

جامعة سيدى محمد بن عبد الله
مركز الدراسات الرشيدية
فاس
سلسلة المتن الرشدي
-1-

الشروع في أصول الفقه

أو

محضر المسئل

لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيظ
المتوفى سنة 595هـ

تقديم وتحقيق
جمال الدين العلوي

تصدير
محمد علّال سيناصر



طبع الكتاب بعونته من اليونسكو

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى

1994

دار الفرزق الإسلامي
ص.ب: 5787/113
لبنان
بيروت.

الضروري في أصول الفقه

شكر وتقدير

كتاب «مختصر المستصفى» لأبي الوليد ابن رشد الخفيف المتوفى سنة 595هـ المسمى «بالضوري في أصول الفقه» ، هو حلقة من سلسلة المتن الرشدي التي قرر نشرها مركز «الدراسات الرشدية» التابع لجامعة «سيدي محمد بن عبد الله بفاس» .

ويسعد محمد علال سيناصر ، وزير الشؤون الثقافية ، الذي أشرف على إنجاز هذا العمل أن يتقدم بالشكر إلى السادة الدكتور محمد بن شريفة ، وال الحاج الحبيب اللعمسي ، والأستاذ محمد المصباحي ، والأستاذ عبد العزيز الساوري ، والدكتور محمد مفتاح ، والأستاذ مصطفى الضو ، على حسن عونهم وتضافر جهودهم في سبيل إخراج هذا الكتاب في هذه الصورة .

تصدير

صبيحة يوم 13 يوليوز 1992 ، فجعت الأوساط المغربية بوفاة أحد أبنائها الأستاذ جمال الدين العلوي (1945-1992) ، الذي انتربعه المنية من بين أسرته وأصدقائه العاملين في حقل اهتمامه ، وانتزع منا الأمل فيما كنا نعتقد على أعماله الوعادة بمزيد من العطاء والتائق ، نظرا لما يتميز به من القدرة على إعادة الاعتبار والاهتمام بالدراسات الرشدية والاجتهداد الفكري الذي يتمثل فيه ، وتشهد بذلك عناوين أعماله المنشورة : رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (البيضاء 1983) ، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد (البيضاء 1983) مؤلفات ابن باجة (البيضاء 1983) ، تلخيص السماء والعالم لابن رشد (فاس 1984) ، المتن الرشدي (البيضاء 1986) ، ومن أعماله التي هي قيد الصدور «تلخيص الآثار العلوية» و«تلخيص الكون والفساد» لابن رشد ، وتنظر النشر مجموعة نصوص اجتهد في تهيئتها وهي كلها لابن رشد ، منها «شرح السماء والعالم» و«شذرات من شرح كتاب النفس» .

وإن كان المرحوم يتقاسم هذا الهم المعرفي مع ثلاثة من الباحثين المتميزين داخل المغرب وخارجها ، فإنه قد انفرد بمحاولة التوفيق بين مشكلات النص التي تبرز مشكلات التحقيق ، وخصائص الفكر الذي

ليس النص إلا آلة لعميقه وتلبيته وإعطائه صبغة التجديد الثقافي الذي كانت تنشده النهضة العربية ولم تدركه كما كان يحق لها أن تدركه .

ورغم هذا ، فلم يهمل أبداً مهمة نشر النصوص المخطوطية المتعلقة بالتراث الرشدي ، ولا أزال أذكر حديثنا حينما التقينا لأول مرة في مدينة أكادير بمناسبة انعقاد الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية لسنة 1985 ، والتي كانت محاورها تدور حول « حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون » (27/29 نونبر 1985) ، حيث تشرفتُ بعد مناقشة بيني وبين الآنسة تيريز دالفيري ، بحديث معه يفيد أن مهام التحقيق لا تقل أهميةً عن مهام الفكر ، وربما كان النص المحقق منطلقًّا لتفكير جدي قد لا يتضمنى لمن يريد التجديد في الفكر بدون سابق تثقفي في النصوص التقليدية ، ولذلك تميزت النهضاتُ الحضارية كلها بالعودة إلى التراث لأنها تعتبره المنطلق الأساسي الذي لا يتوفّر بدونه الطموحُ الثقافي البعيد .

ولمن نُكِبنا أَفْنَحْ نَكْبَةً بفقد المرحوم ، وحرمنا من مزيد عطائه فإن عزاءنا كان فيما أَسْدَاه من خدمة جُلُّ للبحث الفلسفية عموماً وللمجالس العلمية الرشدية خصوصاً ، فلولاه ما تمكننا من الحصول الآن على هذا النص الرشدي الهام .

ليس غريباً أن تُولى مثل هذه العناية لابن رشد ، فلابن رشد تراثٌ ضخمٌ ومتّوّع ، شمولاً ، وتعدداً في المراجع الفكرية ، وتنوعاً في صور إعماله الفكري في هذه المراجع ، وانتشاراً في امتداداته إن على الصعيد العربي - الإسلامي أو اللاتيني أو العربي أو المسيحي الوسطوي .

فمن حيث الشمول ، يغطي التراث الرشدي مجالات معرفية متعددة تشمل المنطق والجدل والخطابة وأصول الفقه والتعاليم والعلم

الطبيعي والفلسفة وعلم الكلام والأخلاق والسياسة والفقه ، وبالتالي كان ابن رشد يجُوبُ بفكره كل أصناف المعرفة المتداولة في عصره . لم يكن ابن رشد في جوبانه مشدوداً ومسوراً بمرجع فكري واحد ، فإلى جانب أرسطو الذي حظي بأكبر عناية منه ، تفاعل ابن رشد فكرياً مع مدارس واتجاهات معرفية متباعدة من أبرز رموزها أفلاطون ، بطليموس ، أقليدس ، الإسكندر الأفروديسي ، جالينوس ، فورفوريوس الصوري ، الفارابي ، ابن سينا ، أبو حامد الغزالى ، ابن باجة وجده ابن رشد . . .

تجلى الجوبان والتفاعل الفكريان الرشديان في أشكال وصور متنوعة يمكن حصرها في المختصرات والجواجم والتلخيص والشرح والتعليق والمقالات والمصنفات .

شملت حصيلة جهد ابن رشد تراثاً فَعَلَ فَعْلَةً وَخَلَفَ أَثَرَةً القوي في ماتلاه من جهود نظرية ، ووجه جهود اللاحقين بعده من يهود ونصارى ، ليتألفَ ما تُوَرِّضُ عَلَى تسميته بـ«الرشديات» العبرية واللاتينية واليسوعية .

يكتسي «مختصر المستصفى» ضمن التراث الرشدي قيمةً خاصة ، إذ هو العمل الأصولي الفقهي الوحيد الموجود بين أيدينا بفضل تحقيق الأستاذ جمال الدين العلوى ، ولاشك في أنه مظنة للعثور على تصور ابن رشد لعلم أصول الفقه ، تصور تبلور لديه بفعل نظره في «المستصفى من علم الأصول» لابي حامد الغزالى .

يصرح ابن رشد في مقدمة المختصر بأنه توخي أن يثبت لنفسه «على جهة التذكرة ، من كتاب أبي حامد الغزالى رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة»

جاريا «في ذلك على عادة المتكلمين في هذه الصناعة» (المختصر ص . 22-23) ، متوسلا بما «يشبه المختصر من جهة حذف التطويل والمختصر من جهة التسليم والتكميل» (المختصر ص . 135) .

بداءً يكشف ابن رشد أن عمله تَعَامِلَ مع النص الغزالي في ميدان المنهجية الأصولية ، تعامل مهذب وَمُتَّمِمٍ وَمُكَمِّلٍ .

يُبَيَّن تصفح مختصر المستصفى جملةً من الأمور الهامة نود أن نقف عند بعضها في هذا التقديم ، للتبنيه إلى ما يمكن أن تستدعيه من تحقیقات لاحقة ، يمكن أن تفضی إلى إبراز معلم طريقة جديدة في التعامل مع أصول الفقه ، هي طريقة الفلاسفة في مقابل طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء المعهودتين .

من الأمور الهامة في التعامل الرشدي الأصولي مع أبي حامد الغزالي أمران : أولهما اعتراضه على إِذْخَالِ المِنْطَقِ في أصول الفقه ، وثانيهما الاختلاف بينهما في الكشف عن الجهاز النظري في الاعمال الفكرية الفقهية .

أ - يتجلّى اعتراض ابن رشد على مزج أصول الفقه بالمنطق في تجاوزه وتجاهله لمقدمة المستصفى التي خصصها أبو حامد للمنطق (ص . 10 إلى ص . 55 من الجزء الأول ، طبعة بيروت) يقول ابن رشد شارحاً تجاهله : «أبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية . . . ونحن ، فَلَنْتَرُكْ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى مَوْضِعِهِ ، فَإِنْ مِنْ رَامَ أَنْ يَتَعَلَّمَ أَشْيَاءَ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ لَمْ يُمْكِنْهُ أَنْ يَتَعَلَّمَ وَلَا وَاحِدًا مِنْهَا» (المختصر ص . ص . 23 و24) . للمنطق موضعه إذن ولأصول الفقه موضعه .

ب - لم يكفي ابن رشد بتبخليص أصول الفقه من المنطق بل حاول تخلصه أيضاً من متعلقات أخرى عددها خارجة عنه ، وقد تجلى هذا التخلص الثاني في صور قد تحصر في ثلاثة ، الأولى ترد أقطابه الأربع إلى قطب واحد رئيس ، والثانية تخلص القطب المردود إليه مماليص منه و الثالثة تتفى عن المنهج الأصولي كونه منهجاً في ضبط جوه وأحوال تحصيل المجهول من المعلوم كما ادعى ذلك أبو حامد جمل الأصوليين .

ب 1 يقول ابن رشد «فأما أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قسمت إليه في هذا الكتاب فأربعة أجزاء: الأول يتضمن النظر في الأحكام والثاني في أصول الأحكام ، والثالث في الأدلة المستعملة في استبطاط حكم حكم عن أصل أصل ، وكيف استعملها ، والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه» (المختصر ، ص 22) ، و«النظر الخاص بها (صناعة الأصوليين) إنما هو في الجزء الثالث¹ من هذا الكتاب» (المختصر ، ص . 22) لأنّه هو «الذى النظر فيه أخص بهذا العلم» (المختصر ، ص . 88) .

ب 2 كيف تعامل ابن رشد مع هذا الجزء الثالث وكيف ساير فيه أبو حامد الغزالي ؟

اتسم التعامل الرشدي بسمتين :

1 - إكثاره من تردید التعليق : «والقول في هذه المسألة ليس من هذا

(1) وهو ما يسميه أبو حامد «القطب الثالث» يشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب : مقدمة في حد القياس وأخرى في حصر مجريي الاجتهد في العلل ، وباب أول في إثبات القياس على منكريه وأخر في طريق إثبات علة الأصل وثالث في قياس الشبه ورابع في أركان القياس وشروط (المستصفى ج 2 ص 228 وما بعدها) .

العلم الذي نحن بسبيله» في وقوفه على قضايا الجزء الثالث وفي
النظر فيها .

2 - ابعاده عن مضمون المستصفى ، ويظهر هذا الأمر جلياً إذا قارنا
بين ما يختصره ابن رشد وما ي قوله أبو حامد الغزالى .

و سنقتصر في هذا المقام على نموذجين نستشهد بهما ، يتعلقا
بمسألة المراتب الدلالية للآلفاظ ، نقربهما بالجدولين التاليين :

المراتب الدلالية للألفاظ

إن الموازنة إذن بين عمودي قول المستصفى ومحض المستصفى
قمينة بتحسيسنا وتبينها إلى أن المختصر لا يمكن أن يُعد اختصاراً بقدر
ما يمكن أن ينظر إليه كمناظرة ومناقشة .

ب 3 استغل ابن رشد دلالة المفهوم كاً حددها لارجاع القياس الاصولى
إليها ، يقول ابن رشد «إن ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في
الأكثر راجع إلى ما تقتضيه الألفاظ بمعنوماتها ، وكانت الألفاظ
إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقترب بها» (المختصر ص : 114) ، ويضيف «بالجملة فإنه ما يظهر أن أكثر الموضع التي
يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه
في استنباط حكم مجهول من معلوم على جهة ما يستتبع عن
النقدمات المعقولة مطلب مجهول ، لكن في تصحيح إيدال
الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة» (المختصر ص : 118) .

لا يرقى المنهج الاصولى إذن ، حسب ابن رشد ، إلى أن يكون
منهجاً في ضبط وجوه وأحوال تحصيل المجهول من المعلوم في الميدان
الفقهي ، إنه منهج في ضبط دلالة الألفاظ فقط ، لأن الخطاب الديني
عقدياً كان أم شرعاً ، خصوصاً إذا لم يكن «نصاً» ، خطابًّا مجازيًّا ،
يُعمل فيه الفكر ويُستدلُّ به بالاستناد إلى وجه من وجوه المجاز الذي
تحده قرينةً من القرآن (استعارة ، حذف ، زيادة ، إيدال الكلمي مكان
الجزئي ، إيدال الجزئي مكان الكلمي) ، وهذا أمر اعتمد بعض مفكري
الإسلام للحد من سلطة الأثر المنقول وحياناً كان أم غير وحي لفسح
المجال للحكم إلى الحكمة الإنسانية .

إن الجهاز النظري في الإعمال الفكري اللفقيهي جهازٌ بلاطيٌّ ويابانيٌّ ،
وابن رشد يقف في هذه المسألة موقفاً معارضاً لأبي حامد الغزالى من

جهة ومنسجما ، من جهة ثانية ، مع دعاویه في «تهاافت التهافت» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«فصل المقال في ما بين الحکمة والشريعة من اتصال» ، بل ومع دعاوی أسلافه من فلاسفة الإسلام (الفارابي ، ابن سينا) وإن امتاز عنهم بفضیلة التعلق الشدید بالنصوص الإسلامية الأصيلة عقدية وشرعية ، علمية وعملية .

لا شك أن المجهود الذي قام به المرحوم الأستاذ جمال الدين العلوی سيكون سببا في إلقاء أصواته جديدة على المباديء المعرفية التي وجهت بنية الخطاب الرشدي ، ذلك أن صحبته للنص الرشدي بینت له ورسخت لديه الإيمان بضرورة التعرف على كل جوانب التراث الرشدي قبل إصدار أي حکم في شأنه ، لقد قال رحمة الله : «وما يهمنا بالقصد الأول هو تفكيك المتن والتعرف عن قرب على أصوله وفروعه وتفاصيله وجزئياته ثم تركيبه من جديد والنظر إليه في كليته وشموله ، وذلك كله في إطار جمع أقصى ما يمكن من المعلومات والمعطيات التي من شأنها في اعتقادنا أن تؤسس نظرنا بعد ذلك إلى المباديء المعرفية التي توجه بنية الخطاب الرشدي والأسباب العميقية التي تحدد دلالاته ومقداره . . .».

وعسى أن يجد القارئ المهتم في «مختصر المستصفى» ما يفيده في الوقوف على طريقة الفلاسفة في علم أصول الفقه .

محمد علال سيناصر

تقديم

يرجع الفضل في اكتشاف أهمية القسم الثاني من مخطوط الأسكوريال رقم 1235 في فهرسة الغزيري إلى الأستاذ محمد مفتاح ، فهو أول من نبهَ منذ سنوات إلى أنَّ هذا المخطوط قد يكون هو مختصر المستصفى لابن رشد ، وذلك بالنظر إلى تاريخ تأليفه الذي يرجع إلى سنة 552 هـ¹ .

I

يضم مخطوط الأسكوريال رقم 1235 في فهرسة الغزيري نصَّين اثنين ، أوهما يغطي الورقات السبعين الأولى من المخطوط ، وهو لا يعنينا

(1) حكاية اكتشاف هذا النص حكاية طريفة تلخصها للقارئ في كلمات : في سنة 1986 أخبرني الأستاذ ادريس الفاسي (أستاذ بشعبة الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - فاس) نفلاً عن الأستاذ محمد مفتاح (أستاذ الأدب العربي بشعبة اللغة العربية وأدابها بفاس) أنَّ المخطوط رقم 1235 الموجود بالأسكوريال يضم من بين محتوياته مختصرًا لمستصفى الغزالي قد يكون مختصر ابن رشد ، وأذكر أنه ترك بين يديَ الكلمات الأولى والأخيرة في المخطوط ، ولست أدرى كيف ظلت الأمور هكذا إلى سنة 1990 حيث طلبت من الباحث السيد محمد المساعد الذي كان ينجز رسالة تحت إشرافي حول (مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد) أن يحصل بالأستاذ مفتاح ، ويطلب منه نسخة من هذا المخطوط لفحصه والتأكد من هويته وصاحبها . وأذكر أنه في نهاية سنة 1990 قدم إلى الأستاذ محمد مفتاح مشكوراً ميكروفيلم المخطوط ، ولما نظرت فيه تبيَّن لي أننا بالفعل أمام مختصر المستصفى لابن رشد .

الآن ، والثاني يتدلى من ورقة [70 ظ] ويتهي عند ورقة [71 ظ] . ويرجع تاريخ نسخه إلى سنة 606هـ كما هو مثبت في آخره . وهو تاريخ قريب من عصر ابن رشد كما ترى ، إلا أن المخطوط بعد هذا لا يحمل عنواناً مميزاً كما أنه مجهول المؤلف .

أما عنوان الكتاب أو موضوعه فلا إشكال في أنه مختصر لمستصفى¹ الغزالي كما نقف على ذلك في الكلمات الأولى للمخطوط ، وفي مواضع متعددة منه ، وإن كانت الخاتمة تضيف أمراً هاماً سنعود إليه في ثنايا هذا التقديم ، وهو أن الكتاب مختصر (من جهة حذف التطويل ، ومحترع من جهة التتميم والتكميل) .

الكتاب الذي بين أيدينا ، إذن ، مختصر لمستصفى الغزالي احترم فيه صاحبه في الجملة بنية كتاب حجة الإسلام وتصوره العام لعلم أصول الفقه رغم التحفظات الهمة التي أعلن عنها ، ولكنه بالإضافة إلى ذلك يحمل من الانتقادات والإضافات ما استحق به أن ينعت بالمخترع أيضاً .

وكيفما كان الأمر فإننا أمام مختصر لمستصفى ، وبهذا العنوان اشتهر في البيوغرافيات القديمة منسوباً إلى ابن رشد . فكيف صحت عندنا نسبة هذا المختصر الذي بين أيدينا إلى فيلسوف قرطبة ومراكش ؟ .

II

أجمعـت المصادر القديمة التي عـنيـت بـحـصـر مـؤـلـفـاتـ ابنـ رـشدـ عـلـى ذـكـرـ مـختـصـرـ لـمـسـتـصـفـىـ منـ بـيـنـ آـثـارـهـ وـإـنـ لمـ تـعـنـ بـيـانـ مـنـزـلـتـهـ مـنـ مـؤـلـفـاتـهـ

(1) في روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام لأبي عبدالله بن الأزرق بتقديم وتحقيق الأستاذة سعيدة العلمي 3/430 ، وجدنا هذه الحاشية : «لا نعلم لمختصر المستصفى مستقراً» . (عبد العزيز الساوري) .

الأصولية الفقهية ولا بالإشارة إلى مكانته من المتن الرشدي ، وقد انفرد «برنامج ابن رشد»¹ بتسمية الكتاب اختصاراً بدل المختصر كما أجمعـت على ذلك الفهارس الأخرى² .

وإجماع هذه المصادر القديمة وإن لم يفـد بالقطع في تصحيح نسبة المختصر الذي بين أيدينا إلى ابن رشد فإنه مؤشر أول يمكن أن نضيف إليه مباشرة جملة من القرائن التي يفـد بعضها في تصحيح النسبة ، ويقطع بعضها الآخر في صحة نسبة هذا المختصر إلى فيلسوف قرطبة ومراكش .

ولعل من أولى تلك القرائن ، الإحالة الواردة في بداية المجتهد : «وقد تكلمنا في العمل (عمل أهل المدينة) وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي ، وهو الذي يدعى بأصول الفقه»³ .

(1) نقصد مخطوط الأسكوريال الذي يضم قائمة وافية بمؤلفات ابن رشد ، وهي في اعتقادنا أولى القوائم القديمة ينضاف إليها ما ورد في كتاب «الذيل والتكمـلة» في ترجمة ابن رشد ، وكذلك ما أورده ابن أبي أصيـعـة في عيون الأنبياء .

(2) قال ابن خطاب المرسي في برنـاجـه : «ولقيـت الفقيـه العـالم أـبا المـطـرف أـحمد بن عـبد الله بن عـبـيرـة المـخـزوـمي ولازـمـته مـدة إـقامـته بـمرـسـيـة ، وـقرـأتـ عـلـيـه مـختـصـرـ المستـصـفـي لـلـقـاضـي أـبي الـولـيدـ بنـ رـشـدـ المـسـمـيـ بالـضـرـوريـ» رـحلـةـ العـبـدـويـ 18 ، وهي تـسـمـيـةـ مـأـخـوذـةـ مـمـاـ وـرـدـ فيـ مـقـدـمةـ الـكـتابـ ، وـمـنـ الـمـعـرـوفـ أـنـ ابنـ رـشـدـ سـيـ مـخـصـرـهـ فيـ التـحـوـيـ بالـضـرـوريـ فيـ التـحـوـيـ كـاـمـلـاـ «الـضـرـوريـ» فيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ أـوـ مـخـصـرـ [ـ اـخـتـصـارـ]ـ الـمـسـتـصـفـيـ» .

أنظر : الذيل والتكمـلة 6 : 23 ورـحلـةـ القـلـاصـدـيـ 167 وروـضـةـ الـأـعـلـامـ ورـقةـ 143ـ بـ وـرـنـاجـهـ ابنـ رـشـدـ (ـالـأـسـكـورـيـالـ)ـ .ـ (ـحـاشـيـةـ مـنـ إـمـلـاءـ دـ.ـ مـحـمـدـ بـنـ شـرـيفـةـ وـالـأـسـتـاذـ عـبـدـ الـعـزـيزـ السـاـورـيـ)ـ .ـ

(3) انظر بداية المجتهد ص 74 .

وقد تكلم صاحب هذا المختصر ، بالفعل ، في العمل وقوته واتخذ فيه موقفاً قريباً مما يشير إليه كتاب البداية . وإذا كانا نعلم أنه ليس لابن رشد كتاب في أصول الفقه غير مختصره للمستrophic ، لترجمة لدينا أن المختصر الذي بين أيدينا اليوم من وضعه هو ، لا من وضع غيره .

وإذا كان المغاربة والأندلسيون من معاصرى ابن رشد قد عنوا عنابة خاصة بمستrophic أبي حامد فاختصره بعضهم ، وشرحه البعض الآخر ، كما جعله البعض موضع نظر ومناظرة ، فإننا نجد من اختصره غير ابن رشد فقيهين اثنين . أولهما علي بن أبي القاسم ابن أبي قتون المتوفى سنة 575هـ الذي سُمي مختصره «المقتضب الأشفي في اختصار المستrophic» . والثاني محمد بن عبد الحق اليعمرى الندرومي المتوفى سنة 625هـ الذي سُمي مختصره «مستrophic المستrophic»¹ .

وكلا هذين العملين ليس هو المختصر الذي بين أيدينا ، مما يدل على أن مختصرنا هذا هو «مختصر المستrophic» المنسوب إلى ابن رشد كما تقدم .

هذا ، وإذا اعتبرنا تاريخ تأليف هذا المختصر ، وهو كما جاء في آخره «العشر الوسط من ذي الحجة من سنة اثنين وخمسين وخمسين وخمس مائة» ، فإنه قد يتأكد لدينا رجحان القول بنسبته إلى أبي الوليد ، كما قد ننتهي إلى أنه من أول مؤلفاته ، إن لم يكن أولاًها على الإطلاق . ومن ثم يمكن

(1) انظر فيمن اختصر أو شرح أو علق على مستrophic الغزالى من المغاربة والأندلسيين : أبو المطرف أحمد ابن عميرة المخزومي - حياته وتأثاره ، تأليف محمد بن شريفة من ص 76 إلى 78 منشورات المركز الجامعى للبحث العلمي - الرياط 1966 ، ومقال على حدادي مشيش (الإمام الغزالى وكبه الأصولية) ص 51 مجلة كلية آداب فاس عدد خاص 7 سنة 1412هـ / 1992م .

أن نستخلص أن ابن رشد ابتدأ أصولياً قبل أن يكون فيلسوفاً ، على الرغم من صعوبة التمييز ، في مختصره هذا ، بين الأصولي والفيلسوف . كما يمكن أن يفضي بنا هذا إلى إعادة النظر في علاقة أبي الوليد بأبي حامد¹ .

تلك باختصار شديد هي أهم القرائن الخارجية في تصحیح نسبة هذا المختصر إلى ابن رشد . أما الشهادات والقرائن التي يمكن استخلاصها من قراءة النص فهي كثيرة نكتفي فيما يلي بالإشارة إلى بعضها ، وإن كنا نعتبر أن كل ما سنقوله عن هذا النص الطريف داخل في هذا الباب .

ولعل مما تجب البداية به في هذا الصدد هو اعتبار اللغة التي كتب بها مختصرنا هذا ، ذلك أنها تكاد تكون مطابقة لما تعودنا عليه في مؤلفات ابن رشد الأخرى ، بحيث لا نعتقد أن القارئ الذي ألف بناء العبارة الرشدية سيشكّ لحظة واحدة في نسبته إليه . بل لعل هذا القارئ لن يشكّ في ذلك منذ قراءته للكلمات الأولى التي ستذكّره بما قدم به ابن رشد كتاب الكليات ، وكتاب البداية بوجه خاص . كما سيزداد تأكداً من ذلك كلما تقدّم في قراءة الكتاب . ذلك أنه سيلحظ أول ما يلحظ قرايته وقربه من بداية المجتهد على الرغم من اختلاف موضوعي الكتابين ، وسيقف في مختصرنا هذا ، كما نقف في «البداية» على حرص شديد على جعل صناعة الفقه صناعة تعتمد سبارات دقيقة ، وقوانين صارمة تضبط عملية الاستنباط الفقهي وتقنن الممارسة الفقهية ، كما

(1) وأما إذا اعتبرنا تاريخ نسخ هذا المختصر وهو سنة 606هـ فإنه سيتبين لنا أن النسخة التي بين أيدينا ترجع إلى فترة غير فيها اسم ابن رشد بشكل يدعو إلى الاستغراب ، ولذلك أمكن اعتبار حذف اسم ابن رشد من مخطوطنا هذا علامة على أنه من مؤلفاته .

سيقف على أنّ العادة من الكتابين تكاد تكون واحدة ، أعني «المختصر» و«البداية» ، وهي رفع شعار الاجتهد كأسقف على ذلك في مرحلة لاحقة من هذا التقديم .

هذا إلى ما سيشعر به القارئ من تكوين منطقي فلسطي لصاحب هذا المختصر نادراً ما يتوفّر عليه فقيه أصولي ، ومن الممكن أن نذكر في هذا الصدد على سبيل المثال استعماله لبعض المفاهيم الفلسفية واستغلاله بعض المعطيات المنطقية في الحكم على بعض الممارسات الأصولية إلى غير ذلك مما لا نرى ضرورة للإشارة إليه في هذا التقديم .

