بانحطاطهم والدواعي تتوفر على نقل الأحاديث ولفظ المذاهب ونقل القرآن نعم ، إن فترت الدواعي وقلت الهمم فيجوز شغور الزمان عنهم ، ولم يوجد ذلك ، انتهى وأما قول الغزالي وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل فقد سبقه إليه القفال شيخ الخراسانيين ، فقيل المراد مجتهد قائم بالقضاء ، فإن المحققين من العلماء كانوا يرغبون عنه ، ولا يلي في زمانهم غالبا إلا من هو دون ذلك وكيف يمكن القضاء على الأعصار بخلوها عن مجتهد والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسألة الصبرة تسأل عن مذهب الشافعي أم ما عندي ؟ وقال ، هو والشيخ أبو علي والقاضي الحسين لسنا مقلدين للشافعي ، بل وافق رأينا رأيه فماذا كلام من يدعي رتبة الاجتهاد ولم يختلف اثنان أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد ، كما قاله ابن الرفعة والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق ، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب ، وحينئذ فلا يجوز العمل بغيرها ، فلا يجوز أن يقع الاجتهاد إلا فيها. مسألة الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد ، بمعنى أنه يكون مجتهدا في باب دون غيره وعزاه الهندي للأكثرين ، وحكاه صاحب النكت "عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار ، لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمأخذ أحكامه وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد وقال الرافعي تبعا للغزالي يجوز أن يكون العالم بمنصب الاجتهاد في باب دون باب والناظر في مسألة المشاركة تكفيه معرفة أصول الفرائض ، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلا وذهب آخرون إلى المنع ، لأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها نوعا آخر منه ، كتعليل الشافعي تحليل الخمر بالاستعجال ، فلا تكتمل شرائط الاجتهاد في جزء حتى يستقل بالفنون كلها. ومن فوائد الخلاف في هذا أنه هل يعتبر خلاف الأصولي في الفقه ؟ فإن قلنا يتجزأ اعتبر خلافه ، وإلا فلا قيل وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف إذا عرف بابا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا تتجزأ قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين ، وبه صرح الإبياري ، وتوسط فقال إن أجمعوا في مسألة على ضبط مآخذها وكان الناظر المخصوص محيطا بالنظر في تلك المآخذ صح أن يكون مجتهدا فيها ، وإلا لم يصح ، بناء على ما سبق أنه لا يجوز له الحكم بالدليل حتى تحصل غلبة الظن وفقدان المعارض من الشريعة. فإذا لم يكن الناظر بهذه المثابة فكيف يجزم أو يظن ؟ ، قال أبو المعالي بن الزملكاني الحق التفصيل فما كان من الشروط كليا ، كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام وما يقبل من الأدلة وما يرد ونحوه فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول ، فلا تتجزأ تلك الأهلية وما كان خاصا بمسألة أو مسائل أو باب فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد فصل المجتهد من القدماء ومن الذي حاز الرتبة منهم فصل في المجتهد من القدماء ومن الذي حاز الرتبة منهم ذكره إلكيا وهو فصل عظيم النفع ، فإن مذاهبهم نقلت إلينا ، ولا بد من معرفة المجتهد منهم ، ليعلم من الذي تعتبر فتواه ، ومن يقدح الإجماع مخالفته ومن لا يقدح قال اعلم أن الخلفاء الراشدين الأربعة لا شك في حيازتهم هذه الرتبة وألحق بهم أهل الشورى الذين جعلهم عمر رضي الله عنهم قال وأما أبو هريرة فقد مال الأكثرون إلى إخراجه عن أحزاب المجتهدين ، لأنه لم ينقل عنه التصدي للفتوى ، وإنما كان يتصدى للرواية وتوقف في ابن عمر رضي الله عنهما ، إذ لم ينقل عنه التصدي للفتوى وأما ابن مسعود فكان فقيه الصحابة ومنتدبا للفتوى وكذلك ابن عباس وزيد بن ثابت ممن شهد الرسول بأنه أفرض الأئمة ، والمعتبر تصديه لهذا المعنى من غير نكير ، أو شهادة الرسول ، ومراجعة الأولين له وبعد النزول عن هذه الطبقة العالية ، للشافعي وقفة في الحسن وابن سيرين ، ويقول فيهما واعظ ومعبر ولم يرهما متصديين لهذا الشأن والظاهر أنهما من المجتهدين ، فإنهما كانا يفتيان على ما قاله السلف وقال ابن برهان أما الصحابة فلا شك أن الفقهاء المشهورين منهم من أهل الاجتهاد ، وأساميهم معلومة في التواريخ ولا شك في كون العشرة من أهل الاجتهاد ، وكذلك من انتشرت فتاويه ، كابن مسعود وعائشة وغيرهم ، فإنهم كثرت فتاويهم ونقل عن الحنفية أنهم قالوا أبو هريرة وابن عمر وأنس وجابر ليسوا فقهاء ، وإنما هم رواة أحاديث وهو باطل ، فإن ابن عمر أفتى في زمن الصحابة وتأهل للإمامة فزهد فيها وأبو هريرة ولي القضاء ، وأنس وجابر أفتيا في زمن الصحابة وأما التابعون فقد اشتهر المجتهدون فيهم ، كسعيد بن المسيب والأوزاعي والنخعي والشعبي ، وقد نقل عن الشافعي ، وقد نقل أنه قال في الحسن وابن سيرين واعظ ومعبر ، ظن قوم أنه أراد أنهما ليسا من أهل الاجتهاد وهذا باطل فإن الحسن أفتى في زمن الصحابة ، وابن سيرين كذلك وقد شهد لهما أهل عصرهما بالجلالة والإمامة وأما الفقهاء السبعة فأهل للاجتهاد ولا محالة وكذلك الفقهاء الخمسة أرباب المذاهب وقد اختلف أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة في المزني وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج ، فمنهم من ألحق هؤلاء برتبة المجتهدين في الدين ، ومنهم من جعلهم من المجتهدين في المذاهب قلت وما ذكره إلكيا في أبي هريرة تابع فيه القاضي ، فإنه قال إنه لم يكن مفتيا وإنما كان من الرواة والصواب ما قاله ابن برهان وقد ذكره ابن حزم في الفقهاء من الصحابة وقال عبد العزيز الحنفي في التحقيق" كان أبو هريرة فقيها ، ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد ، وقد كان يفتي في زمن الصحابة ، وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وقد جمع الشيخ أبو الحسن السبكي جزءا في فتاوى أبي هريرة قال في المنخول " والضابط عندنا فيه أن كل من علمنا قطعا أنه تصدى للفتوى في أعصار الصحابة ولم يمنع عنه فهو من المجتهدين ومن لم يتصد له قطعا فلا ومن ترددنا في ذلك فيه ترددنا في صفته وقد انقسمت الصحابة إلى متنسكين لا يعتنون بالعلم ، وإلى معتنين به فهم المجتهدون ، ولا مطمع في عد آحادهم بعد ذكر الضابط وهو الضابط أيضا في التابعين ، وعد ابن حزم في الأحكام فقهاء الصحابة فبلغ بهم مائة ونيفا وهذا حيف وقد قال الشيخ أبو إسحاق في طبقاته" أكثر الصحابة الملازمين للنبي صلى الله عليه وسلم كانوا فقهاء ، لأن طريق الفقه فيهم خطاب الله ورسوله وأفعاله ، وكانوا عارفين بذلك ، لنزول القرآن بلغتهم ولهذا قال أبو عبيد في كتاب المجاز " لم ينقل أن أحدا من الصحابة رجع في تفسير شيء من القرآن إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » غير أن الذي اشتهر منهم بالفتاوى والأحكام جماعة مخصوصة. فصل في زمان الاجتهاد فصل في زمانه الصحيح أنه لا يشترط في جواز الاجتهاد أن يكون المجتهد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أن يكون في غير زمن النبوة ، وفيه مسألتان إحداهما في جواز الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على أنه كان يجوز لهم أن يجتهدوا فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها وقد فعلوا ذلك ، كما قال سليم ، وكذلك ابن حزم ومثله بإرادة النبي عليه السلام أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة ، فهذا مباح لأن لهم أن يهبوا من أموالهم ما أحبوا وكذلك قوله في تلقيح ثمار المدينة ، لأنه يباح للمرء أن يلقح نخلة وأن يتركها ، قال وقد أخبرني بعضهم أنه ترك ثماره سنين دون تأبير فاستغنى عنه ، انتهى فأما اجتهادهم في أمر الشرع فاختلفوا أنه هل كان لهم أن يجتهدوا فيما لا نص فيه ؟ على مذاهب. الأول ليس لهم ذلك ، لقدرتهم على النص ، بنزول الوحي وقد قال تعالى إن هو إلا وحي يوحى النجم والضمير عائد على النطق وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التقريب" كل من نفى القياس أحال تعبده صلى الله عليه وسلم به قلت وهو ظاهر اختيار ابن حزم ، واحتج بأنه « صلى الله عليه وسلم كان إذا سئل ينتظر الوحي ويقول ما أنزل علي في هذا الشيء » ، ذكر ذلك في حديث زكاة الحمر ، وميراث البنين مع الزوج والعمة قال ولنا أخذه عليه السلام الفداء ثم نزل عتابه عليه ، فلا ينكر أن يفعل عليه الصلاة والسلام ما لم يتقدم نهي ربه تعالى فيه ، إلا أنه لا يترك بل لا بد من تنبيهه عليه. قلت ثم قيل هو ممتنع عقلا ، حكاه إمام الحرمين في التلخيص "وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم إلى أنه لم يكن متعبدا به وتوقف فيه كثيرون ، منهم الرازي والمذهب الثاني ، وعليه الجمهور ، وهو ظاهر مذهب الشافعي ، كما قاله الماوردي وسليم ومذهب أحمد ، وأكثر المالكية منهم القاضي عبد الوهاب والقاضيان أبو يوسف وعبد الجبار وأبو الحسين والقاضي في التقريب" أنه يجوز لنبينا وغيره من الأنبياء عليهم السلام ذلك وأومأ إليه الشافعي في الرسالة "، لأن الله تعالى خاطب نبيه كما خاطب عباده ، وضرب له الأمثال ، وأمره بالتدبر والاعتبار ، وهو أجل المتفكرين في آيات الله ، وأعظم المعتبرين بها وأما قوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى النجم فالمراد به القرآن ، لأنهم قالوا إنما يعلمه بشر. سلمنا أن الضمير للنطق ، ولا يلزم منه ما ذكرتم ، لأن الاجتهاد الشرعي مأذون فيه. والدليل عليه في الآراء والحروب كثير ، كقتله النضر ونحوه في الأمور التي تحرى فيها واختار أحد الجائزين وأما الأحكام فلأنه أكمل من غيره ، لعصمته من الخطأ ، فإذا جاز لغيره الذي هو عرضة للخطأ فلأن يجوز للكامل أولى ، ولأن العمل بالاجتهاد أشق من العمل باليقين فيكون أكثر ثوابا والثالث الوقف عن القطع بشيء من ذلك ، لجوازه كله وزعم الصيرفي في شرح الرسالة" أنه مذهب الشافعي ، لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئا ، فقال ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص كتاب ، اختلفوا فيه فمنهم من قال جعل الله له ذلك لعلمه بتوفيقه ومنهم من قال لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب ومنهم من قال بل جاءته رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله ومنهم من قال ألقي في روعه كل ما سن ، انتهى لكنه قال بعد هذا ، في باب الناسخ والمنسوخ قال قال بعض أهل العلم وفي قوله تعالى ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي يونس دلالة على أن الله جعل لرسوله أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم ينزل به كتاب قال قيل في قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت الرعد يمحو فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء قال الشافعي وهذا يشبه ما قيل انتهى. وحكى الماوردي في المسألة ثلاثة أوجه لأصحابنا ، ثالثها ، واختاره في كتاب القضاء التفصيل بين أن يكون ذلك الحكم مما يشارك فيه الأمة ، كتحريم الكلام في الصلاة ، والجمع بين الأختين ، فليس له أن يجتهد ، لأنه يؤدي إلى أمر الشخص لنفسه ، وبين أن لا يشاركهم فيه ، كمنع توريث القاتل وحد الشارب وقيل يجوز لنبينا دون غيره. وأما وقوعه فاختلفوا فيه على أربعة مذاهب فذهب الجمهور إلى وقوعه مطلقا ، ومنهم الآمدي وابن الحاجب قال الماوردي وتدل عليه قصة سليمان وداود ، « وقوله لعمر أرأيت لو تمضمضت » ، « وقول العباس له إلا الإذخر فقال إلا الإذخر » فلو كان بالوحي لما تأخر الاستثناء ومنهم من أنكر وقوعه مطلقا ومنهم من فصل فقال كان لا يجتهد في القواعد ، وكان يجتهد في الفروع ، كقوله « أرأيت لو تمضمضت » واختاره في المنخول " ومنهم من توقف واختاره القاضي ، فقال في المستصفى" وهو الأصح ، فإنه لم يثبت فيه قاطع والمنكرون للوقوع قالوا السنة كلها وحي ولكنه لا يتلى ، والقرآن وحي يتلى وفي السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه » ، وفي حديث « الذي سأله عن العمرة فأخذه ما كان يأخذه عند نزول الوحي ثم سري عنه فقال اصنع في عمرتك ما تصنع في حجتك » وهو حديث صحيح وهو دليل قطعي على أن السنة كانت تنزل كما ينزل القرآن وهو أخذ نزول الوحي وأعظمها وصرح الشافعي رحمه الله في الرسالة "بأن السنة منزلة كالقرآن وفي الحديث « بلغوا عني ولو آية » والمسألة متجاذبة ، وليس فيها كثير فائدة ، فإنه على كل حال يجب الأخذ بها وطاعتها كالقرآن ومن أقوى أدلة القائلين بالوقوع قوله « إلا الإذخر » عقيب ما قيل له إلا الإذخر ، ونحو ذلك وليس قاطعا لاحتمال أن يكون أوحى إليه في تلك اللحظة وادعى القرافي في أن محل الخلاف في الفتاوى ، وأن الأقضية يجوز فيها بلا نزاع وفيه نظر ، لما سيأتي وقال أبو الحسين في المعتمد" إن أريد باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم الاستدلال بالنصوص على مراد الله ، فذلك جائز قطعا ، وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية فإن كان أخبار آحاد فلا يتأتى منه عليه السلام ، وإن كانت أمارات مستنبطة وهي التي يجمع بها بين الأصل والفرع فهو موضع الخلاف في أنه هل كان يجوز له أن يتعبد به عليه ؟ والصحيح جوازه فروع الأول إذا جوزنا ، فهل كان يجب عليه ؟ فيه وجهان حكاهما ابن أبي هريرة في تعليقه "في الأقضية ، وصحح الوجوب وكذا حكاهما الماوردي في الأقضية ثم قال والأصح عندي التفصيل بين حقوق الآدميين فيجب عليه ، لأنهم لا يصلون إلى حقوقهم إلا بالاجتهاد ، ولا يجب في حقوق الله الثاني إذا اجتهد فهل يستبيح الاجتهاد برأيه أو يرجع فيها إلى دلائل الكتاب ؟ على وجهين حكاهما الماوردي أيضا ، أحدهما أنه يرجع في اجتهاده إلى الكتاب ، لأن سننه أصل كالكتاب. وقال الغزالي يجوز القياس على الفرع الذي قاسه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بالأصل ، قال لأنه صار أصلا بالإجماع والنص فلا يعطى إلى مآخذهم الثالث إذا جوزنا له الاجتهاد فالمختار أنه لا يتطرق الخطأ إلى اجتهاده ، لأنه لو جاز لوجب علينا اتباعه فيه ، وهو ينافي كونه خطأ والمسألة قد نص عليها الشافعي في الأم" فقال في كتاب الإقرار والاجتهاد في الحكم بالظاهر ، ولن يؤمر الناس أن يتبعوا إلا كتاب الله وسنة رسوله الذي عصمه الله من الخطأ وبرأه الله منه فقال وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم الشورى فأما من رأيه خطأ وصواب فلن يؤمر أحد باتباعه ، انتهى وقال ابن فورك هو معصوم في اجتهاده كما هو معصوم في خبره وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أصحابنا وقال الهندي إنه الحق عندنا ، وممن جزم به الحليمي في شعب الإيمان "فقال في خصائص الأنبياء ومنها العصمة من الخطأ في الاجتهاد وخصوا بأدلاء حتى تتسع الضروب من الاستنباط فيما أوحي إليه وإذا تفاوتت العلماء من أجله في ذلك فالنبي هو الذي أعلم العلماء أولى بالارتقاء فيه ، وقد قال بعضهم أن عامة سنن الرسول ترجع إلى القرآن ومعلوم أن ذلك لا يقف عليه العلماء وإن بذلوا الجهد فيه فهو إذا يفهمه عليه الصلاة والسلام فهما لا يبلغه فهم غيره عليه الصلاة والسلام . انتهى. وقيل يجوز بشرط أن لا يقر عليه وهو اختيار الشيخ أبي إسحاق في اللمع" وحكاه ابن برهان عن أكثر أصحابنا والخطابي في أعلام الحديث عن أكثر العلماء ، وجعله عذرا لعمر في الكتاب الذي أراد النبي أن يكتبه ، وارتضاء الرافعي في العدد ، في الكلام عن سكنى المعتدة عن الوفاة ، وكذا ابن حزم في الإحكام "قال « كفعله بابن أم مكتوم إذ أنزلت عبس » قلت وهو قول لا نور عليه وقول ابن الحاجب أنه المختار غير صواب ولا خلاف أنه لا يجوز التقرير عليه وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء اختلف أصحابنا في عصمة الأنبياء من الخطأ في الاجتهاد على وجهين أحدهما أنهم معصومون ، وهو مقتضى الوجه القائل بأنهم لا يجتهدون إلا عن دليل ونص و الثاني المنع ، لكن لا يقرهم الله عليه ليزول الارتياب به ، وإن جاز أن يكون غيرهم من العلماء مقرا عليه ، وهو مقتضى الوجه القائل بأنه يجوز أن يجتهد بالرأي من غير استدلال بنص وقالا قال ابن أبي هريرة نبينا عليه الصلاة والسلام معصوم في الاجتهاد من الخطأ دون غيره من الأنبياء لأنه لا نبي بعده يستدرك بخلاف غيره من الأنبياء قلت وهكذا رأيته في تعليقه" في الأقضية فحصل في عصمتهم في الاجتهاد مذاهب ثالثها نبينا فقط وقال الماوردي وهذا لا وجه له ، لأن جميع الأنبياء غير مقرين على الخطأ في وقت التنفيذ ، ولا يمهلون على التراخي حتى يستدركه من بعدهم قلت وهو قول حكاه القاضي عياض ، وهو أفسد الأقوال ، وقيل الخلاف في غير أمور الدنيا ، أما أمور الدنيا فيجوز على الكل ، لحديث التلقيح. مسألة تصرفاته صلى الله عليه وسلم تنحصر فيما يكون بالإمامة ، والقضاء ، والفتوى ووجه الحصر أنه إن كان فيما يتعلق ببعث الجيوش وقسمة الغنائم فهو من تصرف الإمامة العظمى ، وإن تعلق بإنقاذه والحكم بين الخصمين فهو القضاء الذي يتولاه القضاة ، وإن تعلق بالعبادات والأمور الدنيوية فهو الفتوى والخلاف في الكل ثم إذا دارت الحادثة بين تنزيلها على القضاء أو على الفتوى فعندنا تنزيلها على القضاء أولى. الاجتهاد من غير الأنبياء في زمانهم المسألة الثانية في جواز الاجتهاد من غير الأنبياء في زمانهم كاجتهاد الصحابة في عصر الرسول. والكلام فيه في مقامين الجواز ، والوقوع. أما الجواز فمنهم من منع منه مطلقا ، ونقل عن الجبائي وأبي هاشم. وهو ضعيف ، لأنه لا يؤدي إلى مستحيل. فإن أرادوا منع الشرع توقف على الدليل فهو مفقود. ومنهم من جوزه مطلقا ، وبه قال أكثر أصحابنا ، كما نقله ابن فورك والقاضي أبو الطيب وغيرهما ، ونقله إلكيا عن محمد بن الحسن ، وهو المختار عند الأكثرين ، منهم صاحب المستصفى ، وقال في "التقريب" إنه المختار. ومنهم من فصل بين القريب والبعيد. ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر مطلقا. ومنهم من فصل بين الغائب عنه من الولاة والقضاة فيجوز دون الحاضرين ، حكاه الغزالي. ثم المجوزون اختلفوا فقيل يكتفى بسكوته عليه السلام ، حكاه في المستصفى. ومنهم من قال يجوز إن لم يوجد في ذلك منع. قال الهندي وليس بمرضي ، لأن ما بعده أيضا كذلك ، فلم تكن له خصوصية بزمانه عليه الصلاة والسلام ومنهم من قال إن ورد الإذن بذلك جاز ، وإلا فلا. ثم من هؤلاء من نزل السكوت على المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الإذن ، ومنهم من اشترط صريح الإذن ، حكاه ابن السمعاني. ثم قال والأولى أن يقال إنه لا يجوز للحاضر الاجتهاد قبل سؤال النبي عليه السلام ، كما لا يجوز الاجتهاد قبل طلب النص ، وكما لا يجوز للسالك في برية مخوفة أن يقول على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم. وإذا سأل النبي عليه الصلاة والسلام يجوز أن يكله النبي عليه السلام إلى اجتهاده ، ولا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا. وقال ابن فورك يشترط تقريره عليه ، قال ويجوز أن يجتهد مع النص ثم يتأمل فإن كان النص بخلافه صرنا إلى النص ، كذلك يجتهد بحضرته ، فإن أفتى عليه علمنا أنه حق ، وفصل ابن حزم في الحاضر بين الاجتهاد في الأحكام ، كإيجاب شيء أو تحريمه فلا يجوز. وقد أفتى أبو السنابل باجتهاده في المتوفى عنها الحامل بأربعة أشهر وعشر فأخطأ ، وأما غير ذلك فيجوز ، كاجتهادهم فيما يجعلون علما للدعاء إلى الصلاة ، ولم يكن ذلك على إيجاب شريعة تلزم ، وإنما كان إيذانا من بعضهم لبعض ، واجتهد قوم بحضرته عليه الصلاة والسلام فيمن هم السبعون ألفا الذي يدخلون الجنة وجوههم كالقمر ليلة البدر ، فأخطئوا في ذلك ، حتى بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم من هم ، ولم يعنفهم في اجتهادهم. قلت وإذا جوزنا للغائب فما ضابط الغيبة ؟ هل هي مسافة القصر أم لا ؟ لم أر فيه نصا. لكن ذكر الغزالي في "المنخول" أنه من بعد عنه بفرسخ أو فراسخ. وأما الوقوع فاختلف المجوزون فيه فمنهم من منعه ، لقدرته على اليقين بأن يسأل النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من قال وقع ظنا لا قطعا ، واختاره الآمدي وابن الحاجب. ومنهم من فصل بين الحاضر والغائب ، فقال وقع للغائب دون الحاضر. واختاره القاضي في "التقريب" والغزالي وابن الصباغ في "العدة" وإليه ميل إمام الحرمين. ونقله إلكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. قال وهو استبشع في الاستقامة ، وأميل إلى الاقتصاد من حيث تعذر المراجعة مع تأني الدار في كل واقعة. وقال عبد الوهاب إن الأقوى على أصول أصحابهم. وقال صاحب "اللباب" إنه الصحيح. ومنهم من توقف في الحاضر ، وقطع في الغائب بالوقوع. هذا حاصل ما في كتب الأصول من الأقوال. وقال الماوردي والروياني في كتاب الأقضية اجتهاد الصحابة في زمنه له حالتان أحدهما أن تكون له ولاية ، كعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل حين بعثهما إلى اليمن ، فيجوز اجتهادهما ، لأن معاذا قال أجتهد برأيي ، فاستصوبه ، وسواء اجتهد في حق نفسه أو غيره. ويكون اجتهاده أمرا مسوغا ما لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه. ثانيهما أن لا يكون للمجتهد ولاية فله حالان أحدهما أن يظفر بأصل من كتاب أو سنة فيجوز اجتهاده في الرجوع إليهما ، ولا يلزم إذا قدر على النبي أن يسأله عما اجتهد فيه ، لأنه إذا أخذ بأصل لازم. و ثانيهما أن يعدم أصلا من كتاب أو سنة فلا يجوز أن يجتهد في حق غيره لعدم ولايته. وأما في حق نفسه فإن كان مما يخاف فواته ففيه وجهان أحدهما لا يجوز أن يجتهد لأنه لا يصح منه أن يشرع. و الثاني يجوز إن كان أهلا للاجتهاد. وعلى هذا ففي جواز تقليده وجهان أحدهما لا يجوز لغيره أن يقلده فيه ، لوجود ما هو أقوى منه. فعلى هذا لا يلزم المجتهد إذا قدم الرسول أن يسأله. القسم الثاني أن يكون المجتهد حاصلا في مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام وغائبا عن محلته ، فإن رجع في اجتهاده إلى أصل من كتاب أو سنة صح وجاز أن يعمل به ، لأن العجلاني سأل بعض الصحابة بالمدينة عن قذف امرأته بما سماه فقال له حد في ظهرك إن لم تأت بأربعة شهداء ، ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بما قيل له فتوقف فيه حتى نزلت آية اللعان ، ولم ينكر على من أجابه. وإن لم يرجع المجتهد إلى أصل ففي جواز اجتهاده وجهان ، قال صاحب "الحاوي" والذي عندي أنه يصح اجتهاده في المعاملات دون العبادات ، لأن العبادات تكليف فتتوقف على الأوامر بها ، والمعاملات تخفيف فتعتبر النواهي عنها. الثالث أن يكون المجتهد حاضرا في مجلس الرسول ، فإن أمره بالاجتهاد صح اجتهاده ، كما حكم سعد بن معاذ في بني قريظة ، وإن لم يأمره بالاجتهاد لم يصح اجتهاده إلا أن يعلم به فيقره عليه ، فيصير بإقراره عليه صحيحا ، كما قال أبو بكر رضي الله عنه بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم في سلب القتيل وقد أخذه غير قاتله. قلت وفي معنى أمره به المشاورة. لقوله تعالى وشاورهم في الأمر آل عمران وقد شاورهم في أمر الأسرى وغيره . وكذلك اجتهادهم بحضرته ليعرضوا عليه رأيهم ، فإن صح قبله ، وإلا رده. كبحث الطالب عند أستاذه. وقد اجتهد معاذ في تركه قضاء الغائب أولا ، ثم الدخول في الصلاة ورضيه النبي صلى الله عليه وسلم وقال قد سن لكم معاذ وكذلك امتناع علي رضي الله عنه من محو اسم النبي صلى الله عليه وسلم من الصحيفة ، وكان اجتهادا عظيما للنبي صلى الله عليه وسلم وخرج من ذلك صور يجوز فيها الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينبغي أن تكون من موضع الخلاف. وقد احتج الآمدي وغيره على الوقوع بقضية أبو بكر هذه وقوله صلى الله عليه وسلم صدق ولم يقله الصديق بغير الاجتهاد. وكذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في بني قريظة باجتهاده ثم قال لقد حكمت بحكم الله . وروي أنه صلى الله عليه وسلم أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر أن يحكما بين خصمين ، وقال لهما إن أصبتما فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة. وفي الاستدلال بهذه الأحاديث نظر أما الأول ففي الصحيحين ما حاصله أن أبا قتادة قتل عام حنين مشركا ثم إنه عليه السلام قال « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه ثلاث مرات ، في كل مرة يقوم أبو قتادة فلا يجد من يشهد له. فلما كان الثالثة قال يا أبا قتادة ما لك ؟ قال فقصصت عليه القصة ، فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله ، سلب ذلك القتيل عندي فأرضه من حقه ». قال أبو بكر... الحديث. وظاهره أن الصديق لم يقله بالاجتهاد ، بل هو تنفيذ لقوله عليه السلام « من قتل قتيلا فله سلبه ». وأما الثاني فالنزاع أن الصحابي إذا وقعت له واقعة هل يجب عليه أن يسأله صلى الله عليه وسلم ليخبره ، كغالب عاداتهم ، ويجوز له أن يجتهد فيها برأيه مما أداه إليه اجتهاده فهو حكم الله. وتحكيم سعد بن معاذ ليس من هذا القبيل ، لأنه عليه السلام فوض إليه الحكم في واقعة فلا يلزم من ذلك جواز الاجتهاد بغير أمره عليه السلام . وأما الثالث فقيل ليس له أصل ، بل روى عبد بن حميد في مسنده عن يزيد بن الحباب حدثه عن فرج بن فضالة حدثني محمد بن عبد الأعلى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه أن خصمين جاءا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقض بينهما وذكر أبو سعيد النقاش في كتاب القضاة عن بقية عن فرج بن فضالة عن محمد بن عبد الله البهراني عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص جاء خصمان إلى النبي ، فقال عليه السلام اقض بينهما فقلت ، يا رسول الله كنت أولى به ، قال وإن كان ، قلت ما أقضي ؟ قال على أنك إن أصبت كان لك عشر حسنات وإن أخطأت كان لك حسنة واحدة ومداره على فرج ، وقد ضعفه الأكثرون ، وشيخه محمد وأبوه مجهولان مع الاختلاف في اسم أبيه ، والاختلاف هل هو عن عبد الله بن عمرو أو عن أبيه. وقد صحح الحاكم في المستدرك الحديث ، وفيه نظر. واستدل البيهقي بحديث ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام نادى يوم انصرف من الأحزاب « لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة فتخوف ناس فوت الوقت فصلوا دون بني قريظة. وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم وإن فات الوقت. قال فما عنف واحدا من الفريقين ». متفق عليه. وفيه نظر من وجهين أحدهما أن النزاع في أنه هل يجتهد فيما ليس منصوصا عليه أو يراجع ، وهذا اجتهاد في نصه عليه السلام ما المراد به. وقد يقال إن المقصود وقوع الاجتهاد في الجملة. و الثاني أنهم كانوا غائبين ، وقد سبق القول بجوازه لهم. ومما يدل على الجواز حديث معاذ لما بعثه قال أجتهد برأيي. وصوبه عليه الصلاة والسلام . أخرجه الترمذي. وحديث بعثه عليه السلام عليا قاضيا ، وقال لا علم لي بالقضاء ، فقال اللهم اهد قلبه وثبت لسانه أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في "المستدرك". وعن زيد بن أرقم أن رجلا من أهل اليمن « حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر ، فأتوا عليا يختصمون في الولد ، فقال أنتم شركاء متشاكسون أرى أن نقرع بينكم ، فقرع أحدهم فدفع إليه الولد ، فقال عليه السلام ما أعلم فيها إلا ما قال علي ». وروى أحمد في مسنده ، بسند على شرطهما عن ابن أبي ليلى ، عن معاذ قال « كان الناس على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومئوا إليه بالذي سبق. فقال عليه السلام اصنعوا كما صنع معاذ ». وظاهره أن الحكم تغير من يومئذ وأنه إنما فعل ذلك باجتهاده بأمره عليه السلام ونسخ به الحكم الأول. بل صرح بذلك فأخرج الطبراني هذا الحديث في معجمه "، بسند على شرطهما إلا فليحا فعلى شرط البخاري ، ولفظه عن « معاذ قال فجئت يوما وقد سبقت وأشير إلي بالذي سبقت به. فقلت لا أجده على حال كنت عليها ، فكنت بحالهم التي وجدتهم عليها ، فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قمت. فصليت واستقبل عليه الصلاة والسلام الناس وقال من القائل كذا وكذا ؟ قالوا معاذ ، فقال قد سن لكم فاقتدوا به. إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصل مع الإمام بصلاته ، فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبقه به ». وكذلك حديث موافقة عمر رضي الله عنه ربه عز وجل في صحيح البخاري. فدل ذلك على جواز الاجتهاد بحضرته عليه الصلاة والسلام . فائدة قال الرازي في" المحصول " الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له في الفقه. واعترضه ابن الوكيل وقال بل في مسائل الفقه ما يبنى عليه. من ذلك ما إذا شك في نجاسة أحد الإناءين ومعه ماء طاهر بيقين. ففي جواز الاجتهاد وجهان أصحهما يجتهد ولا يكلف الغير ، بدليل طهارته من الإناء المظنون طهارته وهو على شاطئ البحر. وهذا قول من يجوز الاجتهاد في زمنه. الثاني لا ، وهو قول من يمنع الاجتهاد. وكذلك من اجتهد في دخول الوقت ، هل تجوز له الصلاة مع القدرة على تمكن الوقت. ورجحان العمل بالاجتهاد فيها أقوى من التي قبلها. وقال بعضهم هذا الترجيح وهم ، فالقادر على سؤال الرسول لا يتيقن أنه قادر على اليقين حتى يتيقن أنه أنزل عليه في مسألة وحي ، وإلا فما لم ينزل الوحي فلا حكم فلا قطع ولا ظن. فغاية القادر سؤال على الرسول أن يجوز نزول الوحي فيكون مجوزا لليقين ، وإنما مأخذ هذا الخلاف الأصولي ما في الاجتهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من التحري ، وما فيه من سلوك طريق لا يأمن فيها الخطأ مع التمكن من طريق يأمن فيه الخطأ ، فما قاله الرازي أنه لا ثمرة للخلاف صحيح. نعم ، الخلاف في جواز الاجتهاد له عليه السلام تظهر ثمرته فيما ذكرناه ، لقدرته على اليقين بسؤال الله ، وهذا كلام عجيب ، بل قدرته على اليقين مقطوع بها ، سواء وقع الجواب في الحال. كما كان أغلب أحواله ، أو بعد انتظار الوحي كما في اجتهاده سواء. وإنما المانع من التخريج أن الاجتهاد في ذلك ليس في حكم شرعي لأن الحكم قد علم ، وإنما هو اجتهاد في تعيينه ، ومسألتنا اجتهاد في حكم شرعي غير معلوم له ، فلا يلزم من التجويز في المشتبه بعد علمه الجواز في أصل الحكم.. مسألة يجوز أن يقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم احكم بما تشاء وما ترى من غير اجتهاد ، فإنك لا تحكم إلا بالصواب بناء على أنه كان يجوز له الاجتهاد. نص عليه الشافعي وعزاه بعضهم إلى غيره من المجتهدين. وقد سبقت. الركن الثالث المجتهد ، فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي. فخرج بالشرعي العقلي فالحق فيها واحد. والمراد بالعمل ما هو كسب للمكلف إقداما وإحجاما. وبالعملي ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها. وقولنا ليس فيها دليل قاطع احترازا عما وجد فيه ذلك من الأحكام ، فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظن. مسألة في الحادثة بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يحكم فيها بشيء يجوز لنا أن نحكم في نظيرها ، خلافا لبعض المتكلمين في قوله لا يجوز. وقال أبو الوفاء ابن عقيل إن كان له صلى الله عليه وسلم حكم في نظيرها يصح استخراجه من معنى نطقه جاز ، وإلا فلا وجه لرجوعنا إلى طلب الحكم مع إمساكه عنه. قلت وهذا كله بحث في الجواز العقلي ، أما الوقوع فالظاهر أنه لم يقع لوجوب البيان في وقت الحاجة.. فصل في تحليل الحجج ليس يكفي في حصول الملكة على شيء تعرفه ، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته ، فلذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم. وربما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها. ومما يعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتاب ورده إلى الحجج ، فما وافق منها التأليف الصواب فهو صواب ، وما خرج عن ذلك فهو فاسد ، وما أشكل أمره توقف فيه.. فصل في وظيفة المجتهد إذا عرضت له واقعة اعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند الله ما وجد إلى ذلك سبيلا ، لأن الحجة كلما قويت أمن على نفسه من الزلل. وما أحسن قول الشافعي في" الأم " " وإنما يؤخذ العلم من أعلى "وقال فيما حكاه عنه الغزالي في" المنخول " إذا وقعت الواقعة فيه فليعرضها على نصوص الكتاب ، فإن أعوزه فعلى الخبر المتواتر ثم الآحاد ، فإن أعوزه لم يخض في القياس ، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب ، فإن وجد ظاهرا نظر في المخصصات من قياس وخبر ، فإن لم يجد مخصصا حكم به ، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب ، فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الإجماع ، وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس. ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما في القتل بالمثقل ، فيقدم قاعدة الردع على مراعاة الألم ، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع ، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به ، وإلا انحدر إلى قياس مخيل ، فإن أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد. قال الغزالي هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي ، ولقد أخر الإجماع عن ذلك الأخبار ، وذلك تأخير مرتبة لا تأخير عمل ، إذ العمل به مقدم ولكن العمل به مقدم في المرتبة ، فإنه مستند قبول الإجماع. وخالف بعضهم وقال الصحيح أن نظره في الإجماع يكون أولا ، إذ النصوص يحتمل أن تكون منسوخة ، ولا كذلك الإجماع ، وإنما قدم الشافعي النص على الظاهر تنبيها على أنه يطلب من كل شيء ما هو. الأشرف ، فأول ما يطلب من الكتاب والسنة النص ، فإن لم يجد فالظاهر ، فإن لم يجد ذلك في منطوقها ولا مفهومها رجع إلى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في تقريره بعض أمته ، فإن لم يجد نظر في الإجماع ، ثم في القياس إن لم يجد الإجماع. وسكت الشافعي عما بعد ذلك ، ولا شك أن آخر المراتب إذا لم يجد شيئا الحكم بالبراءة الأصلية ، وقد ذكر القاضي في" التقريب "ذلك كله. وقال في" المستصفى " يجب أن يرد نظره في كل مسألة وفي النفي الأصلي قبل ورود السمع ، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المعتبرة ، فينظر في الإجماع ، فإن وجده وإلا ففي الكتاب والسنة المتواترين ، وهما في مرتبة واحدة لإفادة القطع ، فإن وجد أخذ به وإلا نظر بعد في عموماتها وظواهرها ، فإن وجد وإلا نظر في مخصصات العموم من أخبار الآحاد والأقيسة ، فإن عارض القياس عموما ، أو خبر واحد عموما وعدم الترجيح توقف على رأي ، وتخير على رأي ، وإن تعارض دليلان نظر في النسخ والترجيح ، فإن عدمهما جاء الخلاف في التخيير والوقف. فإن عدم ، بناه على حكم الأصل في العقل ، وهو نفي الحكم على ما هو المختار.. مسألة يشترط في العمل بالنص الظاهر البحث عن المعارض هل له ناسخ أو مخصص أو مقيد أو غير ذلك. وحكي عن قوم أنه لا يشترط ، وله الحكم بالدليل بمجرد الاطلاع عليه. وهذا هو الخلاف السابق في باب العموم ، في التمسك بالعام قبل المخصص. وإذا أوجبنا البحث فإلى أي وقت يبحث ؟ فيه الخلاف السابق هناك فاستحضره. والعجب من صاحب" المحصول "أنه قطع هنا بالبحث عن المعارض مع قوله في باب العموم أنه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص. وحكي الخلاف فيه عن ابن سريج. ويجري هذا في كل دليل مع معارضه ، كالقياس مع الاستصحاب وغيرها. نعم ، إذا وجد المجتهد الإجماع عمل به من غير بحث ولا طلب على الصحيح ، كما قال الإبياري ، لأنه لا يتصور له معارض ، فإن الإجماعين لا يتعارضان ، ولا يصح نسخه.. فصل الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم فصل قال الماوردي الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام أحدها ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا من البر ، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس. ثانيها ما استخرجه من شبه النص كالعبد في ثبوت ملكه ، لتردد شبهه بالحر في أنه يملك لأنه مكلف ، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك لأنه مملوك ، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له ، غير أن المنكرين له جعلوه داخلا في عموم أحد الشبهين. ومن قال بالقياس جعله ملحقا بأحد الشبهين. ثالثها ما كان مستخرجا من عموم النص كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح البقرة يعم الأب والزوج والمراد به أحدهما. وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح. رابعها ما استخرج من إجمال النص كقوله تعالى في المتعة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره البقرة فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين. خامسها ما استخرج من أحوال النص كقوله تعالى في المتمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم البقرة فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة ، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه ، وإذا رجع إلى بلده ، فصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى. سادسها ما استخرج من دلائل النص كقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته الطلاق فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر ، فإنه أكثر ما جاءت به السنة في فدية الأذى ، في أن لكل مسكين مدين فاستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد فإنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا سابعها ما استخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه ، مع قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون النحل مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوط الرياح ومطالع النجوم. ثامنها ما استخرج من غير نص ولا أصل قال واختلف أصحابنا في صحة الاجتهاد بغلبة الظن على وجهين أحدهما لا يصح حتى يقترن بأصل ، فإنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل ، وهو ظاهر مذهب الشافعي. ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان ، لأنه تغليب ظن بغير أصل. و الثاني يصح الاجتهاد به ، لأنه في الشرع أصل ، فجاز أن يستغنى عن أصل. وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب وحبس. وفي تقديره بعشر جلدات في حال ، وبعشرين في حال. وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع. والفرق أن الاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس.. مسألة قال المزني رحمه الله في كتاب" فساد التقليد " إذا اختلف الأئمة وادعت كل فرقة بأن قولها نظر الكتاب والسنة وجب الاقتداء بالصحابة وطلبهم الحق بالشورى الموروثة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى وأمرهم شورى بينهم الشورى فيحضر الإمام أهل زمانه فيناظرهم فيما مضى وحدث من الخلاف ، ويسأل كل فرقة عما اختارت ، ويمنعهم من الغلبة والمفاخرة ، ويأمرهم بالإنصاف والمناصحة ، ويحضهم على القصد به إلى الله ، فإن الله تعالى يقول إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما النساء فبذلك يتبين لهم النظر للكتاب والسنة. فإن قيل إذا لم يقم الإمام بذلك فالسبيل إلى معرفته ، قيل على العالم الذي وقف في الفتوى موقف الإمام أن يطلب العلماء فيناظرهم بمثل مناظرة الإمام ، فإن كان أو كانوا بموضع لا يصل فيه إليهم فأقرب ما بعد ذلك النظر في كتب من تقدم من السلف ومن بعدهم من العلماء والاحتجاج لهم ، وعليهم تتبع الحق ممن قامت حجته فيهم بما وصفت ، وإدامة الرغبة إلى الله في توفيقه للفهم في كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنه لا يدرك خيرا إلا بمعرفته. انتهى. وهي فائدة جليلة.. فائدة على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة تتبع ألفاظ الوحيين الكتاب والسنة واستخراج المعاني منهما. ومن جعل ذلك دأبه وجدها مملوءة ، وورد البحر الذي لا ينزف ، وكلما ظفر بأية طلب ما هو أعلى منها ، واستمد من الوهاب. ومن فقه الفقه قولهم في حديث ميمونة « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به » إن فيه احتياطا للمال وإنه مهما أمكن أن لا يضيع فلا ينبغي أن يضيع. والفقيه أعلى ، يأخذ من هذا ما هو أعلى منه ، وهو أن الجالس على الحاجة ، أو المستريح على القارعة تحت ظل شجرة إذا باحث نفسه قال لها هلا حصلت ثوابا وعملا صالحا ، فإذا قال له الوسواس أنت على الخلاء ، وما عساك تحصل من الطاعة وأنت بمكان تنزه عنه ذكر الله ، يقول ، إنما منعنا ذكر الله بالألسن ، فهلا استحضرت ذكر المنعم بدفع هذا الأذى عنا ، وتهيؤ القوة الدافعة ، حتى لا يخلو تحصيل الطاعة من المحال. القذرة. كما أن الشارع لم يغفل عن فتح تحصيل المال من المقذرات والميتات بمعالجة الدباغ. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ، فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامهن » فيتعدى استنباطه إلى تحريم كل ما يوقع القطيعة والوحشة بين المسلمين وإفساد ما بينهم حتى السعي على بعضهم في مناصب بعض ووظيفته من غير موجب شرعي ، وقس على ذلك وأمثاله تغنم بتحصيل الفوائد وتثمير الأعمال.. مسألة ادعى الغزالي وغيره الإجماع على أن كل مجتهد غلب على ظنه حكم كان ذلك حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده حتى لو اعتقد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته الإجماع. وفي ذلك نظر ، لأن الشافعي رضي الله عنه قال في سير الواقدي" وهو من كتب "الأم" من أواخرها فإذا قدم المرتد ليقتل فشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وقتله بعض الولاة فالذين لا يرون أن يستتاب المرتد فعلى قاتله الكفارة والدية ، ولولا الشبهة لكان عليه القود. وحكى القاضي أبو الطيب في كتاب الحج في باب الإحصار من تعليقه "أن الشافعي قال في كتاب المناسك الكبير لو كان يذهب أي المحرم إلى أن المريض يحل إذا بعث الهدي بمنى ، فبعث الهدي فنحر هناك أو ذبح لم يحل. وكان على إحرامه ، وإذا رجع إلى مكة كان حراما كما كان. قال القاضي أبو الطيب رحمه الله وهذا يدل من الشافعي على أن من اعتقد مذهبا وعمل به لم يحكم بصحة فعله عنده ، لأن هذا اعتقد جواز التحلل وتحلل ولم يجعله حلالا بذلك ولم نصححه في حقه. ونقله الروياني في" البحر "عن القاضي أبو الطيب وأقره. وقال الأصحاب في باب الزنا في الشبهة كل جهة صححها بعض العلماء أباح الوطء بها لا حد فيها على المذهب وإن كان الواطئ يعتقد التحريم. وقيل يجب على من يعتقد حرمته دون غيره.. مسألة نص الشافعي رضي الله عنه على أن العالم لا يقول في مسألة " لا أعلم "حتى يجهد نفسه في النظر فيها ثم يقف. كما أنه لا يقول " أعلم "ويذكر ما علمه حتى يجهد نفسه ويعلم ، نقله بعض المتأخرين. ووجهه أن العالم ليس كالعامي ، فقوله لا أعلم يهون أمر المسألة ويطمع السائل في الإقدام مع أنها قد تكون منصوصة الحكم. وأيضا فالعالم مأمور بالنظر ليتعلم ويعلم ، فليس قوله" لا أعلم "من الدين في شيء حتى يقف عند مقتضيات العلم بعد سبرها. ولا شك أن هذا محمول على من يطلق" لا أعلم "إطلاقا. أما من يقيد كلامه بما يعرف فيه المعنى فلا يمنع.. مسألة هل على المجتهد بيان الدليل الذي دل علمه على المسألة ؟ يتجه فيه تخريج خلاف من المفتي هل يجب عليه ؟ كما سنذكره في باب الفتوى ، أو لا يجب الشاهد هل يجب عليه بيان مستنده من مشاهدة أو استفاضة أو لا يجب ؟ بناء على أنه لم يأت بها إلا على اعتقاد صحة وقوعها. والمشهور الثاني. نعم ، قال الرافعي في باب الشهادة على الشهادة يبين الفرع في الأداء جهة التحمل من استدعاء أو أداء أو بيان سبب. قال الإمام لأن الغالب الجهل بطريقه ، فإن كان يعلم ووثق به القاضي جاز تركه.. مسألة إذا وجدنا عن مجتهد حكما وظفرنا له بدليل مناسب ، وفقدنا غيره ، فهل يجوز لنا جعله معتمدا لهذا المجتهد ؟ جزم به القرافي في القواعد" قال ولهذا أجمعت الأمة على أنا إذا رأينا في كلام الشارع حكما. وظفرنا له بمناسبة جزمنا بإضافة الحكم إليها مع تجويز أن يكون الأمر كذلك عقلا ، لكن الاستقراء دل عليه.. مسألة يجب على المجتهد أن يقصد باجتهاده طلب الحق عند الله وإصابة العين التي يجتهد فيها. قال الماوردي هذا هو الظاهر من مذهب الشافعي ، قال ويشبه أن يكون من مذهب المزني أن عليه أن يقصد باجتهاده طلب الحق عند نفسه ، لأن ما عند الله لا يعلم إلا بالنص. وعلى كلا المذهبين عليه أن يتوصل باجتهاده إلى طلب الحق وإصابة العين. فيجمع بين هذين الشرطين. وقال بعض العراقيين من الفقهاء والمتكلمين عليه الاجتهاد وليعمل بما يؤديه اجتهاده إليه ، فيجعلون عليه الاجتهاد ولا يجعلون عليه طلب الحق بالاجتهاد ، ونسب إلى أبي يوسف. واختلف عن أبي حنيفة فقيل في بعض الأحكام عليه طلب الحق بالاجتهاد ، كقولنا ، وفي بعضها يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده كأبي يوسف. وقد اختلطت مذاهب الناس في هذا حتى التبست. واحتج القائلون بأن عليه طلب الاجتهاد. لا طلب الحق. بأن ما أخفاه الله لا طريق لنا إلى إظهاره. وفي إلزامه تكليف ما لا يطاق. وهو غلط لأن الاجتهاد نوع من الاستدلال. وحكى الرافعي في باب الاجتهاد في القبلة ، عن الصيدلاني قولين أنه هل المكلف به الاجتهاد لا غير ، أو كلف التوجه للقبلة ؟ وفائدتهما فيما لو اجتهد ثم تيقن الخطأ ، هل يجب القضاء ؟ فعلى الأول لا يجب ، وعلى الثاني يجب. وذكر إمام الحرمين في "النهاية" هناك هذا الخلاف أيضا وقال إنه يجري في كل مجتهد فيه ، ففي قول يكلف إصابة المطلوب ، وفي قول يكلف بذل المجهود في الاجتهاد.. في حكم الاجتهاد لا يخلو حال المجتهد فيه إما أن تتفق عليه أقوال المجتهدين أو تختلف فإن اتفقت فهو إجماع يجب العمل به ، وإن اختلفت أقوالهم فإما أن يكون في حكم عقلي أو شرعي الأول العقلي فإن كان الغلط مما يمنع معرفة الله سبحانه ورسوله ، كما في إثبات العلم بالصانع والوحدانية وما يتعلق بالعدل والتوحيد ، فالحق فيها واحد ، هو المكلف ، وما عداه باطل. فمن أصابه أصاب الحق ، ومن أخطأه فهو كافر. وإن كان في غير ذلك ، كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ، وكما في وجوب متابعة الإجماع والعمل بخبر الواحد ، فقد أطلق الشافعي عليه اسم الكفر ، فمن أصحابه من أجراه على ظاهره ، ومنهم من أوله على كفران النعم ، وصححه النووي وغيره ، ولا شك في أنه مبتدع فاسق ، لعدوله عن الحق. هذا كله إذا كانت المسألة دينية. أما ما ليس كذلك ، كما في وجوب تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء ، وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف ، فلا المخطئ فيه آثم ، ولا المصيب مأجور ، إذ يجري مثل هذا مجرى الخطأ في أن مكة شرفها الله أكبر من المدينة أو أصغر. وقال عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة كل مجتهد في الأصول مصيب. ونقل مثله عن الجاحظ. ويلزم من مذهب العنبري أن لا يكون أحد من المخالفين في الدين مخطئا. وأما الجاحظ فجعل الحق في هذه المسائل واحدا ، ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم. أما رأي العنبري فبين الاستحالة ، فإنه يستحيل أن يكون الحق أن العالم قديم وأنه محدث ، وأما رأي الجاحظ فباطل ، فإن النبي عليه الصلاة والسلام قاتل اليهود والنصارى ، وكذلك الصحابة ، ولولا أنهم مخطئون لما كان كذلك. قال ابن السمعاني وكان ابن العنبري يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله ، وفي نافي القدر هؤلاء نزهوا الله ، وقد استبشع هذا القول منه ، فإنه يقتضي تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم ، قال ولعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة ، كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه. وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل ، كاليهود والنصارى والمجوس ، فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الإسلام قلت وهذا أحد المنقولات عنه. قال القاضي في "مختصر التقريب" اختلفت الرواية عن العنبري فقال في أشهر الروايتين إنما أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة. وأما الكفرة فلا يصوبون. وغلا بعض الرواة عنه فصوب الكافرين المجتهدين دون الراكنين إلى البدعة. ونحن نتكلم معهما مختصرا فنقول أنتما أولا محجوجان بالإجماع قبلكما وبعدكما. و ثانيا إذا أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الأنعام. وإن أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفي الحرج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والإجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة. وأما تخصيص التصويب بالمجمعين على الملة الإسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره. وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلانه. وقال الغزالي في "المنخول" لعله أراد خلق الأفعال وخلق القرآن ، إذ المسلم لا يكلف الخوض فيه ، بخلاف قدم العالم ونفي النبوات ، وهو مع هذا فاسد ، فإن اعتقاد الإصابة المحققة على هذا محال. وقال إلكيا ذهب العنبري إلى أن المصيب في العقليات واحد ، ولكن ما يتعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، فالمخطئ فيه غير معذور. وأما ما يتعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها فالمخطئ فيه غير معذور ولو كان مبطلا في اعتقاده بعد الموافقة بتصديق الرسل والتزام الملة ، وبين ذلك على أن الخلق ما كلفوا إلا اعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من وجه ، ولذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه ، علما منهم بأن اعتقادها لا يجر حرجا. وقال ابن برهان لعله أراد أنه معذور في اجتهاده ، ولكن عبر عنه بالمصيب. والذي نقله الإمام عنهما الجواز في الأصول مطلقا بمعنى حط الإثم ، لا بمعنى المطابقة للحق في نفس الأمر ، إذ فيه الجمع بين النفي والإثبات ، وهو محال. وما ذكراه ليس بمحال عقلا ، لكنه محال شرعا ، للإجماع على تخليد الكفار في النار ، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك. وأما ابن فورك فنقل عنه ذلك فيما يمكن فيه التأويل ، نحو القول بالقدر والإرجاء. وقال القاضي عياض في "الشفاء" ذهب العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل وحكى القاضي ابن الباقلاني مثله عن داود بن علي الأصفهاني ، وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم. وقال الجاحظ نحو هذا القول. وتمامه في أن كثيرا من العامة والنساء والبله مقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله تعالى عليهم ، إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال ، وقد نحا الغزالي قريبا من هذا المنحى في كتاب "التفرقة بين الإسلام والزندقة" وقائل هذا كله كافر بالإجماع على كفر من لم يكفر أحدا من النصارى واليهود ، وكل من فارق دين المسلمين ووقف في تكفيرهم أو شك ، لقيام النص والإجماع على كفرهم. فمن وقف فيه فقد كذب النص. انتهى. وما نسبه للغزالي غلط عليه ، فقد صرح بفساد مذهب العنبري ، كما سبق عنه ، وهو بريء من هذه المقالة والذي أشار إليه في كتاب "التفرقة" هو قوله إن من لم تبلغه الدعوة من نصارى الروم أو الترك أنهم معذورون ، وليس فيه تصويبهم ، والكلام إنما هو فيمن بلغته الدعوة وعاند. وإنما نبهت على هذا لئلا يغتر به الواقف عليه. وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أرادا أن كل واحد من المجتهدين مصيب لا في نفس الأمر فهو باطل قطعا ، لأن الحق متعين في نفس الأمر في جهة واحدة ، والمتفاضلان لا يكونان حقين في نفس الأمر. وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات أنه يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب وجها ، لكونه نظريا ، ولأنه قد يعقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه لما لا يطاق. وقال في "شرح الإلمام" يمكن أن يجيب العنبري عما رد به عليه من تبييت المشتركين واغترارهم وعدم المعرفة بالفرق بين المعاند وغيره ، فله أن يقول المكلف منه مع إمكان النظر بين معاند ومقصر ، وأنا أقول بهلاك كل واحد منهما. هذا إن كان ما قالا بناء على ما ذكرناه. وأما الذي حكي عنه من الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى. وأما المخطئ في الأصول والمجسمة فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله. واختلف في تكفيره. وللأشعري قولان. قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما وأظهر مذهبيه ترك التكفير ، وهو اختيار القاضي في كتاب "إكفار المتأولين" وقال ابن عبد السلام رجع الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة ، لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات. وقال اخطفنا في عبارة والمشار إليه واحد. والخلاف فيه وجهان لأصحابنا كما قاله ابن القشيري ، وكان الإمام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر ، قيل له ألا تكفر من يكفرك ؟ فعاد إلى القول بالتكفير. وهذا مذهب المعتزلة ، فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر. قال الإمام ومعظم الأصحاب على ترك التكفير. وقالوا إنما نكفر من جهل وجود الرب ، أو علم وجوده ولكن فعل فعلا ، أو قال قولا ، أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر. ومن قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفر أصحابه في نفي البقاء أيضا ، كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسائل المختلف فيها. قلت وقد أطلق الشافعي رحمه الله تكفير القائل بخلق القرآن ، لكن جمهور أصحابه تأولوه على كفران النعمة ، كما قاله النووي وغيره.. الثاني ما يتعلق بالمسائل الأصولية ككون الإجماع حجة ، وكون القياس وخبر الواحد حجة ، وكالخلاف في اشتراط انقراض العصر في الإجماع ، وفي الحاصل عن اجتهاد ، ومنه اعتقاد كون المصيب واحدا في الظنيات. قال الغزالي فهذه المسائل وأدلتها قطعية ، والمخالف فيها آثم مخطئ. وقال أبو الحسين في "شرح العمد" لا يجوز التقليد في أصول الفقه ، ولا يكون كل مجتهد مصيبا ، بل المصيب واحد ، بخلاف الفقه في الأمرين ، قال والمخطئ في أصول الفقه يلحق بأصول الدين. كذا قال ولم يحك فيه خلافا. قال القرافي وقد خالف جماعة من الأئمة في مسائل ضعيفة المدارك ، كالإجماع السكوتي ، والإجماع على الحروب ونحوهما فلا ينبغي تأثيمه ، لأنها ليست قطعية ، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقى زمانين أو بنفي الخلا وإثبات الملا وغير ذلك.. الأحكام الشرعية هل الحق فيها واحد أو متعدد الثالث ما يتعلق بالأحكام الشرعية الفقهية فقال الأصم وبشر المريسي إن الحق فيها واحد وأن أدلتها قاطعة ، فلذلك من تعدى الحق فيها فهو مخطئ وآثم ، فكيف بمسائل العقائد ، وإنما يستقيم هذا المذهب إذا لم يكن القياس حجة ، وكذلك خبر الواحد والعمومات كلها ، فالحجج المثبتة لكون هذه حجة يلزمها بطلان هذا المذهب. وأما جمهور الأمة فقد قالوا إن هذه المسائل منها ما لا يسوغ فيه الاجتهاد ، ومنها ما ليس كذلك ، والتي لا يسوغ فيها الاجتهاد وهي التي أدلتها قاطعة فيها ، فإنا نعلم بالضرورة أنها من دين النبي عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنى والخمر ، والمخطئ في هذا كافر لتكذيبه الله تعالى ورسوله. ومنها ما ليس كذلك ، كجواز بيع الحصا ، وتحريم الخنزير والمخطئ في هذه آثم غير كافر. وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها ، كوجوب الزكاة في مال الصبي ، ونفي وجوب الوتر وغيره مما عدمت فيها النصوص في الفروع ، وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد ، فليس بآثم. قال ابن السمعاني ويشبه أن يكون سبب عوضها امتحانا من الله لعباده ، ليتفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة ، كما قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات المجادلة وفوق كل ذي علم عليم يوسف . وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار « اختلاف أمتي رحمة » فعلى هذا النوع يحمل هذا للفظ دون النوع الآخر ، فيكون اللفظ عاما والمراد خاصا. واختلف العلماء في حكم أقوال المجتهدين ، هل كل مجتهد مصيب ، أو المصيب واحد ؟ واختلف النقل في ذلك. ونحن نذكر ما وقفنا عليه من كلامهم فنقول قال الماوردي والروياني في كتاب القضاء ذهب الأكثرون إلى أن الحق في جميعها ، وأن كل مجتهد مصيب فيما عند الله ، ومصيب في الحكم ، لأن جواز الجميع دليل على صحة الجميع ، قال الماوردي وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة. وقالت الأشعرية بخراسان لا يصح هذا المذهب عن أبي الحسن ، قال والمشهور عنه عند أهل العراق ما ذكرناه ، وأن من أدى اجتهاده إلى حكم يلزمه العمل به ولا تحل له مخالفته. فدل على أنه الحق وذهب الشافعي رحمه الله وأبو حنيفة ومالك وأكثر الفقهاء رحمهم الله إلى أن الحق في أحدهما ، وإن لم يتعين لنا فهو عند الله متعين ، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالا حراما ، ولأن الصحابة تناظروا في المسائل واحتج كل واحد على قوله ، وخطأ بعضهم بعضا ، وهذا يقتضي أن كل واحد يطلب إصابة الحق. ثم اختلفوا هل كل مجتهد مصيب أم لا ؟ فعند الشافعي أن المصيب منهم واحد وإن لم يتعين ، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد ، وبه قال مالك وغيره. وقال أبو يوسف وغيره كل مجتهد مصيب وإن كان الحق في واحد ، فمن أصابه فقد أصاب الحق ، ومن أخطأه فقد أخطأه. ونسبه بعض أصحابنا المتأخرين إلى الشافعي ، تمسكا بقوله "وأدى ما كلف". فظن أنه أراد بذلك "أصاب" ، وغلطوه فيه ، وإنما أراد أنه في معنى من أدى ما كلف به أنه لا يأثم. انتهى. وقال القاضي أبو الطيب الطبري الحق من قول المجتهدين واحد ، والآخر باطل ، وإن اختلفوا على ثلاثة أقاويل فأكثر. قال أبو إسحاق المروزي في "الشرح" في أدب القضاء هذا قول الشافعي في الجديد والقديم ، لا أعلم اختلف قوله في ذلك ، وقد نص عليه في مواضع ، ولا أعلم أحدا من الصحابة اختلف في ذلك على مذهبه ، وإنما نسب قوم من المتأخرين ممن لا معرفة لهم بمذهبه إليه أن كل مجتهد مصيب ، وادعوا ذلك عليه ، وتمسكوا بقوله في المجتهد "أدى ما كلف" فقالوا المؤدي ما كلف مصيب. قال أبو إسحاق وإنما قصد الشافعي بذلك رفع الإثم عنه ، لأنه لو قصد خلاف الحق لأثم ، وإذا خالف من غير قصد لم يكن آثما ، وكان بمنزلة المؤدي ما كلف. قال القاضي أبو الطيب ويحتمل أن يكون معناه أدى ما كلف عند نفسه ، فإنه يعتقد وضع الدليل في حقه ، وسلك ما وجب من طريقه. قال أبو إسحاق وكل موضع رأيت فيه من كلام الشافعي هذه الألفاظ فاقرأ الباب فإنك تجد قبله وبعده نصا على أن الحق في واحد ، وأن ما عداه خطأ. ثم غلط أبو إسحاق القول على من نسب إلى الشافعي كل مجتهد مصيب. قال القاضي أبو الطيب ويدل على أن هذا مذهبه إذا اجتهد اثنان في القبلة فأدى اجتهادهما إلى جهتين مختلفتين فتوجه كل واحد منهما إلى جهته ، ولو ائتم أحدهما بالآخر لم تصح صلاته. وهذا يدل على أن الإمام مخطئ عنده. وكذلك من صلى خلف من لا يقرأ فاتحة الكتاب ، وله نظائر. وحكي عن أبي إسحاق أنه قال ويشبه أن تكون المسألة على قولين ، لأن الشافعي ذكر قولين فيمن أخطأ القبلة بيقين ، هل تلزمه الإعادة أم لا ؟ والأصح عليه الإعادة. ومن يقول كل مجتهد مصيب يقول لا إعادة عليه. وكذلك قال لو دفع الزكاة إلى من ظاهره الفقر فبان غنيا ، تلزمه الإعادة ؟ قولان قال القاضي وهذه الطريقة اختيار أبي حامد ، وهو الذي حكاها عن أبي إسحاق. والصحيح عن أبي إسحاق ما ذكرنا. وقال أبو علي الطبري صاحب "الإيضاح" في "أصوله" إن الله نصب على الحق علما ، وجعل لهم إليه طريقا فمن أصابه فقد أصاب الحق ، ومن أخطأه عذر بخطئه وأجر على قصده. ثم قال وبه قال الشافعي وجملة أصحابه. وقد استقصى المزني ذلك في كتاب "الترغيب في العلم" وقطع بأن الحق في واحد ودل عليه ، وقال إنه مذهب مالك والليث وهو مذهب كل من صنف من أصحاب الشافعي من المتقدمين والمتأخرين. وإليه ذهب من الأشعريين أبو بكر بن مجاهد. وابن فورك وأبو إسحاق الإسفراييني ، وقال نقضت هذه المسألة على البصري المعروف بجعل. وقال القاضي وقد ذكر أبو الحسن الأشعري القولين جميعا ، وقد أبان. الحق في واحد "، ولكنه مال إلى اختيار " كل مجتهد مصيب "وهذا مذهب معتزلة البصرة وهم الأصل في هذه البدعة ، وقالوا هذا لجهلهم بمعاني الفقه وطرقه الدالة على الحق ، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة ، وقالوا ليس فيها طريق أولى من طريق ، ولا أمارة أقوى من أخرى ، والجميع متكافئون. ومن غلب على ظنه شيء حكم به ، فيحكمون فيما لا يعلمونه وليس من شأنهم ، وبسطوا لذلك ألسنة نفاة القياس منهم ومن غيرهم القائلين بأنه لا يصح القياس والاجتهاد لأن ذلك يصح في طلب يؤدي إلى العلم أو إلى الظن ، وليس في هذه الأصول ما يدل على أحكام الحوادث علما وظنا. قال القاضي أبو الطيب وفي المسألة قول ثالث ، وهو أن الحق واحد ، ولكن الله تعالى لم يكلفنا إصابته ، وإنما كلف الاجتهاد في طلبه ، وكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب ، وقد أدى ما كلف. وقال أبو علي الطبري في أصوله" قد أضاف قوم من أصحابنا هذا إلى الشافعي ، واستدل بقوله "لأنه أدى ما كلف" قال وهو خطأ على أصله ، لأنه نص على أن الحق واحد ، وأن أحدهما مخطئ لا محالة. قال القاضي أبو الطيب واختلف النقل عن أبي حنيفة فنقل أنه ذكر في بعض المسائل ، كقولنا. وفي بعضها كقول أبي يوسف. ولنا أن الحق لما كان في واحد لم يكن المصيب إلا واحدا. ولو كان كل مجتهد مصيبا ما أخطأ مجتهد. وقال عليه الصلاة والسلام « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ » انتهى. وقال ابن كج صار عامة أصحابنا إلى أن الحق في واحد ، والمخطئ له معذور. وقال أهل العراق وأصحاب مالك كل مجتهد مصيب ، وإليه ذهب ابن سريج وأبو حامد. إلا أنه كلف ما أدى إليه اجتهاده. ثم نص ابن كج على هذا بإجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ، ولا يجوز إجماعهم على خطأ. ثم قال إنه معذور. وقال ابن فورك في كتابه للناس فيها ثلاثة أقاويل أحدها أن الحق في واحد ، وهو المطلوب ، وعليه دليل منصوب ، فمن وضع النظر موضعه أصاب الحق ، ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطئ ولا إثم ، ولا نقول ؛ إنه معذور ، لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لا عذر في تركه ، كالعاجز على القيام في الصلاة. وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه خفف أمر خطئه وأجر على قصده الصواب ، وحكمه نافذ على الظاهر. وهذا مذهب الشافعي وأكثر أصحابه وعليه نص في كتاب "الرسالة" و "أدب القاضي". وقال كل مجتهدين اختلفا فالحق في واحد من قوليهما. والثاني أن الحق واحد إلا أن المجتهدين لم يكلفوا إصابته ، وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد ، وإن كان بعضهم مخطئا. والثالث أنهما كلفوا الرد إلى الأشبه على طريق الظن. انتهى. فحصل وجهان في أنه يقال فيه معذور أم لا. وقال الشيخ أبو إسحاق اختلف أصحابنا ، فقيل الحق في واحد ، وما عداه باطل ، إلا أن الإثم مرفوع عن المخطئ ، وقيل إن هذا مذهب الشافعي. وقيل فيه قولان هذا أحدهما. والثاني إن كل مجتهد مصيب ، وهو ظاهر قول مالك وأبي حنيفة ، وهو مذهب المعتزلة وأبي الحسين ، وحكى القاضي أبو بكر عن أبي علي بن أبي هريرة أنه كان يقول بأخرة إن الحق في واحد مقطوع به عند الله ، وأن مخطئه مأثوم ، والحكم بخلافه منقوض ، وهو قول الأصم وابن علية وبشر المريسي. واختلف القائلون من أصحابنا بأن الحق في واحد في أنه هل الكل مصيب في اجتهاده أم لا ؟ فقيل المخطئ في الحكم مخطئ في الاجتهاد. وقيل الكل مصيب في الاجتهاد وإن جاز أن يخطئ في الحكم. وحكي عن أبي العباس. واختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب ، فقال بعض الحنفية إن عند الله شبها ربما أصابه المجتهد وربما أخطأه ، ومنهم من أنكر ذلك. والقائلون بالأشبه اختلفوا في تفسيره ، فقيل تفسيره بأكثر من أنه أشبه. وقيل الشبه عند الله في حكم الحادثة قوة الشبهة ، فهو الأمارة. وهذا تصريح بأن الحق في واحد يجب طلبه. وقيل الأشبه عند الله أنه عنده في الحادثة حكم لو نص عليه وبينه لم ينص إلا عليه. والصحيح من مذاهب أصحابنا هو الأول أن الحق في واحد ، وما سواه باطل ، وأن الإثم مرفوع عن المخطئ. انتهى. وقال ابن الصباغ في "العدة" كان أبو إسحاق المروزي وأبو علي الطبري يقولان إن مذهب الشافعي وأصحابه أن الحق في واحد ، إلا أن المجتهد لا يعلم أنه مصيب ، وإنما يظن ذلك. وقال سليم ذهب الشافعي في أكثر كتبه إلى أن الحق فيها واحد ، وأن الله ينصب على ذلك دليلا إما غامضا وإما جليا. وكلف المجتهد طلبه وإصابته بذلك الدليل ، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيبا عند الله وفي الحكم ، وله أجر على اجتهاده ، وأجر على إصابته. وإن أخطأه كان مخطئا عند الله وفي الحكم ، إلا أن له أجرا على اجتهاده ، والخطأ مرفوع. وحكي هذا عن مالك ، وبه قال المريسي وابن علية والأصم وزادوا فقالوا عليه دليل مقطوع به ، ثم أخطأه ، كان آثما مضللا. وقال الشافعي رحمه الله في كتاب "إبطال القول بالاستحسان" إن الحق عند الله واحد ، وعليه دليل ، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته وإنما كلفه طلبه ، فإن أصابه كان مصيبا ، وإن أخطأ كان مخطئا عند الله ، لا في الحكم. وحكي هذا عن أبي حنيفة ومالك ، وهو اختيار المزني. وذهب المعتزلة بأسرها إلى أنه ليس هناك حكم مطلوب على اليقين ، وإنما الواجب على المجتهد أن يعمل بما غلب على ظنه ويكون مصيبا. واختلفوا هل هناك أشبه مطلوب أم لا. على قولين. ومعنى الأشبه أن الله لو أنزل حكما في الحادثة لكان هو فيجب طلب ذلك الأشبه. وحكى ابن فورك عنهم قولا ثالثا أن الله نصب على الحكمين معا دليلا ، إلا أن الأدلة إذا تكافأت عند المجتهد وغمضت تحير. وذهب الكرخي وغيره من الحنفية إلى أن كل مجتهد مصيب ، وهناك أشبه مطلوب ، فإن أصابه أصاب الحق ، وإن أخطأه كان مخطئا للمطلوب مصيبا في اجتهاده ، كالقول الثاني للمعتزلة. وأما الأشعرية فالذي حكاه عنهم الخراسانيون أبو إسحاق وابن فورك أن مذهبهم أن الحق في واحد ، وأن على المجتهد طلبه بالدليل. فإن أخطأه كان مخطئا عند الله وفي الحكم ، لقول الشافعي في الأول. وحكى القاضي أن لأبي الحسين فيها قولين أحدهما هذا ، والثاني أنه ليس لله حكم في هذه المسائل ، وأن المأخوذ على المكلف أن يحكم بما غلب على ظنه فيها ، واختار هذا ونصره ، وقال ليس هناك أشبه مطلوب ، ولا دليل منصوب مثل القول الأول للمعتزلة. انتهى. وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي اختلف أصحابنا في تصويب المجتهدين في الفروع فمنهم من قال إن الحق في كل واحد ، وهو المطلوب ، وعليه دليل منصوب ، والذي يؤدي إلى غيره شبهة وليس بالدليل ، وهؤلاء يقولون إن الله كلف المجتهدين إصابة الحق بالدليل الذي نصبه عليه ، ومن أخطأه كان معذورا على خطئه مثابا على قصده ، قال وهذا هو الصحيح المشهور من مذاهب الشافعي وأصحابه ، وبه قال ابن علية والمريسي. وقال المزني كل مجتهد مصيب ، إلا أن الحق في واحد من أقوالهم. قال أصحاب الشافعي فيها مسائل نقضوا فيها الحكم على من خالفهم ، كالحكم بالنكول وسائر ما حكم به أهل العراق بالاستحسان ، وأوجبوا الحد على واطئ الأم والبنت والأخت بعد العقد عليهن ، وعلى المستأجرة ، وإن حكم حاكم بإسقاط الحد في ذلك. وأوجبوا إعادة الصلاة على من توضأ بنبيذ التمر أو ترك النية أو الترتيب في الوضوء ، وإعادة الصوم على من ترك نيته قبل الفجر ، أو نوى في فرضه التطوع ، وكذلك نقضوا الحكم على من حكم بخلاف خبر المصراة ، وخبر الخيار في البيع ، والعرايا ، والفلس. وكان الإصطخري والصيرفي ينقضان الحكم على من حكم بصحة نكاح بلا ولي ولا شهادة ، أو شهادة فاسقين. وقال أصحاب الرأي قبل قول المزني إن الحق في واحد إلا أن كل مجتهد مصيب ، لأنه لم يكلف إصابة الحق ، وإنما كلف فعل ما يؤدي إليه اجتهاده. ولذلك قال المزني وأبو حنيفة فيمن صلى إلى بعض الجهات بالاجتهاد ثم علم خطأه بيقين أنه لا يلزمه الإعادة ، لأنه لم يكلف عندهما إصابة عين القبلة ، وإنما كلف الصلاة بالاجتهاد. انتهى. والذي رأيته في كتاب "فساد التقليد" للمزني ترجيح القول بأن الحق واحد ، وأطال في الاستدلال عليه ، ومنه إنكار الصحابة بعضهم على بعض في الفتاوى ، ولا نعلم أحدا قال لمخالفه قد أصبت فيما خالفتني فيه ، قال وهو قول مالك والليث ، ويروى عن السمتي أن أبا حنيفة قال أحد القولين خطأ ، والإثم فيه مرفوع ، قال وجاء عن أبي حنيفة أنه حكم بين خصمين في طست ثم غرمه للمقضى عليه. قال المزني فلو كان يقطع بأن الذي قضى به هو الحق لما تأثم من الحق الذي ليس عليه غيره ، ولا غرم للظالم ثمن طست في حكم الله أنه ظالم بمنعه إياه من صاحبه ، قال ولكنه عندي خاف أن يكون قضى عليه بما أغفل منه وظلمه من حيث لا يعلم ، فتورع فاستحل ذلك منه وغرمه له ، ولو كان غرمه له وهو يستيقن أنه ليس عليه إلا طلب الثواب لما خفي عليه أن إعطاءه لمحتاج أعظم لأجره. انتهى. وقال في "المنخول" ذهب الشافعي والأستاذ أبو إسحاق وجماعة من الفقهاء إلى أن المصيب واحد ، وصار القاضي وأبو الحسين في طبقة المتكلمين إلى أن كل واحد مصيب ، والغلاة منهم أثبتوا أو نفوا مطلوبا معينا. وعزا القاضي مذهبه للشافعي وقال لولاه لكنت لا أعده من أحزاب الأصوليين. ثم قال والمختار عندنا أن كل مجتهد مصيب في عمله قطعا. وقال في "المستصفى" المختار عندنا وهو الذي يقطع به ويخطئ المخالف فيه ، أن كل مجتهد مصيب في الظنيات ، وأنه ليس فيها حكم معين لله تعالى. وقال إلكيا انقسموا على قسمين غلاة ومقتصدة. فالغلاة افترقوا من وجهين أحدهما ذهب بعضهم إلى أنه يجوز لكل منها أن يأخذ بالتحريم والتحليل من غير اجتهاد ، إذا علم أنه يستدرك كل واحد منهم بالاجتهاد ، ويأخذ بما يشاء. وقال الأستاذ أبو إسحاق هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة ، أما السفسطة فلكونه حلالا حراما في حق كل واحد ، وأما الزندقة فهو مذهب أصحاب الإباحة. و الثاني ذهب بعضهم إلى أن المطالب متعددة. فلا بد من أصل الاجتهاد ، ولكن المطلوب من كل مجتهد ما يؤدي إليه الاجتهاد. وأما المقتصدة فقالوا كل مجتهد مصيب في عمله قطعا ، ولا يقطع بإصابة ما عند الله ، وادعوا أن في الآراء المختلفة حكما عند الله هو أشبه بالصواب ، وهو شوق المجتهدين ومطلوب الباحثين ، وربما عبر عنه بأنه الحق والصواب ، غير أن المجتهد لم يكلف غير إصابته. وهذا القول عن أبي حنيفة نصا. وأما القائلون بأن الحق في واحد فيما دل عليه دليل ، والمجتهد مقصر بالنظر فيه والمصير إليه ، ومن قصر في ذلك ولم يصر إليه فإنه مخطئ فيه ، ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم ، فقد يكون كبيرة ، وقد يكون صغيرة. وهذا مذهب الغلاة ، ومنهم الأصم والمريسي ، وهو قول أصحاب الظواهر فيما طريقه الاستدلال. وقيل في واحد منهما وعليه دليل ، إلا أن المجتهد إذا لم يصل إليه لدقته وغموض طريقه فهو معذور آثم ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي ونفر من الحنفية. وحكي. عن الشافعي أنه قال في الفروع التي لها أصل واحد وهو الذي يسمى طريق إثباتها القياس الجلي ، والقياس المعنى أن المصيب فيها واحد ، والفروع التي تتجاذبها أصول كثيرة ويسمى طريق إثباتها قياس علية الأشباه أن كل مجتهد فيها مصيب ، وهو الذي حكاه عنه المحصلون. وقال في بعض مجموعاته في جواب سئل عنه في قوله إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد ، أنه لو كان أحد القولين خطأ لم يجز أن يثاب عنه ، لأن الثواب لا يكون فيما لا يسوغ ، ولا في الخطأ الموضوع. ثم قال لو كان خطأ قصارى أمره أن يغفر له ، فكيف يطمع في الثواب على خطأ لم يصنعه. وقد تكررت ألفاظه في كتبه على موافقة ما حكيناه عنه من أن كل مجتهد مصيب ، والفرق بين ما حكينا عن أبي حنيفة آخرا وبين قول المخالف أن أبا حنيفة يقول إن المجتهد لم يكلف الأشبه ، والذي هو الحق عند الله. وهؤلاء يقولون أنه كلف إصابته ولكنه يكون معذورا إن كان خطؤه صغيرا. واختلف القائلون باتحاد الحق في هذه المسائل ، فقيل يمنع من ورود التعبد في الفروع بالأحكام المتضادة وقيل السمع هو الذي يمنع من ذلك. وقال ابن برهان في "الأوسط" المنقول عن الشافعي أن المصيب واحد ، وأن الحق في جميعه واحد. وذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري والمعتزلة والحنفية إلى أن كل مجتهد مصيب ، وأن المطالب متعددة ، وهو مذهب القاضي ، أي أن المصوبة انقسموا إلى غلاة ومقتصدة. وذكر نحو ما قاله إلكيا. وقال في "القواطع" ظاهر مذهب الشافعي أن المصيب من المجتهدين واحد ، والباقون مخطئون ، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم. وقد قال بعض أصحابنا إن هذا قول الشافعي ومذهبه ولا يعرف له قول سواه ، وبه قال بعض الحنفية. وقال بعض أصحابنا للشافعي قولان أحدهما ما قلناه ، و الآخر أن كل مجتهد مصيب ، وهو ظاهر قول مالك وإليه ذهب أكثر الحنفية ونقلوه عن أبي حنيفة ، وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة. وقال الأصم وابن علية والمريسي إن الحق في واحد ، ومخالفه خطأ وصاحبه مأثوم ، قال وقال أبو زيد في أصوله " قال فريق من المتكلمين الحق في هذه الحوادث التي يجوز الفتوى في أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق ، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه. ثم إنهم افترقوا ، فقال قوم الجميع حق على التساوي. وقال قوم الواحد من الجماعة أحق ، وسموه تقويم ذات الاجتهاد وقال بعض أهل الفقه والكلام الحق عند الله واحد ثم افترقوا فقال قوم إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئا ابتداء وانتهاء ، حتى أن عمله لا يصح. وقال علماؤنا كان مخطئا للحق عند الله مصيبا في حق عمله حتى لو عمله يقع به صحيحا شرعا. كأنه أصاب الحق عند الله. قال وبلغنا عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب ، والحق عند الله واحد ، فبين أن الذي أخطأ ما عند الله سبحانه مصيب في حق عمله ، وقال محمد بن الحسن في كتاب الطرق إذا تلاعن الزوجان ثلاثا ثلاثا ، وفرق القاضي بينهما ، نفذ قضاؤه وقد أخطأ السنة. فجعل قضاءه في حقه صوابا مع قوله إنه مخطئ الحق عند الله. قال أبو زيد وهذا قول التوسط بين الغلو والنقص. واعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه ، وهو أن يكون المجتهد مصيبا في اجتهاده مخطئا في حكمه ، قالوا وما كلف الإنسان إصابة الأشبه ونقل بعضهم هذا نصا عن أبي حنيفة ومحمد. وحكي القول بالأشبه عن أبي علي الجبائي. قال ابن السمعاني والصحيح من هذه الأقاويل أن الحق عند الله واحد ، والناس بطلبه مكلفون إصابته ، فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا. وإن أخطئوا عذروا ولم يأثموا. إلا أن يقصروا في أسباب الطلب. وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الحق ، وما سواه باطل. ثم يقول إنه مأجور في الطلب إذا لم يقصر وإن أخطأ الحق ، ومعذور على خطئه وعدم إصابته للحق. وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب. وتأويله أنه أصاب عن نفسه بأنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب ، وإن لم يكن أصاب عين الحق. واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا ما قلناه ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه ، وقال ما قال عن شهواته. انتهى. وقال القاضي الحسين في تعليقه" المختار أن كل مجتهد مصيب ، إلا أن أحدهم يصيب الحق عند الله ، والباقون يصيبون الحق عند أنفسهم. وحكى ابن فورك عن بعضهم أنه قال إن المجتهد مصيب عند الله عندي. وليس هذا موضع خلاف ، لأن القائل بذلك غير متيقن أن كلا مصيب عند الله ، فلذلك قيده بقوله "عندي" ولذلك يقول إن المخالف له مصيب عند الله عنده ، فهذا كلام لا حاصل له. قلت والحاصل في المسألة على مذهبنا ثلاثه طرق أحدها قال الرافعي وهي الأشهر إثبات قولين للشافعي وهي التي حكاها أبو حامد وغيره من أصحابنا وأصحهما وهو الذي ذكره في كتبه الجديدة أن المجتهد مأمور بإصابة الحق ، ومن ذهب إلى غيره فهو مخطئ. وقال ابن القطان وابن فورك في كتابيهما إن هذا مذهب الشافعي ، لأنه قال في "كتاب القضاء" وفي "الرسالة" وكل مجتهدين اختلفا في شيء فالحق في واحد من قولهما. قالا هذا هو مذهبه ولا معنى للاشتغال بأشياء أطلقها وكان مراده فيها ما عرف من مذهبه. انتهى. وهذا ما حكاه الأشعري بخراسان عنه وعن المعتزلة أن كل مجتهد مصيب. قال ابن الصباغ ونسبة هذا إلى الأشعري أشهر ، لأن كلا منهم مأمور بالعمل بما أدى إليه اجتهاده ، وغير الحق لا يؤمر بالعمل به. وعلى هذا فهل يقول الحكم والحق على كل واحد من المجتهدين ما غلب على ظنه ، أو يقول الحق واحد وهو أشبه مطلوب ، إلا أن كل واحد منهم مكلف بما غلب على ظنه لإصابة الأشبه ؟ فيه وجهان أصحهما الأول ، واختاره القاضي الحسين والغزالي وحكاه ابن الصباغ عن المعتزلة والأشعرية. قال القاضي الحسين لأنه يجوز أن يكون المقصود من الأمر شيئا واحدا ، والمطلوب من المأمور غيره ، ألا ترى أن من أبق عبده فقال لعبيده اطلبوه. فالمقصود من الأمر وجود الآبق ، ومن العبيد طلبه فحسب ، فإن لم يجدوه فما ذمهم من حيث لم يتوانوا فيه فكذا هنا. وبالثاني أجاب أصحابنا العراقيون ، كما قال الرافعي وحكوا عن القاضي أبي حامد ، وزعم القاضي في "التقريب" أن كلام الشافعي في "الرسالة" وفي "كتاب الاستحسان" وفي "رسالة المصريين" محتمل ، وأن الأظهر من كلامه والأشبه بمذهبه ومذهب أمثاله من العلماء القول بأن كل مجتهد مصيب. وتابعه إمام الحرمين فقال ليس للشافعي نص في المسألة على التخصيص لا نفيا ولا إثباتا ، وإنما اختلفت النقلة عنه في استنباطهم من كلامه. وليس كما قال ، بل نصوصه في "الرسالة" وغيرها طافحة به. والطريق الثاني القطع بالأول ، ويحكى عن أبي إسحاق المروزي وأبي علي الطبري والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي إسحاق الرازي. وهو اختيار القاضي أبي الطيب. والثالث التفصيل بين قياس العلة وقياس الشبه ، وهذه طريقة إلكيا في النقل عن الشافعي كما سبق ، وكذلك نقلها عنه صاحب "الكبريت الأحمر" قال زل كثير من الناس فظنوا أن مذهب الشافعي أن الحق في واحد في جميع المواضع ، وإلا فكيف كان يسوغ له مخالفة أبي حنيفة في كثير من الأحكام ، فلهذا قال ما ليس له أصل مقيس عليه إلا واحد فالحق فيه واحد ، لأنه مستفاد من دليل واحد ، وأما ما تجاذبه أصلان فأكثر فكل مجتهد فيه مصيب. قلت وهذا لا يعرفه أصحاب الشافعي.. تفريع على أن الحق واحد أو متعدد التفريع إذا قلنا بالصحيح أن الحق واحد فعليه فروع منها أنه هل يقطع بصحة قوله وخطأ المخالف ، أم يجوز أن يكون في غيره ؟ وجهان "أصحهما" ، وبه قال القاضي أبو الطيب ، اعلم إصابتنا للحق واقطع بخطأ من خالفنا ومنعه من الحكم باجتهاده ، غير أني لا أؤثمه. قال أبو الخطاب من الحنابلة وقد أومأ إليه أحمد في رواية ابن الحكم ، والأصح أن المسائل تنقسم إلى ما يقطع فيه بالإصابة ، وإلى ما لا يدري أصاب الحق أم أخطأ ، بحسب الأدلة. وهذا هو الذي يقتضيه تصرف أصحابنا في نقض حكم الحاكم. و منها أن المخطئ هل يقال إنه معذور ؟ فيه وجهان أحدهما ونقله ابن كج عن عامة الأصحاب نعم و الثاني وهو الذي أورده ابن فورك لا. و منها اتفق القائلون على أن لله في كل واقعة حكما معينا هو مقصد الطالب. ثم اختلفوا هل نصب عليه دليلا أم لا ؟ فقيل لا دليل عليه ، وإنما هو مثل دفين يعثر عليه ، فمن عثر عليه فله أجران ، ومن أخطأه فله أجر واحد. والأكثرون على أن الله نصب عليه دليلا. ثم اختلفوا هل هذا الدليل قطعي أو ظني ، فحكى القاضي عن ابن أبي هريرة أنه كان يقول في آخر عمره أنه قطعي ، وهو قول الأصم وابن علية والمريسي وجميع نفاة القياس ، إلحاقا للفروع بالأصول. ومنهم من يعبر عن هذا الخلاف بأنه هل دل عليه السمع أو العقل. ثم اختلف هؤلاء في مخطئ هذا الدليل القاطع هل هو مأثوم محطوط عنه ؟ فحكي عن ابن أبي هريرة أنه كان يقول بأخرة إن مخطئه مأثوم ، والحكم بخلافه منقوض ، وهو قول الأصم ومن وافقه ، لأنه خالف دليلا قطعيا. وقيل بل الإثم محطوط عنه. وحكاه السرخسي عن المريسي والأصم وابن علية. وذهب عامة أصحابنا إلى أنه ظني ، وأن الإثم موضوع عن مخطئه وأن المجتهد كلف طلبه. قال الرافعي وهو المذهب ، والحديث يدل عليه ، وهل كلف إصابته ؟ فيه قولان أو وجهان أحدهما نعم ، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني ويحكى عن المزني ، وهو الصحيح عند أصحابنا ، ونسبه ابن القطان إلى الشافعي ، فعلى هذا إن أصابه المجتهد كان مصيبا عند الله ، وإن أخطأه كان الإثم مرفوعا عنه ، وله أجر بقصده الحق. و الثاني وبه قال ابن سريج ، ونسب إلى الشافعي أن الله لم يكلف المجتهد إصابته ، وإنما كلفه الاجتهاد في طلبه ، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب في اجتهاده ، ولأنه قد أدى ما كلف. وإذا قلنا بأن كل مجتهد مصيب ، فاختلف القائلون به ، هل الحق في كل واحد من المجتهدين ما غلب على ظنه أو نقول الحق واحد وهو أشبه مطلوب إلا أن كل واحد منهم مكلف بما يغلب على ظنه ، لإصابة الأشبه. قال الرافعي رحمه الله فيه وجهان اختيار الغزالي منهما الأول. وبالثاني أجاب أصحابنا العراقيون ، وحكوه عن القاضي أبي حامد والداركي. انتهى. والمعنى أنه هل يرجع إليه في كل مسألة حكما مطلوبا هو أشبه بحكم الأصل في غالب ظن المجتهد ، فلهذا قيل هناك أشبه. ثم اختلفوا في تفسيره ، فقيل هو ما غلب على ظن المجتهد. وقيل هو قوة الشبه لقوة الأمارة. وقال ابن سريج هو ما لو ورد به نص لطابقه. قال في "المنخول" وهذا حكم على الغيب. وقيل ليس هناك أشبه ، والجميع واحد إلا ما عند المجتهد أنه الأولى أن يحكم به ، وحكاه القاضي في "التقريب" عن الجمهور ، وحكاه عن الأشعري. وقال ابن القطان القائلون بأن الحق في كل ما أدى إليه الاجتهاد اختلفوا هل نصب الله تعالى أدلة مختلفة يؤدي اجتهاد كل واحد منهم إلى دليل منصوب أم لا ؟ على قولين أحدهما نعم ، كالتخيير في كفارة اليمين أيها فعل أجزأه ، فكذا أي الأدلة صار إليه وأخذ به كان حقا. و الثاني أنه لم ينصب عليها دلالة ، وإنما الأمر فيها على غالب الظن ، لأنه المتعبد به.. تنبيهات الأول أن الصفي الهندي قد حرر المذاهب في هذه المسألة تحريرا جيدا فقال الواقعة التي وقعت إما أن يكون عليها نص أم لا ، فإن كان الأول فإما أن يجتهد المجتهد أم لا. والثاني على قسمين لأنه إما أن يقصر في طلبه أو لا يقصر. وإن وجده فحكم بمقتضاه فلا كلام ، وإن لم يحكم بمقتضاه فإن كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا ، وإن لم يكن مع العلم ولكن قدر في البحث عنه فكذلك ، وإن لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه حكم ما إذا لم يجده مع الطلب الشديد ، وسيأتي. وإن لم نجده فإن كان لتقصير في الطلب فهو مخطئ ، وآثم ، وإن لم يقصر بأن بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده. فإن خفي عليه الراوي الذي عنده النص ، أو عرفه ولكن مات قبل وصوله إليه فهو غير آثم قطعا ، وهل هو مخطئ أم مصيب ؟ على الخلاف الآتي فيما لا نص فيه ، وأولى أن يكون مخطئا. وأما التي لا نص فيها فإما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين ، أو لا ، بل حكمه تابع لاجتهاد المجتهد. فهذا الثاني قول من قال كل مجتهد مصيب ، وهو مذهب جمهور المتكلمين ، كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي والغزالي والمعتزلة ، كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم ، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة. والمشهور عنهما خلافه. وهذا في أنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله فيها بحكم لما حكم إلا به أو لم يوجد ذلك ؟ والأول هو القول بالأشبه ، وهو قول كثير من المصريين وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه. قال القاضي في "مختصر التقريب" ذهب بعضهم في الأشبه إلى أنه ليس هذا بل هو أولى طرق الشبه في المقاييس والعبر ، ومثلوا ذلك بإلحاق الأرز بالبر بوصف الطعم أو القوت أو الكيل ، وأحد هذه الأوصاف أشبه عند الله وأقرب في التمثيل. وأما الثاني فقول المخلص من المصوبة. وأما الأول وهو أن لله في الواقعة حكما معينا ، فإما أن يقال عليه دلالة أو أمارة فقط ، أو ليس عليه دلالة ولا أمارة. فأما القول الأول وهو أن على الحكم دليلا يفيد العلم فهو قول بشر المريسي والأصم وابن علية ، وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه ، وأنه إذا وجده فهو مصيب ، وإذا أخطأه فهو مخطئ ، ولكنهم اختلفوا في المخطئ هل يأثم ويستحق العقاب ؟ فذهب بشر إلى التأثيم وأنكره الباقون لخفاء الدليل وغموضه. واختلفوا أيضا في أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه ؟ فذهب الأصم إلى أنه ينقض ، وخالفه الباقون. وأما القول الثاني وهو أن على الحكم أمارة فقط فهو قول أكثر الفقهاء الأئمة الأربعة وكثير من المتكلمين ، وهؤلاء اختلفوا ، فمن قائل إن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه وإنما هو مكلف بما غلب على ظنه ، فهو وإن أخطأ على تقدير عدم إصابته لكنه معذور مأجور ، وهو منسوب إلى الشافعي رحمه الله تعالى . وأما القول الثالث وهو أنه لا دلالة عليه ولا أمارة ، فذهب إليه جمع من المتكلمين وزعموا أن ذلك الحكم "كدفين". قال القاضي في "مختصر التقريب" واختلف هؤلاء فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه ليس بواجب ، وإنما الواجب الاجتهاد. وذهب بعضهم إلى أن العثور عليه مما يجب على المكلف وإن لم يكن عليه دليل.. الثاني قال ابن فورك هذا الخلاف مبني على إثبات القول بالقياس ، فأما من نفاه فلا يختلفون أن الحق في واحد لا غير.. الثالث مما يحتج به المصوبة حديث بعثة عليه الصلاة والسلام السرية لسبي بني قريظة ، وقال لا تنزلوا حتى تأتوهم فجاءت صلاة العصر في أثناء الطريق فاختلفوا حينئذ ، فمنهم من نزل فصلى العصر ثم توجه ، ومنهم من تمادى وحمل قوله لا تنزلوا على ظاهره ، فلما عرضت القصة على النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطئ أحدا منهم ولم يؤثمه ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام لما اختلف الصديق والفاروق في أفضلية الوتر تقديما وتأخيرا أصبتما . وكذا الحديث المشهور فكان منا الصائم ومنا المفطر ، ولم يعب أحد على أحد ، لأنهم اختلفوا في أفضلية العزيمة على الرخصة ، أو العكس ، ففضل كل جهة ، واعتقد أنه أخذ بالأفضل وصوب بعضهم بعضا مع الاختلاف. ويحتج للمخطئة بحديث « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فأجر » وبحديث « القضاة ثلاثة » لأنه لو لم يكن هكذا لم يكن للتقسيم معنى ، وبقوله عليه السلام لأمير السرية « وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، فإنك لا تدري. أتصيب حكم الله فيهم أم لا ».. الرابع قد سأل المصيصي الغزالي عن هذه المسألة فقال الصحيح عندي أن الوقائع الشرعية خمسة أقسام الأول ما فيه نص صريح ، كأكل الضب على مائدة الرسول عليه السلام ، فالمصيب في مثل هذه المسألة واحد ، إذ النص واحد ، وقد وضع الشرع إباحة الضب ، وعلى المجتهدين تعرف ما وضعه الشرع ، فمن عرف فقد أصاب ، ومن أخطأ النص ولم يعثر عليه فقد أخطأ ، أي أخطأ النص الذي كان مأمورا بطلبه ، ولو وجده للزمه الرجوع إليه ، ويكون النص كالقبلة في حقه ، والمصيب فيها واحد ، وله أجران ، وللمخطئ أجر. الثاني ما لا نص فيه ، ولكن يدل النص عليه ، كسراية عتق الأمة ، إذ لا نص فيها ولكن يدل النص عليه. وكذلك ما شهد له النص شهادة جلية بقياس جلي ، فمن أخطأ معنى النص كمن أخطأ عين النص ، لأن النص ثبت الحكم لمعناه لا للفظه. ومهما تعين المطلوب كان مصيبه واحدا ، ولا معنى لقوله "أخطأ" إلا أنه أخطأ ما قصد الشرع منه أن يعثر عليه ، وما لو عثر عليه وجب الرجوع إليه عليه. وهذا كالأول. الثالث ما لا يتعرض له الشرع لا بلفظ يخصه ولا يخص غيره ويسري إليه ، ولكن للخلق فيه أن حكم الله فيه هو الأصلح للعباد فاطلبوه. فهذا ينقسم إلى ما هو أصلح للعباد ، فكل ما علم الله أنه أصلح للعباد فالمصيب من أمر به ، ومن تعداه فهو مخطئ ، لأن الأصلح قد تعين عند الله وصار مطلوبا ، وكل من طلب شيئا معينا فإما أنه يصيب وإما أن يخطئ فيتصور فيه الخطأ والصواب ، وكل ما تصور فيه ذلك فيميز المخطئ لا محالة في علم الله من المصيب. الرابع ما ليس للشرع فيه حكم معين ، ولكن قيل للمجتهدين اطلبوا الحكم وترددوا بين رأيين ، وكل واحد من الرأيين مساو للآخر في الصلاح والفساد عند الله تعالى وكل واحد من المجتهدين هاهنا مصيب. وهذا يمكن وقوعه في الشرع ، والعقل أما شرعا فكل حكم نيط باجتهاد الولاة ، كتفرقة العطاء على المسلمين والتسوية بينهم أو التفاوت ، كما اختلف فيه أبو بكر وعمر ، إذ ليس فيه نص على عينه ولا على مسألة قريبة منه يقال إنه في معناه ، ولكن فيه إهمال لمصلحة تميز الفاضل من الفضول ، وهو من المصالح ، وفي التفاوت إحدى المصلحتين دون الأخرى ، ومهما قوبل ما في إحداهما من المضرة بما في إحداهما من المصلحة يجوز أن تترجح إحداهما ، ويجوز أن تتساويا في علم الله بالجبر والمقابلة. وإذا تساويا في علم الله كان كل واحد صوابا. ولولا هذا لرد المفضول في زمن عمر بعض ما أخذه في زمان أبي بكر. أو لامتنع الفاضل في زمن عمر من أخذ الزيادة. وكلهم أجمعوا على أخذ المالين وتقرير الحكمين. فهذا منهم إجماع على أن كل مجتهد مصيب. وكذلك تقدير العقوبة والنفقات ، كما في شرب الخمر ، إذ لا يبعد أن يكون في الترقي إلى الثمانين مضرة من وجه ومصلحة من وجه. وكذا الاقتصار على الأربعين ، وهما عند الله متساويان بالجبر والمقابلة. وكذا كل واقعة لا نص فيها ولا هي في معنى المنصوص. الخامس مسألة تدور بين نصين متعارضين ، فحكم الله فيه الأصلح إن كان معقول المعنى ، فيلحق بالقسم الرابع والثالث. وحكم الله فيه الأخذ بالأشبه إذا لم يكن معقول المعنى. وقد يكون أحدهما عند الله أشبه ، وقد تكون نسبته في الشبه إلى الجانبين على التساوي في علم الله. فهذا ممكن ، وإذا أمكن فكل واحد من القولين صواب ولا مخطئ فيه. إذ الخطأ والصواب يستدعي شيئا معينا يعسر الوقوف عليه بالصواب ، وعن الغفلة عنه بالخطأ ، وهاهنا يتعين أحد الجانبين على الآخر فإذا إن كان التساوي في الصلاح أو الشبه ممكنا في علم الله فقد صح ما قلناه ، ومن أنكر هذا وإمكانه أثبت عليه بقواطع العقل ، فإن المباحات كلها إنما سوى الشرع بين فعلها وتركها لتساويها عنده في صلاح الخلق. وكذلك سائر أحكام السياسات وجميع مسائل تقابل الأصلين يكاد يكون من هذا الجنس ، إذ قلما يكون فيها ترجيح ، فإذا قضى قاض بتحليف أحد ، وقضى آخر بتحليف الآخر فقد أصابا ، بل أقول لو استوى عند قاض واحد المصلحة والمضرة في أمرين ، أو استوى عنده الشبه بالأصلين أو الاستصحاب في مقابل الأصلين وامتنع الترجيح صار مخيرا كما في سائر المباحات. فإذا من المسائل ما يعلم أن المصيب فيها واحد ، وهو كل ما يعلم أنه لا يخلو عن حكم مذكور في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ، كالخيل مثلا في أنه هل يحل أكله ، لأنه مع كثرته في زمان الرسول يعلم أنه ما أغفله عن بيان حكمه ، فيقطع بأن المصيب واحد. وإن لم يبلغنا فيه نص مثلا ، فهذا حكم المجتهدين عند الله ، فأما عندنا فلا يطلع عليه في حق آحاد الأشخاص وأعيان المسائل. ويدل على ذلك تشديد ابن عباس وعائشة في بيع العينة واعتقادهم أن ذلك مجاوزة لحكم ثابت بإجماع. وإجماع الصحابة في زمان عمر على أخذ الفضل يدل على وجود القسم الثاني. انتهى.. وقال ابن دقيق العيد في "شرح العنوان" اختلفوا في كل مجتهد في الفروع مصيب أم لا ، وهو بناء على أنه هل لله تعالى في الواقعة حكم معين أم لا ، ولنقدم عليه مقدمة وهي أن لله تعالى حكمين أحدهما مطلوب بالاجتهاد ونصب عليه الدلائل والأمارات فإذا أصيب حصل أمران أحدهما أجر الإصابة ، والآخر أجر الاجتهاد. و الثاني وجوب العمل بما أدى إليه الاجتهاد وهذا متفق عليه. فمن ينظر إلى هذا الحكم الثاني ولم ينظر في الأول قال إن حكم الله على كل أحد ما أدى إليه اجتهاده. ومن نظر إلى الأول قال المصيب واحد. وكلا القولين حق من وجه دون وجه. أما أحدهما فبالنظر إلى وجوب المصير إلى ما أدى إليه الاجتهاد. وأما الآخر فبالنظر إلى الحكم الذي في نفس الأمر المطلوب بالنظر. واحتج القائلون بأن المصيب واحد بقوله عليه السلام « إذا اجتهد الحاكم وأصاب » لأنه صرح بالإصابة والخطأ وهو يستلزم أمرا معينا. وقوله تعالى ففهمناها سليمان الأنبياء وهذا القول منسوب إلى الأئمة الأربعة خلا أحمد بن حنبل. وقال المتكلمون كل مجتهد مصيب. قال ونحن قد بينا غور المسألة ، وهو أنه إن أريد الإصابة بالنسبة إلى الحكم على كل إنسان بما أدى إليه اجتهاده فهو حق ، وقد وافق الغزالي المتكلمين وقال إن كان ثم تقصير فالخطأ واقع لتقصيره ، لا لخطئه إصابة أمر معين ، وإن لم يكن ثم تقصير فلا حكم في حقه ما لم يبلغه النص ، واستدل بمسألة تحويل القبلة ، فإن أهل قباء بلغهم النص فأسرعوا في الصلاة ولم يثبت الحكم في حقهم إلا بعد العلم بدليل عدم بطلان الصلاة وكذلك المخابرة فإن ابن عمر كان يخابر ولا يرى بذلك بأسا حتى بلغه خبر رافع بن خديج بالنهي عنها. انتهى.. مسألة القائلون بأن المجتهد مكلف بما غلب على ظنه وإن أخطأ ، قالوا بأنه مأجور على الاجتهاد وإن أخطأ ، والمخطئ غير مأجور على الخطأ ، وقال ابن أبي هريرة المخطئ آثم ، وقيل غير مأجور ولا آثم ، والصحيح أنه غير آثم بل هو مأجور ، لقوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما الأنبياء قال الحسن البصري رحمه الله لولا هذه الآية لرأيت أن الحكام قد هلكوا. ثم وعلى ماذا يؤجر ؟ اختلفوا ، فقال الماوردي مذهب الشافعي أنه مأجور على الاجتهاد وإن أخطأ فيه لقصده الصواب وإن لم يظفر به ، إنما لا يؤجر على الخطأ ، لأن الأجر للترغيب في المثاب ، ولا ترغيب في الخطأ. قال أبو إسحاق ويجوز أن يؤجر على قصده وإن كان الفعل خطأ ، كما لو اشترى رقبة فأعتقها تقربا إلى الله ثم وجدها حرة الأصل بعد تلف ثمنها ، وهو مأجور وإن لم يصح شراؤه وعتقه لم يقع ، لما أتى به من القصد إلى فك الرقبة والتقرب إلى الله. قال وقد نص الشافعي على هذا. وأيضا لا بد للمجتهد أن يعدل في اجتهاده عن طرق فاسدة فيفتح له فاسدها إلى طرق مستقيمة يظن فيه الحق فعدوله عن تلك الطريقة الفاسدة اجتهاد صحيح فأثيب على ذلك. قال أبو إسحاق وفيه وجه آخر أنه يؤجر على نيته وعلى نفس الاجتهاد ، ولا يؤجر على الحكم لخطئه فيه. فأما اجتهاده بما بلغ فيه فصواب ، وما بقي عليه من اجتهاده إلى بلوغ معرفة الحق فهو معذور في تخلفه عنه ، لأن فهمه بلغ فيه بعض طرقه ولم يبلغ به أقصى ما طلبه ، وهو فيما إذا أتى به منه مأجور ومصيب فيه ، ومنزلته منزلة الحاج الذي أمر بقطع المسافة ليبلغ به إلى بيت الله ، فسلك بعض الطريق وضعف عن باقيه وتلفت راحلته يؤجر على القدر الذي قصده ، وعبر القفال عن هذا فقال لا يستحق الأجر في قصده الخطأ الموضوع عنه ، وإنما يستحق على إنشاء قصد الثواب. ومثاله أن يقوم ليخرج إلى مكة ، فأخطأ في وصف الطريق وعدل إلى طريق آخر ، فثوابه من ابتداء قصده إلى موضع عدوله عن الخطأ. قال وهذا معنى قول الشافعي لا يؤجر على الخطأ ، إنما لا يؤجر على قصد الثواب. وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام « نية المؤمن خير من عمله ». وله ثلاث احتمالات أحدها أن نيته في الاجتهاد خير من خطئه في الاجتهاد. وثانيها أن نيته خير من صواب عمله. وثالثها أن النية أوسع من العمل ، لأنها تسبق الأقوال والأفعال فتعجل عليها. وقال القاضي أبو الطيب ما قاله أبو إسحاق أولا أصح ، لأن ذلك الاجتهاد هو خلاف الاجتهاد الذي يصيب به الحق ، لأنه لو وصفه في صفته ورتبه على ترتيبه لقضى به إلى الحق ، فلا يؤجر عليه ولا على بعض أجزائه. وقال أبو عبد الله الطبري في "العدة" يثاب المخطئ على ماذا ؟ فيه قولان أحدهما على الاجتهاد ، كرجلين سلكا الجامع من طريقين ، قصد أحدهما الطريق أثيب عليه وإن لم يصل إلى الجامع. و الثاني على القصد ، كرجلين رميا إلى كافر ، فأصابه أحدهما دون الآخر يثاب المخطئ على القصد. وحكاها الروياني في "البحر" عن بعض أصحابنا بخراسان ثم قال وإطلاق القولين خطأ على ما بينت. وقال إمام الحرمين الذي ذهب إليه الأئمة أنه لا يؤجر على الخطأ ، بل على قصده الصواب. وقيل بل على استداده في تقصي النظر ، فإن المخطئ يستد أولا ثم يزول ، قال والأول أقرب ، لأن المخطئ قد يحيد في الأول عن سنن الصواب ثم هو مأجور بحكم الخبر لقصد الصواب وإن أخطأه. وقال الرافعي في "الشرح" ثم الأجر على ماذا ؟ فيه وجهان عن أبي إسحاق المروزي أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزني وأبي الطيب أنه على القصد إلى الصواب دون الاجتهاد ، لأنه أفضى به إلى الخطأ فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به. قلت حكاه المزني في كتاب "ذم التقليد" عن النص فقال قال الشافعي في الحديث « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر » "لا يؤجر على الخطأ في الدين لم يؤمر به أحد ، وإنما يؤجر لإرادته الحق الذي أخطأه". قال المزني فقد ثبت الشافعي في هذا أن المخطئ أحدث في الدين ما لم يؤمر به ولم يكلفه ، وإنما أجره على نيته لا على خطئه. انتهى. وشبهه القفال في الفتاوى برجلين رميا إلى كافر ، فأخطأ أحدهما يؤجر على قصده الإصابة ، بخلاف الساعي إلى الجمعة إذا فاتته يؤجر على القصد وإن لم ينل ثواب العمل. و الثاني أنه يؤجر على القصد والاجتهاد جميعا ، لأنه بذل وسعه في طلب الحق والوقوف عليه. وربما سلك الطريق في الابتداء ولم يتيسر له الإتمام. قال ابن الرفعة وهذا مناسب إذا سلكه في الابتداء. فإن حاد عنه في الأول تعين الوجه الأول. واستدل القاضي الحسين بأنه لو كان القصد لوجب أن يكون عشر أجر المصيب لقوله عليه السلام « من هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة ، فإن عملها كتبت له عشر حسنات ». قلت وقد جاء ذلك مصرحا به في مسند أحمد بن حنبل رحمه الله . وقد سبق بيان حاله في مسألة الاجتهاد في زمانه. قال الشافعي في "الرسالة" في الرجل يطأ أمته ثم تبين أنها أخته أما في الغيب فلم تزل أخته أولا وآخرا. وأما في الظاهر فكانت له حلالا ما لم يعلم ، وعليه حرام حين علم. وقيل له إن غيرك يقول إنه لم يزل آثما بإصابتها ولكن الإثم مرفوع عنه. مسألة نقل عن داود وأصحاب الظاهر أن كل من أفتى في حادثة بحكم يريد به التقرب إلى الله فهو مصيب سواء كان مجتهدا أو لم يكن وهذا يزيد على العنبري ، لأن ذاك صوب كل مجتهد في الأصل ، وهذا صوب في كل شيء وإن لم يكن مجتهدا بعدما بذل وسعه. تنبيهات الأول من صوب المجتهدين شرط في ذلك أن لا يكون مذهب الخصم مستندا إلى دليل ينقض الحكم المستند إليه ، قاله الشيخ عز الدين في قواعده ". قال ولهذا لم يكن شرب الحنفي للنبيذ مباحا وإن قلنا بتصويبهم. وقد أورد على القائلين به قولهم إنه لا حكم في النازلة معينا ، فصار كمن يقول ليس في البيت متاع ، وكل من وجد فيه متاعا وجده. وأجيب بأنه يعني لا حكم أي معينا فيها فيدرك قبل الطلب ، كما يدرك بغير طلب من النص الظاهر ، بل فيها حكم لها ولغيرها يدركه المجتهد عند تصفح قوانين الشرع الكلية ، تلحق بها الجزيئات ، ففي كل مسألة حكم معين على هذا الوجه قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء الأنعام . الثاني قيل على أصول المصوبة إنا نقطع بالأحكام ، وإن المخطئة تظنها ظنا. قال ابن المنير وهو عندي وهم على القوم ، وذلك لأن المصوبة تقول لا يكفيه أي ظن كان ، بل لا بد من اجتهاد وبذل وسع. في تصحيح المقتضى وتحقيق الشرط ورفع المعارضات ، بحيث لو دخل بذلك لكان مخطئا آثما. الثالث قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيبا قول من قال من المجتهدين ليس كل مجتهد مصيبا ، لأنه إن أصاب فما قاله حق ، وإن أخطأ فقد نقض قوله فلم يكن كل مجتهد مصيبا ، ولك في حل هذه الشبهة طرق إحداها أن المسألة قطعية ، كما صرح به الأصوليون والخلاف في" أن المصيب واحد "إنما هو في المسائل الاجتهادية. أما المسائل الأصولية القطعية فالمصيب فيها واحد قطعا. الثانية يلتزم أنه مصيب في قوله ليس كل مجتهد مصيبا ولكن لما قلت أنه يلزم من ذلك أن يكون الواقع في نفس الأمر. ليس إلا أنه ليس كل مجتهد مصيبا. وقولك أنه مصيب قلنا وكذلك خصمه أيضا مصيب. بناء على القول المصوب بحكم الله في حق هذا أنه ليس كل مجتهد مصيبا ، غير أنه في حق خصمه أن كل مجتهد مصيب. الرابع سلمنا أن هذه المسألة من المسائل الاجتهادية الفقهية ، لكن ما الذي يعني القائل بأن كل مجتهد مصيب ؟ إما أن يعتقد بطلان قول القائل بأن المصيب واحد أو يعتقد صحته. وإن عنيت بالباطل ما لا يكون مطابقا لما في نفس الأمر ، وبالصحة ما يكون مطابقا له فهو فاسد منا ، لأنه محل النزاع ، كيف وأن مذهب القائل بتصويب الجميع أنه لا حكم له أصلا ، وإنما الأحكام تابعة لظنون المجتهدين. وإن عنيت بالباطل والحق ما في ظن المجتهدين من غير أن يكون في الواقعة حكم معين في نفس الأمر فجميع الأحكام الاجتهادية على هذا التقدير حق وصواب ، فإذا القول بتصويب الكل وعدمه حق وصواب ، لأنه غالب على ظن تقييده. الخامس إن من فروع هذه المسألة اقتداء الشافعي ، كما قال إمام الحرمين في النهاية" والأصح فيه الصحة إلا أن يتحقق إخلاله بما يشترطه ويوجبه ، لأنا نقطع بالمخالفة حينئذ ، لاحتمال أن يكون مذهبا راجحا عنده. ولهذا قال القاضي أبو الطيب لا يجوز للشافعي أن يفوض القضاء إلى الحنفي في مسألة يعتقد المفوض أن مذهب أبي حنيفة فيها غير صحيح ، لأنه يعين على ما يعتقد تحريمه. قال ولكن يجوز أن يفوض إليه الحكم فيها ، لاحتمال أن يتغير اجتهاده فيوافق الشافعي ، فلا يكون المفوض عند التفويض معينا على ما يعتقد منعه. فروع الأول قد راعى الشافعي وأصحابه خلاف الخصم في مسائل كثيرة ، وهو إنما يتمشى على القول بأن مدعي الإصابة لا يقطع بخطأ مخالفه ، وذلك لأن المجتهد لما كان يجوز خلاف ما غلب على ظنه ونظر في متمسك خصمه فرأى له موقعا راعاه على وجه لا يخل بما غلب على ظنه ، وأكثره من باب الاحتياط والورع ، وهذا من دقيق النظر والأخذ بالحزم. وقال القرطبي ولذلك راعى مالك الخلاف ، قال وتوهم بعض أصحابه أنه يراعي صورة الخلاف وهو جهل أو عدم إنصاف. وكيف هذا وهو لم يراع كل خلاف وإنما راعى خلافا لشدة قوته. قلت وقد يراعي الشافعي الخلاف المشدد على نفسه دون غيره ، ولهذا لما قرر القصر على مرحلتين قال فأما أنا فأحب أن لا أقصر في أقل من ثلاثة أيام احتياطا على نفسي. قال القاضي أبو الطيب وهو كقوله إذا مرض الإمام أنه يصلي قاعدا والناس قيام خلفه. ولا أفضل له أن يستخلف من يصلي بهم حتى يخرج من الخلاف. وله نظائر كثيرة. على أن الإبياري استشكل استحباب الخروج من الخلاف ، فإن الأمة إذا اختلفت على قولين بالتحريم والإباحة فالقول بأن الترك متعلق بالثواب ، والفعل جائز قول لم يقل به أحد. نعم ، الورع يليق به. ثم اعلم أن عين الخلاف لا ينتصب شبهة ولا يراعى بل النظر إلى المأخذ وقوته. قال الروياني في باب الشهادات من البحر " لو كان الخلاف بنفسه ينتصب شبهة لاستوت المسألتان ، يعني مسألة إيجاب الحد على الحنفي بشرب النبيذ وشهادته ، وإنما الشبهة في الدلائل.. الثاني لو كان الزوجان مجتهدين فخاطبها الزوج بلفظة نوى بها الكناية في الطلاق ، ولا نية. وترى المرأة أنها صريحة فيه ، فللزوج طلب الاستمتاع بها ، ولها الامتناع منه ، عملا مع كل منهما بمقتضى اجتهاده ، وطريق قطع المنازعة بينهما أن يراجعا مجتهدا آخر ليحكم بينهما بما يؤدي إليه اجتهاده ، سواء قلنا المصيب واحد ، أم كل مصيب. فإن كانا مقلدين قلد من شاء ، فإن اختلفا يخير إن استويا ، وإلا فيقلد الأعلم والأورع ، وإن كانت تتعلق بغيره عمل بما قلنا في المجتهدين. هكذا قال في المحصول" وغيره. وأما القاضي فذكر في مختصر التقريب "أن من القائلين بأن المصيب واحد من صار في هذه الصورة إلى الوقف حتى يرفع الأمر إلى القاضي. فعلى هذا يكون حكم الله فيها هو الوقف ظاهرا وباطنا حتى يرفع أمرها إلى القاضي فينزلها على اعتقاد نفسه ، وهذا حكم الله حينئذ. ومنهم من قال تسلم المرأة إلى الزوج الأول ، فإن نكحها نكاحا يعتقد صحته وهو السابق به فلا يبعد أن يكون هذا هو الحكم. قال وهذه الصورة وأمثالها من المجتهدات ، وفيها تقابل الاحتمالات ، فيجتهد المجتهد فيها عندنا وما أدى إليه اجتهاده فهو حق من وقف أو تقديم أو غيرهما من وجوه الجواب.. الثالث ولا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد. وإلا يؤدي إلى نقض النقض ويتسلسل فتضطرب الأحكام ولا يوثق فيها. فلو فرضنا أن المجتهد خالع امرأته وأداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ وليس بطلاق فتزوجها الرابعة بعد ذلك بمقتضى هذا الاعتقاد من غير محلل ثم تغير اجتهاده وأداه إلى أنه طلاق ، فإن تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الأول بصحة النكاح لم ينقض بالاجتهاد الثاني بل يبقى على النكاح ، وإن تغير قبل القضاء بالصحة وجب عليه مفارقتها. لأن المصاحب الآن قاض بان اجتهاده الأول خطأ ، فيعمل به ، وليس هذا نقض الاجتهاد بالاجتهاد ، بل ترك العمل بالاجتهاد الأول. هكذا ذكره في المستصفى" والمحصول "والمنهاج". وقوله. في الحاكم مبني على أن حكمه ينفذ باطنا ، وإلا فلا يلزم من فراقه إياها نقض حكم الحاكم ، لأن هذا بالنسبة إلى أمره في خاصة نفسه. ونقل الرافعي عن الغزالي أنه يلزمه تسريحها ولم يذكر هذا التفصيل ثم قال وأبدى ترددا فيما إذا فعل المقلد مثل ذلك ثم تغير اجتهاد مقلده ، قال والصحيح أن الجواب كذلك لو تغير اجتهاد المقلد في الصلاة فإنه يتحول. وهذا الذي قاله الغزالي نقله النووي عن الصيمري والخطيب البغدادي ، قال ولا نعلم فيه خلافا لأصحابنا. هذا فيما إذا تغير اجتهاده في حق نفسه ، فلو تغير في حق غيره كما لو أفتى مقلده بصحة نكاح المختلعة ثلاثا ونكحها المقلد ، عملا بقوله ، ثم تغير اجتهاده ، قال في المحصول "والإحكام" وتبعه الإبياري في شرح البرهان " الصحيح أنه يجب عليه تسريحها ، كما في حق نفس المجتهد ، بخلاف قضاء القاضي فإنه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولم يكن له النقض عند تغير اجتهاده. وقال صاحب المحصول" لو نكح رجل نكاحا في محل الاجتهاد ثم استفتى فأفتاه بالإفساد ، فهل تبين المرأة على الزوج لمجرد الفتوى ؟ فيه وجهان أحدهما نعم ، والثاني لا حتى يقضي القاضي ، قلت وحكاهما إمام الحرمين في النهاية "في باب الامتناع عن اليمين عن رواية صاحب التقريب". قال وذكر وجها ثالثا مفصلا فقال إن صحح النكاح قاض فالفتوى لا ترفعه ، وإن لم يتصل تصحيحه بقضاء قاض ارتفع بالفتوى. وحكاها الماوردي أيضا في باب عدد الشهود ، قال وهذا إذا اعتمد في العقد الفتوى ، فلو كان الحاكم متوليه لم يرتفع إلا بحكمه. وخص الخلاف بما إذا لم يكونا مجتهدين ، فإن كان الزوجان مجتهدين واختلفا فلا يرتفع إلا بحكم الحاكم. وجزم ابن السمعاني بأن المفتي إذا أفتاه باجتهاده ثم تغير اجتهاده لا يلزمه تعريف المستفتى بتغير اجتهاده إذا كان قد عمل به ، وإلا فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه ، لأن العامي إنما يعمل بدلالة قوله ، وقد خرج عن ذلك ، فينبغي أن يخبره عن قوله. ولو قال مجتهد للمقلد والصورة هذه أخطأ به من قلدته ، فإن كان الذي قلده أعلم فهو كما لو تغير اجتهاد مقلده ، وإلا فلا أثر له. قال النووي وهذا ليس بشيء ، بل الوجه الجزم بأنه لا يلزمه شيء ولا أثر لقول الثاني. الرابع حيث كانت حجة الحكم قطعية فالمختار أن حكم الحاكم إذا وقع بخلافه ينتقض ، بخلاف الظنية. وقيل في جميع الأحكام ، وعلى هذا قول من يجعل على الحاكم دليلا قاطعا ، وبعض هؤلاء قال لا ينقض في شيء من الأحكام. والمذهب أنه لا ينتقض في الاجتهاديات وإن قلنا المصيب واحد لعدم تعينه ، ومنه ما لو حكم باجتهاده لدليل أو أمارة ثم ظهر له أمارة تساوي الأولى. وكذا ما هو أرجح من الأولى ، لكن لا ينتهي إلى ظهور النص ، وإن كان لو قارن لوجب الحكم به ، لأن الرجحان حاصل حال الحكم. أما لو ظهر نص أو إجماع أو قياس جلي بخلافه نقض هو وغيره ، لأنه مقطوع به ، فلم ينقضه الظن وإنما نقض بالدليل القاطع على تقديم النص والقياس الجلي على الاجتهاد ، فهو آمر لو قارن العلم به لوجب تقديمه قطعا ، فكذلك نقض به ، قال ابن الرفعة وكلام الشافعي في الأم "مصرح بأن مراده بالنص الذي ينتقض به قضاء القاضي إذا خالفه هو الظاهر. خاتمة مضى الكلام على الخلاف في العقائد وأصول الفقه ، وهكذا اختلاف القراء والمختار أن الكل مصيب ، لصحة الكل عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وخلافهم إنما هو في الاختيار ، ومن قرأ عن إمام لا يمنع القراءة الأخرى. وممن صرح بأن الحق في القراءات كلها ابن فورك في كتابه في الأصول. قال وليست كالأحكام لأنها غير متضادة ، وأحكام القراءات لا يجوز ورود العبارة بها معا في زمن واحد. ونظير قراءة وما هو على الغيب بظنين وما هو على الغيب بضنين التكوير . نظير من قال هو حلال ، وقال الآخر هو مثله ، لا نظير من قال هو حلال ، وقال الآخر هو حرام. التقليد مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ، ومنه قلدت الهدي فكأن الحكم في تلك الحادثة قد جعل كالقلادة في عنق من قلد فيه. واختلفوا في حقيقته ، هل هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله ؟ ، أي من كتاب أو سنة أو قياس. أو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله ؟ وجزم القفال في شرح التلخيص" بالأول ، والشيخ أبو حامد في تعليقه "والأستاذ أبو منصور بالثاني ، وعليه ابن الحاجب وغيره. وتنبني عليهما مسألتان المسألة الأولى أن العمل بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا ؟ وفيه وجهان ، فإن قلنا بالثاني فلا يسمى تقليدا ، لأنه قول النبي صلى الله عليه وسلم نفس الحجة ، كذا قال ابن القطان وغيره ، وتردد فيه ابن دقيق العيد ، لأنه إن أريد بالسبب الذي قيل فيه خصوص ذلك السبب وعينه فهذا متوجه يقتضي أن يكون اتباعهم تقليدا. وإن أريد به أمر أعم من هذا ، فإن قلنا إن الأنبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا أيضا على الأول. وإن قلنا إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين إما الوحي أو الاجتهاد. وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب ، واجتهادهم معلوم العصمة. قلت ويشهد له أن القفال بنى الخلاف في تسميته مقلدا على الخلاف في أنه هل كان عليه السلام يقول عن قياس ؟ فإن كان يقوله وهو الأصح فيقلد ، لأنه لا يدرى أقاله عن وحي أو قياس ، وإن قلنا بالمنع فليس بتقليد. وقال القاضي الحسين في التعليق" لا خلاف أن قبول قول غير النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا. وأما قبول قوله عليه السلام فهل يسمى تقليدا ؟ وجهان ينبنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا ؟ قلت وذكر الشيخ أبو محمد الجويني في المسألة في أول السلسلة "أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليدا ، فإنه قال في حق الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ بقوله ما نصه فإما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . انتهى. وخطأ الماوردي من قال إنه ليس بتقليد ، ولكن قال الروياني في البحر" أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد ، وإنما أراد القبول من السؤال عن وجهه. وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان ، قال والصحيح من المذهب أنه يتناوله هذا الاسم ، وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ ، وبه صرح إمام الحرمين في التلخيص "وقال هو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق. واختار ابن السمعاني أنه لا يسمى تقليدا ، بل هو اتباع شخص ، لأن الدليل قد قام في أن له حجة ، فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة. وأغرب القاضي في التقريب" فنقل الإجماع على أن الآخذ بقول النبي عليه الصلاة والسلام ، والراجع إليه ليس بمقلد ، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين. فأما كونه صائرا إلى دليل وعلم يقين فلا ريب فيه ، وأما كونه لا يسمى تقليدا فمردود بالخلاف السابق. وقد قال الشافعي رحمه الله ولا يجوز تقليد أحد سوى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا نص في أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقلد ، بل وفي أنه لا يقلد سواه. وأما القاضي فإنه أول كلام الشافعي وقال لعله أراد بتقليده عليه الصلاة والسلام أنه ليس لأحد أن يقول له من أين قلت ؟ ولا لم قلت ؟ ثم قال فإن كان أراد هكذا فكذا أيضا جاء في العامي مع المجتهد ، فإنه لا يسأله من أين قلت ؟ وإذا لم يكن العامي عنه مقلدا فلا يكون أيضا. هذا كذلك. وهذا الذي قاله القاضي ممنوع. بل الأصحاب اختلفوا في كلام الشافعي على طرق أحدها تأويل من اعتقد أنه لا تقليد في اتباع الرسول ، ولا في اتباع العامي المجتهد. ورأس هذه الطائفة القاضي ، وقد أوله كما رأيت ، وتبعه الغزالي. واتفقت هذه الطائفة على الاعتضاد بهذا النص من الشافعي على أن اتباع العامي المجتهد ليس بتقليد ، فجرت على ظاهر قول الشافعي في المستثنى دون المستثنى منه ، وتصرفت في المستثنى بالتأويل إما مع الاعتراض ، كالقاضي ، أو لا معه ، كالغزالي. و ثانيها فرقة اعتقدت أن العامي مقلد ، وأن الأخذ بقول النبي عليه السلام مقبول ليس بتقليد ، وهذه الطائفة لم تجر على ظاهر النص ، لا في المستثنى ولا في المستثنى منه ، ومنهم ابن السمعاني فقال هذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة ، ورأس هذه الطائفة الشيخ أبو حامد الإسفراييني ، فقال في أول "تعليقه" إذا قلنا بقوله الجديد فلا يجوز تقليد أحد بحال. وأما قول الشافعي في أدب القضاء " إنه لا يجوز لأحد أن يقلد أحدا إلا الرسول. فمن فهم منه أن قبول قوله يسمى تقليدا فقد غلط ، وتقليد الرسول لا يجوز. وإنما صورته صورة التقليد ، وليس في الحقيقة تقليد ، وذلك أنه إن سئل عن شيء فأجاب كان جوابه في الصورة مثل أن يسأل الشافعي فيجيب ، لكن حقيقة التقليد قبول قول المجيب بغير دليل ، فجواب الشافعي لا يمكن هنا فلا بد فيه من الدليل ، وجواب الرسول بعينه حجة ودليل ، فلا يكون مثله في الجواب. انتهى. وذكر بعضهم للنص تأويلين أحدهما أن المعنى أنه لا يجوز لكل أحد تقليد أحد بعد الرسول ، بل يفترقون ، فعالمهم لا يقلد ، وعاميهم يقلد. وأما الرسول فنسبة العالم والجاهل إليه سواء ، والكل بالنسبة إليه بمنزلة الجاهل عند المجتهد يأخذ بقوله تقليدا ، بل لأنا قد قلنا إن للعامي سؤال العالم عن مأخذه ، ولا كذلك الرسول فليس لعامي ولا للعالم أن يقول له لم ؟ ولا من أين ؟ وهذا التأويل أبقى لكلام الشافعي في المستثنى والمستثنى منه على ظاهره ، وليس فيه عمل إلا في تعميم قوله" أحد "على أن المعنى كل أحد. و ثانيهما إبقاء الكلام على ظاهره من كل وجه ، وهو مبني على أنه لا يقلد إلا الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما المجتهد فلا يقلد. وذلك أن معنى التقليد أن يلقي المرء المقاليد ويطرح كله ويجعل اعتماده فيما يقع له من الحوادث وفي تفرق حملها على الرسول والرجوع إليه في كل نائبة ندرة. وإنما تطمئن فيمن لا يخطئ ، وذلك هو من قوله حجة ، وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه فإن قلت والرجوع إلى المجتهد رجوع إليه. قيل ولكن لا وثوق بصواب المجتهد. فإذا لا يقلد إلا الرسول صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا ينبغي أن يحمل نهي الشافعي عن التقليد حيث قال المزني هذا مختصر اختصرته من علم الشافعي ومن معنى قوله ، مع علمه نهيه عن تقليده وتقليد غيره. انتهى. فعلى التأويل الأول يقلد ، وعلى الثاني لا يقلد فتواه. وأما دعوى القاضي الاتفاق على أن الرسول لا يقلد فكان الحامل له على ذلك اعتقاده أن المقلد شاك فيمن يقلده ، وليس ذلك عندنا بل المقلد لا شك عنده ، لوثوقه بالمقلد الذي ألقى بتقاليده إليه ، ولما تقارب الخلاف زعم إمام الحرمين أنه لفظي ، ولما اعتقد القاضي أن اتباع العامي تقليد ، وأن المقلد شاك مع التقليد ، تبعا للشيخ أبي الحسن الأشعري ، وهي مسألة إيمان المقلد التي تعزى لأبي الحسن ، ولذلك أطلقنا الكلام في بيان معنى التقليد ، ليخرج منه هذه المسألة. ومن ثم عقد القاضي في التقريب" بابا في إمكان التقليد في جملة أصوله وفروعه. ثم لما فرغ عقد بابا في أنه لا يجوز التقليد في فروع الأحكام ، كما لا يجوز في أصولها. المسألة الثانية في أن أخذ العامي بقول المجتهد ، هل يسمى تقليدا أم لا ؟ فقيل ليس بتقليد ، لأنه لا بد له من نوع اجتهاد ، وبه جزم القاضي والغزالي والآمدي وابن الحاجب. وحكاه العبادي في زيادته "عن الأستاذ أبي إسحاق ، لأنه بذل مجهوده في الأخذ بقول الأعلم. وقال القاضي في مختصر التقريب" الذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلا ، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي. نصبه الرب علما في حق العامي ، فأوجب عليه العمل به ، كما أوجب على المجتهد العمل باجتهاده ، واجتهاده علم عليه. ويتخرج من هذا أنه لا يتصور تقليد مباح في الشريعة ، لا في الأصول ولا في الفروع. إذ التقليد على ما عرفه القاضي اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم. قال ولو ساغ تسمية العامي مقلدا مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز أن يسمى المتمسك بالنصوص وغيرها من الدلائل مقلدا. قال القاضي ولأنه يستند إلى حجة قطعية وهو الإجماع ، فلا يكون تقليدا. وهذا بناء منه على أحد تفسيري التقليد. وذهب معظم الأصوليين قاله إمام الحرمين إلى أنه مقلد له فيما يأخذه ، لأنا إن فسرناه بقبول القول بلا حجة فقد تحقق ذلك ، إذ قوله في نفسه ليس بحجة ، وإن فسرناه بقبول القول مع الجهل بمأخذه فهو متحقق في قول المفتي أيضا. قال ابن السمعاني ولعله الأولى ، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه من الحكم قبل ، والإجماع سبق القاضي. على أن العوام يقلدون المجتهدين ، ولو لم يكن تقليدا فليس في الدنيا تقليد. ومن نظر كتب العلماء والخلافيين وجدها طافحة بجعل العوام مقلدين ، ولهذا قال في المستصفى "بعدما ذكر أن العامي إذا أخذ بقول المجتهد فهو ظان صدقه ، والظن معلوم ، ووجوب الحكم عند الظن ، وهذا علم قاطع ، والتقليد جهل. فإن قيل قد رفعتم التقليد من البين. وقال الشافعي لا يحل لأحد تقليد أحد سوى الرسول ، فقد أثبت تقليدا. قلنا قد صرح بإبطال التقليد إلا ما استثنى ، فظهر أنه لم يجعل الاستفتاء ، وقبول خبر الواحد ، وشهادة العدول تقليدا. نعم ، يجوز تسمية قول الرسول تقليدا توسعا واستثناء من غير جنسه. ووجه التجوز أن يقول قوله وإن كان حجة دلت على صدقه جملة فلا يطلب منه حجة على غير تلك المسألة ، فكان تصديقا بغير حجة خاصة ، ويجوز أن يسمى ذلك تقليدا مجازا. انتهى. وهذا أخذه من كلام القاضي ، ولا يوافق على أن رجوع العامي ليس بتقليد ، والقاضي إنما قال ذلك بناء على أن المقلد شاك. ولم يقتصر الآمدي وابن الحاجب على ما فعل القاضي والغزالي بل زادا لو سمى مسم الرجوع إلى من قوله حجة تقليدا فلا مشاحة في التسمية. قلت وبذلك صرح القاضي في التقريب" أيضا. وهذا صحيح على قولنا. أما على قول القاضي والآمدي أن المقلد شاك فيمن يقلده فلا تنبغي هذه التسمية ، لخروجها عن وضع اللسان. ومن اعتقد أن المقلد شاك فينبغي أن يمنع من تسمية الرسول مقلدا ، وإذا عرفت المدارك هانت المسالك. واعلم أن القاضي والغزالي يقولان لا تقليد في الدنيا. وأما الآمدي فيقول لا تقليد في رجوع المرء إلى قول العامي ، والمجتهد إلى قول مثله ، يعني حيث لا يجوز له الأخذ به. وإنما قلنا ذلك ليخرج الأخذ بقوله عند ضيق الوقت ونحوه ، مما جوزه قوم. واعترض الآمدي تبعا للغزالي بأنه لو سمى مسم الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع والمفتي والشهود تقليدا بعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ ، وابن الحاجب تبع الآمدي ، وكذا ابن الصلاح صرح بما يوافقهم حكما. غير أنه أتى بغير تعريفهم للتقليد. وما صرح به من أن رجوع العامي إلى المفتي ليس بتقليد مع دعواه في كتاب أدب الفتيا "من منازعة الشيخ أبي علي وأمثاله من كونهم ليسوا مقلدين للشافعي فعجب ، إذ كيف يقضى على أبي علي وهو الحبر بالتقليد ، ولا يقضى بذلك على العامي الصرف ، وما ذاك إلا أنه وقت التعريف مع الغزالي ، وعند الانفصال جرى على ما هو مقرر عند الفقهاء من أن رجوع العامي إلى المجتهد تقليد. وقد يأخذ المجتهد بقول مجتهد ، ولكن تسمية ذلك أخذا مجاز ، لأنه إنما أخذه منه لما أداه إليه نظره ، لا لكون ذلك قاله ، وإنما سمي القول قوله إن سمي لسبقه إليه كما نقول أخذ الشافعي بقول مالك ، أو بقول أبي حنيفة في مسائل سبقاه إلى القول بها. ومن تبحر في مذهب إمام ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فأفتى على مذهب ذلك الإمام كان المستفتي مقلدا لذلك الإمام ، لا للمفتي. حكاه القاضي الحسين عن شيخه القفال. ذكره في الكافي". وجزم به إمام الحرمين في الغياثي ". وقال الرافعي إنه المشهور للأصحاب ، إلا أن أبا الفتح الهروي أحد أصحاب الإمام صرح بأنه يقلد المتبحر في نفسه. وقال ابن الصلاح ينبغي تخريج هذا على الخلاف في أن ما يخرجه أصحابنا على مذهب الشافعي هل يجوز أن ينسب إليه ؟ وفيه خلاف ، والمختار أنه لا يجوز. مسألة قال ابن فورك أقمنا الدلالة على أن التقليد ليس من طرق العلم بوجه ، لأن الرجوع إلى الدعوى لا يثمر علما ، لأن صورة دعوى المحق صورة دعوى المبطل ، وإنما يثمر بالدليل. مسألة قال الروياني في البحر" قيل من يجوز تقليدهم أربعة أصناف أحدها النبي عليه الصلاة والسلام ، بناء على أن قوله يسمى تقليدا ، وهو الأصح ، لقيام الدليل على صدقه ، والثاني المخبر عن الرسول. والثالث المجمعون على حكم ، فتقليدهم فيما أجمعوا عليه واجب. والرابع الصحابة على أحد القولين. وحكى ابن السمعاني وجهين في تسمية خبر الواحد تقليدا ، قال وأولاهما أنه لا يسمى تقليدا ، لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد في عدالته فصار قوله مقبولا بدليل. قال وأما تقليد الأمة إذا قالت قولا عن إجماع فهو حجة. وقال المتأخرون الرجوع إلى قول الرسول والإجماع ، والقاضي إلى البينة ، ليس بتقليد. قلت والخلاف يرجع إلى عبارة كما سبق. فصل التقليد ينقسم إلى قسمين أحدهما أن يكون المقلد عالما بأن الذي يقلده لا يخطئ ، فيما قلده فيه ، فيلزمه القبول بمجرده ، كقبول الأئمة عن الرسول الأحكام ، وقبول قول المجمعين. قال الأستاذ وأجمع أصحابنا على وجوب هذا القول ، وإنما اختلفوا في تسميته تقليدا. والثاني قبوله على احتمال الصواب والخطأ. والعلوم نوعان عقلي وشرعي. الأول العقلي وهو المسائل المتعلقة بوجود الباري وصفاته ، واختلفوا فيها ، والمختار أنه لا يجوز التقليد ، بل يجب تحصيلها بالنظر ، وجزم به الأستاذ أبو منصور ، والشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه ، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب "عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف. وقال أبو الحسين بن القطان في كتابه لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد. وقال بعضهم لو خشى المكلف أن يموت لم يجز التقليد. وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين ، وطائفة من الفقهاء وقالوا لا يجوز للعامي التقليد فيها ، ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل. وقالوا العقائد الأصولية عقلية ، والناس مشتركون في العقل. وقال وأكثر الفقهاء على خلاف هذا ، وقالوا لا يجوز أن يكلف العوام لاعتقاد الأصول بدلائلها ، لما في ذلك من المشقة ، ومثله ما نقله صاحب العنوان" عن الفقهاء من جواز التقليد فيها ، تأسيا بالسلف ، إذ لم يأمر النبي عليه الصلاة والسلام أجلاف العرب بالنظر ، ونازعه ابن دقيق العيد في هذا الاستدلال بأنه إذا أريد بالنظر المصطلح ، من ترتيب المقدمات فلا يعتبر اتفاقا وإن أراد أنه لم يحصل لهم النظر في نفس الأمر ، من غير هذا الترتيب والاصطلاح ممنوع ، وكيف وقد شاهدوا المعجزة ، وأحوال الرسول ، والقرائن التي شاهدوها أفادتهم القطع. وقيل بل يجب التقليد ، والاجتهاد فيه حرام ، ونقله صاحب "الأحوذي" عن الأئمة الأربعة وقال إمام الحرمين في الشامل " لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة ، وقال الإسفراييني لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر. وقال القرافي وسألت الحنابلة فقالوا مشهور مذهبنا منع التقليد والغزالي يميل إليه ، وحكاه القاضي عياض في الشفاء" عن غيره. وقال الأستاذ أبو إسحاق ذهب قوم من كتبة الحديث ، أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب ، وإنما الغرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله ، ويرون الشروع في موجبات العقول كفرا ، وإن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه ، وإنما وهو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد ، فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه ، من غير دلالة ، فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طلب الأدلة ، ومن أحسن الله إليه ، أنعم عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك ، فقد أنعم عليه بأكل أنواع النعم وأحلها ، حتى لم يكله إلى النظر والاستدلال ، لا سيما العوام ، فإن كثيرا منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر ممن شاهد ذلك بالأدلة. ومن كان هذا وصفه ، كان مقلدا في الدليل ، غير أن أصحابنا أجمعوا ، على أن هذا الاعتقاد يجب أن يكون في النيات ، بحيث لا يرد عليه من الشبهة. إلا ما يرد على صاحب الاستدلال ، وجزم الأستاذ أبو منصور بوجوب النظر ، ثم قال فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل ، فاختلفوا فيه ، فقال أكثر الأئمة إنه مؤمن من أهل الشفاعة ، وإن فسق بترك الاستدلال ، وبه قال أئمة الحديث ، وقال الأشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا ، حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين. انتهى. وقد اشتهرت هذه المقالة عن الأشعري ، أن إيمان المقلد لا يصح ، وقد أنكر أبو القاسم القشيري ، والشيخ أبو محمد الجويني ، وغيرهما من المحققين صحته عنه ، وقيل لعله أراد به قبول قول الغير بغير حجة ، فإن التقليد بهذا المعنى قد يكون ظنا ، وقد يكون وهما ، فهذا لا يكفي في الإيمان. أما التقليد بمعنى الاعتقاد الجازم لا الموجب ، فلم يقل أحد أنه لا يكفي في الإيمان ، إلا أبو هاشم من المعتزلة وإذا منعنا التقليد في ذلك قال الأستاذ أبو إسحاق فاتفقوا على أنه لا يجب أن يبلغ فيه رتبة الاجتهاد ، بحيث يحل له الفتوى في الحكم. وقال ابن السمعاني إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون ، بعيد جدا عن الصواب ، ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك ؟ ويصدر عقيدته عنه ؟ كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها ، وإنما غاية العامي ، أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربه من العلماء ، ويتبعهم في ذلك ويقلدهم ، ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والإدخال ، ثم يعض عليها بالنواجذ ، فلا يحول ، ولا يزول ، ولو قطع إربا ، فهنيئا لهم السلامة ، والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام ، والورطات التي تغولها ، حتى أدت بهم إلى المهاوي والمهالك ، ودخلت عليهم الشبهات العظيمة وصاروا متجرئين ، ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل ، فإنهم أعرضوا عن ورع الألسنة ، وأرسلوها في صفات الله تعالى بجرأة وعدم مهابة وحرمة ، ففاتهم ورع سائر الجوارح ، وذهب عنهم بذلك ورع اللسان ، والإنسان كالبنيان يشد بعضهم بعضا ، فإذا خرب جانب منه ، تداعى سائره إلى الخراب ، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه ، إلا ولخصومهم عليه من الشبهة القوية. ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به رد الخاطر ، وإنما المنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأصول ، بالطريق الذي اعتقدوا ، وساموا به الخلق ، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى ، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع ، وهذا هو الخطيئة الشنعاء ، والداء العضال ، وإذا كان السواد الأعظم هم العوام ، وبهم قوام الدين ، وعليهم مدار رحى الإسلام ، ولعل لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة ألف ، من يقوم بالشرائط التي تعتبرونها ، إلا العدد القليل الشاذ الشارد النادر ، ولعله لا يبلغ عقد العشرة ، فمن يجد المسلم من قبله ، أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ، ويعتقد أنهم لا عقيدة لهم في أصول أصلا ، وإنهم أمثال البهائم. انتهى. الثاني الشرعي وهو المتعلق بالفروع والمذاهب وفيه ثلاثة فرقة أوجبت التقليد وفرقة حرمته وفرقة توسطت. الأول فذهب بعض المعتزلة إلى تحريم التقليد مطلقا ، كالتقليد في الأصول ، ووافقهم ابن حزم ، وكاد يدعي الإجماع على النهي عن التقليد ، قال ونقل عن مالك أنه قال أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فاتركوه وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأي سوطا ، على أنه لا صبر لي على السياط قال فهذا مالك ينهى عن تقليده ، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة ، وقد ذكر الشافعي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا ، فقال بعض جلسائه يا أبا عبد الله ، أتأخذ به ؟ فقال له أرأيت علي زنارا ؟ أرأيتني خارجا من كنيسة ؟ حتى تقول لي في حديث النبي صلى الله عليه وسلم أتأخذ بهذا ؟ ولم يزل رحمه الله في كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره ، هكذا رواه المزني في أول "مختصره" عنه. وهذا الذي قاله ممنوع ، وإنما نهوا المجتهد خاصة عن تقليدهم ، دون من لم يبلغ هذه الرتبة ، قال القرافي مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد ، وإبطال التقليد لقوله فاتقوا الله ما استطعتم التغابن واستثنى مالك أربع عشرة صورة للضرورة وجوب التقليد على العوام ، وتقليد القائف ، إلى آخر ما ذكره. والثاني يجب مطلقا ، ويحرم النظر ، ونسب إلى بعض الحشوية. والثالث وهو الحق ، وعليه الأئمة الأربعة وغيرهم يجب على العامي ، ويحرم على المجتهد ، وقول الشافعي وغيره "لا يحل تقليد أحد" مرادهم على المجتهد ، قال عبد الله بن أحمد سألت أبي ، الرجل يكون عنده الكتب المصنفة ، فيها قول الرسول واختلاف الصحابة والتابعين ، وليس له بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ولا الإسناد القوي من الضعيف ، هل يجوز أن يعمل بما شاء ويفتي به ؟ قال لا يعمل حتى يسأل أهل العلم عما يؤخذ به منها. قال القاضي أبو يعلى ظاهر هذا أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم يكن له معرفة بالكتاب والسنة. انتهى. وأما تحريمه على المجتهد ، فلقوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول النساء يعني كتاب الله وسنة رسوله بالاستنباط وفي حديث معاذ المتلقى بالقبول لما « قال له الرسول صلى الله عليه وسلم بم تحكم ؟ قال بكتاب الله. قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله. قال فإن لم تجد ، قال أجتهد رأيي ولا آلو فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله ، إلى ما يرضاه رسول الله ». قالوا فصوبه في ذلك ، ولم يذكر من جملته التقليد ، فدل ذلك على أن التقليد يحرم على العلماء الذين هم من أهل الاجتهاد والاستنباط ، ولهذا قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم النساء . قال المزني في كتابه فساد التأويل " توفيق الله تعالى لمعاذ في اجتهاده لما يرضاه رسوله عندنا إنما هو لنظر الكتاب والسنة ولو كان تأويله أفرض ما رأيت في الحادثة ، لوجب فرض ذلك على جميع الناس ، قال وقد ذم الله التقليد في غير ما آية كقوله إنا وجدنا آباءنا على أمة الزخرف وقوله وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا الأحزاب وقال تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله التوبة وفي الحديث « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا وإنما يقبض العلم بقبض العلماء » قال ويقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة فإن قال نعم ، أبطل التقليد ، لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد وإن قال بغير علم ، قيل له فلم أرقت الدماء ، وأبحت الفروج والأموال ، وقد حرم الله ذلك إلا بحجة. فإن قال أنا أعلم أني قد أصبت ، وإن لم أعرف الحجة ، لأن معلمي من كبار العلماء. قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك ، لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معلمه كما لم يقل معلمك إلا بحجة قد خفيت عنك ، فإن قال نعم ترك تقليد معلمه إلى تقليد معلم معلمه ، وكذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة ، فإن أبى ذلك نقض قوله ، وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ، ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روي عن « رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه حذر من زلة العالم ». وعن ابن مسعود. رضي الله عنه أنه قال « لا يقلدن أحدكم دينه ، رجلا ، فإن آمن آمن وإن كفر كفر فإنه لا أسوة في الشر ». وأما وجوبه على العامة ، فلقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون النحل وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة التوبة فأمر بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم ، ولولا أنه يجب الرجوع إليهم لما كان للنذارة معنى ، ولقضية الذي شج ، فأمروه أن يغتسل ، وقالوا لسنا نجد لك رخصة فاغتسل ومات فقال النبي عليه السلام « قتلوه قتلهم الله ، إنما كان شفاء العي السؤال » فبان بذلك جواز التقليد. قال الشيخ أبو حامد ولأنه لا خلاف أن طلب العلم من فروض الكفاية التي إذا قام بها البعض ، سقط عن الباقين ، ولو منعنا التقليد ، لأفضى إلى أن يكون من فروض الأعيان. ونقل غير واحد إجماع الصحابة فمن بعدهم عليه ، فإنهم كانوا يفتون العوام ، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد ، ولأن الذي يذكره المجتهد له من الدليل ، إن كان بحيث لا يكفي في الحكم فلا عبرة به ، وإن كان يذكر له ما يكفي ، فأسند إليه الحكم في مثل ذلك ، التزمه قطعا وقال القاضي أبو المعالي عزيزي بن عبد الملك ، في بعض مؤلفاته لو وجب على الكافة التحقيق دون التقليد أدى ذلك إلى تعطيل المعاش ، وخراب الدنيا ، فجاز أن يكون بعضهم مقلدا ، وبعضهم معلما ، وبعضهم متعلما ، ولم ترفع درجة أحد في الجنان لدرجة العلماء والمتعلمين ثم درجة المحبين وقال المصير في الموجب لتقليد العامي للعالم ، عدم آلة الاستنباط وتعذرها عليه في الحال ، والتماس أصول ذلك ، فلو تركه حتى يعلم جميعها ، ويستنبط منها لتعطلت الفرائض من العالم حتى يصيروا كلهم علماء ، وهذا فاسد ، فرخص له في قبول قول العالم الباحث. ولا يجوز له قبول قول من هو مثله ، ومن هذا امتنع تقليد المجتهد لمثله ، لأن المعنى الموجب لدفع التقليد وجود الأدلة وهو متمكن منها. قلت والفرق بينه وبين العقائد ، أن المطلوب في العقائد العلم ، والمطلوب في الفروع الظن ، والتقليد قريب من الظن ، ولأن العقائد أهم من الفروع والمخطئ فيها كافر. وأورد الإمام فخر الدين شبهة للمانعين من التقليد ، قال إنهم يمنعون العمل بالإجماع وخبر الواحد والقياس ، ويتمسكون بالظواهر ، ويقولون حكم العقل في المنافع الإباحة ، وفي المضار الحرمة ، ولا يترك هذا إلا لنص قاطع المتن والدلالة والعامي الذكي يعلم ذلك وإلا نبهه المفتي عليه ، وعلى النص القاطع في الواقعة إن جهله ، ولا يقال معرفة ذلك تمنعه من المعاش والمصالح التي الاشتغال عنها يفضي إلى خراب العالم ، لأنه يقتضي إيجاب معرفة أصول الدين ، ولا يجاب بأن الواجب معرفة أدلة النبوة والتوحيد جملة وهي سهلة ، بخلاف الفروع لكثرتها وتشعبها ، لأنه إن لم يعلم جميع مقدمات الدليل الجلي ، فقد قلد في بعضها ، فيكون مقلدا في النتيجة ، وإن علمها وما يرد فقد حصل الاشتغال. وجوابه على تقدير تسليم تقليل الأدلة ، فذلك يحتاج إلى تأمل وممارسة ، وهو مفقود في العامي. إذا علمت هذا فلا بد من تقسيم يجمع أفراد المسألة ، ويضبط شعبها ، فنقول العلوم نوعان نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة ، ويعلم من الدين بالضرورة ، كالمتواتر ، فلا يجوز التقليد فيه لأحد ، كعدد الركعات ، وتعيين الصلاة ، وتحريم الأمهات والبنات ، والزنى ، واللواط ، فإن هذا مما لا يشق على العامي معرفته ، ولا يشغله عن أعماله ، وكذا في أهلية المفتي. ونوع مختص معرفته بالخاصة ، والناس فيه ثلاثة ضروب مجتهد ، وعامي ، وعالم لم يبلغ رتبة الاجتهاد. أحدها العامي الصرف والجمهور على أنه يجوز له الاستفتاء ، ويجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ، ولا ينفعه ما عنده من العلوم لا تؤدي إلى اجتهاد ، وحكى ابن عبد البر فيه الإجماع ، ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها ، وأنهم المرادون بقوله فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون النحل قال وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره في القبلة ، نقل لك من لا علم له ولا بغيره بمعنى ما يدين به. انتهى. ومنع منه بعض معتزلة بغداد ، كالتقليد في الأصول ، وقالوا يجب عليه الوقوف على طريق الحكم وعلته ، ولا يرجع إلى العالم ، إلا لتنبيهه على أصولها ، ونقله القاضي عبد الوهاب ، عن الجعفر بن مبشر ، وابن حرب منهم عن الجبائي يجوز في المسائل الاجتهادية دون ما طريقه القطع ، فإنه يصير مثل العقليات ونحوه. قول الأستاذ يجب عليه تحصيل علم كل مسألة في الفقه يدركها القطع ، ويجوز له التقليد في ظنياته إلى القطعيات ، الفروع بالأصول. وحكى ابن برهان الخلاف على وجه آخر ، فقال من صار له التقليد ، لم يجب عليه السؤال عن الدليل ، ونقل عن أبي علي الجبائي أنه قال يجب عليه أن يعلم كل مسألة بدليلها. وصار بعض الناس إلى أن المسائل الظاهرة يجب عليه معرفتها دون الخفية. انتهى. وإذا قلنا بأن وظيفة العامي التقليد جاء الخلاف السابق أنه هل هو تقليد حقيقة ؟ فالقاضي يمنعه ويقول إنما مستدل ، لأن الله تعالى أوجب عليه اتباع العالم ، وهو خلاف يرجع إلى العبارة ، لأن القائل بالتقليد لم ير إلا هذا ، ولكن لسان حملة الشريعة جرى على صحة إطلاق التقليد للعامي ، والنهي عن إطلاق الاجتهاد عليه. الثاني العالم الذي حصل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فاختار ابن الحاجب وغيره أنه كالعامي الصرف ، لعجزه عن الاجتهاد. وقال قوم لا يجوز ذلك ويجب عليه معرفة الحكم بطريقه ، لأن صلاحية معرفة الأحكام بخلاف غيره. ويجيء عليه الخلاف السابق عن الجبائي والأستاذ هنا من باب الأولى. وما أطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر. لا سيما أتباع المذاهب المتبحرين ، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين. وقد سبق قول الشيخ أبي علي وغيره من أصحابنا لسنا مقلدين للشافعي وكذلك الإشكال في إلحاقهم بالمجتهدين ، إذ لا يقلد مجتهد مجتهدا. ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما. لأنه ليس لنا سوى حالتين. قال ابن المنير والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا. أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم. وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود ، لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب. نعم ، لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة ، إذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه ، لكن وقوع ذلك مستبعد ، لكمال نظر من قبله. وسبق في آخر الكلام على شروط المجتهد كلام لابن دقيق العيد يتعلق بما نحن فيه. الثالث أن يبلغ المكلف رتبة الاجتهاد فإن كان اجتهد في الواقعة فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها ، خلاف ما ظنه ، بلا خلاف ، لأن ظنه لا يساوي الظن المستفاد من غيره ، والعمل بأقوى الظنين واجب. و لو خالف وحكم بخلاف ظنه فقد أثم ، وإن كان مذهبا لغيره. وهل ينتقض حكمه ؟ فيه وجهان للحنابلة ، ذكره صاحب المستوعب". وهو يقدح في نقل ابن الحاجب الاتفاق على بطلان حكمه. واستثنى القاضي أبو الطيب من هذا القسم ما إذا كان حكما يجب هل أو عليه يحتاج في فصله إلى حاكم بينهما باجتهاده ، فيجوز له تقليده في هذه الصورة. وإن لم يكن قد اجتهد ففيه بضعة عشر مذهبا الأول المنع منه مطلقا ، وإليه ذهب الأكثرون ، منهم القاضي أبو الطيب وابن الصباغ ، واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب. قال الباجي وهو قول أكثر أصحابنا ، وهو الأشبه بمذهب مالك ، وسواء كان الوقت موسعا أو مضيقا ، ونقله الروياني عن عامة الأصحاب ، وظاهر نص الشافعي ، ذكره في أول البحر "وكذا نقله الشيخ أبو حامد عن عامة الأصحاب خلا ابن سريج ، قال وقال أبو إسحاق إنه مذهب الشافعي ، ونقله الأستاذ أبو منصور وأبو بكر الرازي عن أبي يوسف ومحمد ، وهو النص لأحمد بن حنبل. والثاني يجوز مطلقا ، وعليه سفيان الثوري وإسحاق ، وحكاه الشيخ أبو حامد عن أبي حنيفة. وقال الأستاذ أبو منصور قال الكرخي يجوز في قول أبي حنيفة ، وكذا حكاه عنه أبو بكر الرازي في أصوله قال ولهذا جوز تقليد القاضي فيما ابتلي به من الحكم. قال القرطبي وهو الذي ظهر من تمسكات مالك في الموطأ. وقال بعض الحنابلة حكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي أن مذهبنا ذلك ، ولا نعرف. والثالث يجوز تقليد الصحابة فقط ، ونقل عن الشافعي في القديم ، وكأنه أخذه من تقليده زيد بن ثابت وعثمان وغيرهما. وقد أجاب الروياني بأن ذلك ليس تقليدا وإنما هو اتفاق رأيه لرأيهم وفيه نظر ، لأنه صرح في عثمان بالتقليد. ونقل الأستاذ أبو منصور وإمام الحرمين عن أحمد أنه يجوز تقليد الصحابة ولا يقلد أحد بعدهم غير عمر بن عبد العزيز. واستغربه بعض أئمة الحنابلة. والرابع يجوز تقليد الصحابة بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره ، فإن استووا في نظره فيها تخير في التقليد لمن شاء منهم ، ولا يجوز له تقليد من عداهم. وعزاه ابن الحاجب إلى الشافعي. والخامس يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم. والسادس يقلد من هو أعلم منه ، ولا يقلد من هو مثله. ونقله أبو بكر الرازي عن الكرخي وقال إنه ضرب من الاجتهاد ، ومن يقويه رأي الآخر في نفسه على رأيه لفضل عليه فلم يخل في تقليده إياه من استعمال الاجتهاد. ونقله القاضي في التقريب" والروياني عن محمد بن الحسن ، وكذا إلكيا. قال ، وربما قال إنهما سواء ، وعن هذا أوجب قوم تقليد الصحابة لأنهم أعلم ، ونقله صاحب المعتمد عن ابن سريج وشرط معه ضيق الوقت. والسابع يجوز التقليد فيما يتعلق بنفسه دون ما يفتي به ، حكاه ابن القاص عن ابن سريج ، وهو يقتضي أنه لا يجوز له الحكم به من باب أولى ، وهو مبني على تصويب المجتهدين. والثامن يجوز تقليد مثله فيما يخصه إذا خشى فوات الوقت فيها باشتغاله بالحادثة ، وهو رأي ابن سريج ، قال الشيخ أبو حامد حكى عنه أنه قال إنهم إذا كانوا في سفينة وخفيت عليهم جهة القبلة قلدوا الملاحين. قال أبو العباس وهذا مذهب الشافعي ، لأنه قال في الصلاة فإن خفيت عليه الدلائل فهو كالأعمى ، وقد ثبت أن الأعمى يقلد. ورد عليه أبو إسحاق بأنه جعله كالأعمى في الصلاة يصلي على حسب حاله ثم يعيد ، ليس في أنه يجوز له التقليد. وقد حكى الروياني في البحر "هذا المذهب عن ابن سريج ثم غلطه. وقال ابن دقيق العيد وقيل ، إن ضاق الوقت عن الاجتهاد فله ذلك. وهذا قريب لأن المكنة التي جعلناها سببا لوجوب الاجتهاد قد تعذرت بسبب تضيق الوقت. وقد نفى القفال الخلاف بين الأصحاب في المنع من التقليد مع التمكن من الاجتهاد ، ولكن المحكي عن ابن سريج نقله عن صاحب التلخيص" سماعا منه. والتاسع أنه لا يجوز لغير القاضي والمفتي في المشكل عليه. حكاه القفال الشاشي عن بعض أصحابنا قال لأنه في المشكل عليه كالعامي ، ولكن الحاكم لا ضرورة له إلى التقليد بما عنده من الأقاويل وتولي غيره الحكم فيه. وكذلك المفتي يفوض ذلك إلى غيره من أهل العلم ، بخلاف المجتهد إذا حلت به نازلة ، فإنه مضطر إلى تعريف الحكم ، فإذا اشتبه عليه ولم يصل إلى تعريف الحكم إلا بتقليد غيره وجب عليه. وهو قريب من السابع. والعاشر أنه يجوز للقاضي دون غيره. وهذا ظاهر ما نقله الأستاذ أبو منصور عن ابن سريج ، فإنه نصب الخلاف في حاكم تحضره الحادثة ويضيق الوقت عن الاجتهاد. ونقل عن ابن سريج أنه يجوز له أن يحكم بالتقليد ولا يفتي به إلا بعد اجتهاده ، قال وقال أكثر أصحابنا ليس له الحكم بالتقليد ، كما ليس له الإفتاء ، وعليه أن يؤخر حتى يجتهد أو يستخلف من اجتهد فيه قبله. انتهى. وقضيته أن المنع من الإفتاء محل وفاق. وجعل ابن كج في كتابه في الأصول والشيخ أبو علي السنجي الخلاف في تقليده في حق نفسه ، فإن أراد أن يقلده ليفتي غيره أو يحكم به على غيره ولم يجز له بالاتفاق. وحكى الماوردي وابن الصباغ والبغوي والرافعي عن ابن سريج إن حضر ما ينوبه ، كالحكم بين المسافرين وهم على الخروج جاز أن يقلد غيره ويحكم. قال الرافعي وينبغي أن يطرده في الفتوى. وخالف ابن الرفعة وفرق بأن المستفتي بسبيل من تقليد المجتهد. ولا ضرورة إذا ولا حاجة بإفتاء المقلد ، ولا كذلك الحاكم ، خصوصا إذا منع من الاستخلاف. الحادي عشر الوقف. وبه يشعر كلام إمام الحرمين ، فإنه قال يجوز في العقل ورود التعبد به ، ولكن لم يقم الدليل على وجوده. والأمران يسوغان في العقل وقد تبين في الشرع وجوب أحدهما ، وهو الإجماع على أن للمجتهد الاجتهاد ، فهذا الواجب لا يزول إلا بدليل ، ونوزع في الإجماع فإن المجوز يقول الواجب إما الاجتهاد وإما التقليد ، فحقيقة قوله الوقف. فرع لو كان لمجتهد حكومة ، فحكم حاكما فيها يخالف اجتهاده ، فإنه يتدين في الباطن بحكم الحاكم وبترك اجتهاده ، سواء كان الحكم له أو عليه ، وليس هذا من موضع الخلاف ، ذكره ابن برهان وغيره. وقيل يعمل في الباطن بنقيض اجتهاده ، ذكره أبو الخطاب في الانتصار "وعليه يتخرج أنه هل يحل له أخذ ما كان حراما في نظره ؟ وينبغي أن يكون على الخلاف في أن حكم الحاكم هل يغير ما في الباطن ؟ فيه وجهان ، ولهما التفات إلى أن المصيب واحد أم لا ؟. مسألة في مجتهد الصحابة مسألة مجتهد الصحابة إذا لم يجعل قوله حجة ففي جواز تقليده في هذه الأعصار خلاف ذهب إمام الحرمين وغيره أن العامي لا يقلده ، ونقله عن إجماع المحققين ، قالوا وليس هذا لأن دون المجتهدين دون الصحابة ، معاذ الله فهم أعظم وأجل قدرا ، بل لأن مذهبهم لم يثبت حق الثبوت كما ثبتت مذاهب الأئمة الذين لهم أتباع قد طبقوا الأرض ، ولأنهم لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد ولم يقرروا لأنفسهم أصولا تفي بأحكام الحوادث كلها ، بخلاف من بعدهم فإنهم كفوا النظر في ذلك وسبروا ونظروا وأكثروا أوضاع المسائل. ونازع المقترح وقال لا يلزم من سبر الأئمة الأربعة وجوب تقليدهم ، لأن من بعدهم جمع سبرا أكثر منهم. وينبغي أن يتبع المتأخرين منهم على قضية هذا. قال إنما الظاهر في التعليل في العوام أنهم لو كلفوا تقليد الصحابة لكان فيه من المشقة عليهم ما لا يطيقون من تعطيل معاشهم وغير ذلك ، فلهذا سقط عنهم تقليد الصحابة قلت وسئل محمد بن سيرين فأحسن فيها الجواب ، فقال له السائل ما معناه ما كانت الصحابة لتحسن أكثر من هذا ، فقال محمد لو أردنا فقههم لما أدركه عقولنا. رواه أبو نعيم في الحلية". ومال ابن المنير إلى ما قاله الإمام ولكن لغير هذا المأخذ فقال ما حاصله إنه يتطرق إلى مذهب الصحابة احتمالات لا يتمكن العامي معها من التقليد من قوة عباراتهم واستصعابها على أفهام العامة. ومنها احتمال رجوع الصحابي عن ذلك المذهب ، كما وقع لعلي وابن عباس وغيرهما. ومنها أن يكون الإجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر. ومنها أن لا يكون إسناد ذلك إلى الصحابة على شرط الصحة. وهذا بخلاف مذاهب المصنفين فإنها مدونة في كتبهم وهي متواترة عنهم بنقلها عن الأئمة ، فلهذه الغوائل حجرنا على العامي أن يتعلق بمذهب الصحابي. ثم وراء ذلك غائلة هائلة ، وهي أنه يمكن أن الواقعة التي وقعت له هي الواقعة التي أفتى فيها الصحابي ويكون غلطا ، لأن تنزيل الوقائع على الوقائع من أدق وجوه الفقه وأكثرها للغلط. وبالجملة فالقول بأن العامي لا يتأهل لتقليد الصحابة قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع ونصوصه وظواهره. إما لأن قول الصحابي حجة على أحد القولين فهو ملحق بقول الشارع ، وإما لأنه في علو المرتبة يكاد يكون حجة ، فامتناع تقليده لعلو قدره لا لنزوله. وأما ابن الصلاح فجزم في كتاب الفتيا "بما قاله الإمام وزاد أنه لا يقلد التابعين أيضا ولا من لم يدون مذهبه ، وإنما يقلد الذين دونت مذاهبهم وانتشرت حتى ظهر منها تقييد مطلقها وتخصيص عامها ، بخلاف غيرهم فإنه نقلت عنهم الفتاوى مجردة ، فلعل لها مكملا أو مقيدا أو مخصصا ، أو أنيط كلام قائله ، فامتناع التقليد إنما هو لتعذر نقل حقيقة مذهبهم. وعلى هذا فينحصر التقليد في الأئمة الأربعة والأوزاعي وسفيان. وإسحاق وداود على خلاف في داود حكاه ابن الصلاح وغيره ، لأن هؤلاء هم ذوو الأتباع. ولأبي ثور وابن جرير أتباع قليلة جدا. وذهب غيرهم إلى أن الصحابة يقلدون لأنهم قد نالوا رتبة الاجتهاد ، وهم بالصحبة يزدادون رفعة. وهذا هو الصحيح إن علم دليله. وقد قال الشيخ عز الدين في فتاويه" إذا صح عن بعض الصحابة مذهب في حكم من الأحكام لم تجز مخالفته إلا بدليل أوضح من دليله. وقد قال لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة ، بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا ، وإلا فلا ، لا لكونه لا يقلد ، بل لأن مذهبه لم يثبت حق الثبوت. وقال ابن برهان تقليد الصحابة ينبني على جواز الانتقال في المذاهب فمن منعه قال مذاهب الصحابة لم تكثر فروعها حتى يمكن المكلف الاكتفاء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال ، وهو ممنوع ، ومذاهب المتأخرين ضبطت ، فيكفي المذهب الواحد المكلف طول عمره ، فيكمل هذا الحكم وهو منع تقليد الصحابة. وقال إلكيا ، بعد أن قرر منع الانتقال الواحد منا لا يأخذ بمذهب الصحابة إذا كان مقلدا ، بل يأخذ بمذهب الشافعي أو غيره من أرباب المذاهب ، من حيث إن الأصول التي وضعها أبو بكر لا تفي بمجامع المسائل. وأما الأصول التي وضعها الشافعي وأبو حنيفة فهي وافية بها. فلو قلنا بتقليد الصديق في حكم لزم أن يرجع إليه في حكم آخر ، وقد لا يجده. مسألة القائلون بالتقليد أوجبوا التقليد في هذه الأعصار ومستندهم فيه أنهم استوعبوا الأساليب الشرعية فلم يبق لمن بعدهم أسلوب متماسك على السبر. ولهذا لما أحدثت الظاهرية والجدلية بعدهم خلاف أساليبهم قطع كل محقق أنها بدع ومخارق لا حقائق. لكن الجدلية يعترفون بأن الشريعة لا تثبت بتلك الأساليب الجدلية ، وإنما عمدتهم في استحداثها تمرين الأذهان وتفتيح الأفكار. وأما كونهم يعتقدون أنها مستندات وحجج عند الله يلقى بها فلا. وأما الظاهرية فلما أحدثوا قواعد تخالف قواعد الأولين أفضت به إلى المناقضة لمجلس الشريعة ، ولما اجترءوا على دعوى أنهم على الحق وأن غيرهم على الباطل أخرجوا من أهل الحل والعقد ، ولم يعدهم المحققون من أحزاب الفقهاء ، وسبق في باب الإجماع الكلام على أنه هل يعتد بخلافهم ؟ وهذا كله يوضح أن الضرورة دعت المتأخرين إلى اتباع المتقدمين ، لأنهم سبقوهم بالبرهان حتى لم يبقوا لهم باقية يستبدون بها ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولكن الفضل للمتقدم ، وظهر بهذا تعذر إثبات مذهب مستقل بقواعد. مسألة قال الشيخ أبو محمد الجويني في كتاب المحيط " إذا أراد أن ينتحل نحلة الشافعي أو غيره فلا بد له من نوع اجتهاد ، وسهل ذلك على العامي ، فإنه إذا قيل له فلان يتبع السنن وفلان يخالفها بالرأي والاستحسان ثم قال بعد كلام له خرج لنا من هذا أن الجهال ممنوعون من التقليد في شيئين أحدهما أصل التوحيد ، و الثاني أصل المذهب. وقال الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب" اختلف الناس فيما اختلف فيه العلماء أنه ما الذي أوجب على قوم اختيار مذهب من المذاهب دون غيره ؟ فذهب أصحاب داود ومالك وأحمد وأكثر أصحاب أبي حنيفة إلى أنا إنما رجعنا إلى مذاهبهم والأخذ بأقاويلهم والعمل بفتاواهم تقليدا له ، ولا يجب الفحص والبحث عن الأدلة. ومنهم من قال بصحة قولهم دون قول غيرهم. وهذا لا يصح ، لأنه لا يمكن أن يدعي لأحد منهم العصمة في جميع ما ذهب إليه وقاله ، فإن هذه مرتبة الأنبياء. قال والصحيح الذي ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا أنا إنما صرنا إلى مذهب الشافعي لا على طريق التقليد ، وإنما هو من طريق الدليل ، وذلك أنا وجدناه أهدى الناس في الاجتهاد ، وأكملهم آلة وهداية فيه ، فلما كانت طريقته أسد الطرق سلكناه في الاجتهاد والنظر في الأحكام والفتاوى ، لا أنا قلدناه أما في اللغة ومقتضيات الألفاظ فلأنه كان أعلم الأئمة بذلك ، بل قوله حجة في اللغة. وهو أول من صنف في الأصول. قال أحمد لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي. وأما في الحديث فقد فزع أصحابنا من أن يذكروا فضله على غيره مخافة أن لا يقبل منهم لأجل مالك ، ومنه أخذ الشافعي ، وليس كما زعموا بل جميع ما عول عليه مالك حفظه الشافعي وزاد عليه بروايته عن غيره. فهذا يدل على أنه كان أقدم في هذه الصنعة من مالك وكذلك أحمد. وأما الآي والسنن والآثار فكان أعلمهم بها. انتهى. قال ابن الصلاح ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا ممنوع ، إلا أن يكونوا قد أحاطوا بعلوم الاجتهاد المطلق. وذلك خلاف المعلوم من أحوالهم. وذهب الإمام والغزالي إلى أن الشافعي هو الذي يجب على كل مخلوق عامي تقليده ، وتابعهما على ذلك طائفة. وذهب ابن حزم إلى أنه لا يقلد إلا الصحابة والتابعون ، فإن كان لا بد من غيرهم تقليدا فيتعين محمد بن نصر المروزي من أصحاب الشافعي وأطنب في وصف محمد بن نصر ، وهذا لا يخرج من مذهب الشافعي ، فكأن ابن حزم يدعي أنه إن كان لا بد من تقليد فليقلد مذهب الشافعي. قال والتقليد إنما ابتدئ به بعد المائة والأربعين من الهجرة ، ولم يكن في الإسلام قبل ذلك مسلم واحد فصاعدا يقلد عالما بعينه لا يخالفه. قال ابن المنير وقد ذكر قوم من أتباع المذاهب في تفضيل أئمتهم. وأحق ما يقال في ذلك ما قالت أم الكملة عن بنيها ثكلتهم إن كنت أعلم أيهم أفضل كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها. فما من واحد منهم إذا تجرد النظر إلى خصائصه إلا ويفنى الزمان حتى لا يبقى فيهم فضلة لتفضيل على غيره. وهذا سبب هجوم المفضلين على التعيين لأجل غلبة العادة ، فلا يكاد يسع ذهن أحد من أصحابه لتفضيل غير مقلده إلى ضيق الأذهان عن استيعاب خصائص المفضلين جاءت الإشارة بقوله تعالى وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها الزخرف يريد والله أعلم أن كل آية إذا جرد النظر إليها قال الناظر حينئذ هذه أكبر الآيات ، وإلا فما يتصور في آيتين أن تكون كل واحدة أكبر من الأخرى بكل اعتبار ، لتناقض الأفضلية والمفضولية. والحاصل أن هؤلاء الأربعة انخرقت بهم العادة ، على معنى الكرامة ، عناية من الله بهم ، فإذا قيس أحوالهم بأحوال أقرانهم كانت خارقة لعوائد أشكالهم. مسألة من قلد بعض الأئمة ثم ارتفع قليلا إلى درجة الفهم والاستبصار ، فإذا رأى حديثا محتجا به يخالف رأي إمامه وقال به قوم ، فهل له الاجتهاد ؟ وفي ذلك أطلق إلكيا الطبري ، وابن برهان في الوجيز "أنه يجب عليه الأخذ بالحديث ، لأنه مذهب الشافعي ، فقد قال إذا رأيتم قولي بخلاف قول النبي عليه الصلاة والسلام ، فخذوا به ، ودعوا قولي. وقال القرافي قد اعتمد كثير من فقهاء الشافعية على هذا ، وهو غلط ، فإنه لا بد من انتفاء المعارض ، والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة ، حتى يحسن أن يقال لا معارض لهذا الحديث ، أما استقراء غير المجتهد المطلق ، فلا عبرة به ، وهذا الذي قاله القرافي تحجير ، وما يريد ب" انتفاء "المعارض إن كان في نفس الأمر فباطل. أما على قول المصوبة فباطل وأما على قول" أن المصيب واحد "فلأنه غير مأمور بما في نفس الأمر بل بما أدى إليه اجتهاده ، وإن كان المراد به في نظر المجتهد ، فكذلك أيضا ، لأن مثل هذا القول إذا كان له الحكم المؤدي إليه اجتهاده دليل ، ثم يقول " إذا صح حديث أقوى مما عندي ، فذلك مذهبي ، فخذوا به ، واتركوا قولي "فكيف يصح هذا مع عدم المعارض ؟ ، قال ابن الصلاح وقد عمل بهذا جمع من الأصحاب ، كالبويطي والداركي ، وغيرهما من الأصحاب ، وليس هذا بالهين ، فليس كل فقيه يسوغ أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من المذهب ، وقد عمل أبو الوليد بن الجارود بحديث تركه الشافعي ، وأجاب عنه ، وهو حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » ، وعن ابن خزيمة أنه قيل له هل تعرف سنة للرسول في الحلال والحرام لم يودعها الشافعي كتابه ؟ قال لا. قال أبو عمرو وعند هذا نقول إن كان فيه آلات الاجتهاد مطلقا ، أو في ذلك الباب ، أو في تلك المسألة ، كان له الاستقلال بالعمل بذلك الحديث ، وإن لم تكتمل آلته ، ووجد في قلبه حزازة من الحديث ، ولم يجد له معارضا بعد البحث ، فإن كان قد عمل بذلك الحديث إمام مستقل فله التمذهب به ، ويكون ذلك عذرا له في ترك قول إمامه ، وقال أبو زكريا النووي إنما يكون هذا لمن له رتبة الاجتهاد في المذهب ، أو قريب منه ، وشرطه أن يغلب على ظنه ، أن الشافعي لم يقف على هذا الحديث ، أو لم يعلم صحته ، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ، ونحوها من كتب أصحاب الآخذين عنه ، وهذا شرط صعب ، قل من يتصف به. وقال ابن الزملكاني إن كانت له قوة للاستنباط ، لمعرفته بالقواعد ، وكيفية استثمار الأحكام من الأدلة الشرعية ، ثم استقل بالمنقول ، بحيث عرف ما في المسألة من إجماع أو اختلاف ، وجمع الأحاديث التي فيها ، والأدلة ، ورجحان العمل ببعضها ، فهذا هو المجتهد في الجزئي ، والمتجه أنه يجب عليه العمل بما قام عنده على الدليل ، ولا يسوغ له التقليد. وإذا تأمل الباحث عن حال الأئمة المنقول أقاويلهم ، وعدوا من أهل الاجتهاد ، ثم أنهم إنما عدوا لذلك لاستجماعهم شروط الاجتهاد الكلية المشتركة بين جميع المسائل ، وأحاطوا بأدلة جملة غالب من الأحكام ، وقد علم من حال جمع منهم في بعض المسائل عدم الاطلاع على ما ورد في تلك المسألة ، ومنهم من يعلق القول على صحة حديث لم يكن قد صح عنده ، ومنهم من يقول إن صح هذا الحديث ، كذا ، وإن صح قلت به ، ثم يجد تلك الزيادة قد صحت ، وهذا الحديث المعلق عليه قد صح ، أو يعلل رد الحديث بعلة ظهرت له يظهر انتفاؤها ، ومثل ذلك في قول الأئمة كثير ، ولا سيما من كثر أخذه بالرأي وترجيح الأقيسة. فإذا كان هذا الموصوف يقلد الإمام في مسائل يسوغ له التقليد فيها ، وقع له في مسألة هذه الأهلية ، تعين عليه الرجوع إلى الدليل والعمل به ، وامتنع عليه التقليد ، وأما من لم يبلغ هذه الدرجة ، بل له أهلية النظر والترجيح ، وفيه قصور عن جميع أهلية الاجتهاد المشتركة ، ولكن جمع أدلة تلك المسائل كلها ، وعرف مذهب العلماء فيها ، لهذا لا يتعين عليه العمل بقول إمامه ، ولا بهذا الدليل ، بل يجوز له التقليد ، وينبغي له تقليد من الحديث في جانبه إذا لم يعلم اطلاع إمامه عليه وتركه لعلة فيه ، أو لوجود أقوى منه. أما إن كان قد جمع أهلية الاجتهاد المشتركة بين جميع المسائل ، ولم يجمع أدلة هذه المسائل ، بل رأى فيها حديثا يقوم بمثله الحجة فهذا له أحوال أحدها أن يعلم حجة إمامه ، كمخالفة مالك لعمل أهل المدينة على خلافه ، فإن كان ممن يعتقد رجحان مذهب إمامه بطريقه فليعمل بقوله ، وهو أولى ، وإن لم يتعين. الثانية أن يعلم إجمالا ، أن لإمامه أو لمن خالف العمل بهذا الحديث أدلة ، يجوز معها المخالفة أو يقوى ، فلا يتعين عليه ، بل لا يترجح مخالفة إمامه ، وله تقليد القائل بالحديث من المجتهدين. الثالثة أن لا يعلم الحجة المقتضية لمخالفة الحديث إجمالا ولا تفصيلا ، ولكن يجوز أن يكون للمخالف حجة تسوغ معها المخالفة ، وأن لا يكون لكونه لم يجمع أدلة تلك المسألة نقلا واستدلالا ، فالأولى بهذا تتبع المآخذ ، فإذا لم يتبين له ما يعارض الحديث من أدلة القرآن والسنة ، فالعمل بالحديث أولى تقليدا لمن عمل به ، وله البقاء على تقليد إمامه. ويدل لهذا ما استقرئ من أصول الصحابة ومقلديهم ، فإنهم لم ينكروا على من استفتاهم في مسألة ، وسأل غيرهم عن أخرى ، أمر بالعود إلى من قلد قبل ذلك. مسألة البارع في المذهب ومآخذه ، هل له أن يفتي أو يحكم بالوجوه المرجوحة إذا قوي مدركها ؟ لم أر فيه نصا ، ويحتمل أوجها. منها التفصيل بين أن يكون قائل ذلك الوجه أفتى به ، فيجوز. أو قاله على سبيل التجويز ، والاحتمال ، وتبين المأخذ فلا. و منها وهو الأقرب ، التفصيل بين أن يكون ذلك من باب الاحتياط في الدين ، كجريان الربا في الفلوس إذا راجت رواج النقود ، وبطلان بيع العينة أن يكون لمن اتخذه عادة ، ونحوه فيجوز ، وبين أن يكون من باب الترخيص والتخفيف فممتنع ، وهذا كله بعد تبحر ذلك المفتي أو الحاكم في المذهب وإلا فيمتنع قطعا. وحيث جاز فلا ينسب ذلك إلى الشافعي لأنه إذا لم يثبت له القول المخرج فالوجه أولى ، وهو فيما إذا كان له نص بخلافها أولى ، ولهذا قال القفال في" فتاويه " لو قال بعتك صاعا من هذه الصبرة ، نص الشافعي أنه يجوز ، وعندي أنه لا يجوز. فقيل له كيف تفتي في هذه المسألة ؟ فقال على مذهب الشافعي فإن من يسألني إنما يسألني عن مذهب الشافعي ، لا عن مذهبي. انتهى. وهذا كله فيما يتعلق بفتوى غيره ، أما في حق نفسه وقوي عنده مذهب غير إمامه لم يجز له تقليده ، لكن وقوع هذا نادر ، لأن نظر الأئمة ، كان نظرا متناسبا مفرعا في كل مذهب على قواعد لا تنخرم. مسألة في تقليد المفضول مذاهب أحدها امتناعه ، ونقل عن أحمد وابن شريح ، لأن اعتقاد المفضول كاعتقاد المجتهد الدليل المرجوح مع وجود الأرجح. الثاني وهو أصحها واختاره ابن الحاجب وغيره ، الجواز لإجماع الصحابة على تفاوتهم في الفهم ، ثم إجماعهم على تسويغ تقليد المفضول مع وجود الأفضل. والثالث يجوز لمن يعتقده فاضلا أو مساويا ، والخلاف بالنسبة للنظر الواحد ، ولا خلاف أنه لا يجب عليه تقليد أفضل أهل الدنيا ، وإن كان نائبا عن إقليمه ، فهذه الصورة لا تحتمل الخلاف ، فعلى هذا لا يجب على أحد الاشتغال بترجيح إمام على إمام ، بعد اجتماع شرائط الفتوى ، ومن فروع المسألة اجتهاد العامي في النظر في الأعلم وسيأتي.. غير المجتهد يجوز له تقليد المجتهد مسألة غير المجتهد يجوز له تقليد المجتهد الحي باتفاق ، كذا قالوا ، لكن منعه ابن حزم الظاهري ، وروى بسنده إلى ابن مسعود رضي الله عنه النهي عن تقليد الأحياء لأنه لا يؤمن عليه الفتنة ، قال وإن كان لا محالة مقلدا فليقلد الميت. انتهى. فإن قلد ميتا ففيه مذاهب أحدها وهو الأصح وعليه أكثر أصحابنا كما قاله الروياني ، الجواز ، وقد قال الشافعي المذاهب لا تموت بموت أربابها ، ولا بفقد أصحابها ، وربما حكي فيه الإجماع ، وأيده الرافعي بموت الشاهد بعدما يؤدي شهادته عند الحاكم ، فإن شهادته لا تبطل. قلت ولقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » وقوله « بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، ولهذا يعتد بأقوالهم بعد موتهم في الإجماع والخلاف. واحتج الأصوليون عليه بانعقاد الإجماع في زماننا ، على جواز العمل بفتاوى الموتى ، والإجماع حجة. قال الهندي وهذا فيه نظر ، لأن الإجماع إنما يعتبر من أهل الحل والعقد ، وهم المجتهدون ، والمجمعون ليسوا مجتهدين فلا يعتبر إجماعهم بحال ، أو نقول بعبارة أخرى ، إنما يعتبر اتفاقهم على جواز إفتاء غير المجتهد ، فلو أثبت جواز إفتائه بهذا لزم الدور. انتهى. والظاهر أن المراد إجماع المجتهدين قاطبة. ثم قال والأولى في ذلك التمسك بالضرورة ، فإنا لو لم نجوز ذلك ، لأدى إلى فساد أحوال الناس ، وهذا شيء سبقه إليه الرافعي وغيره ، فقالوا لو منعنا من تقليد الماضين ، لتركنا الناس حيارى ، وقضيته أن الخلاف يجري وإن لم يكن في العصر مجتهد ، وذلك هو صريح قول المحصول" "إنه لا يجتهد اليوم" ، مع قوله قبله "لا يقلد الميت". وهذا بعيد جدا ، وإنما الخلاف ، فيما إذا كان في القطر مجتهد ومجتهدون فمن قائل موت المجتهد لا يميت قوله ، فكأنه أحد الأحياء ، فيقلد ، ولا ينعقد الإجماع بخلاف قوله ، ومن قائل ، بل يبطل قوله ، ويتعين الأخذ بقول الحي ، وقد كان يمكن أن يفصل بين أن يكون الميت أرجح من الحي ، فلا يترك قوله ، لا سيما إذا أوجبنا تقليد الأعلم ، أو يفصل بين أن يطلع المجتهد الحي على مأخذ الميت ثم يخالفه ، فلا يقلد الميت حينئذ ، أو لا يطلع فيقلد ، فيه نظر واحتمال. والثاني المنع المطلق ، إما لأنه ليس من أهل الاجتهاد ، كمن تجدد فسقه بعد عدالته لا يبقى حكم عدالته ، وإما لأن قوله وصفه ، وبقاء الوصف مع زوال الأصل محال ، وإما لأنه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد ، وعلى تقدير تجديده ، لا يتحقق بقاؤه على القول الأول ، فتقليده بناء على وهم أو تردد ، والقول بذلك غير جائز. وهذا الوجه نقله ابن حزم عن القاضي. قال ولا نعلم أحدا قاله قبله. ونصره ابن الفارض المعتزلي في كتاب النكت "وحكى الغزالي في المنخول" فيه إجماع الأصوليين. وقال الروياني في البحر " إنه القياس ، واختاره صاحب المحصول" فيه فقال اختلفوا في غير المجتهد ، هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين ؟ فنقول لا يخلو إما أن يحكي عن ميت أو عن حي ، فإن حكى عن ميت ، لم يجز له الأخذ بقوله ، لأنه لا قول للميت ، بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حيا ، وينعقد مع موته ، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته. فإن قلت لم صنفت كتب الفقه مع فناء أصحابها ؟ قلت لفائدتين إحداهما استبانة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث ، وكيف بني بعضها على بعض. والثانية معرفة المتفق عليه من المختلف ، فلا يفتى بغير المتفق عليه. ثم قال ولقائل أن يقول إذا كان الراوي عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ، ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ، ثم إذا كان المجتهد عدلا ثقة عالما ، فذلك يوجب ظن صدقه في تلك الفتوى ، فحينئذ يتولد من هاتين الطبقتين للعامي أن حكم الله نفس ما روى له هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت ، والعمل بالظن واجب ، فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك ، وأيضا فقد انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى ، لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد ، والإجماع حجة. قال النقشواني في قول الإمام "ليس في الزمان مجتهد" مع قوله "انعقد الإجماع" مناقضة ، وقد سلم في المنتخب "منها ، ولم يقل فيه أنه لا يجتهد في زمننا. واختصره صاحب التحصيل" ، إلا أنه لم يقل والإجماع حجة ، ولكن قال وانعقد الإجماع في زماننا ، وكل ذلك سعي في دفع التناقض ، والذي فعله في المنتخب "، هو الذي فعله صاحب الحاصل" تلميذ الإمام ، وهو أعرف أصحابه بكلامه. فقال وأيضا فقد انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بفتاوى الموتى ، والإجماع حجة ، وتبعه البيضاوي فقال في المنهاج " واختلف في تقليد الميت ، والمختار جوازه للإجماع عليه في زماننا. فهؤلاء الذين تصرفوا في كلام الإمام بالزيادة والنقصان ، والذين نقلوا كلامه ، اعترضوا عليه بالمناقضة كالنقشواني ، والذي يدفع التناقض ، أن قول الإمام لا مجتهد في الزمان لا يعارضه قوله" انعقد الإجماع في زماننا "، لأن المعنى به إجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه ، كما أنا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تندرس فيه أعلام الشريعة ، وقد عقد إمام الحرمين في الغياثي" بابا عظيما في ذلك ، وفيه وجه آخر سيأتي. والثالث الجواز بشرط فقد الحي ، وجزم إلكيا وابن برهان. والرابع التفصيل بين أن يكون الناقل له أهل للمناظرة ، مجتهدا في ذلك المجتهد الذي يحكى عنه ، فيجوز ، وإلا فلا قاله الآمدي والهندي ، ويمكن أن يكون هذا مأخوذا من وجه حكاه الرافعي في مسألة ما إذا عرف العامي مسألة ، أو مسائل بدلائلها ، أنه إن كان الدليل نقليا جاز ، أو قياسيا فلا ، وعلى هذا فينبغي للهندي أن يقيد تفصيله بما إذا كان المنقول قياسيا ، وأن لا يجوزه إذا كان نقليا ، لكنه مخالف للمذهب الصحيح ، فإن الصحيح أنه لا يجوز تقليده ولا فتياه مطلقا ، لأنه بهذا القدر من المعرفة لا يخرج عن كونه عاما ، والظاهر أن الهندي إنما أخذ تفصيله ، من بناء الأصحاب جواز. فتيا متبحر المذهب بمذهب الميت على جواز تقليد الميت ، فإن فرض أن الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهما ، وإن وثق به نقلا تطرق عدم الوثوق بفهمه إلى عدم الوثوق بنقله ، وصار عدم قبوله لعدم حجة المذهب المنقول إليه ، لا لأن الميت لا يقلد ، فليس التفصيل واقفا ، غير أن عذر الهندي أنه لم يعقد المسألة لتقليد الميت ، كما فعل الإمام. تنبيهان الأول قيل الخلاف هنا مخرج من الخلاف في إعادة الاجتهاد عند حدوث الحادثة مرة أخرى. الثاني قيد بعضهم الخلاف في هذه المسألة ، بما إذا كان في العصر مجتهد أو مجتهدون ، فإن لم يكن فلا خلاف في تقليد الميت ، لئلا تضيع الشريعة ، قال وإطلاق من أطلق محمول عليه. إنما النظر في شيئين أحدهما إذا لم يخل عن مجتهد ، ففي ظن كثير من الناس أنه يقلد الميت حينئذ ، والمنقول عن الغزالي ، وابن عبد السلام ، أنه يجب تقليد مجتهد العصر ، ولا يجوز تقليد الميت ، وبهذا تبين أنه لا يمكن الإجماع على تقليد الموتى إلا من غير المجتهدين ، فاجتمع قول الإمام "انعقد الإجماع" وقوله "لا مجتهد في الزمان" ، إذا تبينا أنه لو كان في الزمان مجتهد ، لم ينعقد الإجماع على تقليد ، بل إما أن تختلف في ذلك إن كان في تقليد الميت عند وجود مجتهد حي خلاف ، وإما أن يتفق على أن الميت لا يقلد حينئذ للاستغناء عنه بالمجتهد الحي ، وهذه طريقة الغزالي ، وابن عبد السلام. وثانيهما إذا خلا عن مجتهد ، ونقل عن المجتهدين ناقلون ، هل يؤخذ بنقل كل عدل ، أم لا يؤخذ إلا بنقل عارف مجتهد في مذهب من ينقل عنه ؟ هذا موضع الخلاف. وقول الإمام "فتيا غير المجتهد بقول الميت لا يجوز" ، إن أراد روايته ، فهي مقبولة قطعا إذا كان عدلا ، وأما العمل بالمروي ، فإن كان حيا فلا شك في جوازه ، وإن كان ميتا فهي مسألة تقليد الميت. ولا يخفى أن محل هذا إذا كان ناقلا محضا عن نص ، أما إذا كان مخرجا فليس مما نحن فيه ، لأن العامي الصرف لا قدرة له على التخريج ، فلا يمكنه ، فعلى هذا فالخلاف في الناقل المحض ، والذي رجحه الهندي أنه لا يؤخذ إلا بنقل مجتهد في المذهب ، قادر على النظر في المناظرة ، ورجح غيره أنه يؤخذ بنقل كل عدل ، ولا يخفى في أن ذلك عند التعارض في النقل.. فرع لو استفتى مجتهدا فأجابه ، ولم يعمل بفتواه حتى مات المجتهد. فهل يجوز له العمل بفتواه ؟ يحتمل وجهين ، والجواز هنا أقرب من التي قبلها.. مسألة غريبة تعم بها البلوى من عاصر مفتيا أفتى بشيء ، وصادف فتواه مخالفة لمذهب الإمام الذي تقلده ، فهل يتبع المفتي ، لأنه لا يخالفه إلا بعد اعتقاد تأويله ، أو الإمام المتقدم ، لظهور كلامه ؟ وهذه المسألة ذكرها إمام الحرمين في الغياثي وقال فيه تردد ، ثم قال والاختيار اتباع مفتي الزمان ، من حيث إنه بتأخره سبر مذاهب من كان قبله ، ونظره في التفاصيل أشد من نظر المقلد على الجملة ، قال ولا يجيء ذلك في اتباع مذاهب الأئمة المتأخرين عن الشافعي ، لتفاوت مراتبهم وعسر الوقوف عليها. قلت وقد عمل بذلك الشيخ شهاب الدين أبو شامة ، وقدم فتوى ابن عبد السلام في تزويج الصغيرة على ظاهر نص الشافعي ، وصنف فيه تصنيفا ، قال الإمام وهذا إذا كان الإمام المقلد نص في المسألة ، فأما إذا لم يصح فيه مذهب ، فليس إلا تقليد مفتي الزمان. مسألة إذا اجتهد مجتهد في حادثة ، فله ثلاث حالات أحدهما أن يغلب على ظنه شيء ، فيعمل به ، ثم لا يتبين له خلافه. الثانية أن يتبين خلافه ، فإن كان مستند الثاني أيضا ظنا ، فإن كان في حكم لم ينقضه ، إذ لا ينقض بالاجتهاد ، وإن كان في العبادات والمعاملات أخذ بالثاني الذي رجح عنده ، وإن كان مستند الثاني أيضا يقينا أخذ به. الثالثة أن لا يظهر للمجتهد فيه شيء ففيه الخلاف السابق ، والأصح الامتناع ، وعلى هذا فيجيء خلاف التخيير أو الوقف. مسألة إذا اجتهد مجتهد في حكم واقعة ، وبلغ إلى حكمها ، ثم تكررت تلك الواقعة ، وتجدد ما يقتضي الرجوع ، ولم يكن ذاكرا للدليل الأول ، وجب تجديد الاجتهاد ، وكذا إن لم يتجدد ، لا إن كان ذاكرا على المختار. وقيل يلزمه تجديد النظر ، لعله يظفر بخطأ أو زيادة لمقتض. ذكر بعض هذا التفصيل الإمام الرازي وأتباعه ، وفصل أبو الخطاب من الحنابلة ، بين ما دل عليه دليل قاطع ، فلا يحتاج إلى إعادته ، وأما ابن السمعاني ، فأطلق حكاية وجهين ، واختار أنه لا يلزمه تكرير الاجتهاد ، وأطلق الرافعي أيضا ، حكاية وجهين ، وقال النووي أصحهما لزوم الاجتهاد ، قال وهذا إذا لم يكن ذاكرا للدليل الأول ، ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه ، فإن كان ذاكرا لم يلزمه قطعا ، وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا. وقال القاضي شريح الروياني في كتابه روضة الحكام " إذا اجتهد لنازلة ، فحكم أو لم يحكم ، ثم حدثت تلك النازلة ثانيا ، فهل يستأنف الاجتهاد ؟ وجهان والصحيح إن كان الزمان قريبا لا يختلف في مثله الاجتهاد لا يستأنف الاجتهاد ، وإن تطاول الزمان استأنف. انتهى. وهكذا العامي ، يستفتي ثم تقع له الواقعة هل يعيد السؤال ؟ فيه هذا الخلاف. وقال الروياني في البحر" والخوارزمي في الكافي "والرافعي وغيره ينظر ، إن علم أنه أفتاه عن نص كتاب أو سنة ، أو إجماع أو كان قد تبحر في مذهب واحد من أئمة السلف ، ولم يبلغ رتبة الاجتهاد ، فأفتاه عن نص صاحب المذهب ، فله أن يعمل بالفتوى الأولى ، وكذا لو كان المقلد ميتا ، وجوزناه ، وإن علم أنه أفتاه عن اجتهاد أو شك فلا يدري ، والمقلد حي ، فوجهان أحدهما أنه لا يحتاج إلى السؤال ثانيا لأن الظاهر استمراره على الجواب الأول. وأصحهما قال الرافعي واختاره القفال ، أنه يجب عليه تجديد السؤال ثانيا ، لأنه ربما يتغير اجتهاده ، فعلى هذا يعمل بالفتوى الثانية ، سواء وافقت الأولى أم لا ، قال في البحر" وهما كالوجهين فيمن صلى الظهر إلى جهة الاجتهاد ، ثم صلى العصر ، هل يعمل على اجتهاده الأول ؟ وجهان ، قال وهذا عندي إذا مضت مدة الفتوى الأولى يجوز لغير الاجتهاد فيها غالبا ، فإن قرب ، لم يلزم الاستفتاء ثانيا. قال النووي محل الخلاف فيما إذا لم يكثر وقوع هذه المسألة ، فإن كثر لم يجب على العامي تجديد السؤال قطعا ، وحكى في المنخول "وجهين في وجوب المراجعة ، ثم اختار التفصيل ، بين أن تبعد المسافة بينهما ، أو تكرر الواقعة في كل يوم ، كالطهارة والصلاة ، فلا يراجع قطعا ، وأطلق القاضي أبو الطيب في تعليقه" القول بوجوب المراجعة على المقلد عند التكرار ، وكلامه يقتضي تخصيص ذلك بما إذا كانت المسألة مجتهدا فيها ، أما لو كان المفتي حين أفتاه قال له ذلك عن نص فلا يحتاج إلى الإعادة ، وجعل الهندي في النهاية "فيما إذا كان العامي ذاكرا للحكم ، وإلا وجب عليه الاستفتاء ثانيا قطعيا ، وخص ابن الصلاح الخلاف بما إذا قلد حيا ، وقطع فيما إذا كان خبرا عن ميت أنه لا يلزم العامي تجديد السؤال.. مسألة إذا اجتهد في حادثة ، وأفتى فيها ، ثم تغير اجتهاده. لزم إعلام المستفتي بالرجوع قبل العمل ، وكذا بعده ، حيث يجب النقض ، ذكره النووي ، ونقل في ، القواطع" أنه إن كان عمل به لم يلزمه ، وإن لم يكن عمل به يلزمه ، لأن العامي إنما يعمل به ، لأنه قول المفتي ، ومعلوم أنه ليس قوله من تلك الحالة التي يريد أن يعمل به ، وهل يجب نقض ما عمل ؟ ينظر فإن كان الثاني في محل الاجتهاد لم ينقضه ، وإن كان بدليل قاطع وجب نقضه لا محالة. مسألة إذا رجع المجتهد عن قول تقدم له ، ولم يقطع بخطأ نفسه ، فهل يسوغ تقليده في ذلك القول المرجوع عنه ؟ كلام الشافعي يقتضي المنع ، فإنه قال "ليس في حل من روى عني القديم. الإفتاء والاستفتاء المفتي هو الفقيه. وقد تقدم في حد الفقه ما يؤخذ منه اسم الفقيه ، لأن من قامت به صفة جاز أن يشتق لها منها اسم فاعل. قال الصيرفي وموضوع هذا الاسم لمن قام للناس بأمر دينهم ، وعلم جمل عموم القرآن وخصوصه ، وناسخه ومنسوخه ، وكذلك في السنن والاستنباط ، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها. فمن بلغ هذه المرتبة سموه هذا الاسم ، ومن استحقه أفتى فيما استفتي. وقال ابن السمعاني المفتي من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد ، والعدالة ، والكف عن الترخيص والتساهل. وللمتساهل حالتان إحداهما أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر ، فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن يستفتى. والثانية أن يتساهل في طلب الرخص وتأول الشبه ، فهذا متجوز في دينه ، وهو آثم من الأول. فأما إذا علم المفتي جنسا من العلم بدلائله وأصوله وقصر فيما سواه ، كعلم الفرائض وعلم المناسك ، لم يجز له أن يفتي في غيره. وهل يجوز له أن يفتي فيه ؟ قيل نعم ، لإحاطته بأصوله ودلائله. ومنعه الأكثرون لأن لتناسب الأحكام وتجانس الأدلة امتزاجا لا يتحقق إحكام بعضها إلا بعد الإشراف على جميعها. انتهى. وتجوز ابن الصباغ فجوزه في الفرائض دون غيره ، لأن الفرائض لا تبنى على غيرها ، بخلاف ما عداها من الأحكام فإنها يرتبط بعضها ببعض. وهو حسن. وسواء القاضي وغيره. وقيل لا يقضي القاضي في المعاملات. وقال ابن السمعاني ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي. وفي فتوى المرأة وجهان حكاهما ابن القطان عن بعض أصحابنا ، قال وخصهما بما عدا أزواج النبي عليه الصلاة والسلام . والمشهور أن الذكورة لا تشترط ، ولا يلزم عليه كون الحكم لا تتولاه امرأة لأنها لا تلي الإمامة فلا تلي الحكم. قال ابن القطان وهذا التخريج غلط ، بل الصواب القطع بالجواز. والمستفتي من ليس بفقيه. ثم إن قلنا بتجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة إلى أمر مستفتيا بالنسبة إلى الآخر. وإن قلنا بالمنع فالمفتي من كان عالما بجميع الأحكام الشرعية بالقوة القريبة من الفعل ، والمستفتي من لا يعرف جميعها.. مسألة المجتهد يجوز له الإفتاء وأما المقلد فقال أبو الحسين البصري وغيره ليس له الإفتاء مطلقا. وجوزه قوم مطلقا إذا عرف المسألة بدليلها. فذهب الأكثرون إلى أنه إن تحرى مذهب ذلك المجتهد ، واطلع على مأخذه ، وكان أهلا للنظر والتفريع على قواعده جاز له الفتوى ، وإلا فلا. ونقله القاضي حسين عن القفال. قال القاضي وله أن يخرج على أصوله. إن لم يجد له تلك الواقعة. قال الروياني وأصل الخلاف أن تقليد المستفتي هل هو لذلك المفتي ، أو لذلك الميت ، أي صاحب المذهب ؟ وفيه وجهان فإن قلنا " للميت "فله أن يفتي ، وإن قلنا " للمفتي "فليس له ذلك ، لأنه لم يبلغ مبلغ المجتهدين. وقال العلامة مجد الدين بن دقيق العيد في" التلقيح " توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم ، أو استرسال الخلق في أهوائهم. فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفي به ، لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده. وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا. هذا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وسلم . وكذلك فعل علي رضي الله عنه حين أرسل المقداد في قصة المذي. وفي مسألتنا أظهر ، فإن مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم إذ ذاك ممكنة ، ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة. وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم. انتهى. وقال آخرون إن عدم المجتهد جاز له الإفتاء ، وإلا فلا. وقيل يجوز لمقلد الحي أن يفتي بما شافهه به أو ينقله إليه موثوق بقوله ، أو وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه. ولا يجوز له تقليد الميت. وجعل القاضي في" مختصر التقريب "الخلاف في العالم ، قال وأجمعوا على أنه لا يحل لمن شدا شيئا من العلم أن يفتي. انتهى. قال الماوردي والروياني إذا علم العامي حكم الحادثة ودليلها ، فهل له أن يفتي لغيره ؟ فيه أوجه ، ثالثها إن كان الدليل نصا من كتاب أو سنة جاز ، وإن كان نظرا واستنباطا لم يجز. قال والأصح أنه لا يجوز مطلقا ، لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها. وقال الجويني في" شرح الرسالة " من حفظ نصوص الشافعي وأقوال الناس بأسرها غير أنه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقيس ، ولا يكون من أهل الفتوى ، ولو أفتى به لا يجوز. وكان القفال يقول إنه يجوز ذلك إذا كان يحكي مذهب صاحب المذهب ، لأنه يقلد صاحب المذهب وقوله. ولهذا كان يقول أحيانا لو اجتهدت وأدى اجتهادي إلى مذهب أبي حنيفة فأقول " مذهب الشافعي كذا ، ولكن أقول بمذهب أبي حنيفة "، لأنه جاء ليعلم ويستفتي عن مذهب الشافعي فلا بد أن أعرفه بأني أفتي بغيره. قال الشيخ أبو محمد وهذا ليس بصحيح ، واختار الأستاذ أبو إسحاق خلافه ، ونص الشافعي يدل عليه. وذلك أنه إذا لم يكن عالما بمعانيه فيكون حاكيا مذهب الغير ، ومن حكى مذهب الغير والغير ميت لا يلزمه القبول ، لأنه لو كان حيا وأخبره عنه بفتواه أو مذهبه في زمان لا يجوز له أن يقلده ويقبله ، كما أن اجتهاد المفتي يتغير في كل زمان ولهذا قلنا إنه لا يجوز لعامي أن يعمل بفتوى مضت لعام مثله. فإن قلت أليس خلافه لا يموت بموته فدل على بقاء مذهبه ؟ قلنا كما زعمتم ، لكن هذا الرجل لم يقلده قول هذا الرجل بأن الأمر فيه كيت وكيت ، فينبغي أن يكون عالما بمصادره وموارده. ويدل على فساد ما قاله أنه لو صح فتواه من غير معرفة حقيقة معناه لجاز للعامي الذي جمع فتاوى المفتين أن يفتي. ويلزمه مثله. ولجاز أن يقول هو مقلد صاحب المقالة. ولكن اتفق القائلون به على الامتناع من هذا. أما إذا أفتى بمذهب غيره فإن كان متبحرا فيه جاز ، وإلا فلا. قال وكان ابن سريج يفتي أحيانا بمذهب مالك ، وكان متبحرا ، لأنه حكى أن أصحاب مالك كانوا يأتونه بمسائل يسألونه إخراجها على أصل مالك فيستخرجها على أصله فدل على أنه من كان بهذه الصفة يجوز ، وإلا فيمتنع. وهكذا كل من كان في مذهب نفسه لا يعرف إلا يسيرا ليس له أن يفتي. قال والعلوم أنواع أحدها الفقه وهو فن على حدة ، فمن بلغ فيه غاية ما وصفناه فله أن يفتي ، وإن لم يكن معه من أصول التوحيد إلا ما لا بد من اعتقاده ليصح إيمانه. وثانيها علم أصول الفقه وما زال الأستاذ أبو إسحاق يقول هو علم بين علمين ، لا يقوى الفقه دونه ، ولا يقوى هو دون أصول التوحيد ، فكأنه فرع لأحدهما أصل للآخر ، فيخرج من هذا أن لا نقول أصول الفقه من جنسه حتى لا بد من ضمه إليه ، لكن لا يقوم دليله دونه. وثالثها تفسير القرآن وكل ما تتعلق به الأحكام فليس ذلك من شأن المفسر ، بل من وظيفة الفقهاء والعلماء. وما يتعلق بالوعظ والقصص والوعد والوعيد فيقبل من المفسرين. والرابع سنن الرسول لا يقبل من المحدثين ما يتعلق بالأحكام ، لأنه يحتاج إلى جمع وترتيب ، وتخصيص وتعميم وهم لا يهتدون إليه. وقد حكي عن بعض أكابر المحدثين أنه سئل عن امرأة حائض ، هل يجوز لها أن تغسل زوجها ؟ فقال لهم انصرفوا إلى سويعة أخرى ، فانصرفوا وعادوا ثانيا وثالثا حتى قال من كان يتردد إلى الفقهاء أليس أيها الشيخ رويت لنا عن « عائشة أنها غسلت رأس الرسول صلى الله عليه وسلم وهي حائض » ؟ فقال الله أكبر ، ثم أفتى به. انتهى. وقد سبق آخر الكلام على شروط الاجتهاد كلام لابن دقيق العيد ينبغي استحضاره هنا. مسألة وإنما يسأل من عرف علمه وعدالته ، بأن يراه منتصبا لذلك ، والناس متفقون على سؤاله والرجوع إليه. ولا يجوز لمن عرف بضد ذلك ، إجماعا. والحق منع ذلك ممن جهل حاله ، خلافا لقوم. لأنه لا يؤمن كونه جاهلا أو فاسقا ، كروايته ، بل أولى ، لأن الأصل في الناس العدالة ، فخبر المجهول يغلب على الظن عند القائل به. وليس الأصل في الناس العلم. وممن حكى الخلاف في استفتاء المجهول الغزالي والآمدي وابن الحاجب. ونقل في" المحصول "الاتفاق على المنع ، فحصل طريقان. وإذا لم يعرف علمه بحث عن حاله. ثم شرط القاضي في" التقريب "إخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما في الجملة ، ولا يكفي خبر الواحد والاثنين. وخالفه غيره. واكتفى في" المنخول "في العدالة خبر عدلين ، وفي العلم بقوله إني مفت ، قال واشتراط تواتر الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الأستاذ غير سديد ، لأن التواتر يعتمد في المحسوسات ، وهذا ليس منه. وقال القاضي يكفيه أن يخبره عدلان بأنه مفت. انتهى. وشرط القاضي وغيره من المحققين امتحانه ، بأن يلفق مسائل متفرقة ويراجعه فيها ، فإن أصاب فيها غلب على ظنه كونه مجتهدا وقلده وإلا تركه. وذهب بعض أئمتنا إلى أنه لا يجب ، وتكفي الاستفاضة من الناس. وهو الراجح في ، الروضة" ونقله عن الأصحاب. وقيل ليس له اعتماد قول المفتي أنه أهل للفتوى والمختار في "الغياثي" اعتماده بشرط أن يظهر ورعه ، كما يحصل باستفاضة الخبر عنه ، وسبق مثله عن الغزالي. وقال ابن برهان في "الوجيز" قيل يقول له أمجتهد. أنت فأقلدك ؟ فإن أجابه قلده. وهذا أصح المذاهب. وإذا لم يعرف العدالة فللغزالي احتمالان. قال الرافعي وأشبههما الاكتفاء ؟ فإن الغالب من حال العلماء العدالة بخلاف البحث عن العلم ، فليس الغالب في الناس العلم. ثم ذكر احتمالين في أنه إذا وجب البحث فيفتقر إلى عدد التواتر ، أم يكفي إخبار عدل أو عدلين ؟ قال وأقربهما الثاني. قلت وجزم الشيخ أبو إسحاق بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته ، لأن طريقه طريق الإخبار. قال النووي والاحتمالان في مجهول العدالة هما في المستور ، وهو الذي ظاهره العدالة ولم يختبر باطنه ، وهما وجهان ذكرهما غيره وأصحهما الاكتفاء لأن العدالة الباطنة تعسر معرفتها على غير القضاة ، فيعسر على العوام تكليفهم. وأما الاحتمالان المذكوران ثانيا فهما محتملان لكن المنقول خلافهما. والذي قال الأصحاب أنه يجوز استفتاء من استفاضت أهليته ، وقيل لا تكفي الاستفاضة ولا يعتمد قوله أنا أهل للفتوى. ويجوز استفتاء من أخبر ثابت الأهلية بأهليته. قال ابن القطان في كتابه "الأصول" من أسلم وهو قريب العهد فلقيه رجل من المسلمين على ظاهر الإسلام ، فأخبره بشيء. فاختلفوا فيه فقال أبو بكر في كتابه يجب عليه قبول ما أخبر به ولا يعتبر فيه شرائط المفتي السابقة ، وإنما تجب تلك الشرائط فينا ، لأنه لا يشق علينا الاعتبار فيها ، فأما المسلم الآن فيشق عليه هذا. وقال ابن أبي هريرة ينظر فإن كان شيئا وقته موسع فينبغي أن يتوقف حتى يستعلم ذلك من خلق ، ولا يبادر حتى يعلم حال من أفتاه ويتابع عليه. وإن كان شيئا وقته مضيق فعلى وجهين أحدهما يقبل قوله ، كقول أبي علي. و الثاني يتوقف في ذلك ، كما يتوقف الحاكم في العدول وغيرها.. مسألة قال ابن السمعاني ويجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل الجواب ، لأجل احتياطه لنفسه. ويلزم العالم أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعا به ، لإشرافه على العلم بصحته. ولا يلزمه إن لم يكن مقطوعا به ، لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه فهم العامي.. مسألة إذا لم يكن هناك إلا مفت واحد تعينت مراجعته. وإن كانوا جماعة فهل يلزمه النظر في الأعلم ؟ فيه وجهان ، بناء على الخلاف السابق في تقليد المفضول أحدهما وبه قال ابن سريج والقفال أن عليه اجتهادا آخر في طلبه ، لأنه يتوصل إليه بالسماع من الثقات ولا يشق عليه ، وصححه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وإلكيا ، فإن الأفضل أهدى إلى أسرار الشرع. و المختار أنه لا يجب ، بل يتخير ويسأل من شاء منهما. قال الرافعي وهو الأصح عند عامة الأصحاب ، وقال إنه الأصح ، كما لا يلزم الاجتهاد في طلب الدليل. وقد قال الشافعي رضي الله عنه في الأعمى كل من دله من المسلمين على القبلة وسعه اتباعه ولم نأمره بالاجتهاد في الأوثق ، وفي خبر العسيف قال والد الزاني فسألت رجلا من أهل العلم ، وهناك رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم الكل ، ولم ينكر عليه. انتهى. قال إلكيا ويحتمل أن يقال إنما يجب عند اختلاف الرأيين ، فإن لم يظهر فلا يجب الأفضل. وقال الشيخ أبو إسحاق جاء رجل إلى الصيمري الحنفي بفتوى أصحاب الشافعي أنه إذا كان الولي فاسقا فطلقها الزوج ثلاثا لم ينفذ الطلاق ، وله تزويجها بعقد جديد ، فقال الصيمري هؤلاء قد أفتوك أنك كنت على فرج حرام ، وأنها حلال لك اليوم ، وأنا أقول لك إنها كانت مباحة لك قبل هذا وهي اليوم حرام عليك. وقصد بذلك رد العامي إلى مذهبه ، قال أبو إسحاق فرجعت إلى القاضي أبي الطيب وحكيت له القصة فقال كنت تقول إنه كما قلت به ، غير أن الله تعالى لم يكلفه تقليد الصيمري ، وإنما كلفه تقليد من شاء من العلماء ، وإذا قلد ثقة شافعيا تخلص من الإثم والتبعة إلى يوم القيامة. مسألة إذا قلنا له أن يجتهد في أعيان المفتين ، هل له أن يجتهد في أعيان المسائل التي يقلد فيها ؟ بحيث إذا غلب على ظنه أن بعض المسائل على مذهب فقيه أقوى وجب عليه تقليده ؟ اختلف جواب القاضي أبي الطيب والقدوري ، فأوجبه القدوري وقال القاضي ليس للعامي استحسان الأحكام فيما اختلف فيه الفقهاء ولا أن يقول قول فلان أقوى من قول فلان ، ولا حكم لما يغلب على ظنه ولا اعتناء به ، ولا طريق له إلى الاستحسان كما لا طريق له إلى الصحة. ولو كان يعتقد أن أحدهم أعلم ، نقل الرافعي عن الغزالي أنه لا يجوز أن يقلد غيره. وإن قلنا لا يجب عليه البحث عن الأعلم إذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم ، قال النووي وهذا وإن كان ظاهرا ففيه نظر ، لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم. ثم قال "وعلى الجملة فالمختار ما ذكره الغزالي". وفيما قاله نظر ، لما سبق من جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل. وإذا قلنا يطلب الأعلم ، فهل عليه أن يطلب الأورع ؟ كذلك اختلفوا فقيل عليه ، استنباطا. وقيل لا ، إذ لا تعلق لمسائل الاجتهاد بالورع ، والأصح ترجيح الراجح علما على الراجح ورعا. فإن استويا قدم الأسن ، لأنه أقرب إلى الإصابة ، لطول الممارسة. وإذا كان هناك رجلان من أهل مذهبين أحدهما شافعي مثلا ، والآخر حنفي ، فهل يجب عليه أن يميز بين أصل المذهبين فيعلم أيهما أصح ؟ قيل يجب عليه ذلك ، فإنه لا يشق عليه أن أحدهما بنى مذهبه على القياس والاستحسان والرأي ، والآخر على النص. والأصح أنه لا يجب ، لتعذر ذلك عليه ، ومن ثم لا يجب طلب الأعلم في الأصح. وقال إلكيا أما اتباع الشافعي أو أبي حنيفة على التخيير من غير اجتهاد مع اختلاف مذاهبهم فاختلفوا فيه فقيل يجوز ، كما يتبع مجتهدي العصر في آحاد المسائل. وقيل لا يجوز من حيث إمكان درك التناقض. ولو اختلف جواب مجتهدين ، فالقصر في حق العاصي بسفره ، واجب عند أبي حنيفة رحمه الله ، والإتمام واجب عند الشافعي رضي الله عنه . فإن قلنا بقول ابن سريج اجتهد في الأوثق والأفقه. وإن قلنا بخلافه قال الروياني ففيه أوجه أصحها في "الرافعي" أنه يتخير ويعمل بقول من شاء منهما ، ونقله المحاملي عن أكثر أصحابنا ، وصححه الشيخ في "اللمع" والخطيب البغدادي ، واختاره ابن الصباغ فيما إذا تساويا في نفسه ، ونقل عن القاضي ، واختاره الآمدي مستدلا بإجماع الصحابة وأنهم لم ينكروا العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل. وأغرب الروياني فقال إنه غلط. قال ابن المنير لو لم أجد تخيير العامي عند اختلاف المفتين منصوصا عليه في الحديث لما كان الهجوم على تقريره سائغا ، ودل أن « النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى بني قريظة وقال لا تنزلوا حتى تأتوهم ، فحانت صلاة العصر في أثناء الطريق فاختلفوا حينئذ ، فمنهم من صلى العصر ثم توجه ، ومنهم من تمادى وحمل قوله لا تنزلوا على ظاهره. فلما عرضت القصة على النبي صلى الله عليه وسلم لم يخطئ أحدا منهم ». ونحن نعلم أن السرية ما خلت عمن لا نظر له ولا مفزع إلا تقليد وجوه القوم وعلمائهم ، وكان ذلك المقلد مخيرا ، وباختياره قلد ولم يلحقه عتب ولا عيب. و الثاني يأخذ بالأغلظ ، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر. و الثالث يأخذ بالأيسر والأخف. و الرابع يجب عليه تقليد أعلمهما عنده ، فإن استويا قلد أيهما شاء. وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، لأنه قال في "الأم" في القبلة فيما إذا اختلفوا على الأعمى ، عليه أن يقلد أوثقهما وأدينهما عنده. ويفارق ما قبل السؤال حيث لا يلزمه الاجتهاد ، لأن في الاجتهاد في أعيانهم مشقة. و الخامس يأخذ بقول الأول لأنه لزمه حين سأله ، حكاه الرافعي عن حكاية الروياني ، وقضيته أنهما لو أجاباه في مجلس واحد دفعة أنه يتخير قطعا ، لأنه لم يسبق أحدهما فنقول قد لزمه قول السابق. و السادس حكاه الرافعي يأخذ بقول من يبني على الأثر دون الرأي. وحكى ابن السمعاني سابعا ، وقال إنه الأولى ، أنه يجتهد في قول من يأخذ منهما. وحكى الأستاذ أبو منصور ثامنا وهو التفصيل بين ما في حق الله تعالى وبين حق عباده فإن كان فيما بينه وبين الله تعالى أخذ بأيسرهما ، وما كان في حقوق العباد فبأثقلهما ، وبه قال الكعبي. وحكى الخطيب البغدادي في كتاب "الفقيه والمتفقه" تاسعا عن ؛ أبي عبد الله الزبيري ، أنه إن اتسع عقله للفهم فعليه أن يسأل المختلفين عن حجتهما فيأخذ بأرجح الحجتين عنده. وإن قصر عن ذلك أخذ بقول المعتبر عنده. ويخرج من كلام الماوردي عاشر وهو الأخذ بقولهما إن أمكن الجمع ، فإنه قال في باب استقبال القبلة ولو كانا عنده في العلم سواء فوجهان أحدهما يتخير. و الثاني يأخذ بقولهما ويصلي إلى جهة كل واحد منهما. وذكر الغزالي في المسألة تفصيلا بين أن يتساويا فيراجعهما مرة أخرى ويقول تناقض على جوابكما وتساويتما فما الذي يلزمني ؟ فإن خيراه بين الجوابين اختار أحدهما ، وإن اتفقا في الأخذ بالاحتياط أو الميل إلى أحدهما فعل ، وإن أصرا على الخلاف فإن كانا سواء في اعتقاده اختار أحدهما ، وإن كان أحدهما عنده أرجح فوجهان اختار القاضي التخيير ، واختار الغزالي اتباع الأفضل ، لرجحان الظن بالنسبة إليه. وهذا يدل على ترجيح قول الأعلم عند الاختلاف ، مع اختياره أنه لا يجب. وكأنه إنما أوجب هنا ما عرض له من الضرورة والإصرار ، وقبل ذلك لا ضرورة به تدعو إلى اتباع الأعلم. والحاصل أن تعريفه إما باعتبار الضرورة وعدمها فلا يلزم من اعتبار حال الضرورة بالنسبة إلى حكم اعتبار ضدها بالنسبة إلى ذلك الحكم ، وإما لأن العمل الذي أشاروا إليه في زمن الصحابة وعدم وجوب تقليد الأعلم لا يتناول هذه الصورة. قيل وكأن الخلاف هنا مخرج على الخلاف في العلتين إذا تعارضتا وإحداهما تقتضي الحظر ، وقال الأستاذ أبو منصور بل من الخلاف في أن المصيب واحد ، أو كل مجتهد مصيب ، فمن خير بينهما بناه على أن كل مجتهد مصيب ، ومن أوجب تقليد الأعلم قال "المصيب واحد. وهذا كله إذا لم يكن عمل بأحدهما ، فلو استفتى عالما فعمل بفتواه ثم أفتاه آخر بخلافه لم يجز الرجوع إليه في ذلك الحكم ، قاله في" الإحكام ". وقال إلكيا إن تساويا في ظنه ولا ترجيح اختلف فيه فقيل يحكم بخاطره ، وهو قول أصحاب الإلهام . وقيل يتعين عليه التعليق بعلم الأدلة العقلية بتلك الواقعة ليكون بانيا على اجتهاد نفسه. وقيل يتوقف في ذلك. انتهى. وقال في" المحصول " يجتهد ، فإن ظن أرجحية في أحدهما عمل به ، وإن ظن استواءهما مطلقا فيمكن أن يقال لا يتصور وقوعه ، لتعارض أمارتي الحل والحرمة. ويمكن أن يقال بوقوعه ويسقط التكليف ويتخير بينهما ، وإن ظن الاستواء في الدين دون العلم قلد الأعلم. وقيل يتخير. وبالعكس الأدين ، وإن ظن أحدها أعلم والآخر أدين فالأقرب الأعلم ، فإن العلم أصل والدين مكمل.. مسألة إذا استفتى المتنازعان فقيها مع وجود الحاكم ، قال ابن السمعاني فإن التزما فتياه عملا به ، وإلا فالحاكم أحق بالنظر بينهما. ولو لم يجدا حاكما لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماه. وإن التزما فتيا الفقيه ثم تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا الفقيه في الباطن ، وحكم الحاكم في الظاهر. وقيل يلزمهما حكم الحاكم في الظاهر والباطن ، ولو اختلفا فدعا أحدهما إلى فتوى الفقهاء ، ودعا الآخر إلى حكم الحاكم ، أجيب الداعي إلى حكم الحاكم ، لأن فتيا الفقيه إخبار وحكم الحاكم إجبار ، وإذا دعا الخصم إلى فتاوى الفقهاء لم تجبره ، وإن دعا إلى حكم الحاكم أجبره. وإذا كان الفقيه عدلا والحاكم ليس بعدل فأفتاهما الفقيه بحكم وحكم الحاكم بغيره لزمهما في الباطن أن يعملا بحكم الفقيه ، ولزمهما في الظاهر أن يعملا بحكم الحاكم. وحكي عن بعض الأصوليين أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره ، بل إنما يفتي باجتهاده ، لأنه إنما سئل قوله. فإن سئل عن حكاية قول غيره جازت حكايته. ولو جاز للمفتي أن يفتي بالحكاية جاز للعامي أن يفتي بما في كتب الفقهاء. قال وإذا أفتاه باجتهاده ثم تغير اجتهاده فإن كان قد عمل به لم يلزمه أن يعرفه بتغير الاجتهاد ، وإلا لزمه. قال وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخبر في القبول فيه. وإن كان مختلفا فيه خير بين أن يقبل منه أو من غيره. وهذه الشبهة على قول من قال كل مجتهد مصيب ، وكذا إن قلنا المصيب واحد ، لأنه لا يجب عليه الأخذ بقول واحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر. فإن كان هذا التخيير معلوما من قصد المفتي لم يجب عليه أن يخيره لفظا ، بل يذكر له قوله فقط. وليس كذلك الحكم ، لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات. قال ابن السمعاني وعندي أنه لا يجب عليه أن يبين له تخييره ، لأنا بينا أنه لا بد للمستفتي من الاجتهاد في أعيان المفتين ، وإذا وجب عليه ذلك فاختار أحد العلماء باجتهاده فكذلك العامي يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخييره.. مسألة هل يجوز للمجتهد ، وقد سأله العامي على يمين مثلا وكان معتقده الحنث ، أن يحيله على آخر يخالف معتقده أو لا ؟ الظاهر المنع ، لأنه إذا غلب على ظنه شيء فهو حكم الله في حقه وحق من قلده ، وكما لا يجوز له العدول عنه لا يجوز له أمر مقلده بذلك. والأحوط أنه لا يؤثر في حق المستفتي لا تشديدا ولا تسهيلا ولا بحيلة. وقد عرف حكم الله تعالى عليه على غيره. ثم رأيت عن أحمد التصريح بجواز إرشاده إلى آخر معتبر وإن كان يخالف مذهبه. وفي" تعليق "القاضي أبي الطيب ، في باب الإحصار في الحج أن المحرم لا يتحلل بالمرض وإن كان يعتقد جوازه كالحنفي ، نص عليه الشافعي وهذا يرد قول الداركي أن الطلاق في النكاح الفاسد ، كالنكاح بلا ولي ، يقع على معتقد إباحته ، إذ لو كان كذلك لأفتى الشافعي من يرى مذهب أبي حنيفة بجواز التحلل. فلما أفتاه بمذهبه دون مذهب المخالف بطل قول هذا القائل.. مسألة هل يجوز للعالم أن يفتي في حق نفسه فيما يجري بينه وبين غيره ؟ قال بعض شراح" اللمع " ذكر بعض أصحابنا المتأخرين أنه لا يجوز ، كما لا يحكم نفسه فيما يجري بينه وبين غيره. قال وقياس هذا أنه لا يجوز فتواه لوالده وولده فيما هذا شأنه. قلت قد حكى الروياني في" البحر "في هذا احتمالين. فلو رضي الآخر بفتواه فيما بينه وبينه فالظاهر الجواز. ويحتمل أن يقال إنه إذا أفتى بنص يقبل قطعا ، وإن كان قياسا ففيه نظر. وأما فتوى نفسه مما يعود على أمر دينه فيما بينه وبين الله فالذي يقتضيه له أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده. وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام « استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك ». وأما فتواه فيما يعود على والده وولده فينبغي أن يجيء فيه ما سبق.. مسألة لا يجوز عندنا للمفتي أن يفتي بقول بعض السلف وهو لا يعرف علته ، خلافا لأصحاب الرأي. قاله الأستاذ أبو منصور.. مسألة متى يلزم العامي العمل بما يلقنه المجتهد ؟ فيه أوجه أحدها بمجرد الإفتاء. و الثاني إذا وقع في نفسه صدقه وحقيقته. قال ابن السمعاني إنه أولى الأوجه. قال ابن الصلاح ولم أجده لغيره. و الثالث ذكره احتمالا أنه إذا شرع في العمل به ، كالكفارات. وهو يقوى على قول من يقول إن الشروع فيما يلزم ملزم. و الرابع وهو الأصح لا يلزمه به إلا بالتزامه ، كالنذر ، فيصير بالتزامه لازما له ، لا بالفتيا. ويؤيده ما سبق من التخيير فيما إذا اختلف عليه جواب المفتين. و الخامس واختاره ابن الصلاح أنه إنما يلزمه إذا لم يجد غيره سواء التزم أو لا ، أو برجحان أحدهما ، أو بحكم حاكم. وإذا قلنا بالأول فكان السؤال مثلا عن يمين فقال له المجتهد حنثت فهل يقدر الحنث واقعا بقول المجتهد ، كحكم الحاكم ، أو إنما يقع الحنث بالالتزام بلفظه أو بنية ؟ فيه نظر.. مسألة هل يجب على العامي التزام تقليد معين في كل واقعة ؟ فيه وجهان قال إلكيا يلزمه. وقال ابن برهان لا ، ورجحه النووي في أوائل القضاء وهو الصحيح ، فإن الصحابة رضوان الله عليهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم من غير تقليد. وقد رام بعض الخلفاء زمن مالك حمل الناس في الآفاق على مذهب مالك فمنعه مالك واحتج بأن الله فرق العلم في البلاد بتفريق العلماء فيها ، فلم ير الحجر على الناس ، وربما نودي " لا يفتى أحد ومالك بالمدينة "قال ابن المنير وهو عندي محمول على أن المراد لا يفتى أحد حتى يشهد له مالك بالأهلية. وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد ، فإنه قال لبعض أصحابه لا تحمل على مذهبك فيحرجوا ، دعهم يترخصوا بمذاهب الناس. وسئل عن مسألة من الطلاق فقال يقع يقع ، فقال له القائل فإن أفتاني أحد أنه لا يقع ، يجوز ؟ قال نعم ودله على حلقة المدنيين في الرصافة. فقال إن أفتوني جاز ؟ قال نعم. وقد كان السلف يقلدون من شاءوا قبل ظهور المذاهب الأربعة ، وقد قال النبي الصلاة والسلام عليه « إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه ». وتوسط ابن المنير فقال الدليل يقتضي التزام مذهب معين بعد الأئمة الأربعة ، لا قبلهم. والفرق أن الناس كانوا قبل الأئمة الأربعة لم يدونوا مذاهبهم ولا كثرت الوقائع عليهم ، حتى عرف مذهب كل واحد منهم في كل الوقائع وفي أكثرها ، وكان الذي يستفتي الشافعي مثلا لا علم له بما يقوله المفتي ، لأنه لم يشتهر مذهبه في تلك الواقع ، أو لأنها ما وقعت له قبل ذلك ، فلا يتصور أن يعضده إلا سر خاص ، وأما بعد أن فهمت المذاهب ودونت واشتهرت وعرف المرخص من المشدد في كل واقعة ، فلا ينتقل المستفتي والحالة هذه من مذهب إلى مذهب إلا ركونا إلى الانحلال والاستسهال. وحكى الرافعي عن أبي الفتح الهروي أحد أصحاب الإمام أن مذهب عامة أصحابنا أن العامي لا مذهب له. مسألة فلو التزم مذهبا معينا ، كمالك والشافعي ، واعتقد رجحانه من حيث الإجمال فهل يجوز أن يخالف إمامه في بعض المسائل ويأخذ بقول غيره من مجتهد آخر ؟ فيه مذاهب أحدها المنع ، وبه جزم الجيلي في الإعجاز ، لأن قول كل إمام مستقل بآحاد الوقائع ، فلا ضرورة إلى الانتقال إلا التشهي ، ولما فيه من اتباع الترخص والتلاعب بالدين. و الثاني يجوز ، وهو الأصح في" الرافعي "، لأن الصحابة لم يوجبوا على العوام تعيين المجتهدين ، لأن السبب وهو أهلية المقلد للتقليد عام بالنسبة إلى أقواله ، وعدم أهلية المقلد مقتض لعموم هذا الجواب. ووجوب الاقتصار على مفت واحد بخلاف سيرة الأولين. بل يقوى القول بالانتقال في صورتين إحداهما إذا كان مذهب غير إمامه يقتضي تشديدا كالحلف بالطلاق الثلاث على فعل شيء ثم فعله ناسيا أو جاهلا ، وكان مذهب مقلده عدم الحنث فخرج منه لقول من أوقع الطلاق ، فإنه يستحب له الأخذ بالاحتياط والتزام الحنث قطعا. ولهذا قال الشافعي إن القصر في سفر جاوز ثلاثة أيام أفضل من الإتمام. و الثانية إذا رأى للقول المخالف لمذهب إمامه دليلا صحيحا ولم يجد في مذهب إمامه دليلا قويا عنه ولا معارضا راجحا عليه ، فلا وجه لمنعه من التقليد حينئذ محافظة على العمل بظاهر الدليل. وأما ما نقله بعض الأصوليين من الإجماع على منع رجوع المقلد عمن قلده فهو إن صح محمول على تلك المسألة بعينها بعد أن عمل بقوله فيها. واعلم أنا حيث قلنا بالجواز فشرطه أن يعتقد رجحان ذلك المذهب الذي قلد في هذه المسألة. وعلى هذا فليس للعامي ذلك مطلقا ، إذ لا طريق له إليه. ولهذا قال البغوي لو أن عاميا شافعيا لمس امرأته وصلى ولم يتوضأ وقال عند بعض الناس الطهارة بحالها ، لا تصح صلاته ، لأنه بالاجتهاد يعتقد مذهب الشافعي ، فأشبه ما إذا اجتهد في القبلة فأداه اجتهاده إلى جهة فأراد أن يصلي إلى غيرها لا يصح ، قال ولو جوزناه لأدى ذلك إلى أن يرتكب جميع محظورات المذهب ، كشرب المثلث ، والنكاح بلا ولي ونحوه ، ويقول هذا جائز ، ويترك أركان الصلاة ويقول هذا جائز ، ولا سبيل إليه. انتهى. و الثالث أنه كالعامي الذي لم يلتزم مذهبا معينا ، فكل مسألة عمل فيها بقول إمامه ليس له تقليد غيره ، وكل مسألة لم يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليد غيره. و الرابع إن كان قبل حدوث الحوادث فلا يجب التخصيص بمذهب ، وإن حدث وقلد إماما في حادثة وجب عليه تقليده في الحوادث التي يتوقع وقوعها في حقه. واختاره إمام الحرمين ، لأن قبل تقرير المذاهب ممكن ، وأما بعد فلا ، للخبط وعدم الضبط. و الخامس إن غلب على ظنه أن بعض المسائل على مذهب غير مقلده أقوى من مقلده جاز. قاله القدوري الحنفي. و السادس واختاره ابن عبد السلام في" القواعد " التفصيل بين أن يكون المذهب الذي أراد الانتقال عنه بما ينقض الحكم أو لا ، فإن كان الأول فليس له الانتقال إلى حكم يجب نقضه ، لبطلانه ، وإن كان المأخذان متقاربين جاز التقليد والانتقال ، لأن الناس لم يزالوا كذلك في عصر الصحابة ، إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة ، من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره ، ولو كان ذلك باطلا لأنكروه. وقال في" الفتاوى الموصلية " وقد سئل عن شافعي حضر نكاح صبية لا أب لها ولا جد والشهادة على إذنها له في التزويج فأجاب إن قلد المخالف في مذاهب جاز ، وإلا فلا. ويوافقه قول النووي في" الروضة "في النكاح بلا ولي ولا شهود أنه يجب مهر المثل ، سواء اعتقد التحريم أو الإباحة ، باجتهاد ، أو تقليد ، أو حسبان ، أو مجرد. و السابع واختاره ابن دقيق العيد الجواز بشروط أحدها أن لا يجتمع في صورة يقع الإجماع على بطلانها ، كما إذا افتصد ومس الذكر وصلى. والثاني ألا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع به. والثالث انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه. ودليل اعتبار هذا الشرط قوله « والإثم ما حاك في نفسك » فهذا تصريح بأن ما حاك في نفسك ففعله إثم. بل أقول إن هذا شرط جميع التكاليف وهو ألا يقدم الإنسان على ما يعتقده مخالفا لأمر الله. ولا اشتراط أن يكون الحكم مما ينقض فيه قضاء القاضي ، بل إذا كان مخالفا لظاهر النصوص بحيث يكون التأويل مستكرها ، فيكفي في ذلك عدم جواز التقليد لقائل القول المخالف لذلك الظاهر. انتهى. ونقل القرافي عن الزناتي من أصحابهم الجواز بثلاثة شروط أحدها أن لا يجمع بينهما على صورة تخالف إجماع المسلمين ، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود. و الثاني أن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه ولا يقلده في عمله. و الثالثة أن لا يتبع رخص المذاهب. قال والمذاهب كلها مسلك إلى الجنة ، وطرق إلى الخيرات ، فمن سلك منها طريقا وصله. انتهى. وحكى بعض الحنابلة هذا الخلاف في أن الأولى الأخذ بالأخف أو الأثقل. ثم قال والأولى أن من بلي بوسواس أو شك أو قنوط فالأولى أخذه بالأخف والإباحة والرخص ، لئلا يزداد ما به ويخرج عن الشرع ، ومن كان قليل الدين كثير التساهل أخذ بالأثقل والعزيمة لئلا يزداد ما به ، فيخرج إلى الإباحة. ومر بي أن عبد الله بن المبارك سئل عمن حلف بالطلاق ألا يتزوج ثم بدا له ، فهل له أن يأخذ بقول من يجوز له ذلك ؟ فقال إن كان يرى هذا القول حقا أن يبتلى بهذه المسألة فنعم ، إلا فلا. وما أحسن هذا الجواب من متورع ، وقسم بعضهم الملتزم لمذهب إذا أراد تقليد غيره إلى أحوال إحداها أن يعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسألة ، فيجوز اتباعا للراجح في ظنه. الثانية أن يعتقد مذهب إمامه ، أو لا يعتقد رجحانا أصلا ، لكن في كلا الأمرين أعني اعتقاده رجحان مذهب إمامه ، وعدم الاعتقاد يقصد تقليده احتياطا لدينه ، كالحيلة إذا قصد بها الخلاص من الربا ، كبيع الجمع بالدراهم وشراء الجنيب بها ، فليس بحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير هذا الوجه حيث يحكم بكراهتها. الثالثة أن يقصد بتقليده الرخصة فيما هو محتاج إليه ، لحاجة لحقته ، أو ضرورة أرهقته ، فيجوز أيضا ، إلا إن اعتقد رجحان مذهب إمامه ويقصد تقليد الأعلم فيمتنع ، وهو صعب. والأولى الجواز. الرابعة ألا تدعوه إلى ضرورة ولا حاجة ، بل مجرد قصد الترخص من غير أن يغلب على ظنه رجحانه ، فيمتنع ، لأنه حينئذ متبع لهواه لا للدين. الخامسة أن يكثر منه ذلك ويجعل اتباع الرخص ديدنه ، فيمتنع ، لما قلنا وزيادة فحشه. السادسة أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالإجماع ، فيمتنع. السابعة أن يعمل بتقليده الأول ، كالحنفي يدعي شفعة الجوار فيأخذها بمذهب أبي حنيفة ، ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد مذهب الشافعي ، فيمتنع ، لتحقق خطئه إما في الأول وإما في الثاني ، وهو شخص واحد مكلف. تنبيهات الأول ادعى الآمدي وابن الحاجب أنه لا يجوز قبل العمل ولا بعده بالاتفاق. وليس كما قالا ، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل أيضا ، وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته ؟ ، لكن وجه ما قالاه أنه بالتزامه مذهب إمام مكلف ما لم يظهر له غيره ، والعامي لا يظهر له ، بخلاف المجتهد ، حيث ينتقل من أمارة إلى أمارة. وفصل بعضهم فقال التقليد بعد العمل إن كان من الوجوب إلى الإباحة ليترك ، كالحنفي يقلد في الوتر ، ومن الحظر إلى الإباحة ليفعل ، كالشافعي يقلد في أن النكاح بغير ولي جائز ، والفعل والترك لا ينافي الإباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله ، فلا معنى للقول بأن العمل فيها مانع من التقليد. وإن كان بالعكس فإن كان يعتقد الإباحة فقلد في الوجوب أو التحريم فالقول بالمنع أبعد. وليس في العامي إلا هذه الأقسام. نعم ، المفتي على مذهب إمام إذا أفتى بكون الشيء واجبا أو مباحا أو حراما ليس له أن يقلد ويفتي بخلافه ، لأنه حينئذ محض تشه. والثاني ظاهر كلامهم جريان هذا الخلاف في تتبع الرخص وغيرها. وربما قيل اتباع الرخص محبوب ، لقوله عليه السلام « إن الله يحب أن تؤتى رخصه ». ويشبه جعله في غير المتتبع من الانتقال قطعا ، خشية الانحلال. وحكى ابن المنير عن بعض مشايخ الشافعية أنه فاوضه في ذلك وقال أي مانع يمنع من تتبع الرخص ونحن نقول كل مجتهد مصيب ، وأن المصيب واحد غير معين ، والكل دين الله ، والعلماء أجمعون دعاة إلى الله ، قال حتى كان هذا الشيخ رحمه الله من غلبة شفقته على العامي إذا جاء يستفتيه مثلا في حنث ينظر في واقعته ، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي ولا يحنث على مذهب مالك قال لي أفته أنت. يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعا. كان ينظر أيضا في فساد الزمان وأن الغالب عدم التقيد ، فيرى أنه إن شدد على العامي ربما لا يقبل منه في الباطن ، فيوسع على نفسه ، فلا مستدرك ولا تقليد ، بل جرأة على الله تعالى واجتراء على المحرم. قلت كما اتفق لمن سأل التوبة وقد قتل تسعا وتسعين. قال فإذا علم أنه يئول به إلى هذا الانحلال المحض فرجوعه حينئذ في الرخصة إلى مستند وتقليد الإمام أولى من رجوعه إلى الحرام المحض. قلت فلا ينبغي حينئذ إطلاق القول بالجواز مطلقا لكل أحد ، بل يرجع النظر إلى حال المستفتي وقصده. قال ابن المنير في الحكايات المسندة إلى ولد ابن القاسم حنث في يمين حلف فيها بالمشي إلى بيت الله الحرام فاستفتى أباه ، فقال له أفتيك فيها بمذهب الليث كفارة يمين ، وإن عدت أفتيتك بمذهب مالك. يعني بالوفاء ، قال ومحمل ذلك عندي أنه نقل له مذهب الليث لا أنه أفتاه به ، وحمله عليه علمه بمشقة المشي على الحالف أو خشية ارتكاب مفسدة أخرى ، فخلصه من ذلك ثم هدده بما يقتضي تحرزه من العادة. قلت وربما كان ابن القاسم يرى التخيير فله أن يفتي بكل منهما إذا رآه مصلحة ، وأما بالتشهي فلا. قال وكانت هذه الوقائع تتفق نوادر ، وأما الآن فقد ساءت القصود والظنون وكثر الفجور وتغير إلى فتون ، فليس إلا إلجام العوام عن الإقدام على الرخص ألبتة.. مسألة تتبع الرخص في كل مذهب مسألة فلو اختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه ، ففي تفسيقه وجهان قال أبو إسحاق المروزي يفسق ، وقال ابن أبي هريرة لا ، حكاه الحناطي في فتاويه". وأطلق الإمام أحمد لو أن رجلا عمل بكل رخصة بقول أهل الكوفة في النبيذ ، وأهل المدينة في السماع ، وأهل مكة في المتعة كان فاسقا. وخص القاضي من الحنابلة التفسيق بالمجتهد إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة واتبعها ، وبالعامي المقدم عليها من غير تقليد ، لإخلاله بغرضه وهو التقليد. فأما العامي إذا قلد في ذلك فلا يفسق ، لأنه قلد من يسوغ اجتهاده. وفي "فتاوى النووي" الجزم بأنه لا يجوز تتبع الرخص. وقال في فتاو له أخرى وقد سئل عن مقلد مذهب هل يجوز له أن يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها ؟ أجاب يجوز له أن يعمل بفتوى من يصلح للإفتاء إذا سأله اتفاقا من غير تلقط الرخص ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك. وسئل أيضا هل يجوز أكل ما ولغ فيه الكلب أو شربه تقليدا لمالك ؟ فأجاب ليس له أكله ولا شربه إن نقص عن قلتين إذا كان على مذهب من يعتقد نجاسته. انتهى. وفي "أمالي" الشيخ عز الدين إذا كان في المسألة قولان للعلماء ، بالحل والحرمة ، كشرب النبيذ مثلا فشربه شخص ولم يقلد أبا حنيفة ولا غيره ، هل يأثم أم لا ؟ لأن إضافته لمالك والشافعي ليست بأولى من إضافته لأبي حنيفة. وحاصل ما قال إنه ينظر إلى الفعل الذي فعله المكلف فإن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم ، وإلا لم يأثم. انتهى. وعن "الحاوي" للماوردي أن من شرب من النبيذ ما لا يسكر مع علمه باختلاف العلماء ولم يعتقد الإباحة ولا الحظر حد. وفي "فتاوى القاضي حسين" عامي شافعي لمس امرأة رجل ولم يتوضأ ، فقال عند بعض الأئمة الطهارة بحالها لا تصح صلاته ، لأن بالاجتهاد يعتقد مذهب الشافعي فلا يجوز له أن يخالف اجتهاده ، كما إذا اجتهد في القبلة وأدى اجتهاده إلى جهة وأراد أن يصلي إلى غير تلك الجهة لا يصح ، ولو جوزنا له ذلك لأدى إلى أن يرتكب محظورات المذاهب وشرب المثلث والنكاح بلا ولي ولا سبيل إليه. انتهى. وفي "السنن" للبيهقي عن الأوزاعي من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام. وعنه يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ، ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن ، ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ، ومن قول أهل الكوفة النبيذ ، قال وأخبرنا الحاكم قال أخبرنا أبو الوليد يقول سمعت ابن سريج يقول سمعت إسماعيل القاضي قال دخلت على المعتضد فدفع إلي كتابا نظرت فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم ، فقلت مصنف هذا زنديق ، فقال لم تصح هذه الأحاديث ؟ قلت الأحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ، ومن أباح المتعة لم يبح المسكر ، وما من عالم إلا وله زلة ، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه ، فأمر المعتضد بإحراق ذلك الكتاب. ومن فروع هذه القاعدة أنه هل يجوز للشافعي مثلا أن يشهد على الخط عند المالكي الذي يرى العمل به ؟ صرح ابن الصباغ بأنه لا يجوز ، وهو ظاهر كلام الأصحاب في كتاب الأقضية . قالوا ليس له أن يشهد على خط نفسه ، والظاهر الجواز إذا وثق به وقلد المخالف. ويدل عليه تصحيح النووي قبول شهادة الشاهد على ما لا يعتقده كالشافعي يشهد بشفعة الجوار ، وحكى الرافعي فيه وجهين بلا ترجيح. ومنها أن الحنفي إذا حكم للشافعي بشفعة الجوار هل يجوز له ؟ وفيه وجهان أصحهما الحل. وهذه المسألة تشكل على قاعدتهم في كتاب الصلاة أن الاعتبار بعقيدة الإمام لا المأموم.. مسألة العامي إذا اتبع مجتهدا ثم مات وفي العصر مجتهد آخر ، فقيل عليه اتباع من عاصره ، فإن نظره أولى من نظر الميت. قال إلكيا وهذا ليس مقطوعا به ، فإنا نعلم أن محمد بن الحسن من المجتهدين ، وما كلف الناس باتباع مذهبه بعد أبي حنيفة ، فإذن الاختيار مفوض إلى العامي في القبول. وكأن هذا تفريع على عدم جواز تقليد الميت. والأصح الجواز.. مسألة إذا فعل المكلف فعلا مختلفا في تحريمه غير مقلد لأحد ، فهل نؤثمه ، بناء على القول بالتحريم ، أو لا ، بناء على التحليل ، مع أنه ليس إضافته لأحد المذهبين أولى من الآخر ، ولم يسألنا عن مذهبنا فنجيبه. قال القرافي لم أر فيه نصا ، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول إنه آثم ، من جهة أن كل أحد يجب عليه أن لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، وهذا أقدم غير عالم فهو آثم بترك التعلم. وأما تأثيمه بالفعل نفسه فإن كان مما علم في الشرع قبحه أثمناه ، وإلا فلا. والله تعالى أعلم. خاتمة الكتاب تم الكتاب ، بعون الملك الوهاب. وجدت في آخر المنقول منه ما صورته قال مؤلفه فسح الله في مدته ، ونفع المسلمين ببركته نجز سابع عشر شوال من سنة سبع وسبعين وسبعمائة بالقاهرة ، جعله الله خالصا لوجهه الكريم ، مقرونا بالزلفى والقبول إلى جنات النعيم والحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، ونسأله المزيد من فضله ، إنه الوهاب. وأنا أرغب إلى من وقف عليه أن لا ينسب فوائده إليه فإني أفنيت العمر في استخراجها من المخبآت ، واستنتاجها من الأمهات ، واطلعت في ذلك على ما يحسر على غيري مرامه ، وعز عليه اقتحامه ، وتحرزت في النقول من الأصول بالمشافهة لا بالواسطة ، ورأيت المتأخرين قد وقع لهم الغلط الكثير بسبب التقليد ، فإذا رأيت في كتابي هذا شيئا من النقول ، فاعتمده فإنه المحرر المقبول. وإذا تأملته وإسعافه وجدته قد زاد في أصول الفقه بالنسبة إلى كتب المتأخرين أضعافه. وقد أحييت من كلام الأقدمين خصوصا الشافعي وأصحابه ، ما قد درس ، وأسفر صباحه بعد أن تلبس بالغلس. ولقد كان من أدركت من الأكابر يقول مسائل أصول الفقه إذا استقصيت تجيء نحو الثمانمائة ، وأنت تعلم أنها إلى الثمانية آلاف وأزيد أقرب منها إلى ما ذكره ، وتتضاعف عند التوليد والنظر. والحمد لله أولا وآخرا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلواته وسلامه على سيدنا محمد سيد المخلوقين ، وعلى آله وصحبه وعترته وذريته الطاهرين. والحمد لله رب العالمين.