ولعلّ ما يدخل في هذا الباب موقفه العام من علم الكلام ، وهو موقف وإن لم يبلغ إلى ما سيتخذه بعد من موقف صارم تجاه الكلام عامة والكلام الأشعري خاصة في أعماله اللاحقة ، فإنّ في المختصر ما يشكل البنور الأولى لذلك . وإذا كما نلمس في موضع محدودة شبه ميل إلى المعتزلة فإنّ ذلك لا يرقى إلى أن يكون دفاعاً أو تبنياً لموافقتها . وذلك واضح في ما عرض له من مسائل جرت عادة الأصوليين بتناولها وفي مقدمتها كلام الله واكتساب الأفعال حيث وجه إلى أبي الحسن الأشعري من النقد ما سيتردد صداه في مؤلفاته اللاحقة دون أن يقول بآراء المعتزلة التي ينسبها في موضع هي والخوارج والقدرية إلى أهل الربيع والبدع ، وفي ذلك موضع نظر كما ترى .

وبالجملة فإنّ ما يلفت النظر في هذا المختصر هو الصرامة المنطقية والجرأة الفكرية أو نقل الاستقلال الفكري الذي لا يتمثل فحسب في انتقاده للأصل الذي ينظر فيه ، أعني مستصفى الغزالى ، بل يشمل أيضاً التقليد الأصولي والمذهب المالكى وفقهاء عصره ، وكذا مذاهب علم الكلام ، وفي مقدمتها الأشاعرة والمعزلة . وتلك بعض ملامع ابن رشد

الشاب صاحب هذا المختصر ، وهي الملاع التي تنبئ عن روح فلسفية متميزة وتهيء للنبلة من الأصول إلى الفلسفة ، وإن ظل الفقه والأصول حاضرين عند أبي الوليد في مختلف المراحل التي عرفتها مسيرته الفلسفية ، كما ظل أبو حامد الماجس المصاحب منذ وضع هذا المختصر إلى ما بعد تهافت التهافت .

هذه باختصار هي بعض القرائن العامة التي تنتهي بنا إلى القطع بأنَّ الكتاب الذي بين أيدينا هو مختصر ابن رشد لمستصفى الغزالى¹ . فلننظر

(1) أفادنا الأستاذ د. محمد بن شريفة أن ابن الأزرق نقل في كتابه «روضة الاعلام» فقرة من مختصر المستصفى لابن رشد ولدنا على نصها وهو كما يلي : «لما اختصر ابن رشد الحكم مستصفى الغزالى في أصول الفقه أسقط منه القديمة المنطقية قائلاً : ونحن فلتدرك كل شيء الى موضعه ، فإن من رام أن يتعلم اشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها». وهذه الفقرة توجد في الفقرة رقم 9 من المطبوع . وانظر : روضة الاعلام مخطوط بالخزانة الحسينية - الرباط تحت رقم 2567 ورقة 143 ب .

كما أفادنا الكتبى السيد مصطفى ناجي أن الزركشى (وهو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعى المتوفى سنة 794هـ) نقل في كتابه «البحر الخيط فى أصول الفقه» ثلاثة اقتباسات من «مختصر المستصفى» لابن رشد ، وأرشدنا إليها ، وهي :

أ - قال الزركشى : وقد حل هذا الشك القاضى أبو الوليد بن رشد ، فقال : إن من عادة العرب إيدال المجرى مكان الكلى ، كما يدل الكلى مكان المجرى اتكالاً على القرائن والعرف ، مثلاً إذا قال : ما في الدار رجل أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه ، فلذلك يستنى ، ويقول : إلا امرأة ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلة ، إلا أن الاتصال منه فى اللفظ والمعنى ، ومنه فى المعنى خاصة . قال :

وإذا تضيق الاستثناء المقطوع وجد على ما قاله ، وقد انفرد بحل هذا الشك .

وهذا النص يوجد في الفقرة رقم 186 من المطبوع . وانظر : البحر الخيط

. 280/3

إليه بهذا الاعتبار بعد أن نؤكد مرة أخرى أنّ وقوفنا على هذا النص الجديد يشكل إضافة أساسية وكميّاً هاماً للدراسات الرشدية الحديثة .

III

إنّ اختيار ابن رشد لمستrophic الغزالى يحمل من الدلالات ما يجعلنا نعتقد أنّ مراجعة العلاقة بين الرجلين أصبحت الآن أمراً ضروريّاً ، ذلك أنّ مختصره هذا يسجل أول علاقة بينه وبين حجة الإسلام - على خلاف ما كان معروفاً من قبل¹ . وهي العلاقة أو اللقاء الذي سيقدّر له أن يتخذ مظاهر أخرى في مسيرة أبي الوليد الفلسفية منذ تأليفه في مرحلة

ب - قال أبو الوليد بن رشد في «مختصر المستrophic» : لم يقع خلاف في أن التواتر يفيد اليقين ، إلا من لا يوثّقه به ، وهم السوفسقائية ، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة ، لأنّه كاذب بسانه على ما في نفسه ، وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه ، فقوم رأوه بالذات ، وقوم رأوه بالعرض ، وقوم مكتسباً .

وهذا النص يوجد في الفقرة رقم 76 من المطبوع . وانظر : البحر المحيط 4/239 .
ج - قال أبو الوليد بن رشد : هو عندي جائز ، إذا كان مفيداً ومكتفياً بنفسه وغيره يحتاج في فهمه إلى ما قبله ، أو كان ليس بوجب صدق ما حذف منه ، تردد المفهوم عنه بين معنين أو أكثر ، وسواء حَوْزَنَا الرواية بالمعنى أولاً .

وهذا النص يوجد في الفقرة رقم 110 من المطبوع . وانظر : البحر المحيط 4/364 .

الإفادة الأولى من إملاء د . محمد بن شريفة محافظ الخزانة العامة بالرباط ، والإفادة الثانية من إملاء السيد مصطفى ناجي صاحب مكتبة دار التراث بالرباط . (عبد العزيز الساوري) .

(1) أعني حينما كان الدارسون للعلاقة بين الغزالى وابن رشد ينطلقون من النهاتين ، في حين أن العلاقة بين الرجلين كما ترى هي أعمق من ذلك وأقدم .

الشباب لـ«جوامع العلم الطبيعي» و«جوامع ما بعد الطبيعة» إلى وضعه في مرحلة النضج لكتابه الشهير «تهافت التهافت».

هذا إلى ما يقدمه هذا المختصر من مناسبة فريدة للتعرف على مكونات فكر الرجل في فترة مبكرة من حياته تنضاف إلى المكونات التي تكشف عنها مختصراته الأخرى وجوامعه الأولى.

إنَّ مختصر المستصفى وإنْ كان من صنف المختصرات التي وضعها ابن رشد في بداية حياته العلمية مثل «مختصر المحسطي» و«مختصر النطق» من حيث إنه يعلن كباقي المختصرات ، أنه سيقتصر على ما هو ضروري في صناعة أصول الفقه ، فإنه يتميز عنها بما أشرنا إليه قبل من جرأة فكرية واستقلال في اتخاذ المواقف وصرامة منطقية دقيقة . ولعل هذا التميُّز هو ما جعل مؤلفه يُسمّيه بالمخترع ، فضلاً عن تسميته له بالمخصر .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا سنكتفي في هذه الفقرة من هذا التقديم السريع ، وفي اختصار شديد ، بالإشارة إلى بعض مظاهر الاختراع فيه مختتمين بالتلخيص إلى بعض المعلم العامة التي من شأنها أن تقرّينا من هذا النص الطريف .

إنَّ أول ما يلفت النظر عند قراءة المقدمة التي كتبها ابن رشد لمختصره هذا هو إعلانه عن تصور خاص لعلم أصول الفقه ، لا يختلف فحسب عن التصور الوارد في المستصفى ، بل يختلف في الآن نفسه عن التصور السائد لدى الأصوليين المتقدمين ، وقبل التعرف باختصار على بعض ملامح هذا التصور الخاص ، نشير في عجلة إلى دفاع ابن رشد عن أصول الفقه في وجه من يشكّك في مشروعية بدّاعيَّة أنَّ الصدر

الأول لم ينظر فيه . وفحوى هذا الدفاع الذي يذكّرنا بما قاله في حق القياس الفلسفي في «فصل المقال» هو أنّ هذا العلم ، وإن لم يكن مكتملاً عند أهل الصدر الأول إلا أنّهم كانوا يستعملونه في ممارساتهم وفتواهم . بل إنّ المتأخرین ما كان لهم أن يستبطوا هذا العلم لو لم يجعلوا تلك الفتاوى أصولاً ومبادئ . هذا إلى أنّ صناعة الفقه - من حيث هي صناعة متشعبة ومعقدة - يحتاج الناظرون فيها من المتأخرین إلى أمور لم يضطر إليها المتقدمون ، بمعنى أنّ حاجتهم أكثر وأكدر إلى قوانين تحوط أذهانهم وتنعّمها من الخطأ . وليس علم الأصول شيئاً أكثر من تلك القوانين التي تسدّد العقول نحو الصواب .

أما التصور الخاص الذي ألمّنا إليه ، فإنه ينطلق من جهة ، من تصنیف جديد للعلوم ، كـما يقوم من جهة ثانية على نقد التصور القديم . أما التصنیف فيذهب فيه إلى تقسیم العلوم إلى ثلاثة أصناف :

- علوم غایتها الاعتقاد الحاصل في النفس كالعلم بحدث العالم وما أشبهه .

- علوم غایتها العمل وهي إما كلية وبعيدة عن إفادة العمل ، وإما جزئية وقريبة في إفادة العمل .

- علوم تعطى القوانين والأحوال التي بها يتسدّد الذهن نحو الصواب .

وفي هذا الصنف الأخير يوضع أصول الفقه باعتباره الآلة المنطقية التي يضبط بها الفقيه أحكامه وفتاویه وذلك على الرغم من أننا نجد بعض أجزاء هذا العلم في التصور السائد لدى الأصوليين تقع ضمن العلوم التي غایتها العمل وبخاصة ضمن الكلي منها وهو أمر غير سليم في نظر ابن رشد ، لأنّ أصول الفقه من علوم الآلة وليس هو بالعلم

النظري ولا بالعلم العملي وذلك ما يتضح في نقده للتصور القديم .
 وإذا كان الأصوليون قد درجوا على تقسيم أصول الفقه إلى أربعة أجزاء ، وهو ما استتبّه الغزالي من أقاويلهم ، أوّلها النظر في الأحكام ، والثاني في أصول الأحكام ، والثالث في الأدلة المستعملة في استبatement الأحكام وكيفية استعمالها ، والرابع النظر في شروط المجتهد ، وهو الفقيه ، فإنّ الجزء الثالث من هذا التقسيم هو الذي يعبر بحقّ عند ابن رشد عن هوية موضوع أصول الفقه . أما الأجزاء الأخرى فهي فضلاً عن كونها من جنس المعارف العملية ، فإنّ من الممكن كما يقول أبو الوليد أن يقتصر فيها على أحد أمرين : إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها وهو ما يراه مثلاً أهل السنة ، وإما أن يعدد الاختلاف الواقع فيها ، وتعطى القوانين التي بها تستتبّط الأحكام في المذاهب المختلفة ، حتى يقال مثلاً كيف يكون الاستبatement على رأي الظاهريّة ، وعلى رأي القائلين بالقياس . وهذا الوجه الثاني هو الأنفع في أصول الفقه ، كما يقول ابن رشد ، وبه يكون لهذا النوع من المعرفة علم تام وكلّي وكافي في نظر الجميع من أهل الاجتهد .

ولكن ابن رشد يعلن مع ذلك مجازة الأصوليين على عادتهم ، وتحريّي التصنيف الوارد في مستصنف الغزالي لأنّه أحسنها نظراً وأحرى أن يكون علمياً كما قال . وذالك بما السببان اللذان حرّكاه إلى اختيار ذلك الكتاب وإلى إخراج مختصره على الصورة التي أخرج بها كتاب أبي حامد فأتى في أربعة أجزاء : أوّلها في الأحكام ، والثاني في أصول الأحكام ، والثالث في كيفية استعمال الأدلة في استبatement الأحكام عن الأصول ، والرابع في الاجتهد .

غير أنّ ابن رشد وإن ساير تصنيف أبي حامد فإنه ظلّ متشبّثاً بموقفه

من موضوع أصول الفقه ، محاولاً تصويب ما وقع فيه الغزالي وغيره من أخطاء ، عاماً على تجريد موضوع هذا العلم مما علق به من مسائل علم الكلام ، وذلك في صرامة منطقية واستقلال فكري نادر¹ .

على أنَّ ما يكشف عندها عن هوية هذا المختصر كما قلنا ، وعن المقاصد التي يروم تحقيقها ، هو صرامة الشديدة في ربط الاستنباط الفقهي بالأصول ، وإنكاره القوي للممارسة الفقهية في عصره التي تجعل أصلًاً ما ليس بأصل ، ورفضه لتصور الاجتهد عند بعض الأصوليين ، وذلك حينما يذهبون إلى أنَّ كل مجتهد مصيبة ، كما ذهب إلى ذلك الغزالي ، واعتبار ذلك كبيرة من الكبائر ، وتحكّمًا في الشرع بالأهواء والظنون ، ووضعاً لشريائع جديدة بدل الاستنباط من الشرع وفي ذلك ضلال وبدعة ، بل أقصى ما يمكن أن يصل إليه الضلال والابداع .

وإذا كانت الصرامة هي سمة مختصره هذا فإننا نجد لها صدى واضحًا في «بداية المجتهد» فضلاً عما ذهب إليه في مؤلفاته المنطقية والفلسفية الأولى وفي كتاب «الكليات» . إلا أنَّ اختلاف موضوع كتاب «البداية» اضطرره إلى التخفيف من حدة الصرامة التي طبعت مختصره هذا ، فقلل في موضع معينة القول بأنَّ كل مجتهد مصيبة ، كما قبل القياس المرسل واعتبار المصلحة كما يقول بها فقهاء المالكية ، إلى غير ذلك مما أنكره في المختصر .

وأما موقفه من القياس الشرعي فهو يحتاج إلى بحث مفرد تتم فيه

(1) والحق أنَّ تجريد موضوع علم أصول الفقه مما علق به من مسائل علم الكلام وغيره من العلوم غاية من غايات أئمَّي حامد في مستصفاه ودرس من الدروس الكبار التي أخذها ابن رشد عنه ، وذهب به إلى أقصى ما يمكن أن يذهب إليه . وقد ساعده في ذلك كونه كان بصدَّد وضع مختصر لا مفصل .

مقارنة ما جاء في مختصره هذا بما ذهب إليه في كتاب «البداية» ، وبما أورده الغزالى في المستصفى ، وبما استقرّ عليه التقليد الأصولى ، وبما وضعته الظاهرية من اعترافات . ولكن لنشرّ بشكل سريع إلى أن ابن رشد يوافق من حيث المبدأ على القياس الشرعى ، وهو في ذلك يوافق جمهور الفقهاء ويبتعد عن الظاهرية . إلا أنه في مختصره هذا على خلاف ما ذهب إليه في كتاب البداية لا يرى في ما يسميه الفقهاء بالقياس قياساً ، وإنما هو كا يقول من جنس إيدال الجزائري مكان الكلّي . وهو بذلك يقع في الخلط الذي أشار إليه في البداية ، حينما أكد أن الفقهاء كثيراً ما يتبسّس عليهم أمر القياس فلا يميزون بينه وبين إيدال الألفاظ¹ .

وإذا كان ابن رشد ينفي أن يكون القياس الفقهي قياساً فهو ينكر أيضاً أن يكون له فعل القياس المقطعي ، وذلك لأنّ الفقهاء لا يستعملونه في استنباط مطلوب مجهول عند معلوم كا تستبطن المطالب المجهولة عن المقدمات المعقولة ، وإنما يستعملونه في تصحيح إيدال الألفاظ ولذلك كان القياس عندهم قرينة أو قرائن على ذلك ، وليس قياساً في الحقيقة ولا له فعل القياس .

(1) يقول في بداية المجهد عن الفرق بين القياس ودلالة الألفاظ : «والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يُراد به العام . إنّ القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره ، أعني أنّ المسكت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأنّ إلحاد المسكت عنه بالمنطوق به من جهة تبيّه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ . وهذا الصنفان يتقابلان جدًا لأنهما إلحاد مسكت عنه بمنطوق به وما يتبسّس على الفقهاء كثيراً جدًا ... » .

IV

لم يكن ابن رشد في مختصره هذا ، إذن ، متصرّاً لمذهب مالك أو المالكية عصره ، ولعل انتقاده لعمل أهل المدينة من أهم العلامات على ذلك ، ينضاف إليه إنكاره للقياس المرسل ولممارسة فقهاء عصره من المالكية بوجه عام . كما أنه لم يكن من أهل الظاهر أو ذا نزعة ظاهرية ، رغم صرامته وانتقاده الشديد لفقهاء عصره ، ولعله في ذلك كان يريد أن يعلن ابتعاده عن زمرة المقلّدين ليتحقق برّكب المجتهدين ، وتلك هي بعض ملامح روح «بداية المجتهد» ، على الرغم مما بين الكتّابين من اختلاف في الجدة والطموح قد ترجع بعض أسبابه إلى الاختلاف بين فترتي تأليف الكتّابين .

هذا وإنّ ابن رشد يعبر عن استقلال فكري على مستوى آخر ، ذلك أننا نجده كلما أثيرت في النص مسألة من مسائل علم الكلام يتخذ مواقف خاصة لا هي بمواقف أهل الاعتزال ، ولا هي أيضاً بمواقف من يسمّيهم المتكلّمين أو أولئك الذين يدعوهم أهل السنة . وهكذا نقف في مناقشته مثلاً لمسألة الحسن والقبح عند أهل السنة والمعتزلة على تأكيده بأنّ مواقفهم غير كافية فضلاً عن أنّ هذه المسألة ليست من هذا العلم أي ليست من مسائل علم أصول الفقه . كما نقف أيضاً على انتقاده لموقف من سماه الشيخ أبي الحسن – وهو يقصد الأشعري دون شك – في مسألة اكتساب الأفعال معلناً أنّ موقفه «مخالفة للحسن ورأي غريب عن طباع الإنسان» . وهو ما يذكرنا بانتقاداته للأشاعرة في مؤلفاته اللاحقة .

ولعلّ ما تنبغي الإشارة إليه في خاتمة هذه الفقرة هو أنّ ابن رشد لا يذكر في مختصره هذا الأشاعرة أو المذهب الأشعري ولو مرة واحدة ، بينما يأتي على ذكر المعتزلة والقدريّة والخوارج وأهل الظاهر

والسفطائين وغيرهم . نعم إنه يذكر المتكلمين ، ويقابل بينهم وبين المعتلة في أكثر من موضع . فهل يقصد بهم أصحاب الأشعاري ؟ قد يكون الأمر كذلك ، ولكن تغريب اسم الأشاعرة يحمل مع ذلك دلالة ما ، كما يحمل إدراجه للمعتلة والقدرة والخوارج ضمن أهل الريغ والبدع دلالات أخرى يجب الكشف عنها مع اعتبار موقفه من أهل السنة على ما فيه من غموض وعلى ما في هذا الاسم من لبس وإيهام .

V

اعتمدنا في إخراج هذا النص على مخطوط واحد ، وصعوبة الاعتماد على مخطوط واحد في إخراج النصوص أمر يحمل من الصعوبات ما لا حاجة بنا إلى تكرير القول فيه هنا . غير أن ناسخ مخطوطنا هذا قد عُني في الظاهر بما كان ينقل ، فأتى مخطوطه سليماً في الجملة ، باستثناء مواضع أربعة لم نستطع تصويب بعضها ولا ملء بياض بعضها الآخر . أما الموضعان الأولان فهما معًا سهو من الناسخ عن نقل سطر أو سطرين من الأصل الذي كان ينقل منه لتشابه الكلمات كما يقع للناسخ عادة¹ . وأما الموضع الثالث فقد ترك الناسخ بياضًا بقدر الكلمة أو كلمتين ، وظاهر الأمر أنه لم يستطع أن يقرأ الأصل المنقول منه ، أو أن البياض موجود في الأصل . وأما الموضع الرابع فقد استدرك فيه الناسخ في الهاشم ما سها عن كتابته في الصلب ، ولكننا لم نستطع قراءته بكامله . تلك هي الناقص الكبرى التي تركناها معلقة ولن نتمكن من

(1) ويسمى هذا بـ«انتقال النظر في القراءة» ويسميه ابن خلkan «العبور من سطر إلى سطر» . أنظر : مقال أسماء شيخ مالك لابن حلفون نقد وتعليق عبد العزيز الساوري مجلة (علم الكتب) الرياض 13 ع 2 مارس - أبريل 1992 ص 192.

تجاوزها إلا بعد العثور على نسخة ثانية ، أو على نقول في نصوص أخرى
لهذه الموضع الناقصة .

وإذا صرفا النظر عن هذه الموضع الأربعة فإننا نستطيع أن نشير مرة
أخرى إلى أن النص سليم في الجملة اللهم إلا ما كان من بعض المهنات
التي حاولنا تصحيحها وفاتها تصحيح بعضها الآخر . وعلى كل حال
فهذه نشرة أولى لهذا النص الطريف نأمل أن تعقبها نشرة أكثر توثيقاً بعد
أن تتوفر لها الأسباب والوسائل .

ولا نريد أن يفوتنا في نهاية هذا التقديم أن نتوجه بخالص الشكر
إلى الزميل الأستاذ الدكتور محمد مفتاح الذي مكّنا من ميكروفيلم
المخطوط الذي اعتمدناه في هذه النشرة ، مؤكّدين مرة أخرى أنه
صاحب الفضل في اكتشاف هذا المخطوط . كما لا يفوتنا أن نشكر
الباحث السيد محمد المساعد الذي كان مناسبة للوقوف على هذا
الاكتشاف . والله الموفق .

فاس في أبريل 1992

الورقة الأولى من المختصر المستصفي ، مخطوطه الأسكندرية 1235 .



الورقة الأخيرة من مختصر المستصفى ، مخطوطة الأسكندرية 1235 .

الرموز

– الأرقام الموضوعة في الهاشم تحيل على الأصل المختصر – أعني
مستصنف الغزالي – مثال ذلك I/35 الرقم الأول يشير إلى الصفحة
والثاني إلى الجزء .

أرقام ورقات المخطوط	[]
نقرح اضافه	> <
نقرح حذفه	()
استدراك في هامش المخطوط	

1 - أما بعد حمد الله معلم البيان ، ووجب النظر والإستدلال ، ومختص الإنسان بإقامة الحجج البالغة وضرب الأمثال ، والصلة على محمد خاتم الرسل ونهاية النعم والكمال ، فإنّ غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي ، على جهة التذكرة ، من كتاب أبي حامد رحمه الله في أصول الفقه الملقب بالمستصفى ، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة ، ونتحرّى في ذلك أوجز القول وأحصره ، وما نظن به أنه أكثر ذلك صناعي . وقبل ذلك فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب ها هنا ، ومنفعته فنقول :

2 - إنّ المعرف والعلوم ثلاثة أصناف¹ :

إما معرفة غايتها الإعتقاد الحاصل عنها في النفس فقط ، كالعلم بحدث العالم ، والقول بالجزء الذي لا يتجزأ وأشباه ذلك .

وإما معرفة غايتها العمل ، وهذه منها كلية و بعيدة في كونها مفيدة للعمل . فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة والزكاة وما أشبههما من جزئيات الفرائض والسنن . والكلية كالعلم بالأصول التي تبني عليها هذه الفروع من الكتاب والسنّة والإجماع . والعلم بأحكام الحاصلة

(1) يختلف تصنيف العلوم ها هنا عما ذهب إليه الغزالي في المستصفى ، فقد قسم أبو حامد العلوم إلى دينية وعقلية . ثم فصل القول في الدينية التي قسمها إلى كلية وجزئية ، وجعل علم الكلام العلم الكلّي والعلوم الأخرى بما فيها أصول الفقه علوماً جزئية .

وذهب أبو حامد في موضع آخر إلى أنّ أصول الفقه من العلوم النظرية . أما هنا فالعلوم نظرية أو عملية أو آلية وأصول الفقه علم آلي منطقي .

عن هذه الأصول على الإطلاق وأقسامها ، وما يلحقها من حيث هي أحكام .

واما معرفة تعطى القوانين والأحوال التي بها يتعدد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين ، كالعلم بالدلائل وأقسامها ، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا ، وفي أي الموضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا . وهذه فلسستها سباراً وقانوناً ، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغلط فيه¹ .

3 - وبين أنه كلما² كانت العلوم أكثر تشعباً ، والنازرون فيها مضطرون في الوقوف [71 و] عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم ، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر . وبين أن الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله ﷺ وتفرق أصحابه على البلاد واحتلال النقل عنه ﷺ بهاتين الحالتين ، ولذلك لم يتحت الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة كما لم يحتاج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم .

(1) يمكن اعتبار هذا التصنيف الثلاثي للعلوم تصنيفاً فريداً بالقياس إلى ما ذهب إليه ابن رشد في أعماله اللاحقة على هذا المختصر ، وذلك على الرغم من أنه لا يخرج عن التصنيف العام للعلوم إلى نظرية وعملية وآلية ، وهو ما ذهب إليه ابن رشد مع غيره من المقدمين .

هذا ولا شك أن القارئ س يستغرب لاستعمال كلمة البركار التي لم يكن الأندلسيون ولا المغاربة يستعملونها ولكن من جهة أخرى لن يستغرب من استعمالها عند ابن رشد قارئ النصوص الفلسفية المشرقة وقارئ أبي نصر الفارابي .

(2) في الأصل : وبين أن كل ما .

4 - وبهذا الذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة ، ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها ، وإن كان لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها ، وأنت تبين ذلك من فتواهم رضي الله عنهم ، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعة في هذه الصناعة إنما صحيحة بالاستقراء من فتواهم في مسألة مسألة .

5 - فاما أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قسمت إليه في هذا الكتاب¹ فأربعة أجزاء : فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام ، والثاني في أصول الأحكام ، والثالث في الأدلة المستعملة في استبطاط حكم حكم عن أصل أصل ، وكيف استعملها . والرابع يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه .

6 - وأنت تعلم مما تقدم من قولنا في غرض هذه الصناعة ، وفي أي جنس من أجناس العلوم هي داخلة ، أن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب ، لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل ، ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها ، فدعوها بأصول الفقه . والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث إذ هو مباین بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى . ويفتصر من تلك على أحد أمرين :

ـ إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها ، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة .

(1) يقصد كتاب المستصفى .

وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها ، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستبطن الأحكام بحسب رأي رأي في تلك الأصول . [71 ظ] وبالجملة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض ، ومناسبتها للفروع ، حتى يقال مثلاً كيف يكون الاستباط على رأي الظاهرية وعلى رأي القائلين بالقياس . وبالجملة بحسب رأي رأي من الآراء المشهورة . وهذا الوجه هو الأفعى في هذه الصناعة ، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد .

7 - لكن رأينا أن نجري في ذلك على عادة المتكلمين في هذه الصناعة ، وتحرج في تقسيمها الترتيب الواقع في هذا الكتاب¹ ، إذ هو أحسنها نظراً وأحرى أن يكون صناعياً ، غير أننا سنشير إلى شيء من ذلك الغرض .

8 - وما تقدم من قولنا يتبيّن غرض هذا الكتاب ، ونسبةه إلى سائر العلوم ، ومرتبته ، وما يدل عليه اسمه ، وأقسامه . وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة . ولنبدأ من حيث بدأ .

9 - وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية ، كنظيرهم في حد العلم وغير ذلك . ونحن فلتدرك كل شيء إلى موضعه ، فإنّ من رام

I/55-

(1) يقصد كتاب المستصفى لأبي حامد .

أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها¹.

(1) ورد هذا النص في روضة الإعلام ورقة 143 ب . أنظر حاشية ص 21 هامش رقم (1) من المطبوع . (عبد العزيز الساوري) . ولو حاول أيضاً يؤكد أن هذه المقدمة المطافية ليست من علم الأصول ومن أراد ألا يثبتها فليبدأ بأول الكتاب . يقول (ص 10) : «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصرها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهج أوجز مما ذكرناه في كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم .

وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلاً . فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه» . المستصفى - مكتبة المتن بيروت ، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان. د.ت .

القول في الجزء الأول
من
هذا الكتاب

10 - وهذا الجزء الأول ينقسم إلى أربعة أقسام : وهي النظر في حد الحكم ، وفي أقسامه ، وفي أركانه ، وفي مظاهره .

القسم الأول

11 - أما حد الحكم عند أهل السنة¹ فهو عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين بطلب أو ترك ، فإذا لم يرد هذا الخطاب لم تتعلق بالأفعال صفة تحسين أو تقييع ، فيكون الحسن والقبيح على هذا ليس وصفاً ذاتياً للأفعال . وذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبيح وصف ذاتي للأفعال ، فبعض ذلك مدرك بضرورة العقل كالكذب وشكر المنعم ، وبعضه بانضمام الشرع كالطهارة والصلة لما فيهما [72و] مثلاً من اللفظ المانع من الفحشاء ومن النظافة . وفائدة معرفة هذا الاختلاف في هذه الصناعة تتصور عند النظر في القياس المناسب والمدخل وجميع أنواعه ، وعند النظر في تصويب المجهدين وتخطئهم .

أما أهل السنة فحجتهم أن الحسن والقبيح يطلق في عرف المتكلمين على معانٍ :

أو هما وأشهرها ما يوافق غرض المستحسن أو يخالفه . حتى يستحسن سمرة اللون مثلاً واحد ويستقبحها آخر . وهذا أمر إضافي لا كالسودان والبياض الموجودين للأشياء بذاتها .

والثاني ما حسن الشرع أو قبحه .

والثالث من معانٍ الحسن ما كان للإنسان مُباحاً فعله . وكل هذه أوصاف إضافية لا ذاتية . ومعنى ذلك أن ليس للحسن والقبيح وجود

(1) يقول الغزالي في هذا الموضع من المستصفى : «عندنا» بدل «عند أهل السنة» كما وردت في مختصر ابن رشد هذا .

خارج العين .

12 - وأما المعتزلة فاستدلوا على أنَّ الحسن والقبح وصف ذاتي للأشياء باتفاق العقل على القول بهما من غير إضافة كحسن الصدق وقبح الكذب ، وبالجملة من حيث هذه القضايا مشهورة ومتفق عليها . وظاهر أنَّ الأمور المعقولة قد يتحققها أن تكون مشهورة ، وأن ذلك غير منعكس .

13 - والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسيطه . ويشبهه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة . وقد احتجت المعتزلة على أنَّ مدرك الوجوب في بعض الأمور بالعقل كشكر المنعم وغير ذلك ، فإنَّ حصرها في الشرع يفضي إلى إفحام الرسل عند دعائهم إلى النظر ، لأنَّ ما لم نعلم وجوب النظر لم ننظر ، وما لم ننظر لم تتحقق دعوى الشارع فيما دعا إليه ، وما لم نتحقق دعواه فلا سبيل إلى إيمان بما دعا إليه سواء كان المدعا إليه ، في نفسه حقاً أو لم يكن لا سبيل لنا على هذا الوجه إلى حصول العلم به .

14 - وقد أُلزم المتكلمون المعتزلة في كون مدرك وجوب النظر عقلاً شكاً ما ، وهو أنَّ وجوب النظر إنْ كان مدركاً عقلاً فلا يخلو أن يكون ذلك ضرورة أو اكتساباً ، فإنَّ كان¹ ضرورة لم يغفل أحد [72] عن علم الله ، وإنْ كان مكتسباً بنظر انعكس عليهم القول في مدرك وجوب النظر المؤدي إلى وجوب النظر في دعوى الشرع ، وذلك إلى غير نهاية .

15 - والذي ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع فهو أنَّ التصديق

(1) في الأصل : فإنَّ كلَّ .

بدعوى الشارع عند ظهور المعجزة وفق دعوه هو من جنس المعرفة الضرورية ، وأن التصديق يقع بمشاهدة ذلك اضطراراً أو بوجودها تواتراً ، وإنما يتصور وجوب النظر أو لا وجوبه في معرفته بنظر واستدلال . وتتكلّف ما سوى هذا من القول في هذا الموضع تشویش للعقائد أو عناء . ولو أن واحداً واحداً من المدعويين للشرع تتكلّف مثل هذه الشكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع ، ولو وقع لكان في النادر . وبالجملة فكان يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حق الأكثري من باب تكليف ما لا يطاق . وليس يلزم من كون المعرفة بذلك ضرورة إلا ينفك عن الإقرار بها أحد ، فإنه كما أنه ليس من شرط المتفق عليه أن يكون ضرورياً كذلك ليس من شرط الضروري أن يكون متفقاً عليه . وهذا كله ليس من هذا العلم² .

16 – أما من ذهب من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة فإنما أرادوا بذلك ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح . ومن قال منهم أنها على الوقف فاراهم رأوا ذلك فيما لا يدرك من الأفعال الحسن والقبح فيه إلا بانضمام الشرع إلى العقل ، كما تقدم من آرائهم . وأما من قال من الناس إنها قبل ورود الشرع على الحظر فقول لا معنى له ، وهو بين السقوط بنفسه³ .

(1) في الأصل : لأن .

(2) وقرب من هذا ذهب إليه في الفصل والكشف والتهافت وفي غيره من شروحه الفلسفية الأخرى .

(3) ينسب المستصفى هذا الرأي الأخير إلى المعتزلة أيضاً لا إلى الناس هكذا بغموض وإطلاق كما فعل ابن رشد .

القول في القسم الثاني من الجزء الأول

17 - وهو يتضمن النظر في أقسام الأحكام وحدودها ومسائل تلحقها فنقول :

إن الحكم ، وهو الذي تقدم رسمه ، ينقسم إلى طلب وترك أو تخير فيما وهو المسمى مباحاً . والطلب ينقسم إلى واجب وندب ، والترك ينقسم [73 و] إلى محظور ومكروه .

وحد الواجب أنه ما ورد خطاب الشرع بترجح فعله مع توعد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق ، وإنما زدنا في المد قولنا : مع توعد بالعقاب على تركه ، لأن الواجب على مذهب أهل السنة لا يتصور دون الضرر أو النفع ، وزيادتنا فيه أيضاً : من حيث هو ترك له بإطلاق ، تحفظاً من الواجب المخير .

والتوعد بالعقاب ربما ورد قطعاً وربما ورد ظناً . وأصحاب أبي حنيفة يخصّون الأول باسم الفرض والثاني باسم الواجب ، ولا مشاحة في الأسماء إذا فهمت المعاني . وحد الندب أنه المرجح فعله من غير توعد بالعقاب على تركه . ومن حد الواجب نقف على حد المحظور لأنه مقابله ، وكذلك من حد الندب نقف على حد المكروه . وحد المباح ما دل الشرع على التسوية بين فعله وتركه ، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتخير فيما ، أو يرفع الحرج عنهما أو يدل دليل العقل أنه على البراءة الأصلية بعدم الدليل الشرعي على تعلق حكم به ، على ما سيأتي بعد .

I/67 فصل :

18 - والواجب ينقسم إلى معين وإلى مخير بين أقسام محدودة ، وذلك إما في الفعل وإما في الزمان . ويسمون الغير معين الفعل بين أقسام

محدودة الواجب المخّير ، والغير معين الزمان الواجب الموسع .¹

19 - وقد أنكرت المعتزلة جواز مثل هذا الواجب عقلاً ووقوعه شرعاً ، وقالوا إن كانت الخصال الثلاث في الكفارة مستوية في الصفة بالإضافة إلى صلاح العبد ، فينبغي أن يوجب الجميع لساويها في صلاح العبد ، وهذا مبني على رأيهم في الصلاح والأصلاح . وأيضاً فلو سلمت لهم هذه القاعدة للزمامهم نقىض ما وضعوا ، وهو أنه إذا كان كل واحد منهما مساوياً لصاحبه في وقوع الصلاح به فاستعمال جميعها عبث ، وكذلك استعمال واحدة منها على التعين ، وهم لا يجوزون مثل هذا على الله ، وكأنهم لم يتحفظوا بأصولهم [73 ظ] في هذه المسألة ، واحتجووا أيضاً بأن علم الله متعلق بالذى يأتي العبد منها فهو متعين ضرورة في نفسه ، ولا يتصور في مثل هذا تخبير .

20 - والكلام في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله ، بل يكفي من ذلك هنا أن نقول : إن وقوع مثل هذا شرعاً موجود كخصال الكفارة ، وانعقاد الإجماع على اتباع أوقات أكثر الصلوات . والذى أنكرت المعتزلة يلزمهم مثل ذلك في المباح ، وبالجملة يلحق هذا الاعتراض الممكن بما هو ممكن .

21 - وقد دفع بعض الفقهاء تسمية مثل هذا واجباً ، وقالوا إنما يتصف بالوجوب في الزمان آخر الوقت ، إذ فيه يقع العقاب على ترك إيقاع الصلاة فيه . ومثل هذا الاعتراض يلحق الواجب المخّير ، إلا أن

(1) إدخال أداة التعريف على «غير» خطأ نتف على في جميع مخطوطات مؤلفات ابن رشد على اختلاف تاريخ نسخها ونسانخها مما يدل على أنها وردت كذلك في الأصول القديمة . ولعلها أن تكون من بين العلامات التي تفيد في نسبة هذا المختصر إلى فيلسوف قرطبة ومراكش .

عدم الخصلتان فحينئذ يتصور وجوب الثالثة . والذى ينبغي أن يقال في مثل هذا أنه يشبه الوجوب من جهة ، والتدب من أخرى . أما شبهه للوجوب فلأنه يرتفع الفرض بالصلة في أول الوقت ، وأما شبهه بالتدب فما ذكر في الاعتراض .

22 - وهذه المنازعـة لفظـية ، ولذلك سمـي الواجب المـوسع ، وهو أـيضاً يـفارق التـدب من جـهة أـن تـركـه إنـما يـكون بـشرط العـزم عـلى إـتـيـانـه معـ الذـكـر ، إذـ كان اـعـتـقادـ التـرك مـطلـقاً حـرامـاً .

I/71 فصل :

23 - وكذلك اختلفـوا فـيـما لا يـتم الـواجب إـلاـ به هل يـسمـى وـاجـباً . وـوجهـ القـولـ فـيهـ أـنـ هـذاـ يـنقـسـمـ إـلـىـ ماـ لـيـسـ لـلـعـبـدـ فـيـ فعلـهـ اـختـيـارـ كـالـقـدرـةـ عـلـىـ المـشـيـ مـثـلـاً ، فـهـذـاـ لـاـ يـوصـفـ بـالـوجـوبـ بلـ هوـ منـ شـرـطـ تـكـلـيفـ الـوجـوبـ ، أـوـ إـلـىـ ماـ لـلـعـبـدـ فـيـ فعلـهـ اـختـيـارـ ، وـهـذـاـ فـيـنـيـغـيـ أـنـ يـنـصـفـ بـالـوجـوبـ كـالـطـهـارـةـ المـشـرـطـةـ فـيـ الصـلـاـةـ . وـكـأـنـ وـجـوبـ مـثـلـ هـذـاـ إـنـمـاـ هوـ مـنـ أـجـلـ غـيرـهـ لـاـ مـنـ أـجـلـ ذـاتـهـ ، فـتـنـشـأـ هـنـاـ قـسـمـةـ أـخـرىـ لـلـوـاجـبـ وـهـوـ أـنـ مـنـهـ مـاـ هوـ وـاجـبـ مـنـ أـجـلـ غـيرـهـ [74 و 75] وـمـنـهـ مـاـ هوـ وـاجـبـ بـذـاتـهـ . وـالـوـاجـبـ أـيـضاًـ يـنقـسـمـ إـلـىـ ماـ يـتـقـدـرـ بـقـدـرـ مـحـدـودـ وـإـلـىـ ماـ لـاـ يـتـقـدـرـ بـقـدـرـ مـحـدـودـ ، كـمـسـحـ الرـأـسـ وـالـطـمـانـيـةـ فـيـ الرـكـوـعـ ، وـالـوـاجـبـ مـنـ هـذـاـ هوـ أـقـلـ مـاـ يـنـطـلـقـ عـلـيـهـ إـلـاـسـمـ وـيـقـىـ الـبـاقـيـ نـدـبـاً ، وـهـذـاـ إـنـمـاـ يـنـصـفـ فـيـماـ وـقـعـ مـنـ الـأـفـعـالـ مـتـابـعـاًـ أـوـ مـتـشـافـعـاًـ ، وـبـالـجـمـلـةـ مـاـ لـمـ تـقـعـ أـجـزـاءـ مـعـاًـ .

24 - فـهـذـاـ هوـ القـولـ فـيـ تـحـدـيدـ أـنـوـاعـ الـأـحـكـامـ وـتـقـسـيمـهـ ، وـقـدـ بـقـيـ القـولـ فـيـ مـسـائـلـ كـلـيـةـ تـلـحـقـهـ .

25 - فأول مسألة منها أنتا نقول ، إذا مات المكلَّف في أثناء الوقت ولم يقض لم يمت عاصيًا بإجماع السلف على ذلك . وقول من أئمته خطأ ، فإننا نعلم قطعًا أنهم كانوا لا يؤمنون من مات وقد مضى من الوقت مقدار ما تقع فيه الصلاة . فإن قيل فكيف يجوز الترك مع العزم وهو لا يعرف سلامة العافية . قلنا لا يجوز الترك مع العزم إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها ، كما يجوز للمعذر أن يضرب إلى حد لا يغلب على ظنه الهالاك . ولذلك قال أبو حنيفة رحمة الله لا يجوز تأخير الحج إلى سنة لأنَّ البقاء إليها لا يغلب على الظن . وأما تأخير الصوم والزكوة إلى شهر أو شهرين فجائز . والشافعي رحمة الله يرى البقاء إلى سنة غالباً على ظنَّ الشباب .

26 - الأحكام تنقسم إلى واجب كما تقدم ، ومقابله في الطرف الأقصى المظور ، وهو الحرام ، وبينهما متوسطان ، وهما¹ الندب والمكروه . وبين أنَّ المقابلات التي بينها متوسط ليس يلزم² عن رفع أحدهما وجود الآخر ، فلذلك أخطأ من زعم أنَّ الوجوب إذا نسخ رجع إلى ما كان قبل من حظر . وإنما كان يكون ذلك لو لم يكن بين الواجب والحرام واسطة . وأين من هذا أن يرجع إلى ما كان قبل من إباحة ، إذ ليس يتضمنها جنس هذه المقابلات الذي هو الطلب .

27 - وهنا يتبيَّن³ سقوط قول من قال المباح مأمور به . وكذلك

(1) في الأصل : وهو .

(2) في الأصل : يلز .

(3) في الأصل : نبين .

يتبين أنه ليس من التكليف ، إذ التكليف طلب ما فيه [74 ظ] كلفة . ومن سماه تكليفاً وذهب في ذلك إلى أنه الذي كلفنا اعتقاد إياحته في الشرع ، أو أنه الذي كلفنا اعتقاد كونه من الشرع ، فهو مستكره في التسمية . وبالجملة فهذا النظر لغوي وهو أليق بغير هذا الموضع . وما تقدم أيضاً من هذا القول يتبيّن أن المندوب مأمور به إذ هو طلب ما واقتضاء . فأما من زعم أن الأمر إنما يطلق على ما في تركه عقاب ، فهذا دعوى لغوية ، وعلى مدعها إثبات ذلك عرفاً شرعاً أو وضعاً لغويًّا .

I/76 مسألة ثالثة : الحرام ضد الواجب

28 - وإذا كان حد المتصادين أنهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد بالعدد في وقت واحد من جهة واحدة ، فلا يجوز في الشرع تعلق الحظر والإيجاب بشيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد . فأما تعلقهما بشيئين أو في وقتين فذلك ما لا خلاف فيه ، ولا يرجع النهي عن أحدهما على الثاني بالفساد ، سواء كان ذلك في شيءين أو في زمانين . وكذلك يلزم إذا تعلق النهي والإيجاب بشيء واحد من جهتين مثل أن يرد الأمر بشيء مطلقاً ، ثم يرد النهي عن ذلك الشيء بعينه مقيداً بصفة أو لعنة مصريح بها . إلا أنهم اختلفوا في مثل هذا الجنس هل يعود النهي بالفساد على الأصل الموجب من جهة ما قيد ؟ فرغم أبو حامد رحمة الله أن هذا ينقسم عندهم إلى ما يرجع إلى غير المنهي لسبب من خارج ، وإلى ما يرجع إلى صفة في الشيء . مما يرجع إلى غير المنهي فلا يرجع على الأصل بالفساد ، وأما الذي يرجع إلى صفة في المنهي عنه فذهب الشافعي إلى أنه يعود على الأصل بالفساد ، وحيث أوقع الطلاق في الحيض صرف ذلك إلى الأضرار وألحقه بالقسم الأول . وأبو حنيفة لا يرى في الموضعين النهي يعود بفساد الأصل ، سواء ورد المنهي عنه مقيداً

بصفة أو سبب من خارج ، وزعم أنَّ كون الحدث مبطلاً للصلوة إنما ثبت بدليل الإجماع .

29 - وأنا أرى أنَّ النظر في هذه المسألة إنما هو من جهة صيغة لفظ النهي ، فإنَّ من يدل عنده لفظة إيجابه مطلقاً قرينة تخرج النهي عن الحظر إلى الكراهة¹ وأكثر من ذلك وروده في شيء لأمر ما [75 و] من خارج بعد إيجاب ذلك الشيء مطلقاً ، وستتكلم في هذا فيما بعد . وأما إذا نظر فيها من حيث المعنى ، فإنَّ ورود النهي عن الشيء مقيداً بأمر ما ، سواء كان سبباً أو صفة ، بعد إيجابه مطلقاً فإنه يعود على الأصل بالفساد من جهة ما هو مقيد . والذي فهمت هنا من ورود النهي عن الشيء مقيداً بعد إيجابه مطلقاً ، هو بعينه ينبغي أن تفهمه في ورود إلإيجاب بشيء ما مقيداً بعد النهي عنه مطلقاً .

30 - والعجب من أبي حامد كيف جعل النظر في هذه المسألة في هذا الجزء من هذا الكتاب .

31 - وأما من أجاز الصلاة في الوادي والحمام وأعطان الإبل فإنما ينبغي له أن يصرف النهي الوارد فيها عن التحرير إلى الكراهة ، على مذهب من يرى أن ورود النهي عن الشيء مقيداً بأمر ما من خارج بعد إباحته ، أو الأمر به مطلقاً ، قرينة يخرج بها لفظ النهي عن التحرير إلى الكراهة ، هذا إذا كان من يرى أنَّ صيغة النهي تقتضي التحرير ، وأما من لا يرى ذلك فالأمر عليه سهل . وأما من أبطل الصلاة في الأرض المغصوبة لكونها حركات وأشكالاً منها² عنها ، فلجهله بحدود

(1) نقص في العبارة ترك تأمله لاجتهد القارئ .

(2) في الأصل : منهية .

المضادة ، لأن الإيجاب والنهي تعلق بها من جهتين مختلفتين . ولذلك ما وقع إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلوات عند التوبة . وتلك الحركات والأكوان هي من جهة مأمور بها ، ومن جهة منهي عنها . وكذلك السجود بين يدي الصنم على غير جهة القصد هو من جهة حرام ، ومن جهة متقارب به .

I/81 مسألة رابعة :

32 - اختلف الناس في وجوب الشيء هل هو حظر لضده ، وحظره وجوب لضده ، فنقول :

33 - إنه إذا حدَّ المضادان بحسب حدَّهما ، ولم يسامح في تسميتهم ، فوجوب الشيء حظر لضده ، لأنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما تقدم ، وسواء كان ذلك فعلًا أو تركًا . وهذه المسألة إنما تتصور في التضاد الشرعي . وأما التضاد المحسوس فهو مما لا يصلح التكليف إلا بتركه ، وهو من شروط الفعل .

34 - وأما المحظور فإذا كان مما ليس له ضد ، أو مما له ضد إلا أنَّ بينهما [75] متوسطًا ، فليس يلزم عن حظره إيجاب شيء ما . وأما إذا كان لا يخلو الشيء من أحد هما ، ولم يكن بينهما متوسط ، فحظره إيجاب لضده ، هذا أيضًا إذا كان التضاد شرعياً ، وأما إذا كان حسياً فهو من شرط التكليف .

35 - فعلى هذا ينبغي أن يتناول السؤال والجواب في هذه المسألة . وهنا انقضى القول في القسم الثاني من هذا الجزء .

القول في القسم الثالث من الجزء الأول

36 - هذا القسم يتضمن النظر في أركان الحكم ، وهي ثلاثة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم فيه .

37 - أما الحاكم فهو المخاطب بالإيجاب . ومن شروطه ، مع كونه متكلماً ، نفوذ الحكم على الإطلاق . وإنما يصح ذلك بين المالك والمملوك والخالق والمل خلق ، وهو الله تعالى . وكل من لزمه طاعته فإنما لزمه بإيجاب الله تعالى كالسلطان والأب وما أشبههما . وهو قادر على العقاب والثواب إذ لا يتصور الإيجاب أو النهي من غير قادر عليهم . وثبتت هذا في علم الكلام .

38 - وأما المحكوم عليه فله شرطان هما¹ أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهي ، إذ من ليس يفهم الخطاب لا يصح منه افضاء اوجوب الطلب . فإن قيل فقد وجبت الزكوات والغرامات على الصبيان ، قلنا المكلف هو الولي بشرط الاستعداد لقبول العقل . وكذلك أخذهم بالصلاحة قبل البلوغ ، الأب هو المأمور بذلك ، لأنه لا يفهم خطاب الشرع إلا من يعرف الشارع ، ولا يعرف الشارع إلا من يعرف الله ، وهذا الشرط مدركه العقل . ومن هنا يتبيّن سقوط تكليف الناسي والغافل والمجون والسكران . فإن قيل فكيف يقع طلاق السكران عند من يجوزه ؟ قلنا ذلك على جهة التغليظ ، إذ كان هو الذي جنى على نفسه باختياره بعد شرط التكليف وهو العقل . وليس يتصور مثل هذا في المجون ، وتعلق من تعلق في جواز خطابه بقوله تبارك وتعالى : ﴿لَا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فإنّه إن سلم [76و] ظهور ذلك في

(1) في الأصل : منها .

الآية فليس يصادم بالظواهر القطعيات . ولها تأويلاً :

39 - أحدها أنها خطاب مع المستثنى .

40 - والآخر أنه إنما وقع المنع من إفراط الشرب في أوقات الصلاة ، وذلك خطاب في وقت الصحة ، وقبل أن تحرم الخمر .

41 - فاما الاعتراض الذي يلحقون هنا وهو كيف يكون الله أمراً في الأزل لعباده ومن شرط الأمر أن يكون المأمور موجوداً ، وكذلك كونه أمراً للسكران في حال سكره وللمجنون والصبي ، على شرط أن يفيق ذلك ويصح ذلك ويبلغ هذا ، فالجواب عنه ليس مما يمكن في هذا الموضع ، ولا هو خاص بهذا النظر . والقول فيه مبني على قواعد تحتاج إلى تمهيد طويل وفحص كثير . وكما قلنا أنه ليس ينبغي أن نفحص عن كل شيء ولا عن أشياء كثيرة في موضع واحد ، بل ينبغي أن يفرد بالقول كل واحد منها في الموضع اللائق به ، والذي يحمل على هذا حب التكثير بما ليس يفيد شيئاً .

42 - وأما الشرط الثاني فهو البلوغ ، وهذا الشرط مدركاً للشرع . فإن قيل فقبل أن يحتمل الصبي بزمان يسير أليس هو عاقلاً؟ فإن انفصال النطفة عنه لا تزيده عقلاً؟ قلنا : لما كان ذلك مما يخفي دركه في شخص شخص ، ويختلف وقته ، نصب الشرع لذلك علامات توجد على الأكثر دالة عليه .

43 - وأما المحكوم فيه وهو الفعل فإنه ما جاز كونه مكتسباً للعبد باختياره مع اعتقاد اكتسابه طاعةً وامتثالاً .

44 - وينبغي أن يعلم أن الأمور المكتسبة للإنسان هي التي له أن يأتي منها أي الضدرين شاء ، مثل أن القيام مكتسب له ولو أن يقوم أو

[I/86]

يقعد . وإذا كان معنى الاتساب هذا فلا معنى لاستثنائهم من هذا - كما زعموا - وجوب النظر المعرف ، إذ لا يمكن فيما زعموا قصد إيقاعه طاعة قبل المعرفة بوجوبه ، لأنَّ وجوب النظر كما سلف من قولنا يحصل ضرورة لكون المنظور فيه معلوماً بالضرورة ، وليس لإنسان اختيار في وقوع التصديق بوجوبه عند ظهور المعجزة . [76] وكذلك أيضاً لا معنى لاستثنائهم من ذلك إرادة الطاعة ، وقولهم إنَّ الإرادة لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة وسلسل الأمر ، فإنَّ الإرادة شوق ، وحدث الشوق للإنسان كالضروري ، إذ كان فاعله التصديق بالرغبة والرهبة ، فشرط الفعل الشرعي أن يكون مكتسباً أولاً ، ثم ثانياً أن يكون السبب في اكتساب اعتقاد وجوب الأمر لأشياء آخر مما يجوز له أن يفعل .

45 - وأما الشيخ أبو الحسن فليس من شرط الفعل عنده أن يكون مكتسباً ، بل يرى أن ليس هنا فعل مكتسب للإنسان أصلاً ، وأنَّ ما يظهر كون الإنسان فاعلاً للشيء فأمر مصاحب ولاحق لا أنَّ الإنسان لذلك الفعل سبب لا قريب ولا بعيد ، حتى تكون نسبة ذي القدمين مثلاً إلى المishi هي بعينها نسبة العادم للقدمين . وهذه مخالفة للحس ورأي غريب جداً عن طباع الإنسان¹ . وقد بين أبو المعالي في «الرسالة النظامية» الوجه الذي به يصلح في الشرع أن يقال إنَّ للإنسان اقتداراً واكتساباً . و<من> لم يكن عنده للإنسان اقتدار على شيء ما ، جاز عنده تكليف ما لا يطاق وبحق ما فعل ذلك لأنه ليس على رأيه هبنا شيء

(1) بهذه الألفاظ تقريراً يرد مذهب الأشاعرة في كتاباته اللاحقة ومن أشهرها الكشف والتهافت . . .

يطاف . والذى ينبغي أن نقول هنا أن تكليف ما لا يطاف ممتنع عقلاً وشرعاً . أما شرعاً فلقوله ﴿لَا يكُلُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا﴾ . وأما عقلاً فلامتناع قيام الحال بالنفس ، وأنّ من الشرط المأمور به أن يكون مفهوماً ومتصوراً مكانه عند الامر والمأمور .

46 - وقد يلحق آخر هذا الجزء مسائل :

47 - فمنها هل المكره على وفق التكليف أو خلافه مختار حتى يثاب على الواحد ويعاقب على الآخر ؟ ونحن نقول في ذلك : أما المكره على وفق التكليف فقد يشبه أن يظن به أنه مختار من جهة أن له أن يأتي بخلاف ما أكره عليه محتملاً لما به أكره . وهذا التفاوت بحسب ما يلحق المكره من الأذى . لكن إن لم يأت ذلك معتقداً إتيانه طاعةً وامتنالاً لم [77] يشب عليه ، فإن اعتقد ذلك أثيب عليه . وإن كان سبب تحريكه إلى الفعل الإكراه ، فإنه إذا أخذ في الفعل واعتقد وقوعه طاعةً أثيب عليه . وعلى هذا الوجه جاء إكراه الكفار على الإيمان بالقتل في الشرع . وبالجملة فالتوعد بالعقاب هو إكراه ما على هذا الوجه . ومثل هذا يتصور في أن يكون الإنسان يصدّه عن الامتنال عناد أو غير ذلك من الأسباب المانعة . وبالجملة الأمارة بالسوء كثيراً ما تصدّ الإنسان عن الواجب مع اعتقاد وجوبه . وأما المكره على مخالفة الشرع مثل الإكراه على قتل مسلم ، أو ترك الصلاة ، فالسؤال فيه في موضوعين :

أحد هما : هل إذا فعل بمقتضى الإكراه أثم أم لا ؟

والثاني : إن احتمل الإكراه ولم يفعل بمقتضاه هل يثاب أو يأثم ، فإن لنفس المرء عليه حقاً ، والذى ينبغي أن يقال في ذلك هو أن الإكراه تتفاوت مراتبه لتفاوت ما به يقع الإكراه ، ومدرك مراتب هذا التفاوت ، والمقاييس بينه وبين مخالفة الأمر وترجيع أحدهما على الآخر ، مدرك

شرعي ، ولا سيما إذا كان ما به يقع الإكراه من نوع المكره عليه ، مثل أن يكره بالقتل على القتل ، وبالجملة فهذه المسألة اجتهادية .

48 - ومنها : هل المقتضى بالتكليف الكفّ كاً يقتضي الفعل .
والجواب أنّ الترك : صنفان : صنف يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد ، فهذا يثاب عليه كالصيام . وصنف لا يلحق الإنسان عند تركه التلبس بضد ، فهذا لا يثاب عليه . وإلخاق مسألة مسألة بهذين الصنفين نظر فروعي .

49 - ومنها : هل يتوجه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه ، كالأمر بالصلوة ، فيعاقب على تركه من غير حصول شرطه ، هذا إذا كان الشرط شرعاً كأمر المحدث بالصلوة في حين إحداثه ، أو لا يتوجه الأمر بالشيء إلا بعد حصول شرطه كالأمر بالصلوة في حين الطهارة ؟

ونحن نقول :

إذا كان الشرط مكتسباً للإنسان باختياره فجائز أن يؤمر الإنسان بالشيء على تقدير حصول [77] شرطه ويعاقب على تركه ، وإن لم يأت بشرطه كثارك الصلاة يعاقب عليها وإن لم يتوضأ فقط ، وبذلك ورد الشرع ، وقد دلّ دليل الإجماع على لحوق العقاب للمكذب بالرسل قبل المعرفة بالله وإن كانت شرطاً لإليمان بالرسل ، وقد تمسك قوم في هذا بقوله عزّ وجلّ : ﴿مَا سلّكُمْ فِي سُقُرٍ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ ، ورآموه أن يثبتوا أنه نص في الآية ، وهي وإن لم تكن نصاً فهي ظاهرة ، لأنّه محتمل أن يريد لها هنا بالمصلين المؤمنين كما قال عليه السلام : «نهيت عن قتل المصليين» . وما امتنع وقوع مثل هذا عنده عقلاً صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة في الظاهر المحتمل .

50 - وقد احتاج من منع التكليف بمثل هذا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة مع استحالة وقوعهما فكيف يجب ما لا يمكن امثاله . وهؤلاء القوم اشتبه عليهم الشرط الشرعي بالشرط الوجودي . وليس الأمر كذلك فهذا المكلف إنما يتوجه إليه الأمر بالشيء قبل حصول شرطه على تقدير حصول شرطه ، وهو مستطاع له ومكتسب بخلاف الشرط الوجودي .

51 - أما احتجاجهم بأن الكافر إذا أسلم انتفى وجوب الصلاة والزكاة عنه ، فلا حجة فيه ، لأنّ مصيرنا إلى سقوط وجوهها بالإسلام إنما هو بدليل الشرع وإنما أوجبنا القضاء على المرتد دون الكافر ، لأنّ القضاء إنما يجب بأمر مجرد فليتبع فيه الدليل الشرعي ، ولذلك قد يؤمر بالقضاء من لا يؤمر بالأداء ، وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء .

52 - وما يلحقون بهذا الباب مسألة رابعة وهي : [I/88]
كأنه لا يجوز إتيان الأمر بالجمع بين الضدين كذلك لا يجوز إتيان الأمر بالتخلي عنهما ، إذا لم يكن بينهما وسط .

53 - ولكنها فيما زعموا مسائل جزئية تقع شكًا في هذه المسألة الكلية وهي : من توسط أرضاً مزدروعة مغصوبة فيحرم عليه المكت ويجرم عليه الخروج ، إذ في كل واحد فساد زرع الغير ، فهو عاص بأيّهما فعل . وكذلك من سقط على صدر صبي محفوف بصبيان ، وعلم أنه إن مكث قتل من تحنه وإن انتقل قتل من حواليه [78و].
ومثل هذه المسائل فهي اجتهادية ، وليس لها موقع شكًا في أنه لا يجوز .
ورود الأمر بالتخلي عن الضدين . ويشبه أن يقال فيها هو غير مكلف في هذه الحال ، ويشبه أن يقال في المسألة الأولى يخرج لتقليل الضرر وفي

الثانية يمكث ، فإنَّ الانتقال فعل مستأنف لا يصح إلا من حي . ويختتم
أن يقال يتخير ، ولاسيما إذا لم يترجع أحد الفعلين في قلة الضرر على
الثاني .

وهنا انقضى القول في الفعل وهو القسم الثالث من الجزء الأول من
هذا الكتاب .

القول في القسم الرابع

54 - هذا القسم يتضمن القول في أنّ ها هنا أسباباً مظهرة للأحكام ولصفات تتصف بها الأحكام ، كالصحة والفساد ، وتتضمن شرح ما تدل عليه هذه الأسماء ، وهو أربعة فصول :

I/93 الفصل الأول : في الأسباب المظهرة للأحكام

55 - أعلم أنّ الشرع قد نصب للأحكام علامات تتضمن وقوعها كا تتضمن العلل الحسية معلولاً لها ، وبهذه الأسباب نتوصل إلى معرفة وقوع الأحكام ، وإلا كان إثباتها محلاً . والقول في تفصيل الأحوال التي بها تكون مقتضية للأحكام هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب .

I/94 الفصل الثاني : فيما يدل عليه اسم الصحة والبطلان في الأحكام

56 - إعلم أنّ هذا يطلق في العبادات على أوجه مختلفة ، فالصحة تنطلق عند المتكلمين على ما وقع على وفق الشرع ، وجب القضاء أو لم يجب ؟ وعند الفقهاء عما أجزأ وأسقط القضاء ، حتى أنّ صلاة من ظنّ أنه متظاهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين ، لأنّ القضاء لازم بأمر متجدد . وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها إذا فهم الغرض . وأما في العقود فينطلق الفساد على كل حكم لم يتضمن أحد ما به يتم الحكم ، سواء كان ذلك شرطاً أو سبيلاً ، والصحة على مقابل هذا . اللهم إلا أنّ أصحاب أبي حنيفة فإنهم يخصون باسم الفاسد ما كان مشروعاً في أصله منوعاً في وصفه . لكن قد تقدم من قولنا أنّ كل منوع بوصفه منوع بأصله وعائد عليه بالفساد من جهة ما هو متصف . وبالجملة

[78 ظ] فالأحكام إنما تتصف بالصحة إذا فعلت بالأمور والأحوال التي اشترط الشرع في فعلها ، والفساد بخلاف ذلك .

I/95 الفصل الثالث : في وصف العبادة بالأداء والقضاء والإعادة

57 - اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء ، وإذا فعل مرة على نحو من الخلل ثم فعل ثانية سمي إعادة ، وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع مع تركه عمداً سمي قضاء . وقد يطلق اسم القضاء على معانٍ غير هذه بعضها أقرب إلى هذا المعنى ، وبعضها أبعد . فمنها ما يترك سهواً حتى يخرج وقته فهذا أيضاً يسمى قضاء حقيقة ، لكن يفارق الأول بخط المأثم عن فاعله . ومنها ألا يجب الأداء كالصيام في حق الحائض . وقد أشكل هذا على طائفة حتى أزموا وجوب الصوم على الحائض بدليل وجوب القضاء ، والإجماع يرد هذا فإنها لو ماتت قبل أن تظهر لم تأثم ، ومنها حالة المريض والمسافر فإنهما من حيث هما أن يصوما أشبه فرضهما الواجب الموسع . وقد كان ينبغي ألا يسمى هذا قضاء ، كلاماً لا يسمى إتيان الصلاة في آخر الوقت قضاء . لكن تسمية مثل هذا قضاء مجاز ، لما في ذلك من فوات الوقت الأول المشهور .

58 - وفي المسافر والمريض مذهبان غير هذا : أحدهما مذهب أهل الظاهر أنهما لو صاما لم يصح صومهما لقوله عز وجل : **﴿فَعَدَةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَى﴾** والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام آخر ، ولكن لو صام رمضان صحّ ، كمن قوم الزكاة على الحول . وكلا هذين القولين إنما يبينان على من لا يرى أن في الآية حذفاً ، وأن التقدير : فافطر فعدة من أيام آخر ، وإن ذلك محمول على الرخصة . وستبيان هذه المسألة مما يقال في الجزء الثالث من هذا الكتاب . فاما ما يحتمل أن يسأل عنه من يرى

ذلك محمولاً على الرخصة من جواز وقوع صيام المريض الذي يخاف على نفسه ال�لاك والضرر العظيم ، فتلك مسألة اجتهادية تحمل الوجهين ، وهي خارجة عن هذا الغرض .

59 - وقد أطلق القاضي رحمة الله اسم القضاء على ما يترکه الإنسان متعمداً مع غلبة ظنه [79و] وبالاحترام قبل أدائه الفعل إذا انكشف خلاف ما ظنَّ ، لأنَّه يقدر الوقت بحسب غلبة الظن . وهذا لا معنى له ، لأنَّه ليس يكون ظنه بالاحترام سبباً لخروج الوقت في نفسه .

I/98 الفصل الرابع : في العزيمة والرخصة

60 - اعلم أنَّ العزم في الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى ، والرخصة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر أو عجز عنه ، مع قيام السبب المحرم ، كتحليل جرعة خمر للشرق ، والميئنة للمضطر . وقد تطلق الرخصة على معانٍ غير هذه بعضها أقرب إلى هذا وبعضها أبعد .

61 - وهنا انتهى النظر في الجزء الأول من هذا المختصر ، ويتلوه كتاب أصول الأحكام .

القول في الجزء الثاني
من
هذا الكتاب

[I/10] 62 - وهو يتضمن النظر في الأصول التي تستند إليها هذه الأحكام وعنها تستنبط ، وهي أربعة : الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة ، ودليل العقل على النفي الأصلي ، وتسمية مثل هذا أصلًا تجوز ، إذ ليس يدل على الأحكام بل على نفيها . فاما قول الصحابة وشريعة من قبلنا فمختلف فيه . فلنبدأ من ذلك بالكتاب ، وننظر أولاً في حقيقته ، ثم فيما يحصره ، ثم في أفالظه ، ثم في أحكامه .

الأصل الأول

63 - فاما حقيقته ومعناه « فهو الكلام القائم بذات الله تعالى ، وهو صفة قديمة من صفاته¹ ، والقول في إثبات هذه الصفة وتخليصها بما يخصّها من غيرها من الصفات هو من علم الكلام .

64 - فاما ما يحصره فهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا . وإنما قيّدناه بالمصاحف لأنّ الصحابة رضي الله عنهم بلغوا في الاحتياط في نقله بالكتب . واشترطنا في نقله التواتر لأنّه المفید للثبات . وليعلم أيضًا أنّ ما هو خارج عنه مما لم ينقل نقل تواتر فليس منه ، إذ يستحيل في عرف العادة أن يهمل بعضه أو ينقل نقل آحاد مع استفاضته في الجماعة التي لا يصحّ عليها إلغافه والإهمال وهم الذين يقع بنقلهم التواتر ، وهذا ما كانت الزيادات التي لم تنقل نقل تواتر ليست توجّب عند [79] ظ الأكثـر عمـلـاً ، خلافاً لأبي حنيفة ، كالتتابع في الكفارـة وما أشبـهـه . وليـسـتـ هذهـ متـنـزـلـةـ منزلـةـ أخـبارـ الآـحـادـ ، لأنـ الـخـبـرـ لـمـ يـعـارـضـ لـهـ وـلـاـ دـلـيـلـ عـلـىـ كـوـنـهـ كـذـبـاًـ . وإذا لم تجعل

(1) كذا بالحرف ورد في المستصفى . ولنقارن ما صادق عليه ههنا بما ذهب إليه في الكشف عن مناهج الأدلة مثلاً في معرض حديثه عن صفة الكلام .

هذه الزيادات من القرآن احتملت أن تكون مذهبًا لصاحب ، واحتملت الخبر وما يتردد بين هذين الاحتمالين فلا يجوز العمل به . ولهذا قطع القاضي رحمه الله بتخطئة الشافعي رحمه الله في جعله باسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة ، مع كونها آية من التمل ، إذ لو كان ذلك كذلك لنقل إلينا تصرحًا كونها من القرآن ، ولم يقع في ذلك خلاف . وللشافعي أن يتمسك بأن جعلها في أول سورة بأمر رسول الله ﷺ ونزوها في أول كل سورة قرائن توهم أنها من القرآن ، فلو لم تكن منه لصرح بذلك . وليس كذلك العوذ والقنوت وما أشبه ذلك مما لم يصرح بكونه من غير القرآن . وبالجملة فهي مسألة اجتهادية ولذلك لم يكفر القاضي بها ومع ذلك فهي قليلة الغناء في الاستنباط عنها¹ .

والشافعي إنما أوجب قراءة باسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة للأخبار الواردة بذلك² .

65 - وأما النظر في الفاظه فمنها حقيقة ومجاز ، ووجود ذلك فيه يبين من حيث هو بلغة العرب ولسانها . وبالجملة فما أظن لساناً ولا لغة

(1) عرض هذه المسألة في «بداية المجتهد» وأشار إلى قول الشافعي وإلى رد القاضي ورأي أبي حامد بما لا يخرج كثيراً عما ذهب إليه هنا . ثم اختتم بتعليق انتقد فيه مذهب القوم مع ميل واضح إلى مذهب الشافعي حيث قال : «وهذا كله تخطي وشيء غير مفهوم فإنه كيف يجوز في الآية الواحدة بعنهما أن يقال فيها إنها من القرآن في موضع وإنها ليست من القرآن في موضع آخر بل يقال إن باسم الله الرحمن الرحيم قد ثبت أنها من القرآن حishما ذكرت وأنها آية من سورة التمل . وهل هي آية من سورة أم القرآن ومن كل سورة يستفتح بها مختلف في المسألة محتملة وذلك أنها في سائر سور فاتحة وهي جزء من سورة التمل فتأمل هذا فإنه يبين والله أعلم» .

(2) انظر «بداية المجتهد» ص 89-90 / ج I دار الفكر - د . ت .

تُعرى من ذلك ، وإن كانت الألسنة تتفاوت في ذلك . وأما نفي بعضهم من أن يكون في ألفاظه شيء ليس في لغة العرب وجوهه بعضهم فالوقوف على ذلك قليل الغناء فيما نحن بسبيله . وبالجملة إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عرّبته العرب تعريباً وغيره تغييراً استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوباً إليها .

وفي ألفاظه محكم ومتشبه كـ [عَزَّ وَجَلَّ] ، وقد اختلف الناس في المتشبه ، والأولى أن يظن أنَّ الألفاظ المتشبهة هي التي يمكن حملها على معنى أكثر من واحد ، أو التي يوهم حملها على الظاهر تعارضًا فيها ، أو الألفاظ التي لم تقدم للعرب مواضعها ولا اصطلاح على معانيها كالحروف [٨٠ و] التي في أوائل السور ، أو جمئ هذه .

القول في الأصل الثاني وهو السنة [I/129]

66 - قول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه ، وهو حجة بنفسه على من سمعه مشافهة .

فاما نحن فلم يلغنا قوله ﷺ إلا على لسان المخبرين ، إما بطريق التواتر ، وإما بطريق الآحاد . ولذلك ينقسم القول في الأخبار إلى هذين القسمين ، ويعتمدما بيان مراتب ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عنه ﷺ ، وهي مراتب :

67 - فأولها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله ﷺ ، أو حدثني ، أو أخبرني ، أو شافهني ، فهذا لا يتطرق إليه احتمال .

68 - المرتبة الثانية : أن يقول : قال رسول الله كذا أو حدث بكلدا . فهذا ظاهره النقل ، إذا صدر عن الصحابي وليس نصاً صريحاً ، إذ يمكن أن يكون حدث به عن رسول الله ﷺ . لكن رأي أكثرهم العمل بمثل هذا جائز للقرائن الدالة على ذلك ، لاسيما إذا صدر ذلك عن من كثرت صحبته .

69 - المرتبة الثالثة : أن يقول الصحابي أمر رسول الله بكلدا ، ونهى عن كذا ، أو فرض كذا ، وأوجب كذا . فهذا يتطرق إليه احتمالان : أحدهما في سماعه كذا في قوله تعالى ، والثاني في فهمه عن الخطاب الأمر أو الوجوب ، إذ صيغة الأمر مختلف فيها . ولذلك رأى داود ومن تبعه من أهل الظاهر ألا حجة في قوله ما لم ينقل لفظه ﷺ . وقد احتج عليهم أن هذا نظر من حيث فهم الألفاظ . وإنما وقع الخلاف فيها ببيننا من حيث أننا لسنا بفصحاء ولا بمحجة على الكلام العربي . وأما الصحابي من حيث أنه عربي فكيف يتوهم عليه الغلط في

صيغة الأمر ، مع أنَّ به تقوم الحاجة عند الاختلاف فيها .

70 - وإنَّا نرى أنَّ تصحيح الألفاظ في لسان ما عند من لم يكن من أهل ذلك اللسان إنما يحصل بأحد أمرين : إما باستقراء كلامهم ، أو النقل عنهم إذا اشفاض ذلك فيهم . وعلى هذا لا يصح الاحتجاج بقول الواحد حتى يستفيض قوله . وأما هل يشترط في نقل اللغة التواتر أو تكفي فيه الآحاد ؟ فذلك مختلف [80ظ] فيه . ويشبه أن يكفي في كثير منها نقل الآحاد ، ولا لم يكن سبيل إلى الوقوف على أكثر دلالات الألفاظ لو اشترط في نقل كل واحدة منها التواتر .

71 - المرتبة الرابعة : أن يقول أمرنا بكتنا أو نهينا عن كذا . فهذا يتطرق إليه ، مع ما سبق من الاحتمالات ، احتمال آخر وهو أنَّ الأمر بذلك عساه أن يكون غير النبي ﷺ من الأئمة والأمراء ، وفي معنى هذا قولهم : من السنة كذا ، والسنة جارية بكتنا .

72 - المرتبة الخامسة : أن يقول الصحابي كانوا يفعلون كذا ، فأضاف الفعل إلى عهد رسول الله ﷺ . فهذا أيضاً يحتمل أن يكون بلغ ذلك رسول الله ﷺ ، وهو الأظهر ، فأقره . ويحتمل أن يكون لم يبلغه .

73 - فقد ظهر من هذا ما هو إخبار عن رسول الله ﷺ ، وما ليس

بإخبار .

74 - والآن فقد بقى تبيين طريق انتهاء الأخبار إلينا ، وذلك إما أن يكون نقل تواتر أو آحاد . ولنقل فيهما وفي مرتبة التصديق الحاصل عنهما ، ولنبدأ من ذلك بالتواتر ، فنقول :

I/132 75 - إنَّ التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين في أمور ما وعند أحوال ما من غير أن ندرى من أين حصل ولا كيف حصل ولا متى حصل . وإنما قلنا : في أمور ما ، لأنَّه ليس يحصل فيما ليس شأنه

أن يحسّ مما هو معقول ، أو ما شأن مناسبه أن يحسّ ، إلا أنه غير ممكن الوجود ، كعذر أيل وغير ذلك مما ليس له وجود خارج النفس ، ولا فيما شأنه أن يحسّ بعد ما هو ممكن الوجود ، بل إنما يحصل اليقين به فيما هو محصل الوجود في الزمان الحاضر ، أو كان محصل الوجود في الزمان الماضي مما لم نحسّ به ، لأنّ ما أحسسته أو كان لنا سبيل¹ إلى إدراكه بقياس يقيني ، كحدث العالم ، وغير ذلك ، فلا غناء للتواتر فيه ، لأنّه إما أن يتواتر عندنا بحسب ما أحسستنا أو وقفتنا عليه بالقياس ، فذلك في حقنا فضل ، وأما إن تواتر خلافه ، فلا يقع لنا به تصدق [81و].

وقولنا : وعند أحوال ما ، تحفظ فيما تواتر ولم يقع اليقين به ، ولذلك رام قوم لما شعروا بهذا أن يشتّرطوا في التواتر عدداً يلزم عنه بالذات وأولاً اليقين ، حتى يكون هو السبب في وقوع اليقين عنه ، ومقتضياً له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبباتها . فلما لم يحصل لهم حدوده بأنّ الذي يحصل عنه اليقين على أنه محصل الوجود في نفسه ، وإن كان مجهولاً عدتنا . والمشاهدة بخلاف ذلك ، فإنه يظهر أنّ العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان هنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأولاً لكنّا سنحسّ ونقف عليه . وبالجملة فإنّ كثرة المخبرين أحد القرائن التي تفيد التصديق ، ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تضاف إليه من القرائن الآخر² .

76 - وإذا كان هذا هكذا ، فلستنا نقدر أن نقول إنّ فاعل ذلك

(1) في الأصل : سبلاً .

(2) وقرب من هذا ذهب إليه في «مختصر المنطق» بل تقاد أن تكون العبارات أحياناً واحدة . انظر «جواب الجدل والخطابة والشعر» تحقيق شارل بوترورت 1977: 189-194 . Albany State University of New York Press

التصديق بالنتيجة يحصل على المقدمات ، أو على جهة ما نقول إنَّ المقولات الأول تحصل عن الحس . ومن ظنَّ أنَّ الحال في التواتر كالحال في المقدمات التجريبية ، وهي التي يحصل اليقين بكليتها عند التعمد لإحساس جزئاتها ، فمخطيء قطعاً . بل التصديق الحاصل عن التواتر من فعل النفس ، وكأنَّ نسبته إليها نسبة . . .¹ وبالجملة [فلم يقع خلاف في أنَّ التواتر يوقع اليقين إلا من لا يوئه به ، وهم السفسيطائيون . وجاء ذلك يحتاج إلى عقوبة ، لأنَّه كاذب بلسانه على ما في نفسه . وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه ، فقوم رأوه بالذات ، وقوم رأوه بالعرض ، وقوم رأوه مكتسباً² مثل ما رأه أبو حامد ه هنا ومن نحه من أنَّ اليقين به إنما يحصل بعد مقدمتين : إحداهما أنَّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامعاً . والثانية أنَّهم قد اتفقوا على إلخبار عن هذه الواقعة . لكنَّ أبو حامد يسلم أنَّ هاتين المقدمتين لم تشکلا³ قط في الذهن بالفعل ، ولا احتاج الإنسان إلى إحضارهما عند وقوع التصديق [81 ظ] بالتواء .

77 - وإذا وضع هذا ، فيما لا شك ، هو المشاهد من أمر التواتر ، فمن بين أنه ليس هاتين المقدمتين في إيقاع اليقين غناء ، لأنَّ ما ليس موجوداً في النفس بالفعل فليس يمكن سبباً لوجود ما هو فيها بالقوة حتى تخرجه إلى الفعل . ولو لا كون حصول المقدمة الكبرى في الشكل الأول في النفس بالفعل ما كانت سبباً لحصول النتيجة عنها التي كانت منطوية فيها بالقوة .

(1) بياض في الأصل في قدر الكلمة أو الكلميين .

(2) ما بين معقوفين ورد في «البحر الخيط في أصول الفقه» للزركشي 239/4 . انظر حاشية ص 21 هامش رقم (1) من المطبوع . (عبد العزيز الساوري) .

(3) في الأصل : لم تشکل .

فأي فائدة لاشترط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصديق . ولهذا اشترطنا في حد التواتر من غير أن ندرى كيف حصل ولا من أين حصل . وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلا ظناً ، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن ، حتى يحصل في بعضها اليقين . ولذلك اختلف الناس في مراتب التصديقات الواقعية عن الأخبار بحسب ما يقترن بها ، كمن يجعل خبر الواحد بين يدي الجماعة ، إذا أمسكوا عن تكذيبه مع أنهم عدد يمتنع في عرف العادة تواطؤهم على تسويع الكذب ، يتنزل منزلة التواتر إذا كان ما أخبر عنه مدركاً لهم بالحس . وكذلك هنا قرائن تضعف الظن الواقع بالأخبار حتى يكاد في بعض الموارد يقطع بكتابها ؛ كمن أخبر بقتل ملك البلدة في السوق ثم مرّ أهل السوق ولم يتحدّثوا بذلك . ومن هذا الجنس ردّ أبي حنيفة رحمة الله أخبار الآحاد فيما تعمّ به البلوى من الأحكام ، لأنّه يرى أنّ حقّ ما تعمّ به البلوى أن ينقل نقلًا مستفيضاً . وكذلك ردّ مالك لكثير من الأحاديث إذا لم يصحّها العمل .

78 - فهذا ما ينبغي أن يقال في مرتبة التصديق الخالص عن الأخبار ، وفي أي موضع غناًها ، وفي أيّها لا .

79 - فاما خبر الآحاد بحسب ما حدّ في هذه الصناعة فهو مما لم يتبّه أن يفيد اليقين في موضع ما يخبر الواحد بحسب ما يقترن بذلك من قرائن¹ قلنا هذا وإن كان غير ممتنع فهو مما يقلّ وجوده ولعل ذلك يقع في حقّ شخص ما ونازلة ما . [82و] ولتفاوت هذا الظن الواقع في النفس عند اقتران القرائن بأخبار الآحاد رأى بعضهم أنّ خبر الواحد قد يفيد اليقين .

80 - ويلحق بخبر الواحد بعد التكلم في حده التكلم في جواز

(1) نقص في العبارة نترك تأمله لاجتهد القارئ .

العمل به شرعاً ، والتكلم في شروط الناقلين له ، والجرح والتعديل ، وكيفية نقل الراوي عن مرويه .

الفصل الأول : في جواز العمل بخبر الواحد شرعاً

81 - أما العمل بأخبار الآحاد فهو جائز عقلاً وواقعاً شرعاً .

أما جواز وقوعه شرعاً ، فإنه غير ممتنع أن ينصب الله تعالى غلبة الظن علامة للحكم ، كتصييـه سائر الأشيـاء علامـات . وعلى هذا يتتصـور القضاء بالشهـود ، والحكم بالفتـوى ، واستقبال الكـعبـة إذا لم تـعـاـين . وقد رأـى بعضـهم أنـ نـصـبـ غـلـبةـ الـظـنـ عـلـامـةـ لـلـحـكـمـ فيـ الشـرـعـ وـاجـبـ عـقـلاـ . ولولا ذلك لـسـقطـتـ أـكـثـرـ الـأـحـكـامـ عنـ مـنـ لـمـ يـشـافـهـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ الـسـلـاـمـ . وـقـوـلـ أـبـيـ حـامـدـ إـنـ هـذـاـ لـيـسـ بـقـوـيـ لـأـنـ لـقـائـلـ أـنـ يـقـولـ تـسـقطـ الـأـحـكـامـ فيـ حـقـ مـنـ لـمـ يـلـغـهـ تـوـاتـرـهـ كـاـ تـسـقطـ فـيـ حـقـ مـنـ لـمـ يـسـمـعـ بـالـشـرـعـ وـلـاـ تـوـاتـرـ عـنـهـ ، فـلـيـسـ عـنـدـيـ بـمـرـضـيـ . لـأـنـ اـنـظـوـاءـ الشـرـعـ نـادـرـ وـقـلـيلـ جـدـاـ . حـتـىـ لـاـ يـكـادـ يـقـعـ هـذـاـ مـعـ تـطـاـولـ الرـمـانـ ، بـلـ بـاـضـطـارـ وـقـعـ نـقـلـهـ إـلـىـ جـمـيـعـ الـعـمـورـةـ تـوـاتـرـاـ . وـإـنـماـ يـشـبـهـ أـنـ يـقـعـ مـثـلـ هـذـاـ فـيـ أـوـلـ إـلـاسـلـامـ ، وـلـيـسـ كـذـكـ الـعـلـمـ بـأـخـبـارـ الـآـحـادـ ، لـأـنـهـ لـيـسـ مـنـ ضـرـورـةـ كـلـ خـبـرـ أـنـ يـنـقـلـ تـوـاتـرـاـ ، فـلـوـ اـشـتـرـطـ فـيـ الـعـلـمـ بـهـ التـوـاتـرـ لـأـدـىـ ذـلـكـ إـلـىـ تـعـطـيلـ أـكـثـرـ الـأـحـكـامـ عـنـ أـكـثـرـ الـمـكـلـفـينـ . وـبـالـجـمـلـةـ لـوـ لـمـ يـجـبـ الـقـضـاءـ بـالـشـهـودـ وـالـأـيـمـانـ وـالـحـكـمـ بـالـاجـتـهـادـ لـمـ كـانـ سـبـيلـ إـلـىـ رـدـ الـمـظـالـمـ وـالـأـحـدـ بـالـحـقـوقـ . وـقـدـ يـسـتـدـلـ أـيـضـاـ عـلـىـ وـقـعـهـ شـرـعـاـ بـإـجـمـاعـ الصـحـابـةـ عـلـىـ الـعـلـمـ بـهـ ، وـتـوـقـفـهـمـ فـيـ بـعـضـ الـأـخـبـارـ إـنـمـاـ كـانـ اـجـتـهـادـاـ مـنـهـمـ فـيـ طـرـقـهـ . وـإـنـفـاذـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ الـسـلـاـمـ وـالـوـلـاـةـ إـلـىـ الـبـلـادـ ، وـتـكـلـيفـ النـاسـ تـصـدـيقـهـمـ ، مـاـ يـقـطـعـ (بـهـ) عـلـىـ وـقـعـهـ شـرـعـاـ .

82 - فَمَا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَلِيَنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ﴾ فَرَأَى [82] ظ

بعضهم أنها قاطعة في العمل بأخبار الآحاد ، إذ الطائفة تقع على النفر

اليسير الذين لا يحصل اليقين بقولهم . وأبو حامد يرى أنها ليست بقاطعة

إلا في وجوب الإنذار . قال : وليس يلزم من وجوبه عليهم وجوب

العمل به ، كما يجب على الشاهد الواحد ، إذ الشهادة لا يعمل بها ، قال :

ويمثل هذا الاعتراض يضعف التمسك بقوله عز وجل ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهَدِيَّةِ﴾ ، ويقوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَمْرُهُ

سمع مقالتي فوعاها وأدعاها كـ «سمعها» الحديث ، وهذا القول منه لا معنى

له ، لأنـه ما فائدة وجوب الإنذار إذا لم يجب العمل بنقلهم . وليس يشبهه

هذا الشاهد ، فإنه إنـما يجب عليه أداء الشهادة رجاء أنـ يأتي من عنده

مثل شهادته فيقع العمل بها . اللهم إلا أنـ يقول القائل عسى إنـ وجد

الإنذار إنـما لزم الآحاد ليتذكروا حتى يقع العلم الضروري بقولهم . لكنـ

هذا ينـكسر ما تقدم من أنـ ذلك كانـ يؤـدي إلى تعطيل أكثر الأحكام .

وإنـما يشبه أنـ يظنـ أنـ الآية ليست بقاطعة ، ولا نصـاً في العمل بأخبار

الآحاد ، من جهة أنـ الطائفة اسم يقع على النفر اليسير والعدد الكبير

الذي يمكنـ أنـ يقع اليقين بقولهم ، بدليل قوله : «لَا تزال طائفة من

أُمَّتِي» الحديث . لكنـ الآية أـظهرـ في أنه ليس المراد بالطائفة هـنـا من

يحـصلـ العلم بـنقلـهم .

I/155 [الفصل الثاني : في شـرـطـ الـراـوـيـ وـصـفـتـهـ]

83 - وـإـذـ قدـ ثـبـتـ الـعـلـمـ بـخـبـرـ الـواـحـدـ ، فـلاـ بـدـ مـنـ ذـكـرـ الشـروـطـ

الـتـيـ يـقـبـلـ بـهـ وـيـجـبـ الـعـلـمـ بـهـ ، إـذـ لـيـسـ كـلـ خـبـرـ يـجـبـ الـعـلـمـ بـهـ . فـأـوـلـهـاـ

أـنـ خـبـرـ الـواـحـدـ يـعـلـمـ بـهـ وـإـنـ لـمـ يـعـلـمـ بـشـهـادـتـهـ ، لـأـنـ اـشـتـرـاطـ العـدـدـ إـذـاـ

ثبت العمل به بما يجب على مدعى ذلك إثباته شرعاً ، ولا يصح في مثل هذا حمله على الشهادة قياساً . واستظهار الصحابة رضي الله عنهم بالعدد في واقعين أو ثلاث فذلك اجتهاد منهم لأحوال خاصة بتلك التوازل . وبالجملة فاشترط العدد ليس [383] بشرط عندنا .

84 - وأول الشروط أنا لا نقبل خبر الصبي ، لأنه لا يخاف الله ، فلا تأمن عليه الكذب . وأما إذا كان طفلاً عند السماع ، ثم نقل الحديث بعد بلوغه ، فهو مقبول بدليل إجماع الصحابة على العمل بالأحاديث من غير فرق بين من سمع في الصغر أو بعد البلوغ . وقول من قال تقبل شهادة الصبيان في الجنایات التي تقع بينهم ، فإنما حمله على ذلك الاستدلال بالقرائن لكتترتهم ، ولذلك اشترط في شهادتهم قبل أن يتفرّقوا .

85 - ومن الشروط أن يكون ضابطاً ، فإن من كان مغفلًا يقع منه في الأكثر الغلط . وأما كونه مسلماً فلا خلاف في اشتراط ذلك ، لأنَّ الكافر لا تقبل روایته لأنَّه متهم في الدين . وإن كانت تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ، فلا مخالف في رد روایته ، وبالجملة فالاعتماد في ردّها على الإجماع .

86 - وأما اشتراط العدالة فغير مختلف فيه ، لكن ما يدلّ عليه اسمها مختلف فيه . فذهب قوم ، وهم الأكثرون ، أنَّ العدالة حالة في النفس يلزم عنها اجتناب ما نهي عنه في الشرع ، نهي تحريم أو نهي كراهة ، وإثبات ما أمر به في الشرع أمر واجب أو أمر ندب من غير أن يدخل بذلك .

87 - وبالجملة فيشترط فيه تجنب كل ما يقدح في دينه مما لا يمتنع عليه الكذب مع إثباته ، وهذا يختلف بحسب نظر المجتهدين . ولكن لا

خلاف في أنه لا تشرط فيه العصمة ، كما لا يكفي في ذلك اجتناب الكبائر وذهب قوم إلى أن العدالة عبارة عن إظهار الإسلام مع أنه لا يعلم فاسقاً دون بحث عن سيرته وسريرته .

88 - أما أصحاب المذهب الأول فاحتجوا بأن قالوا : كما أن المجهول الكفر لا يجوز نقله ، كذلك المجهول الفسق . ولأولئك أن يقولوا¹ إن المجهول الكفر ليس تعرف منه حالة يغلب بها على الظن حسن الثقة به ، وليس كذلك المعروف منه إظهار الإسلام ، وقد احتجوا أيضاً لذلك برد الصحابة أخبار المجاهيل كرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس ، ورد علي قول الأشجعى ، وما ظهر من طلب رسول الله عليه السلام [83 ظ العدالة والثقة فيمن كان ينفذه إلى البلاد .

89 - وأما ما احتج به أهل الفرقة الثانية فقوله عليه السلام شهادة الأعرابي في رؤية الملال ، مع أنه لم يعرف منه إلا الإسلام ولأولئك لا يسلموا أنه كان مجهولاً عنده الله ، واحتجوا أيضاً بأن الصحابة قبلوا قول من لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالإسلام .

90 - وبالجملة فقد احتج كل فريق منهم بحجج ، وهي وإن كانت ظاهرة بحسب دعواه فهي مع هذا مختلطة للتأويل ، والمسألة اجتهادية لا قطعية . وبالجملة فالملتصد فيما يظهر من العدالة إنما هو غلبة الظن بالصدق ، وذلك يختلف بحسب اختلاف قرائن الأحوال . فينبغي إذن فيما لم ينصب الشرع فيه عالمة محدودة بطريق قطعى لغلبة الظن بالصدق آلاً نحده فيها حداً ، بل يوكل ذلك إلى نظر المجتهدين ، فإنه رب مجتهد تجتمع عنده قرائن يغلب بها على ظنه صدق إنسان ما ليس تجتمع

(1) في الأصل : أن يقولون .

لإنسان آخر .

91 - وأما الفاسق المتأول ، وهو الذي لا يعرف فسق نفسه ، فقد اختلفوا فيه . فمن رأى أن الفسق إنما يمنع القبول للتهمة ، فلا يتصور عنده ردّه ، إلا أن يكونوا فسقة في إجازة الكذب . ومن رأى أن الفسق بنفسه هام للقبول لوضع التهمة أجاز شهادة بعضهم على بعض . والأول مذهب الشافعي والثاني مذهب القاضي . ويشبه أن يكون مذهب الشافعي أقىس ، ويشهد له قبول الصحابة رضي الله عنهم أخبار الخوارج .

92 - والفاسق المتأول ربما علم فسقه بدليل قطعي ، وربما علم فسقه بدليل ظني . وينبغي أن يكون قبول روایة من علم فسقه بدليل ظني أولى ، ولذلك يقول الشافعي أفسق الحنفي الشارب للنبذ ولا أردا شهادته .

93 - فهذه هي الأشياء التي تشرط في الراوي ، وأما الأشياء التي يقع بها الترجيح فتکاد لا تنتهي .

[1/162] الفصل الثالث : في الجرح والتعديل

94 - فيه أربعة فصول :

95 - الفصل الأول : اشترط قوم العدد في المزكي قياساً [84 و] على الشهادة ، وبعض لم يشترطه قياساً على قبول روایة العدل ، وهو الأظهر .

96 - الفصل الثاني : في ذكر سبب الجرح والتعديل . قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، إذ قد يرى واحد جرحة ما لا يراه الآخر . وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد . ورأى

قوم نقيض هذا لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر . وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيما تعوياً على المزكي . وقال قوم لا بد من ذكر السبب فيما جميماً ، وهو الأحوط عندي ، إذ العدالة والترجيح¹ مختلف فيما كاً تقدّم . وأما إذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح هو المقدم لأنّه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ، إلا أن يكون يعني تشخيص ما أثبته الجارح فحيثند تعارض الجرح والتعديل .

97 - **الفصل الثالث** : في نفس التزكية والتعديل . وذلك يتصور وقوعه على أربعة أناء : إما بالقبول ، أو بالرواية عنه ، أو بالعمل بخبره ، أو بالحكم بشهادته . وأعلاها صريح القول بتعريف وجه عدالته ، ودون ذلك أن يروي عنه خبراً . وهذا إنما يصح على رأي من يكفي عنده في التعديل نفس التزكية ، هذا إذا فهم من حاله الترجيح عن الثقات عنده . وأما العمل بالخبر فليس بتعديل ، إذ قد يمكن أن يعمل بدليل آخر ، إلا إن علمنا أنه عمل بذلك الخبر من طريق ذلك الناقل . وهذا أيضاً على رأي من لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل . وأما الحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته . وأما تركه الحكم بشهادته أو خبره ، فليس جرحاً ، إذ قد يتوقف في شهادة العبد أو روايته لأسباب سوى الجرح . وبالجملة متى لم ينقدح لرد شهادته وروايته سبب آخر ، فهو كالجرح المطلق .

98 - **الفصل الرابع** : في تعديل الصحابة رضي الله عنهم . [I/164]
والذي عليه جماهير الأمة والمعتمد عليهم أنّ عدالتهم مقطوع بها بتعديل الله جلّ وعزّ لهم ، وتعديل رسوله ، في غير ما آية من كتاب الله

(1) في الأصل : الترجيح .

جلّ وعزّ وفي غير ما حديث عنه عليه السلام .

99 - وقد ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة [84 ظ] والقدرية ، وبالجملة أهل البدع والزيف إلى ردّ شهادتهم وروايتهم بعد ما شجر بينهم الشتات وظهرت الحروب بينهم والخصومات ، وذلك عند أهل السنة محمول على أنّ كل مجتهد إما غير مأثوم وإما مصيب بحسب الرأيين . وذهب قوم من أهل السنة أنّ قتلة عثمان مخطئون قطعاً ، لكن جهلو خطأهم ، وكانوا متأولين . والفالسق المتأول لا تردّ شهادته على رأي الأكثرين .

100 - وقد بقي علينا من القول في الخبر الواحد القول في كيفية نقل الراوي عن مرويّه ، وذلك يتصرّر وقوعه على خمس مراتب :

101 - **المرتبة الأولى** : قراءة الشيخ عليه ليحدث عنه ، وبذلك يصح قوله على الحقيقة حدثنا وأخبرنا وسمعته ، وهي أعلى المراتب .

102 - **المرتبة الثانية** : أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت . فهذا خالف فيه بعض أهل الظاهر ، لكن عند الأكثرين سكوته وإقراره إياه يتنزل منزلة قوله . هذا إذا كان بحيث لا يخالف سكوته لغفلة أو إكراه أو ما أشبه ذلك . إلا أنهم اختلفوا هل يقول حدثنا مطلقاً ، أو سمعت فلاناً . وال الصحيح أنه لا يجوز ، لأن ذلك كذب مفض ، إلا أن يعلم بقرينه حال منه أو تصرّع أنه يريد بذلك القراءة على الشيخ .

103 - **المرتبة الثالثة** : الإجازة ، وهو أن يقول أجيزة لك أن تروي عن الكتاب الفلافي ، أو ما صحّ عندك من تعين مسموعاتي . ولا يجوز في مثل هذا إطلاق القول بحدثنا أو أخبرنا إلا تجوزاً .

104 - **المرتبة الرابعة** : المناولة ، وصورتها أن يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عنني . ومجرد المناولة دون اللفظ لا معنى له ،

فهي زيادة تكليف ، وهي في الحقيقة إجازة . وهي وإن لم تفقد معرفة عين الطريق الموصى ، فهي تفيض معرفة صحة الخبر .

105 - المرة الخامسة : الاعتماد على الخط بأن يجد بخطه مكتوبًا إني رويت عن فلان كذا وكذا . فهذا لا يجوز أن يروى عنه لأن الخط يشتبه . وأما إذا قال الشيخ : هذا خطبي ، قبل قوله ، ولكن لا يروي عنه ما لم يأذن له بالقول أو بقرينة حال وأما إذا قال عدل : هذه نسخة صحيحة من كتاب البخاري [85 و] فرأى فيها حدثنا ، فليس له أن يروي عنه . ولكن هل يلزم العمل به ؟ أما إذا كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد ولا خلاف ، وإن كان مجتهداً فقال قوم لا يجوز العمل له به ما لم يسمعه . وقال قوم إذا علم صحة النسخة جاز العمل به ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون الصحف إلى البلاد ، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حامل الصحف . ولكن على الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما سمع بعد المعرفة ، فإن الذي روأه لم يشك في شيء مما أخذوه عنه ، فإن شك في شيء تركت روايته .

106 - وقد يتفرع عن هذا مسائل منها : إذا كان في مسموعاته حديث يغلب على ظنه أنه سمعه هل يجوز له أن يرويه ؟ أما إذا شك فلا خلاف في أنه لا يجوز له ، وأما إذا غلب على ظنه أنه سمعه فقد قال قوم يجوز أخذه عنه ، لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن ، وهو بعيد ، لأن غلبة الظن إنما تتصور في كون الشيخ صادقاً . وكذلك غلبة الظن في الشهادة إنما تتصور في حق الحاكم . وأما الشاهد فينبغي أن يشهد على القطع فيما القطع فيه ممكن ، وكذلك الرواوى .

107 - ومنها إذا أنكر الشيخ الحديث إنكاراً واحداً قاطعاً بكل بذل الرواوى فإنه لا يعمل به ، ولكن لا يصير الرواوى مجرحاً ، لأنهما عدلان

تعارض قولهما . وأما إذا انكر إنكار متوقف فيعمل بالخبر ، لأنَّ الراوى جازم في أنه سمعه ، والشيخ ليس هو قاطعاً بتكتذيبه وهم عدلان . وذهب الكراخى إلى أنَّ نسيان الشيخ الحديث يطله ، واحتجَّ بأنَّ الشيخ ليس يجب عليه العمل إذا رواه له العدل عنه وهو لا يذكره . وهذا لا يتصور في الراوى ، لأنَّه قاطع . وأما غيرهما فحالته بين حاليهما . ويشبه أن يكون أغلب على ظنه صدق الراوى للنسيَان الغالب على الإنسان ، مع أنَّ الشيخ ليس بقاطع بكتذبه . وإلى هذا ذهب مالك والشافعى وجمahir التكلميين ، وهو يشبه عندهم شكَّ الشيخ في زيادة في الحديث أو إعراب فيه .

108 - ومنها إذا انفرد ثقة بزيادة في الحديث عن جماعة ثقات حفاظ قليل : تقبل الريادة ، لأنَّه لو انفرد دونهم بحديث قبل . وكذلك الزيادة . وأنت تعلم [85 ظ] أنَّ الأمر ليس كذلك ، لأنَّ انفراده دونهم بزيادة ، في الحديث رواه ، مع أنَّهم حفاظ ، قرينة تضعف الظن الواقع بالزيادة ، وليس كذلك إذا انفرد بحديث دونهم ، فلذلك رأى بعضهم لأنَّ تقبل الريادة ، ورأى بعضهم أنَّ تقبل ، لكنَّ ليس لهذه العلة التي تقدَّمت بل لأنَّ أولئك ليسوا بقاطعين على نفي الريادة ، ويمكن أن يكونوا¹ دخلوا في المجلس وقد مضى من الحديث شيء ، ويمكن أن يكونوا حاضرين ويفوت أسماعهم لشاغل أو عارض . وبالجملة فهي مسألة اجتهادية ، ويتفاوت الظن فيها بحسب نازلة نازلة وحديث حديث .

109 - ومنها نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ ، فقوم أجازوه للعلم العارف بموقع الخطاب ، وقال قوم لا يجوز له إلا إيدال القول بما يرادفه ويساويه في المعنى ، كما نبدل القعود مثلاً بالجلوس مما لا يشكُّ في

(1) في الأصل : أن يكون .

ترادفهما لا فيما يحتاج في ذلك إلى استدلال . وقد احتاج الفريق الأول بالإجماع على جواز شرح المعاني التي في الشرع للعجم بلسانهم ، قالوا فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها أن يجوز بالعربية أول وأخرى ، ولم يفصلوا بين ما كان إبدال اللفظ بغيره بيناً بنفسه وبين ما يحتاج في ذلك إلى استدلال . قالوا وكذلك كان سفراء رسول الله ﷺ يبلغون أوامره إلى غير العرب .

110 - وأنا أرى أنَّ فهم ما تدل عليه الألفاظ إذا كان في محل الاجتهاد فلا يجوز للمجتهد العمل به حتى ينقل إليه لفظ الشارع ، وإلا عاد المجتهد من حيث هو مجتهد مقلداً ، اللهم إلا أن يقول ذلك المعنى صحابي فهذا يرجع القول فيه إلى ما تقدم من الخلاف المذكور في ذلك . وأما المجتهد المقلد فيجوز له عندي إبدال اللفظ بلفظ غيره عند من يقلده لأنَّ ذلك اجتهاد ما ، وعلى هذا حال شرح العربية وتبديلها بالعجمية . وأما تجويز نقل بعض الخبر فهو [عندِي جائز ، إذا كان مفيداً ومكفيأً بنفسه وغيره] محتاج في فهمه إلى ما قبله ، أو كان ليس يوجب صدق¹ ما حذف منه ، تردد المفهوم عنه بين معنيين أو أكثر من [86و] ذلك ، وسواء [جُوَزْنَا] الأمر في هذا عند من أجاز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ أو لم يجزه² .

111 - ومنها النقل المرسل والمسند . وهذا قد اختلفوا فيه ، فذهب مالك وأبو حنيفة والجمهير إلى أنَّ المرسل مقبول ومعمول به ، وذهب الشافعي والقاضي إلى أنه غير مقبول وصورته أن يقول : قال رسول الله

(1) قرأها الأستاذ جمال الدين العلوى رحمة الله عليه : «حذف» ، والصواب ما أثبناه من كتاب «البحر الحيط» . (عبد العزيز الساوري) .

(2) ما بين معقوفين ورد في «البحر الحيط في أصول الفقه» للزر كشي 364/4 . أنظر حاشية ص 21 هادش رقم (1) من المطبوع . (عبد العزيز الساوري) .

من لم يعاصره ، أو قال أبو هريرة من لم يعاصره . أما الفريق الأول فاحتجوا بأنّ رواية العدل تعديل ، لاسيما فيما يصرّح به ، كقوله عن الثقة عندهم ، فروجعوا بأنّ رواية العدل ليست بتعديل إلا أن يعلم من قرينة حاله أنه لا يجرح إلا عن عدل أو يصرّح بعده ، ثم إذا علم من قرينة حاله أنه لا يجرح إلا عن عدل أو يصرّح بعده فليس بتعديل ما لم يذكر ما العدالة عنده . وهذا عندي غير لازم على مذهب الشافعى والقاضى على ما تقدم لكن عساهם لا يسلّمون التعديل المطلق إلا فيمن عرفت عينه ، إذ من لم تعرف عينه يمكن أن لو سمي عرفناه بفسق . وقد احتجّ الفريق الأول أيضاً في قبول المراسيل بإجماع الصحابة والتابعين على جواز العمل بالمراسيل . لكن نوزعوا في نفس الإجماع ، إذ لم يتصل ذلك عن جميعهم ، وسكت من سكت منهم ليس يتنزل منزلة من قال ، لاسيما في ما كان في محل الاجتهاد كما سيأتي بعد . وأيضاً فإنّ من المتكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابي لأنّه في الأكثرب لا يحدث إلا عن صحابي ، وكلهم عدل ، وكذلك مراسيل التابعين إذ في الأكثرب إنما يروون عن صحابي . لكن المختار عند من لا يقبل المراسيل إلا قبل مرسل الصحابي أو التابعى حتى يعلم بصرح لفظه أو قرينة حال أنه لا يروي إلا عن صحابي . وأما ما يمكن أن يتحقق به على من منع قبول المراسيل من العنون وإجرائها مجرى المستند مع إمكان أن يكون بين الراوى والمروى غيره ، فلهم أن يجيبوا عن ذلك بأنّ العنون إنما أجريت مجرى المستند حيث تقترب قرائنا تدل على أنه سمع منه ، أو يصرّح بذلك ، ومتى لم يصرّح بذلك ولا دلت على ذلك قرائنا فهو متعدد بين المرسل والم Kens .

112 - وأما قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى كحديث مس الذكر وما أشبهه فقد تقدّم القول [86ظ] في وجه الاسترابة به ، لأنّ ما

تعمّ به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف العادة . وقد ردّ هذه القرينة من أجزاء العمل بأخبار الآحاد فيما تعمّ به البلوى بأنّ الاستفاضة إنما تلزم في ما تبعد فيه رسول الله ﷺ بإشاعته في الجميع ، وأما ما تبعد به باتصاله إلى الآحاد وردّ الخلق إلى أخبارهم فلا يلزم ذلك فيه . ويحتاجون لتجويز ردهم إلى أخبار الآحاد في بعض النوازل مع إمكان استفاضة ذلك بتجويز ردهم إلى القياس فيما يمكن أن ينصّ عليه كمسألة الربا وأشباهها . قالوا وليس عموم البلوى علة الإشاعة والاستفاضة ، بل علة ذلك جهة التكليف .

113 - وأنا أرى أنّ تبليغه ﷺ فرضاً من فروض الله ما هو واجب على الأعيان واحداً ، وسكته عن تبليغه لمن يراوحه ويعاذه من أصحابه صلى الله عليهم وسلم اتكالاً منه ﷺ على أنه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به ، وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقهم غير معلوم من قرائن أحواله ﷺ مع حرصه على التعليم والتبيين . وسواء جاز وقوع مثل هذا عقلاً أو لم يجز هو مما يكاد يقطع باستناع وقوعه شرعاً عند تصفّح أحواله ﷺ في البيان والتبيين . وإنما الحق أن بعض الأخبار ليس يمكن فيها أن تصل إلينا إلا بطرق الآحاد ، وإن عمت بها البلوى فيما سلف واستفاضت ، وبعضها يمكن أن تصل بها وهذا ، وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر ، وذلك يختلف في نازلة نازلة وقضية قضية ، وذلك بحسب الزمان والمكان وغير ذلك من العوائق . ولذلك ربما انقدح للمجتهد في بعض الأخبار القول بردّه لعموم البلوى ، وربما لم ينقدح له ردّه ، ولاسيما في فروض الكفایات . وينبغي أن يقال في كل موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه ، فإن ردّ الإنسان طرق الآحاد فيما تعمّ به البلوى في كل موضع غير صواب ، إذ يتفاوت ذلك بحسب القرائن وكذلك العمل بها على الإطلاق . وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل حتى

يجعل طرف نقيض [87و] ويتكلم عليها كل واحد من الفريقين على أن الصدق منحصر في أحدهما . وأنت تعلم أن كثيراً ما يفعلون هذا في كثير من هذه المسائل .

114 - وهنا انتهي النظر في الأصل الثاني وهو السنة ، وينبغي أن تعلم أن هذين الأصلين يلحقهما النسخ ، ولنقل في ذلك .

[I/107] القول في النسخ والمسوخ

115 - وقد اختلف في حد النسخ فحدّه المتكلمون بأنه الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكن الحكم ثابتاً مع تراخي الخطاب الدال على ارتفاعه . وإنما اشترطوا فيه هذه الفصول لأنّهم يجوزون على الله تعالى رفع الحكم في وقت ما بعد الأمر به على التأييد مثلاً ، وبالجملة فيجوز عندهم النسخ قبل التمكّن من الفعل . وحدّه آخرون بأنه الخطاب الكاشف عن مدة انتفاء العبادة ، اعتقاداً منهم أنّ النسخ إنما يرد مبيّناً فيما لم يقصد به من أول الأمر عموم جميع الزمان ولا استغراقه . وحدّه أيضاً آخرون بأنه الخطاب الدال على أنّ مثل الحكم الثابت بالنص زائل على وجه لولاه لكن ثابتاً . وهذا الحد وإن كان فيه تشبيح ، لأنّهم جعلوا المرفوع مثل الحكم ولم يجعلوه الحكم نفسه ، فإنما اضطّرّهم إلى ذلك لأنّهم لا يجوزون على الله تعالى النهي عن الشيء الواحد بعينه بعد الأمر به .

116 - وبالجملة فالنظر فيما يجوز من هذا على الله تعالى وما لا يجوز ليس يخص الفقيه بما هو فقيه . والذى يكفى الفقيه من هذا أن يسلّم أنّ في الشرع أحكاماً رفعت بعد الأمر بها ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشفاً عن انتفاء مدة العبادة أو لم يكن ، وإنّ وقوع مثل هذا شرعاً مما ثبت تواتراً . وأما تجويز وقوعه عقلاً فليس يخصه النظر فيه ولا في جهة جوازه ، فلنبدأ من ذلك بالضروري في هذه الصناعة ، والقول في ذلك يشتمل على مسائل :

117 - إذا نسخ بعض العبادة أو شرط من شروطها أو سنة من سننها هل هو نسخ لأصل العبادة أم لا ؟ وهذه المسألة قد اختلفوا فيها ، والحق أنّ رفع البعض رفع للكل ، لأنّ الكل إنما هو كُلُّ بعضه ، والعبادة

[I/116]

إنما هي مأمور بها من جهة [87ظ] ما تحتوي على جميع أجزائها . وبالجملة رفع الجزء رفع للكل ، لأنه لا يبقى كلاً وذلك فيما لا يتبعض . ويشبه أن يكون كذلك رفع الشرط ، لأنه الذي به تتم العبادة . وأما رفع السنة فليس يلزم عنها رفع وجوب العبادة .

[I/117] 118 - مسألة : الزيادة على النص نسخ عند قوم ، وليس بنسخ عند قوم . والمحترر أن الزيادة إذا صار بها المزيد غير ما كان قبل وثانيًا بالعدد فهي نسخ ، مثل الصلاة إن صح فيها أنها فرست أولًا ركعتين ثم زيد فيها . فاما إذا كانت الزيادة مبادنة للعبادة المزيد عليها بالنوع فين أنها ليست بنسخ ، كإيجاب الصلاة مثلاً ، ثم إيجاب الزكاة . وكذلك إن كانت الزيادة مع المزيد عليه واحدة بالنوع ولم يصر المزيد عليه بها غيرًا بالشخص فليست أيضًا بنسخ ، كزيادة عشرين جلدة في الحد مثلاً على ثمانين ، وإن كان أبو حنيفة رحمه الله يرى مثل هذا نسخاً .

[I/119] 119 - مسألة : ليس من شرط النسخ إثبات بدل للمنسوخ يقوم مقامه ويتنزل منزلته ، وذلك جائز على مذهب أهل السنة ، وواقع شرعاً ، كنسخ ادخار لحوم الأضاحي ، وتقديمة الصدقة أمام المناجاة . وأما قول الله عز وجل - ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها﴾ - فإنها وإن كانت ظاهرة في إثبات بدل المنسوخ المتنزل منزلته فيمكن أن يتأنّى قوله عزّ جلّ - «نأت بخير منها» - أي نأتي بآية أخرى ، وإن لم تتضمن بدلها الآية المنسوخة في الحكم ، بل تتضمن حكمًا آخر ليس ببدل للحكم المرفوع .

[I/123] 120 - مسألة : يجوز النسخ بالأخف والأقل ، وذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً . مثال نسخ الأخف بالأقل نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالإطعام بتعيين الصيام ، وتحريم الخمر ونكاح المتعة ، ونسخ

صوم عاشوراء بإيجاب رمضان .

121 - مسألة : الآية إذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها جميماً ، وذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً . أما جوازه عقلاً فإن التلاوة تتضمن معينين : أحدهما قراءتها وكتبها في المصحف والصلوة بها . والثاني ما فيها من الأحكام . وكل واحد من [88و] هذين المعينين جائز أن يكلّفه الإنسان دون الثاني ، وجائز أن يرفعا معاً بحسب ما تقتضيه مذاهب أهل السنة . وأما الذي يدل على وقوعه سمعاً قوله تعالى - ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامَ مَسَاكِينٍ﴾ - الآية . وقد نسخ حكمها بتعيين الصوم وبقيت تلاوتها . وكذلك قوله عزَّ وجلَّ - ﴿الْوَصِيَّةُ لِلَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ - منسوخ بقوله عليه السلام - « لا وصية لوارث » - لكن في هذا نظر ، لأنَّ من الناس من لا يجوز نسخ القرآن بالسنة . وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها ، لكن عندي في هذا نظر ، لأنَّه ينبغي أن يقبل أن مثل هذا كان من القرآن حتى يتواتر ولا يقبل ذلك بطرق الآحاد .

I/126

122 - مسألة : الإجماع لا ينسخ به ، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي ، وإن توهَّم أنَّ شيئاً ما منسوخ بالإجماع فذاك دليل على ناسخ سبق لم يبلغنا .

I/124

123 - مسألة : نسخ السنة المتوترة بالسنة المتوترة ، والآحاد بالآحاد ، والآحاد بالمتواتر ، مما لا خلاف فيه . فاما نسخ المتواتر بالآحاد فقد اختلفوا فيه ، والمحتمل أنه جائز عقلاً وواقع شرعاً في زمن النبي ﷺ بتحول أهل مسجد قباء إلى الكعبة بخبر الواحد ، وقد كان ثابتاً عنهم التوجه إلى بيت المقدس بطريق قطعي ، وبالجملة فإنفاذ رسول الله ﷺ

رسله إلى الأطراف بالناسخ والمنسوخ مما تواتر. فاما وقوع ذلك بعده عَلَيْهِ السَّلَامُ فممتنع بإجماع الصحابة على أنَّ القرآن لا يرفع بخبر الواحد ، وبالجملة التواتر . ويشبه أن تكون العلة في ذلك قرائين تقرن بخبر المخبرين عن رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حياته ليس تقرن بالمخبرين عنه بعد موته عَلَيْهِ السَّلَامُ من إمكان مراجعته واستفهمه وغير ذلك .

124 - وأما نسخ المواتر من القرآن بالمواتر من السنة فإنه قد نقل عن الشافعى وعن قوم من أهل الظاهر أنهم كانوا لا يجوزون ذلك بدليل قوله عزَّ وجلَّ - ﴿مَا نسخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نسخَهَا نَأْتَ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ - وهذه الآية وإن كانت ظاهرة فيما رأوا فقد قلنا في ما سلف أنه يمكن أن لا تتضمن الآية الواردة [888 ظ] بدل الآية المنسوخة في الحكم ، وتكون السنة هي المتضمنة بدل حكم المنسوخة . ومن يجوز ذلك فقد احتاجَ بنسخ قوله تعالى - ﴿الوصية للوالدين والأقربي﴾ - بقوله عليه السلام - «لا وصية لوارث» - وكذلك احتجوا بقوله عليه السلام أيضاً «قد جعل الله هنَّ سِيَّلًا الْبَكَرَ جَلَدًا مائةٍ وَتَغْرِيبًا عَامٍ . والثَّيْبَ بِالشَّيْبِ جَلَدًا مائةٍ وَالرَّجْمَ»² وهو نسخ فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبَيْتِ . وهذه الاحتجاجات قد يمكن أن يتطرق إليها الاحتمال وليست قاطعة .

125 - ويشبه أن يكون الذي أصار القائلين بهذا إلى امتياز ذلك مع ما تقدَّم من حجتهم ، ما نجد في أنفسهم من ترجيح التصديق الواقع عن تواتر الكتاب ، إذ هو أرفع مراتب التواتر ، وأن ما عدا ذلك من

(1) في الأصل : هاته .

(2) وفي بداية المجهد نقرأ : «خذلوا عنى قد جعل الله سِيَّلًا الْبَكَرَ جَلَدًا مائةٍ وَتَغْرِيبًا عَامٍ والثَّيْبَ بِالشَّيْبِ جَلَدًا مائةٍ وَالرَّجْمَ بالحجارة . ص 326 / ج II .

الأحاديث فإنها وإن تواترت فلا يمتنع أن يكون التصديق بها مقصراً عن التصديق بالكتاب . وليس بمحال على ما يرى كثير من الناس أن يتفضل التصديق اليقيني لاسيما فيما سببه النقل ، فاما ما نقل عن الشافعي رحمة الله أنه كان لا يجوز نسخ السنة المتواترة بالقرآن ، فلا معنى له ، إذا أخذ على ظاهره ، اللهم إلا أن يتأول ذلك ، فإن وجوه التأويل لا تضيق .

I/126 - مسألة : لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المظنون ، كما لا يجوز بخبر الواحد . وقد احتاج من أجاز ذلك بجواز تخصيص القياس للنص المتواتر . وهذا إذا سلم فليس بمحجة ، إذ التخصيص بيان والنسخ رفع . وبالجملة فالحججة في ذلك إجماع الصحابة على إبطال كل رأي مخالف للنص ، فكيف النص المتواتر . وحديث معاذ إذ قال اجتهد رأيي عند عدم النص وتركية رسول الله عليه السلام له على ذلك . فاما إذا تناقض نصان قاطعان وأشار كل فهل يُقْضى بتأخر أحدهما بخبر الآحاد ؟ فيه نظر ، والمسألة في محل الاجتهاد .

I/128 - مسألة : لا ينسخ الحكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله عليه السلام يقول ذلك . هذا إذا كان الحكم ثابتاً بخبر الواحد ، لأنّ كثيراً ما يظنّ بما ليس بنسخ أنه نسخ ، كما ظنّ قوم أنّ الزيادة على النص نسخ . وأما إذا كان [89و] الحكم ثابتاً بطريق التواتر فليس قول الصحابي بنسخ وإن نقل الفاظ رسول الله عليه السلام ، لأنّ الآحاد لا ينسخ به التواتر كما تقدم .

128 - وبالجملة فينبغي أن تعلم أن للنسخ شرائط يتضمنها الحد المتقدم وهي منطوية فيه ، أوها : أن يكون المرفوع حكماً شرعاً لا عقلياً كالبراءة الأصلية التي ترتفع بإيجاب العبادات . والثاني أن يكون النسخ بخطاب لا أن يكون الخطاب المرفوع حكماً مقيداً بوقت يقتضي

دخوله . وبالجملة فتلحقه شرائط تعتبر فيه بحسب حد حد من حدود النسخ التي عدناها وترجع عنه شرائط .

[I/129] 129 - مسألة : إذا تعارض نصان قاطعان فلم يعلم أيهما ناسخ لصاحبه . فالوقوف على ذلك ليس يكفي بشيء سوى سوى النقل وذلك يمكن بطرق : أحدها أن يكون في لفظ أحدهما ما يدل على نسخ الآخر ، كقوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه » . الثاني أن يعلم التاريخ فيما . وقد تقع معرفة ذلك بأن تجتمع الأمة على نسخ أحدهما . وما سوى هذا مما يظن أنه نسخ فليس بنسخ ، مثل تأخر الرواية في الإسلام ، وتأخره في السن أو انقطاع صحبته .

تم القول في الناسخ والمنسوخ .

130 - والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي وسواء كان ذلك الحكم مما صرّح به صاحب الشرع ﷺ فدثر ولم ينقل ، أو لم يصرّح به ، فوقع الإجماع منهم على ذلك لقرينة حال أو دليل أو غير ذلك مما يوجب الاتفاق . أما ما صرّح به النبي عليه السلام ونقل نقل تواتر فلا غناء للإجماع في تصحّحه . وأما ما نقل نقل آحاد فإنّ الإجماع ينطلق من رتبة الظن إلى رتبة القطع . وأما ما لم يصرّح به أو صرّح به ولم يبلغنا فإنّ الإجماع يستعمل دليلاً قاطعاً في تثبيته . أما وقوع مثل هذا شرعاً موجود وأما اطلاقنا عليه فذلك يمكن بأحد وجهين : أما إنّ كان المجمعون معاصرين لنا فبلغائهم . وأما إنّ [89] كانوا من ¹ سلف فالنقل المستفيض الذي يوقع التصديق .

131 - وأما الدليل على كون الإجماع حجة فما يخوض من جهة النقل من الكتاب والسنة . فمن ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَن يَشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولِهِ مَا تَوَلَّ مِنْهُ﴾ الآية . وهذه أقوى آية في التمسك بالإجماع . ومنها قوله تبارك وتعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسَطَّاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ . وقوله : ﴿كَتَمْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ﴾ . وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْدِلُونَ﴾ . وهذه الآيات وإن لم تكن واحدة واحدة منها نصاً في كون الإجماع دليلاً شرعياً فإنها بمجموعها تقتضي لهذه الأمة التعظيم والتشريف واتباع سبيلهم وموافقتهم والنهي عن مخالفتهم والخروج عن جماعتهم .

(1) في الأصل : من .

وبالجملة إذا أضيف إلى هذه الآيات ما ورد من أحاديث الأخبار في وجوب العصمة لهذه الأمة ، وإن لم تكن تواترت في اللفظ فهي متواترة في المعنى ، كقوله عليه السلام : «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وقوله عليه السلام «لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ومن سرّه بمحبحة الجنة فليلزم الجماعة»¹ . وقوله عليه السلام «يد الله مع الجماعة» ، إلى ما سوى ذلك من الأحاديث ، ثبت على القطع كون إجماع دليلاً شرعياً² .

132 - وأما من احتجَّ على كون إجماع حجة بدليل العقل فضعيف ، لأنَّه وإنْ كان يبعد اجتماع الكثير على الكذب ، فغير بعيد اجتماعهم على الخطأ . بل نقول لو بقي من أهل الاجتهداثان أو ثلاثة وأجمعوا على رأي وقع إجماع بهم لشهادة الشرع لهم بالعصمة ، من حيث ينطلق عليهم اسم الأمة في ذلك الوقت .

133 - وإنما اشتربنا في حده المجتهدين ، لأنَّ العوام وإنْ تصور دخولهم في إجماع فإنما ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة ، أو فيما كانوا³ فيه مستصحبين وتابعين لإجماع المجتهدين ، فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح

(1) ورد هذا الحديث في المستصنفي هكذا : «... ومن سره أن يسكن بمحبحة الجنة فليلزم الجماعة» .

(2) تحدث عن مفهوم إجماع بجهة مخالفة في «مختصر المنطلق» فقال : «وأما إجماع الذي هو اتفاق أهل الملة وتوطؤهم على أمر في الملة فمستنده أيضاً في إلقاء شهادة الشرع لهم بالعصمة . ولما شعر قوم بهذا قالوا إنَّ خارق إجماع ليس بكافر . وأبو حامد قد صرَّح بهذا المعنى في أول كتابه الملقب بالفرقـة بين الإسلام والزنـقة قال لم يجمع بعد على ما هو إجماع» . ص 195 .

(3) في الأصل : أو في كانوا .

شيء ، بل العوام أبداً متبعون للمجتهددين وموافقون [٩٥و] لهم ، إذ كان ذلك فرضهم . فإن سُيّ مثل هذا إجماعاً لم يمتنع ، لكن مثل هذا ليس يُصلِّي يستعمله المجتهد .

134 - فأما عدد المجمعين فليس فيه شرط سوى أن يكونوا جميع المجتهدين من أهل العلم الموجودين في عصر واحد ، لأنّا لو اشتربطنا إجماع أهل الأعصار ، من سلف منهم ومن هو حاضر ومن سيأتي ، لم يقع إجماعاً .

135 - فأما إن أجمع أهل عصرنا على أمر لم يجمع عليه من سبّهم هل ينعقد الإجماع أم لا ؟ ففيه موضع نظر . أما ما سكت عليه أهل العصر المتقدم ، ولم ينقل عنهم فيه قول ، فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة . وأما إذا نقل فيه عن من سلف خلاف ، فها هنا موضع القول . وقد اختلف الناس في ذلك ، والوقوف عليه يكون من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة لهذه الأمة كقوله عليه السلام «لن تجتمع أمتي على الضلال» ، وسائر الأحاديث التي أوردنها ، فإنها وإن لم يمكن حملها على العموم ، إذ هو من الممتنع أن يتناول هنالك لفظ الأمة من يسيّطّي ، فهو حجة في عموم ما بقي داخلاً تحت تناول اللفظ . فبأي جهة ليت شعرى يخرج من شرط الإجماع أهل العصر المتقدم ، وعموم ما بقي من دلالة اللفظ يتناولهم ، اللهم إلا عند من يرى أنّ العام إذا خصّ فليس بحجة في عموم ما بقي .

136 - فأما أهل الظاهر فليس يتصور معهم هذا الخلاف لأنهم يرون الإجماع إنما هو اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على حكم ما . وذلك لازم لأصولهم . لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس . وإذا كان هذا هكذا فإنما يقع الإجماع عندهم إما لأنّر قد عفا ولم يصل إلينا ،

وإما لقرائن وأحوال مشاهدة منه عليه السلام ، ومثل هذا لا يتصور في غير الصحابة . وأما من يجوز وقوع الإجماع عن القياس فيلزمه الخلاف المذكور ، وستبين هذا في كتاب الاستنباط ، إذا تبيّن ما هو المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذه الصناعة .

137 - وأما هل يتناول أيضاً لفظة الأمة جميع الشخصوص المجتهدين في ذلك العصر حتى إن شدّ منهم واحد لم يكن [90] إجماعاً ، أم يُراد به الأكثر ، فالظاهر من الصيغ الواردة في ذلك تناول جميعهم . وبالجملة فالنظر في هذه الأحوال المشترطة في الإجماع يشبه أن يكون اجتهادياً . وأما إذا نقل عن أكثرهم أيضاً قول ، وسكت الباقيون فمختلف فيه . والأظهر كما يقول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول قائل ، اللهم إلا أن يعلم من قرائن أحوال الساكرين أن سكتوهم ربما كان رضيًّا منهم بالقول واتفاقاً عليه ، فإنَّ الإنسان قد يسكت لأسباب شتى : إما أنه ليس عنده في ذلك الوقت في الشيء رأي ، وإما إن كان عنده رأي في الشيء فقد تمنعه عن التصرّح به موانع : منها أنه لعله يرى الحكم في محل الاجتهاد ، أو أنَّ كل مجتهد مصيب ، أو هيبة ما ، أو غير ذلك من قرائن تقترن له .

138 - وإذا كان هذا هكذا وكان من شرط الإجماع اتفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصر ، فمن رأي إجماع أهل المدينة حجة لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له . لكن حذّق المالكين إنما يرون حجة من جهة النقل وهذا إذا بني فيه أن يجعل حجة فيما يظهر لي ، فيبني على أن يصرّح فيه بنقل العمل قرناً بعد قرن حتى يصل بذلك إلى زمن رسول الله عليه السلام ، فيكون ذلك حجة بإقراره له عليه السلام . مثل أن يقولوا : هكذا وجدنا آباءنا يفعلون ، إلى أن ينتهي ذلك إلى زمن

رسول الله ﷺ . مثل ما اتفق لمالك مع أبي يوسف بحضور الرشيد في مسألة الصاع . وإنما لم يشترط هذا ، ولم يحتفظ به ، لم يكن ممتنعاً أن يكون إجماعهم على أمر حملهم عليه بعض الخلفاء والأمراء . وبالجملة فالحكم في الشرع بمثل هذا حكم بين أنه ليس يرجع إلى أصل مقطوع به في الشرع على ما شأنها¹ أن ترجع إليه الأمارة الظنية ، اللهم إلا أن يصرّح بنقل العمل كما قلنا فيكون من باب النقل² .

139 - وأما من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين دون أن يقطع بينهم خلاف [91و] فليس تقتضيه صيغ الأحاديث الواردة بكون الإجماع حجة ، بل من خالف من بعد وقوع الإجماع

(1) في الأصل : «على ما تبيّنها» .

(2) لعل هذا الموضع الذي يحيل إليه في «بداية المجتهد» حين قال : (ص 74 / ج I) «وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى بأصول الفقه» .

ولكه في موضع آخر من البداية (ص 126 / ج I) ينتهي إلى موقف يحمل جديداً بالقياس إلى ما ذهب إليه هنا يقول : «لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلاً شرعاً فيه نظر . فإن معتقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع وذلك لا وجه له فإن إجماع البعض لا يصح به . وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر ويختتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خالفاً عن سلف . والعمل إنما هو فعل ، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول ، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل ، وجعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله من نوع . والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى . . لأن أهل المدينة أخرى لا يذهب حنيفة . . وهو أقوى من عموم البلوى . . لأن أهل المدينة أخرى لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل . وبالجملة العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترن بالشيء المفهول إن وافقته أفادت به غلبة ظن وإن خالفته أفادت به ضعف ظن» .

في لحظة ما فغير ملتفت إليه ومقطوع بخطه .

140 - فهذا هو القول في الإجماع ما هو ، وسائل ما يشترط فيه بأوجز ما أمكننا ، وسائل ما يلحقه من المسائل والاعتراضات التي كثر أبو حامد بذكرها فقد يقف عليها بسهولة من تصور من الإجماع هذا المقدار الذي كتبناه .

[I/217] القول في الأصل الرابع

141 – وهو دليل العقل في استصحاب براءة الذمة عن الواجبات ، وسقوط الحرج عن الخلق فيما لم يأت فيه أمر أو نهي ، كسقوط الصلاة السادسة مثلاً ، وأكل شوال وما أشبه ذلك : وبالجملة فتسمية هذا دليلاً تجوز في العبارة . والذي أصارهم إلى هذا تكالفهم أن يجعلوا السمعيات في وجوب الدليل في حالتي النفي والإثبات كوجوب ذلك في العقليات ، حتى تراهم يضطربون ، فمرة يقولون : «عدم الدليل دليل» ، ومرة يقولون : «ثبت بالقياس أو بالإجماع إن لم يلف دليل عليه في الشرع فتستصحب فيه البراءة الأصلية» . والصواب غير هذا ، لأنّ ما كان طريق وجوده السمع فهو على العدم محمول حتى يرد غير ذلك ، والعدم فيه أشهر . وما كان هذا إما أن لا يطلب من الناس دليل عليه أصلاً ، وأما إن طلب فدون دليل المثبت ، كحال في المدعى والمدعى عليه .

[I/221] 142 – والاستصحاب في هذه الصناعة يطلق على وجوه : أحدها استصحاب البراءة الأصلية الذي تقدم . والثاني استصحاب العموم حتى يرد تخصيص . والثالث استصحاب النص حتى يرد نسخ . والرابع استصحاب حكم عند أمر قنه الشرع به لتكرر ذلك الأمر . والخامس استصحاب الإجماع ، أو بالجملة الحكم الشرعي الثابت بالنقل في موضع يظن أنّ المحكوم عليه قد تغير حكمه لتغييره في نفسه ، كبيع أم الولد وما أشبه ذلك . وهذا الاستصحاب يراه أهل الظاهر وهم لازمون في ذلك لأصولهم ، لأنّ من لا يجوز في الشرع النوع من النظر الذي يسمى عند أهل هذه الصناعة بالقياس ، فالأشياء [91 ظ] كما أنها عندهم على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السمع ، كذلك إذا ورد دليل الشرع بقي على حكمه وإن تغيرت أوصافه حتى يرد دليل الارتفاع .

وكان الحال هنالك بالعكس في استصحاب البراءة الأصلية لأنّ هناك كان عدم أظهر فوجب الدليل على المثبت ، وهنالك الوجود أظهر فوجب الدليل على النافي . وأما من يرى القياس في الشرع فيلزمه ألا يقول بمثل هذا الاستصحاب ، لأنّ له أن يقول نحن مكلفون بالنظر بالقياس فيما ليس فيه نص ، وهذا قد تغيّر وصفه ، فله حكم ما لم يرد فيه نص ، إذ تغيّر الوصف يوجب تغيّر الحكم .

و هنا انقضى القول في الأصل الرابع وهو متنه الكلام في الجزء الثاني من هذا الكتاب وهو المشتمل على أصول الأدلة .

وقد يظنّ أنّ هنالك أصولاً غير هذه نحن ذاكروها : منها قول الصحابي يظن به أنه حجة وليس بحجّة ، لأنّ من لم ثبت عصمته لم يجز تقليده ، فالعصمة إنما ثبتت بالمعجزة أو بقول صاحب المعجزة فيه إنه معصوم . وقد تفرق الناس في ذلك على أقوال : فبعضهم خصّ بذلك بعض الصحابة ، وبعضهم رأى في كلّ صاحب . وبالجملة فالصاحب مجتهد من المجتهدين ، لكنّ النفس أميل إلى أقوالهم لما انضافت إليهم من القرائن ، وهي التي أوقعت من رأى أقوالهم حجة في ذلك .

ومنها شرع من قبلنا ، والدليل على أنه ليس بأشدّ أنه لو كان كذلك لكان نقله من فروض الكفايات . . . على الأمة أن يذهب عليها في وقت ما فرض من فروض الكفايات بدليل العصمة^١ لهم ، ولو كان فرضاً من فروض الكفايات لأُخْبِرَ به الصحابة ونقل إلى اليوم . فاما ما منها في الكتاب ونحن مأمورون به فإنما نحن مأمورون به من جهة ما هو

(1) كلمة أو كلامتان غير مفروئتين في هذا الاستدراك الذي كتبه الناسخ في هامش الورقة ، ولعلّها «ويستحيل» .

في الكتاب لا من جهة ما هو شرع من قبلنا .

146 - ومنها الاستحسان والاستصلاح وهذا إن أُريد بهما نوع من أنواع القياس ، جلي أو خفي مما يجوز في الشرع على الجهة التي يجوزه القائلون به ، فهو على رأيهم أصل ، وأما إن لم يرد به ذلك فليس بأصل . وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع لكن بمقدار ما وبحدّ ما ، وهو ما شهد لنا بكونها أو كون جنسها مصلحة¹ . وأما هل القياس [92و] أصل فسيأتي القول فيه فيما بعد .

147 - وهنا انتهى النظر في الجزء الثاني من هذا العلم والحمد لله .

(1) اتّخذ في «بداية المجتهد» موقفاً مماثلاً لما ذهب إليه هنا بقصد الاستصلاح والاستحسان وقياس المصلحة أو القياس المرسل . انظر ص 197 / ج II . ص 2 ، 40 ، 140 ، 186 ، 189 ، 202 ، 209 ، 220 ، 327 / ج II وستنقّل في المقامش اللاحقة بعض ما ورد في هذه الموضع .

القول في الجزء الثالث
من
المختصر

148 - وهذا الجزء هو الذي النظر فيه أَخْصَّ بهذا العلم على ما قدمّنا فيما سلف ، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي ﷺ ، وذلك إما لفظ أو قرينة .

149 - واللفظ ينقسم إلى ما يدل على الحكم بصيغته ، وإلى ما يدل بمفهومه ومعقوله .

150 - والقرينة تنقسم إلى قسمين : أحدهما فعله ﷺ ، والآخر إقراره على الحكم .

[I/345] 1) القول في النص والمجمل من جهة الصيغة

151 - ولنبأ من ذلك بالنظر في الألفاظ فنقول :

إن العادة قد جرت عندهم في هذه الصناعة أن يقسموا الألفاظ والأقوابيل إلى المجمل والنص والظاهر والمؤول . وينبغي أن ننظر في واحد واحد من هذه الأقسام ، ونبين المعنى الذي يدلّون عليه في واحد واحد منها ، فنقول :

152 - إن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفرد إما اسم وإما فعل وإما حرف . والمركبة ما ترکب من هذه وكان يدل جزءه على جزء من المعنى . ومن هذه ما هو غير مستقل بنفسه في الفهم ، ومنها ما هو مستقل بنفسه . وهذا ينقسم إلى أمر ونهي وطلبة وتضرع ونداء .

153 - والألفاظ ، سواء كانت أسماء أو حروفًا أو أفعالًا أو مفردة أو مركبة ، منها ما يفهم عنها بصيغها في كل موضع معنى واحداً أبداً ، وهذه بعض ما يعنون بالنص في هذه الصناعة ، ولنسمه نحن النص من جهة الصيغ . ومنها ألفاظ يمكن أن يفهم عنها أكثر من معنى واحد ، وهذه إذا كانت دلالتها على جميع المعانى بالسواء ، حتى لا يفهم أحدها

إلا بدليل أو قرينة فهو أيضاً بعض ما يعنون بالمجمل في هذه الصناعة ، ولنسمه نحن مجملأً من جهة الصيغ . ومن هذه الألفاظ ما يقال من أول الأمر على شيء منا ويكون أشهر في الدلالة عليه ، ثم يستعار حيناً ما لشيء آخر لشبهه بالمعنى الأول ، أو يدل بعضها مكان بعض اتكالاً في ذلك على قرينة تفهم المعنى المستعار أو المبدل . [2 ظ] وهذه إذا وردت خلواً من القرائن حملت على وضعها الأول ، وهي بعض ما يعنون في هذه الصناعة بالظاهر ، ولنسمه نحن على عادتنا الظاهر من جهة الصيغ . وإذا دلت القرائن على استعارتها أو تبديلها فهو بعض ما يسمى في هذه الصناعة مؤولاً ، ولنسمه المؤول من جهة الصيغ . وفي هذا الصنف تدخل الأسماء العرفية ، وهي أسماء استعملت في الوضع على أشياء ثم نقلت في الشرع إلى أشياء أخرى لشبهها بالمعنى الأول أو لتعلقها بها بوجه من أوجه التعلق . وهذه إذا وردت في الشرع كانت ظاهرة في المعاني الشرعية ، ولم تتحمل على المعاني اللغوية إلا بتأويل¹ .

154 - ومن هذه الألفاظ والأقاويل ما تدل بمفهوماتها لا بصيغها وذلك لتبديلها بالنقض والمحذف أو الزيادة ، وكذلك أيضاً بالتبديل والاستعارة . وهذا الصنف من الألفاظ يسمى مجازاً .

155 - وهذه يوجد فيها أيضاً ما يشبه النص والمجمل والظاهر والمؤول ، وإنما يوجد ذلك فيها من جهة القرائن لا من صيغها . فيكون إذاً النص المستعمل في هذه الصناعة يُعنِي به صنفان : أحدهما ما كان نصاً

(1) يقول في بداية المجهد : «فإن الأسماء التي لم ثبت لها معانٍ شرعية يجب أن تتحمل على المعنى اللغوي حتى يثبت لها معنى شرعي يخالف الأمر في الأسماء التي ثبت لها معانٍ شرعية ، أعني أنه يجب أن تتحمل على المعاني الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوي ص 101 / ج ١ .

من جهة الصيغ ، والثاني ما كان نصاً من جهة المفهوم . ويمثل هذه القسمة ينقسم الظاهر والمجمل والمؤول .

156 - ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة . وينبغي أن ننظر فيها على عادتهم ، ونبين في واحد واحد منها كونه دليلاً شرعياً ، ونفحص عما يظن به من الأقاويل أنه متعدد بين أكثر من صنف واحد من هذه الأصناف . ولنبدأ من هذه الأقسام بما يوجد للفظ من جهة صيغته ومن هذه في المفردة والمركبة تركيب إخبار .

157 - واللفظ كما قلنا إنما يكون نصاً إذا فهم عنه في كل موضع معنى واحداً ، وهذا يوجد في المفرد والمركب . أما مثال المفرد فكالإنسان والفرس والحيوان ، وأما في المركب فمثل قوله تعالى : ﴿فَلَهُ اللَّهُ أَحَد﴾ وبالجملة كل ما ترکب عن المفردات النصوص ، ولم تكن الضمائر فيه محتملة أن تعود [93] ظ على معنى أكثر من واحد .

158 - والمجمل من جهة الصيغة في مقابلة هذا . أما في الألفاظ المفردة فكممثل اسم العين الذي يقال باشتراك على عين الماء ، وعلى عين الميزان ، والعين التي يبصر بها ، وغير ذلك . وربما قيل على الشيء وضده كالقرء الذي يعني به مرة الظهور ومرة الحيض . وأما المجمل من جهة التركيب فما ترکب عن مثل هذه الألفاظ ، أو كانت الضمائر التي يرتبط بها القول محتملة ، كقوله تبارك وتعالى : ﴿أَوْ يَعْفُو الَّذِي يَبْدِئُ عَدْدَ النَّكَاحِ﴾ . فإنَّ الضمير محتمل هنا أن يعود على الولي أو الناكح .

I/364 159 - واسم البيان يقع عندهم في هذه الصناعة على كل ما يمكن أن ثبت به الأحكام ، ويقع في الأفهام ، من صيغة لفظ أو مفهومه ، وما

سوى ذلك مما عدناه قبل على مراتبه في إفادة التصديق. وسنقول في
كون واحد واحد منها دليلاً شرعياً .

160 - فاما المجمل فليس ببيان بإجماع ، ولا يثبت به حكم
أصلاً. ويتطرق إلى هذا مسألة وهي : هل تجوز المخاطبة على معنى الأمر
بالمجمل حتى يرد البيان ، أو بالظاهر حتى يرد التخصيص ، وذلك في
وقت الحاجة ؟ وهذه المسألة هي التي يرسمونها بجواز تأخير البيان عن
وقت الحاجة . وقد أجاز ذلك قوم ، ومنه آخرون. ونحن نقول في
ذلك¹ :

161 - وهذه المسألة الفحص عنها لغوي ، فلذلك ينبغي أن نجعل
نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللغة فنقول : إنه إذا استقرىء كلام
العرب ظهر من أمرهم أنهم لا يخاطبون بالاسم المشترك إلا حيث يدل
الدليل على المعنى المقصود من سائر ما يقال عليه ذلك الاسم ، إما لقرينة
حاضرة مبتدلة ، أو موجودة في نفس اللفظ . فإن قول الله تبارك وتعالى :
﴿فَأَصْبَحَتِ الْأَصْرِيمُ﴾ قد تقدم من صفات المشبه ما يدل على أن
الصريم هناليل . وكذلك إذا أرادوا بالصريم الصبح قالوا ضوء
الصريم ، وما أشبه ذلك .

وبالجملة فالمخاطبة بالألفاظ المجملة (و) المخاطب يعلم قطعاً أنها
مجملة مما لم يقع بعد ، ولو وقع لكان هنالك ، اللهم إلا أن المخاطب
بالاسم المجمل قد يخاطب به ويغلب على ظنه فهم ذلك عنه اتكالاً منه
على القرائن ولا [93] يفهم ذلك عنه المخاطب ، فهنا يصلح

(1) ذهب في البداية كما سيفعل هنالك إلى عدم جواز تأثير البيان عن وقت الحاجة . انظر
ص 8 ، 9 ، 15 / ج II .

الاستفهام من المخاطب والبيان من المخاطب . وإن رأى المخاطب أن اقتضاء ذلك خوطب به لم يطلب منه في ذلك الوقت ، أخر السؤال إلى وقت الحاجة فيتاخر البيان . فاما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجملة ، والمخاطب يعلم قطعاً أنها مجملة ، وأن المخاطب لا يفهم عنه شيئاً تعويلاً من المخاطب على أنه سيبين ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة ، فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قط ولا من غيره . وبالجملة فليس تقع المخاطبة بالألفاظ المجملة اللهم إلا أن يراد بها اللغو والاستهزاء لطبيعة المخاطب¹ ، وكذلك ما كان مجملأً من جهة مفهومه . وأما الشرع فإنه لم يتصرف في ذلك بوضع عرفي .

162 - وأما الظاهر أيضاً من جهة الصيغة فحكمه عندي حكم الاسم المشترك ، وذلك منه فيما قيل من أول الأمر على شيء ما ، وكان ظاهراً فيه ، ثم استغير وقتاً ما آخر لشيئه بالمعنى الأول أو لتعلقه به بوجه من أوجه التعلق . فإن العربي إذا أطلق لفظ السماء لم يفهم عنه أبداً إلا السماء المكوبية ، فإذا أراد بذلك المطر دلّ على ذلك بقرينة كقوفهم : «ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم» ، وكقوفهم : «إذا سقط السماء بأرض قوم» . ولا متى خوطب بمثل هذه الأسماء وأطلقت إطلاقاً ، والمراد بها غير ما هي راتبة عليه ، لم يقع ذلك إلا غلطاً ، وإن قصد ذلك كان تغليطاً ، هذا إذا كان وقت الحاجة . وأما إن لم يكن وقت الحاجة فائي فائدة لمحاطبة يعتقد الإنسان منها خلاف ما يأتي به البيان . وبshire أن يكون كذلك الظاهر من جهة المفهوم .

163 - وأما الظاهر من جهة الإبدال وذلك منه فيما يأتي من

(1) وفي الأصل : الاستهزاء الطبيعة المخاطب .

الألفاظ العامة التي المراد بها ما تحتها ، فالمخاطبة بها دون أن تقييد أو تقترب بها قرينة تدل على فهم ذلك المعنى المخصوص قصداً بتأخير البيان فيها إلى وقت الحاجة ، واقع لغة وشرعاً ، إذا فهم المخاطبون من قرائن الأحوال أن هنَا أيضاً موضعًا للسؤال ، وأن المخاطب لم يكن قصده [٩٤و] الاقتصر على ما يخاطب به . وعلى ذلك ورد قوله عز وجل : **لَهُوَ اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً** فَإِنَّهُمْ لَمْ يَرْأُوا يَسْلُونَ وَالجَوابُ يَرِدُ بالشخصيَّصِ إلى أن تعيَّنَتْ لَهُمُ الْبَقَرَةُ المُخْصُوصَةُ . فَإِنَّمَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الْمُخَاطَبُونَ مِنْ قَرَائِنِ الْأَحْوَالِ أَنْ هُنَّا مُوضِعًا لِلْسُّؤَالِ فَذَلِكَ غَيْرُ وَاقِعٍ . وإنما ساغ مثل هذا في العام ، ولم يسع في المجمل ، ولا في الجنس الأول من الظاهر لأنَّ من عرف الشيء بأمرٍ كليٍ فقد عرفه بوجه ما ، مع أنه يتضرر معرفته بوجه أَخْصَّ . وكثيراً ما تكون الأقوال المؤلفة عن مثل هذه أَيْنِينَ من الأسماء أو مضطراً إليها فيما لم تكن لها أسماء ، كما اتفق في الْبَقَرَةِ الْمَأْمُورِ بِذَبْحِهَا . وعلى هذا تجوز المخاطبة بالأسماء العرفية قبل فهم المعاني التي يدلُّ عليها بتلك الأسماء ، اتكالاً على أنَّ المخاطبين يعلمون أنَّ تلك الأسماء تدلُّ على معانٍ زائدة إلى ما كانت تدلُّ عليه في الوضع الأول ، وفائدة ذلك العزم على الأمر وبتأخير البيان إلى وقت الحاجة^١ كالأمر بالزكاة والحج قبل وجوههما . وإذا أنت تصفحت الأشياء التي يمتحنَّ بها من يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة من غير تفصيل وجدتها داخلة تحت هذه التي عدناها ، وكذلك إذا نظرت إلى ما يمتحنَّ به من يجوزه وجدت ذلك إنما هو في المجمل الخض الاحتمال ، وفي الصنف الأول من الظاهر . وبالجملة فكلا الرأيين إذا أخذنا بإطلاق كاذب بالجزء ، على ما من شأنها أن تكذب الآراء المصححة بالاستقراء الذي

(١) كذا في الأصل . والظاهر أنَّ في العبارة اضطراباً .

لا تستوفى فيه جميع الجزئيات . فاما أنّ البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة فذلك ما لا خلاف فيه¹ .

وإذا قلنا في المجمل والنص ، فلننقل في الظاهر والمؤول .

[I/384] 2) القول في الظاهر والمؤول من جهة الصيغة

164 – والظاهر كما قلنا من جهة الصيغة قسمان : أحدهما الألفاظ المقوله من أول الأمر على شيء ثم استعيرت لغيره لتشابه بينهما أو تعلق بوجه من أوجه التعلق . أما الذي استعير لتشابه بينهما فمثل تسميتهم الفراش عشاً ، وأما الذي استعير لتعلقه بوجه آخر فكتسميتهم النبت ندى ، لأنّه عن الندى يكون . ومن هذا الصنف الكناية ، كتعبيتهم عن الرجع بالغائط وعن النكاح [94 ظ] بالمسيس .

165 – وأما القسم الثاني من أقسام الألفاظ الظاهرة فهي المبدل ، ونعني هنا بالمبدل إيدال الكلّي مكان الجزئي ، والجزئي مكان الكلّي . وعلى التحقيق فالتبديل يلحق جميع الألفاظ المستعارة ، ثم تنقسم هذه الأقسام التي أحصيناهما ، لكن رأينا أنّ تخصّ هذا الصنف باسم التبديل ، أعني الكلّي والجزئي ، وإن كان في الحقيقة كل مبدل مستعار وكل مستعار مبدل .

166 – وهذا الصنفان إذا وردا بإطلاق في الشرع حملًا على ظاهرهما حتى يدلّ الدليل على غير ذلك ، وهو حملهما على المعنى المستعار ، وهو المسمى تأويلاً . وكون هذه الألفاظ ظاهرة في هذه الدلالات يعرف ذلك ضرورة من استقراء اللغة . وكونها دليلاً شرعاً

(1) وهذا ما ذهب إليه في «بداية المجتهد» كما رأينا .

يعرف بإجماع الصحابة على الأخذ بالظواهر ، وأن الشرع لم يتصرف في ذلك بوضع عري . وأيضاً فلو لم نصر إلى الأخذ بالظواهر لكان سيططل كثير من العبادات لأن النصوص معوزة جداً . وبالجملة الضرورة الداعية إلى العمل بأخبار الآحاد هي هنا الضرورة الداعية إلى العمل بظواهر الألفاظ . وهذه الألفاظ الظاهرة لها مراتب في الظهور . وكلما كان اللفظ أظهر احتياج في تأويله إلى دليل أقوى ، وبالعكس متى كان اللفظ قليل الظهور انتصر إلى التأويل بأيسر دليل . ولنضرب في ذلك ثلاثة أمثلة ، واحداً في الرتبة الأولى وثانياً في الرتبة الوسطى وثالثاً في الرتبة الأخيرة ، وذلك في صنفي الظاهر جميعاً .

167 - أما الذي في الرتبة الأولى من الأسماء المستعارة فمثل من حمل قوله عز وجل : **﴿هُوَيَا بْنِ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَوْرِي سُوَءَاتِكُم﴾** . على أن اللباس هنا المطر ، فإن مثل هذا التأويل يحتاج إلى دليل فإن اللباس ظاهر جداً فيما يواري الإنسان . والثاني مثل حمل قوله تعالى : **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَان﴾** . على أن الميزان هنا العدل . والثالث مثل قوله تعالى : **﴿أَوْ لَامْسَتْنَا النِّسَاءَ﴾** فإن بعض الفقهاء حمله على اللمس الذي باليد ، وحمله بعضهم على الجماع . وهذا وإن [95و] كان الظاهر فيه اللمس باليد فقد يحتمل أن يُراد به الجماع احتمالاً قريباً ، إذ ذلك من عادة العرب ، وقد كَتَى الله تعالى عن الجماع بالمسيس ، وهو في معنى اللمس .

168 - وبالجملة فمراتب الظهور في الألفاظ إنما هو بحسب كثرة الاستعمال وقلته ، فإن بلغت كثرة الاستعمال في المعنى الذي استغير له أن يعادل استعماله في المعنى الأول بقي اللفظ بين الأول والثاني مشتركاً ومجملأً . ومهما نقصت كثرة الاستعمال في الثاني كان أظهر في الأول ،

وربما كان التأويل في الظاهر يبين بنفسه ، وربما احتاج إلى تبيين ، وربما كان ذلك ظناً أكثرًا ، وربما كان قطعًا . مثال ما كان من ذلك يبين بنفسه وكان قطعًا قوله : «ما زلت نطاً السماء حتى أتيناكم» ، ومثال ما كان من ذلك يبين بدليل قطعي قوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فإنَّه قد علم بدليل قطعي أنَّ الاستواء هبنا ليس هو التمكّن .

169 - وأما الصنف الثاني من اللفظ الظاهر ، وهو الذي سمَّيْناه المبدل ، فهو أيضًا صنفان : أحدهما اللفظ الكلّي ، والثاني اللفظ الجزئي . ولنجعل نظرنا من ذلك أولاً في الكلّي وهو العام . والعام أصنافه كثيرة ، وقد نازع قوم في وجود معنى العموم في الألفاظ وكونه إذا ورد مطلقاً ظاهراً في حصر جميع ما يدلّ تخته . ولا معنى لnazaretهم ، فإنَّ الأمر ظاهر ، بل هو شيء مشترك لجميع الألسنة واللغات . والشرع لم يتصرّف في تغييره بوضع عرفي . والمحجة على كونه دليلاً شرعياً هي الحجة على كون الظاهر بما هو ظاهر دليلاً شرعياً . وقد تقدّم ذلك .

170 - وأصناف هذه الألفاظ كثيرة : فمنها أسماء الجموع ، دخلتها الألف واللام أو لم تدخلها . ومنها أسماء الأجناس والأنواع والأصناف إذا كان فيها الألف واللام ولم تكن في آخرها هاء التأنيث مثل الشمرة والنخلة والمرأة . ومنها من وما ، إذا أوردت ، وأين ومتى . ومنها حروف النفي . ومنها الألفاظ المؤكدة كقولهم كلهم وأجمعون . وهذه الأصناف إذا أطلقت إطلاقاً حملت على الأكثر على عمومها إلى أن يدلّ الدليل على تخصيصها ، ولها أيضًا مراتب في الظهور ، كما كان [95] في الصنف الأول . ولأداتها أيضًا مراتب بحسبها لأنَّه أبداً يشترط في الدليل المُؤَوَّل أن يكون أقوى دلالة من صيغة اللفظ ، مثال ما منها في :

171 - المرتبة الأولى من الظهور قوله ﷺ «إِيمَّا امْرَأَةٌ نَكْحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنَكَحْهَا بَاطِلٌ» حمله قوم على الأمة ، فلما لم يسع لقوله ﷺ «فَلَهَا الْمَهْرُ وَإِنَّمَا مَهْرُ الْأُمَّةِ لِسَيِّدِهَا» حملوه على المكاتبة ، وهذا يبعد من جهة التأويل .

172 - المرتبة الثانية قوله عليه السلام : «لَا صِيَامٌ لَمْ يَبْيَطْ الصِيَامَ»^١ حمله قوم على القضاء والتنزير ، وهذا التأويل أقرب من الأول .

173 - المرتبة الثالثة قوله ﷺ «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشَرُ وَفِيمَا سَقَى بِالنَّصْعَ نَصْفُ الْعَشَرِ» حمله قوم على كل شيء حتى أخذوا الزكاة من الخضر ، وقال آخرون هو مقصور على سائر الحبوب التي تؤخذ منها الزكاة .

174 - فهذه أصناف ألفاظ العموم ومراتبها في الظهور . وربما ورد اللفظ العام والمراد به الخاص ، ويكون ذلك فيه بياناً من أول الأمر ، كقول القائل عندما يضرب ولده ليس في الأولاد خير . وربما كان ذلك ظناً أكثرياً ، وربما كان قطعياً ، وذلك بحسب قرينة قرينة . وربما تبين ذلك بدليل . والدليل أيضاً إما قطعياً وإما أكثرياً ، وربما علمنا أنه عام أريد به الخاص ، ولم نعلم أي خاص هو ، وربما كانت قوته قوة المجمل .

175 - وقد بقي علينا أن نقول فيما يظن به من أصناف الألفاظ I/410
402 ، أنَّ هَا عَمَوماً ، وليس هَا عَمَوماً . أو فيما يظن منها أن ليس هَا عَمَوماً ولهَا عَمَوم ، ونرسم في ذلك مسائل :

(1) نجد في بداية المجتهد رواية أخرى : «مَنْ لَمْ يَبْيَطْ الصِيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَا صِيَامٌ لَهُ» .
انظر ص 214 ج I .

II/58

176 - مسألة : العموم في الألفاظ إنما يتصور إذا كان من لفظ الشارع على سبيل الابداء ، أو ردّ عند السؤال على سبب خاصٍ فآخر مخرج ا العام ^١ . مثل قوله ﷺ ، وقد سُئل عن بئر بضاعة فقال : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجزه شيء» فإنّ هذا القول ليس يحمل على بئر بضاعة وحده ، بل على جميع المياه . وقد رأى قومٌ أنّ مثل هذا القول خاصٌ ويقتصر به عن الشيء المسؤول عنه ، وإنّ آخر مخرج العموم . ولا معنى لقولهم ، فإنّ الأمر في ذلك بينَ .

II/71

177 - مسألة : ليس لاسم المشترك عموم [٩٦و] لجميع ما يقال عليه ، وإنّ كان قد يرى ذلك بعضهم مثل من حمل قوله تعالى ﷺ أو لامستم النساء ﷺ على الأمرين جميعاً ، أعني النكاح واللمس بالجارحة التي هي اليد . وهذا يتبيّن خلافه باستقراء كلام العرب ، فإنّهم ليس يطلقون في مخاطبهم اسم العين مثلاً ويريدون به أن يفهم السامع عنهم جميع المعانٰي التي يقال عليها اسم العين . وأين ما يظهر ذلك في الأسماء المقوله على المتضادات ، اللهم إلا أن يدعى مدعٌ أن ذلك مفهوم بالعرف الشرعي ، لكن إن ادعى ذلك فعليه إثباته .

II/77

178 - مسألة : يدخل تحت لفظ الناس والإنسان العبد والكافر والذكر والأشي . وأما المؤمنون فيدخل تحته العبد ولا يدخل تحته النساء ، إذ هي صيغة خاصة بجمع المذكر .

II/91

179 - مسألة : صرف العموم إلى غير الاستغراف جائز . وأما ردّه إلى ما دون أقل الجموع عند من يرى أن أقل ما يدلّ بلفظ الجميع عليه اثنان ، فزعم أبو حامد أن ذلك ممتنع ، وفيه نظر .

(1) كتب الناسخ في الصلب «العموم» ثم صصحها في المامش كما أثبناها .

180 - مسألة : لفظ الجميع إذا ورد مطلقاً فأقل ما يتناول الثلاثة فما فوقها ، وهو فيها أظهر منه في الاثنين ، وإنما يحمل على الاثنين بقرينة . والعجب من يحمل ألفاظ الجموع إذا وردت مطلقة على الاثنين ، مع أنَّ للاثنين صيغة خاصة . فاما أنَّ لفظ الجمع قد يتجوَّز فيه ويُراد به الاثنين ، فذلك غير مدفوع . لكن على جهة الإبدال والتجوَّز على نحو ما يفعل فيسائر الألفاظ الراتبة على شيء ما . وإذا أنت تصفَّحت الموضع التي يحتاج بها من يجوز ذلك وجدتها من هذا القبيل . لكن قد جرت عادة النظار في هذا الشأن عندما يتكلّمون في دلالات الألفاظ ألا يفرقوا بين ما تدل عليه الألفاظ دلالة راتبة ، وبين ما تدل عليه تجوَّزاً واستعارة . فلذلك نراهم يقولون إنَّ لفظ الجمع ينطلق على الاثنين كما ينطلق على الثلاثة فما فوقها . وهذا هو الذي غلط الناظرين في هذه الصناعة في هذه المسألة عندما يجتمعون في ذلك بقول سيبويه وغيره من النحويين ، وبما ورد من ذلك في كلام العرب . وليس هذا موجوداً وحده في كلامهم ، أعني أن يدل على الاثنين بصيغة الجمع . لكن قد يدل بذلك على الواحد وإنما يخرجون ذلك [96ظ] مخرج التعظيم كما يقولون هو كل الناس ، وهو الفتى كل الفتى .

181 - ولأنَّ هذه الألفاظ العامة كما تقدم قد ترد والمراد بها التخصيص ، فربما كان ذلك فيها بيناً من أول الأمر ، وربما لم يكن بيناً ، بل يحتاج في ذلك إلى دليل ، وذلك إما لفظ وإما فعل وإما إقرار أو واحد من الأدلة المستعملة في هذه الصناعة فينفي إذا أريد المصير إلى تخصيص العام بواحد واحد منها أن ننظر إلى أيها أقوى رتبة في غلبة الظن إليه . وقد اختلف الناس في تخصيص العام لغيره من هذه الأدلة الشرعية ، فذهب بعضهم أنَّ العام إذا ورد في شيء ثم ورد تخصيصه وذلك إما

بصيغة لفظ أو مفهوم أو بفعل أو إقرار ، أن ذلك يجري مجرى التعارض ، لأنه جائز مثلاً أن يرد العام متأخراً عن المخصوص ، سواء كان لفظاً أو فعلأً أو إقراراً ، فيكون ورود العام نسخاً له ، إلا أن يعلم أن التخصيص ورد بعد التعميم على جهة تأخير البيان إلى وقت الحاجة . ولإ هذا ذهب داود وأصحابه .

182 - وقد احتاج من أجاز تخصيص العام بمثل هذه الأدلة دون أن يعلم المتقدم منها والمتاخر بمصير الصحابة إلى ذلك ، وحكمهم بالخاص على العام ، فيكون على رأي هؤلاء حالة العام مع الخاص إحدى حالتين : إما أن يرد اللفظ العام وقد تقدمه الخاص ، فيكون ذلك قرينة يخصص بها العام لاحتمال اللفظ لذلك . ولما أن يرد الخاص بعد العام فيكون محمولاً عليه . وبالجملة كما قلنا في ينبغي لمن يجوز التخصيص بمثل هذه الأدلة أن يصير إلى أقواها رتبة في غلبة الظن . وهذا النوع من غلبة الظن قد يقع من جهة الألفاظ ، ومن جهة التقل ، كمن يجوز تخصيص العام بالنص ويعنده في القرآن لكون القرآن مما ثبت تواتراً ، هذا إذا كان الخاص وارداً بطرق الآحاد .

183 - ولأن الاستثناء تخصيص ما للعام ، إلا أن الفرق بينه وبين التخصيص أنه لا يرد منفرداً عن المستثنى . ولذلك لا معنى لقول من أجاز تأخير الاستثناء ، فقد ينبغي أن نقول في ذلك : وصيغ الاستثناء معروفة . فاما أصنافه التي يجب أن ننظر [97و 96] فيها ه هنا فهي هذه :

184 - الاستثناء منه متصل ، وهو الذي المستثنى فيه من جنس المستثنى منه . ومنه مقطوع ، وهو الذي المستثنى فيه من غير جنس المستثنى منه . وهذا يسمى أهل اللسان بالاستثناء المنقطع . وأيضاً من

الاستثناء ما يرد بعد جملة واحدة مفيدة ، ومنه ما يرد بعد جمل . ونخن
ننظر في هذين الصنفين جمِيعاً فنقول :

185 – إنَّ الاستثناء الذي من جنس المستثنى منه مما لا خلاف
فيه . وإنما الخلاف في وقوع المستثنى من غير جنس المستثنى منه .
وهذا قد منعه قوم ، وقالوا لا معنى لاستثناء ما لم يتضمنه القول
المتقدم ، وتسمية مثل هذا استثناء هذر . وأما الذين أجازوه فقد
تمسكون بوقوع ذلك لغة ، من ذلك قوله تعالى : ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوُّكُمْ إِلَّا
رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا
أَنْ تَكُونْ تِجَارَةً حَاضِرَةً﴾ .

وفي مثل هذا قول الشاعر :

وَمَا بِالرَّبِيعِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا الْأَوَارِيَّ
وَالْأَوَارِيَّ لَيْسَ يَنْطَلِقُ عَلَيْهَا اسْمٌ أَحَدٌ ، وَقُولُ الْآخِرِ :

(1) هذه أجزاء من بحث للباحثة النباتي في ديوانه ص 14-15 رقم 1 تحقيق محمد أبو
الفضل إبراهيم دار المعارف القاهرة ط 2 سنة 1985 ، قالها يمدح العماني بن
المنذر ، ويعذر إليه مما بلغه عنه فيما وَسَّى به بني قریب في أمر التجرد :
وَقَفْتُ فِيهَا أَصَيْلَانَا أَسَائِلُهَا عَيْتُ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبِيعِ مِنْ أَحَدٍ
إِلَّا الْأَوَارِيَّ لَأَيْمًا مَا أَسَيْنَاهَا وَالنُّوْيُّ كَالْعَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَلَدِ
وَالرَّبِيعُ : مَنْزِلُ الْقَوْمِ ؛ وَكَأَنَّهُ سُعِيَ بِذَلِكَ لِإِقْاتِهِمْ فِي زَمْنِ الرَّبِيعِ .
وَالْأَوَارِيَّ : مَحَابِسُ الْخَيْلِ وَمَرَابِطُهَا ، وَأَحْدَهَا آرَى .
وورد البيتان في القلب والابدال لابن السكيت ص 5 والمقصد لعبد القاهر
الجرجاني 2/719 ومجاز القرآن 1/328 وجمل الزجاجي ص 239-240
(عبد العزيز الساوري) .

وَبِلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنِيسٌ إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَالْعَيْسُ¹

ومن عادة العرب أن يقول : ما في الدار رجل إلا امرأة . وبالجملة فهو في كلامهم مشهور وموجود كثيراً . والفرقة الأولى دفعوا ذلك من جهة النظر ، والثانية تمسكوا بالوجود ولم يقدروا أن يعطوا الجهة التي بها يصح ذلك في الكلام بما هو معروف من عادة العرب وينحل بها الشك المتقدم .

186 - ونحن نقول في ذلك : إنَّ من عادة العرب ، كما تقدم ، إيدال الكلَّي مكان الجزئي ، والجزئي مكان الكلَّي اتكالاً على القرائن وتوجوازاً . فالإعلاري مثلاً إذا قال : ما في الدار رجل أمكن أن يفهم عنه فما سواه . فلذلك استثنى فقال : إلا امرأة ، وكذلك قوله : وبلدة ليس بها أنيس . ولكن هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه . لكن الفرق بينه وبين الأول أنَّ ذلك استثناء من عموم ما اقتضاه اللفظ بصيغته ، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته . وإذا تصفحت الموضع الواقع فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه ، وإلا كان خلفاً [97] في القول وهنرًا لا تصح بمقتضاه محاورة² .

(1) هذا الرجل لجران العود - واسم عامر بن الحارث - في ديوانه ص 52 ، وروايته كالتالي :

بَسَاسًا لَيْسَ بِهَا أَنِيسٌ إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَالْعَيْسُ

ورد كذلك في المقصد لعبد القاهر الجرجاني 720/2
قال الجرجاني : «انما نصب لأنَّ الأواري لست من جنس أحد ، وهي أبعد من اليعافير والعمار ، لأنَّ اليعافير حيوان كالآدميين فهناك أدنى مشابهة وليس الأواري بحيوان» (عبد العزيز الساوري) .

(2) ورد هذا النص في «البحر الخيط في أصول الفقه» للزركشي 3/280 ، وعلق عليه بقوله : وقد حل هذا الشك القاضي أبو الوليد بن رشد أو «وقد انفرد بحل هذا الشك» ، انظر حاشية ص 21 هامش رقم (1) من المطبوع . (عبد العزيز الساوري) .

187 - وأما الاستثناء الذي يرد بعد جملة أكثر من واحدة منسوبة بالواو ، فإن كانت الواو أعطت التشيريك بينهما أو الجمع في معنى واحد ، فالظاهر فيه أن الاستثناء يعود على جميع المذكورين . وأما إن كانت الواة تنسق من غير أن تعطي التشيريك في معنى واحد ، وكانت المعاني المنسوقة كثيرة ، كقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمَوْنَ الْحَصْنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأُرْبَعَةِ شَهَدَاءٍ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا وَلَا تَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْدَأَ وَأَوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا هُوَ وَكَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿فَكَفَّارَهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَعْمَلُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ كَسُوتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ فَعَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ . فالظاهر في مثل هذا أن يتوقف حتى يدل الدليل من قرينة حال أو غير ذلك على الذي إليه يعود الاستثناء .

188 - وأما هل يكون المستثنى منه أقل من المستثنى ، فهو شيء لم يقع في كلام العرب بعد ، لأن وقوع مثل هذا يكاد أن يكون عياراً ، فإنه من خلف القول أن يقول إنسان رأيت مائة إلا تسعه وتسعين .

189 - مسألة : إذا ورد العام مقيداً بصفة أو مشترطاً فيه شرط ما فالمصير إلى العمل به على الجهة التي اشترط فيه ما لا ينبغي أن يقع فيه خلاف . وأما إذا ورد مطلقاً في مكان ، ثم ورد مرة أخرى في ذلك المكان مقيداً ، وهو الذي يعرفونه بحمل المطلق على المقيد ، كقوله عليه السلام : «لا نكاح إلا بشاهدين» وقوله عليه السلام : «لا نكاح إلا بشاهدي عدل». فقد رأى أكثر الناس في ذلك حمل المطلق على المقيد ، ورأى بعضهم أن المطلق باق على إطلاقه ، وإن التقييد محمول على التأكيد ، وأنه ليس يعارضه إلا من جهة دليل الخطاب . والعموم أقوى من دليل الخطاب ، أعني العموم الذي في المطلق . وأما إذا ورد العام

II/185

مقيداً في مكان غير المكان الذي أطلق فيه فلا معنى لحمله على التقييد إلا بدليل أو قرينة حال .

190 - فهذا هو القول في الصيغ العامة ، وفي أي الأحوال تحمل على عمومها ، وفي أيها لا . وبقي علينا القول في الصنف [98و] الثاني من الظاهر ، وهو الألفاظ الخاصة ، فلننقل فيها :

(3) القول في الألفاظ الخاصة

191 - وهذه منها ما هي أسماء أشخاص ، ومنها ما هي أسماء أجناس وأنواع . وقولنا في مثل هذه الألفاظ خاصة إنما هو بالإضافة ، فإن الخاص إنما يقال بالإضافة إلى العام الذي فوقه ، والعام بالإضافة إلى الخاص الذي تحته . وهذه الألفاظ إذا كانت أسماء أشخاص فإنها تحمل على ما تقتضيه صيغها من المعنى الخاص دون أن تحمل على ما يعم ذلك المعنى الخاص ، وهي في ذلك ظاهرة ، كما كانت الألفاظ العموم ظاهرة في عمومها ، إلى أن يرد دليل التخصيص . وكذلك إذا كانت أسماء أجناس وأنواع فإنها كما كانت ظاهرة في تعميم ما تحتها ، كذلك هي ظاهرة في تخصيص معانيها التي دلت عليها أو لا بصيغها مما هو أعم منها إلى أن يدل دليل التعميم ، وهنا أيضاً مراتب في الظهور . وكما أن من عادتهم إبدال الكلّي العام مكان الجزئي الخاص ، كذلك من عادتهم هنا إبدال الجزئي الخاص مكان العام تعويلاً في ذلك على القرآن . وهذا أيضاً ربما كان بينا بنفسه وقطعاً ، وربما كان ظنياً أكثرياً ، وربما لم يكن بينا بنفسه وربما كان بينا بنفسه أنه مبدل ولم يكن بينا أي كلي أبدل الجزئي مكانه . مثال ما كان من ذلك بينا بنفسه وقطعاً قوله تعالى : **لَهُوَ لَا تَقْلِيلٌ لِّمَا أَفْعَلَهُ** . قوله عليه السلام : «أدوا الخائط

والمخيط»¹ . ومثل ما كان من ذلك بیناً بنفسه ولم يكن قطعاً النهي عن دخول المسجد بريح الثوم أو عن الشرب بآنية الفضة . ومثال ما لم يكن من ذلك بیناً بنفسه فنهيه عليه السلام عن بيع البر بالبر الأربعة المذكورة . فإن قوماً حملوه على المقتات وآخرون على المطعمون ، وآخرون على المكيل ، وقوم قصرروا الحكم على النص .

192 - فهذا هو القول في الألفاظ المجملة والنصوص الظاهرة والمؤولة من جهة صيغها ، وقد بقي القول في ذلك من جهة المفهوم .

4) القول في دلالات الألفاظ بمفهومها II/186

193 - واللفظ كاً تقدّم من قولنا إنما يصير دالاً بمفهومه عندما تُحذف بعض أجزائه ، أو يُزاد فيه أو يُستعار ويُبدل ، [98ظ] ولذلك لا تكون دلالته عند ذلك إلا من جهة القرائن ، فإن كانت القرينة غير متبدلة وقاطعة على مفهومه سُمِّي أيضاً هنا نصاً ، وإن كانت ظنية أكثرية سُمِّي أيضاً ظاهراً ، وإن كانت ظنية غير مترجمة سُمِّي مجملأً ، وطلب دليله من موضع آخر . وقد تقدّمت أمثلة ذلك في المستعار والمبدل ، والذي بقي علينا القول فيه هنا هو ما كان كذلك من أجل الحذف فنقول :

194 - أما مثال ما كان من ذلك بمنزلة النص قوله تعالى : «وسائل القرية التي كنا فيها» . فإنه يعلم قطعاً أنه أراد أهل القرية ، وكذلك قوله تعالى : «حرمت عليكم أمها لكم» . فإن المفهوم هنا

(1) نجد في بداية المجتهد رواية أخرى لهذا الحديث تقول : «أدّ الخائط والمحيط فإن الغلول عار وشمار على أهله يوم القيمة» ص 288 / ج ١ .

قطعاً إنما هو النكاح . ومثال ما هو من هذا الجنس كالظاهر قوله عليه السلام : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» . فإنه محتمل أن يريد لا صيام كامل ويحتمل أن يريد انتفاء قبول الصيام أصلاً وهو الأظهر . ومثال ما يظن به مجملأ قوله عليه السلام : «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» فإنه متعدد بين إدراك فضيلة الصلاة أو حكمها أو وقها . ومن أشهر ما يدخل في هذا الجنس النوع الذي يعرفونه بدليل الخطاب وهو أن يرد الشيء مقيداً بأمر ما ، أو مشترطاً فيه شرط ما¹ ، وقد علق به حكم ، فيظن أن ذلك الحكم لازم لذلك الشيء من جهة ما هو مقيد وموصوف ، وأن الحكم مرتفع عنه بارتفاع تلك الصفة ولازم نقبيضه . وهذا الجنس تخته أصناف . وقد اختلفوا في كونها أدلة شرعية ، فبعضهم لم يجز ذلك في جميعها أصلاً ، وبعض أجاز ذلك في كلها ، وبعض أجازه في البعض ونفاه عن البعض ، ونحن نقول في ذلك :

195 - أما أصنافه فمنها أن يرد الشيء مقيداً بصفة كقوله عليه السلام : «في سائمة الغنم الزكاة» . ومنها أن يرد مشترطاً فيه شرط ما بأحد حروف الشرط ، كقوله : من دخل الدار فاعطه درهماً ، وهذا عندهم أقوى في المرتبة . ومنها أن يرد الحكم مخصوصاً بأحد حروف الحصر ، وهي إنما والألف واللام ، في مثل قوله عليه السلام : «إنما الولاء لمن أعتق» . وفي مثل قوله : المال لزيد . ومنها أن يقيّد الشيء بصفة غائية ، وتلك هي التي يدل عليها بختى [99و] وإلى ، وهذا الصنف كان جميعهم قد أقر بالقول به مثل

(1) في الأصل : شرطاً ما .

قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرُنَّ﴾ ، و﴿هُنَّ حَتَّىٰ تُنْكِحُ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ . وقوله تعالى : ﴿وَأَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ﴾ . فإنه يكاد أن يعلم أن الليل بخلاف النهار في انتفاء الصوم عنه ، وكذلك حال الحائض إذا ظهرت بخلافها قبل أن تطهر ، وكذلك المطلقة إذا نكحت زوجاً . وهذا النوع من الكلام وجميع أصنافه ينبغي أن يعتقد أن فيه ما يشبه النص ويقوى قوله ، وذلك حيث يعلم أن ذلك الحكم إنما تعلق بالشيء من جهة ما قيد أو اشترط فيه ذلك الشرط . وفيه ما يشبه الظاهر ، وفيه ما يشبه المجمل ، وسنشير إلى مراتب القرائن التي يترتب بها هذا الترتيب في الدلالة في كتاب القياس .

196 - وهنا انتهى الكلام في الأخبار وأجزائها ، وبعد ذلك فلتنتظر في الأوامر والتواهي .

[I/411] 5) القول في الأوامر والتواهي

197 - وينبغي أن ننظر أيضاً في هذه هل تنقسم القسمة المقدمة ، أعني هل يوجد فيها النص والظاهر والمجمل ، وإن كان ذلك موجوداً فيها فهل ذلك من جهة صيغها أو من جهة مفهومها . والكلام المنفي كأقيل ينقسم إلى خبر وأمر وطلبة ونداء وتضرع . وظاهر أن الأمر والطلبة والتضرع ليسوا واحداً منها في اللسان العربي صيغ خاصة ، وإنما تتميز بقرائن الأحوال . فإذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمراً ، وإن كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرعاً ، وإن كان من مساو إلى مساو كان طلبة . ولكل واحد من هذه الثلاثة مقابل . فمقابل الأمر النهي وليس مقابل الطلب والتضرع اسم .

198 - وقصدنا نحن هنا من هذه الأقسام أن نتكلّم في الأمر والنهي ، إذ الاقتضاء الشرعي ليس يتصوّر وقوعه على جهة الطلب اللهم إلا أن نجعل الطلب هنا كأنه اسم جنس ينقسم إلى الواجب والندب ، لكن الأولى أن يكون الأمر ينقسم هذه القسمة . وقد اختلفوا في معانٍ الأوامر العامة بالنفس هل لها صيغ خاصة تدلّ عليها بالذات وأولاً ، وإن كان لها صيغ فهل تقتضي الإيجاب أو الندب على جهة النص ، أم هي ظهر في أحدهما ومصروفة إلى الثاني بالتأويل ، على جهة ما [99ظ] يؤول الظاهر ، أو هي محملة بين الإيجاب والندب . وكذلك اختلف الذين رأوا أن لها صيغًا دالة في هل تقتضي أيضًا بصيغها الفور ، أم التراخي ، أم هي متعددة بين ذلك . وكذلك أيضًا هل تقتضي التكرار أم الفعل مرة واحدة .

199 - ونحن نبتدئ بالنظر في ذلك بأن نتأمل كيف حالما في الوضع اللغوي والعرف الشرعي فنقول :

200 - أما أن الاقتضاء صيغًا في كلام العرب فذلك ما لا يدفعه أحد ، كقولهم «أخرج انطلق» ، وإن كان قد تأتي هذه الصيغ في كلامهم والمقصود بها التهديد والكف عن الفعل ، كقوله تعالى : «كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قليلاً» . ولكن بالجملة هي أظهر في الإذن ، وإنما تدلّ على التهديد باستعارة . وكذلك أيضًا إذا أرادوا النهي فنونا بهذه الصيغ حرف لا ، فصار مجموعها يدلّ بشكله وصيغته على النهي . فاما هل تدلّ هذه الصيغ بذاتها وضعاً لغويًا على الأمر فذلك ما لا يتبيّن فيها ، وأخرى من ذلك أن تكون لها صيغ تدلّ بها على الوجوب أو الندب ، لأنّ هذه المعانٍ هي معانٍ شرعية ليست بمعانٍ جمهورية . فاما بالعرف الشرعي فهي لا شك متضمنة معنى الأمر ، وأما هل تتضمن الوجوب

أو الندب فقد اختلفوا في ذلك ، فذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأوامر ظاهرة في معنى الإيجاب في الشرع ومصروفة إلى الندب بدليل . وذهب بعضهم إلى التوقف في ذلك وأنها مجملة . وينبغي أن يستقرأ ذلك في الشرع ، وينظر كيف كان قبول الصحابة رضي الله عنهم للأوامر إذا وردت مجردة عن القرائن . ويشبه أن يكون حملها على الإيجاب أحوط ، إذ قد عرف من قرائن أحوال الشرع أنَّ الأوامر فيه على جهة الجزم والقطع . وأما من جعل ذلك على أقل ما يدل عليه الأمر وهو الندب ، لأنه زعم أنَّ ذلك هو الذي يلزم الأمر دائمًا ، فلا معنى له .

201 – والواجب والدب معنيان اثنان ، فاما أن يكون اللفظ مشتركة بينهما ، أو أظهر في أحدهما . وإنما إن لم يصح فيها وضع شرعى فصيغ الأوامر مجملة بين الندب والإيجاب حتى يدل الدليل على أحدهما . [100و] وأما هل تدل صيغتها على الغور أو التراخي فليس ذلك موجوداً فيها ، وإنما يتكل الأمر في ذلك على قرائن الأحوال . ولذلك إذا أشكل على المأمور حسن أن يستفهم بمدى ، وكذلك لا يقتضي تكرار الفعل ، وإنما تقتضي أقل ذلك مرة واحدة وهي كالظاهرة فيها ، ويتحمل بعد أن ترد الردادة .

202 – وقد يتعلّق بالكلام في هذا مسائل نحن نرسمها على عادتهم .

203 – مسألة : إذا ورد الأمر بالشيء بعد الحظر ، ذهب قوم إلى أنَّ ذلك قرينة تصرف الاقتصر الذي شأنه أن يقع لو ورد¹ مجردة ، وإنَّ على جهة الندب وإنما على جهة الندب إلى الإباحة . وذهب قوم إلى أنَّ ذلك ليس بقرينة بل تبقى صيغة الاقتضاء على مفهومها الأول . قال أبو حامد والمحتر أَنَّه إذا كان النهي عارضاً لعلة وعلقت صيغة أَفْعُل بزواله ،

I/435

(1) في الأصل : لورد .

ك قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الحرج ، وإن احتمل أن يكون ندباً أو إباحة ، لكنه أظهر فيما ذكرنا .

204 - مسألة : مذهب الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقر إلى أمر محدد . ومذهب المصلحين أن الأمر بعبادة في وقت معين لا يقتضي القضاء ، لأن تخصيص العبادة بالزمان كالصلوة في وقت الزوال والصيام في رمضان كتخصيص الحج بالمكان والصلوة بالجهة . وإذا فقد الشرط المأمور به ارتفع الأمر إذا كان ورود الأمر بالشيء من جهةه .

205 - مسألة : ذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الجزاء بالمؤمر به إذا امتنع من غير أن يلزم قضاء . وقال آخرون لا يقتضي إلا جزاء بدليل أن من أفسد حجه مأمور بالإئتمام ولا يجزئه بل يلزمته القضاء . والصواب أن يقال إن الأمر يقتضي إجزاء المؤمر به إذا أدي بكماله ووصفه وجميع شروطه ، وأما إن تطرق إليه خلل كالحج الفاسد فلا يدل الأمر على الإجزاء . فهذا هو القول في صيغة الأمر .

206 - وينبغي أن تعلم أن القول في صيغة النهي كالقول في الأمر ، وأن مسائله معادلة لتلك . فمن يحمل صيغة الأمر على الإيجاب يحمل صيغة النهي على الحظر والتحريم على فساد النهي . وسواء كان النهي في الشيء مطلقاً أو مقيداً بصفة أو شرط ، فإنه يعود النهي بفساد الأصل من جهة ما قيد به واشترط .

207 - وهذه هي المسألة التي تقدم ذكرها في الجزء الأول ، وقلنا إن الألائق بالتكلّم فيها [100 ظ] هو هذا الموضع .

208 - وأما من كان عنده صيغة الأمر متعددة بين الإيجاب والندب ، فإنه يلزمه أن يكون لفظ النهي أيضاً متعددًا بين الحظر والكرابحة ، وسواء ورد في أصل الشيء مطلقاً أو مقيداً بصفة أو سبب خارج عنه . اللهم إلا أن بعض الناس من يرى أن للأمر والنهي صيغة تقتضي الإيجاب والمحظر يجعل كونها ، إذا وردت في شيء مقيد بسبب ما خارج عن الشيء ، قرينة تخرج بها الصيغة عن كونها مفيدة لـ الإيجاب والمحظر إلى الندب والكرابحة .

فهذا هو القول في الأدلة المتفقة من جهة الألفاظ .

209 - وقد بقي علينا القول في القرائن الدالة كمسكته وإقراره بكلمة الله ، لكن قبل ذلك يجب أن ننظر في الدليل الذي يعرفونه بالقياس .

[II/228] 6) القول في القياس

210 - وينبغي أن ننظر فيه هل هو دليل شرعي أم لا ، وإن كان دليلاً شرعيًا فهل هو من جنس ما تقدم أم لا ، ونجعل سبيلاً في الفحص عن ذلك مما يدل عليه اسم القياس عندهم في هذه الصناعة فنقول : إنهم يرسمون هذا المعنى بأنه حمل شيئاً أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه ، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر ، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة¹ . والشيء الذي وجود الحكم

(1) أما في بداية المجتهد فقد ذهب في حد القياس الفقهي مذهب آخر حيث قال : « وأما القياس الشرعي فهو إلماق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكت عنه لشيئه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم ، أو لعلة جامعة بينهما . ولذلك كان القياس الشرعي صفتين : قياس شبه وقياس علة » ص 3 / ج ١ .

فيه أظهر يسمونه الأصل ، والشيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل يسمونه الفرع . والصلة الجامدة بينهما أو السبب يسمونه العلة .

211 - وينبغي أن لا تأخذ علينا لقولنا حمل شيئاً ، ولم نقل معلومين على رسمهم ، من قبل أن الشيء - زعموا - لا ينطلق على المدوم ، فإن المدوم يكاد لا يُقاس عليه . وأيضاً فلو سلمنا لهم هذا لم يكن ممكناً أن يسمى المدوم شيئاً إذ كان له وجود في النفس ، لأنّا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس ، ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس . وبالجملة فقد كان ينبع للمتكلمين إلا يشاحوا المعتلة في مثل هذا . وكذلك أيضاً لا يلتفت إلى قوله : لأمر جامع بينهما من صفة أو سبب أو نفيهما عنهما . فإنّ النفي من جهة ما هو نفي لا يوجب حكماً واحداً لشيئين ، اللهم إلا من جهة أنّ النفي في موضع قوله [101 و] قوة العدم ، والعدم تابع لصفة ما تقتضي حكماً لشيئين . وقد جمع بنا القول عما كنا قد صدنا إليه من أول الأمر فلنرجع إلى حيث كنا فنقول :

212 - إنه إذا توصل هذا المعنى الذي يعنيه بالقياس في هذا الموضع ظهر أن ذلك ليس بقياس ، وأنه من جنس إيدال الجزئي مكان الكلي¹

(1) أما في بداية المجهد فقد ميز بين القياس وبين دلالة الألفاظ فقال : «والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام أنّ القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره ، أعني أنّ المskوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ ، لأنّ إلماك المskوت عنه بالمنطوق به من جهة تبيه اللفظ ليس بقياس وإنما هو من باب دلالة اللفظ . وهذا الصنفان يقاريان جداً لأنهما إلماك مسكون عنه بمنطوق به وهو يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً» ص 3 ج ١ .

والدليل على ذلك أنَّ الأصل إنما تعلق به الحكم بالنص أو بالإجماع ، فإنَّ صرَّح بالعلة الموجبة للحكم ، وكانت أعمَّ من الأصل ، فهذا يتحقَّق بالعام ، مثل قوله عليه السلام في سُورَةِ الْهُرَةِ : «إِنَّهَا لَيْسَ بِنَجْسٍ لَأَنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَافَاتِ»¹ ولها أيضًا مراتب ، وقد أجاز مثل هذا كثيرٌ من نفَّي القياس . وأما إذا لم يكن صرَّح بالعلة الموجبة للحكم واقتضتها مفهوم اللفظ ، وكانت أعمَّ من الأصل ، كان من باب إِيدَالِ الْجَزِئِيِّ مَكَانُ الْكُلِّ² ، وعند ذلك أيمًا صَحَّ بالاجتِهاد أو بالحسِّ أنه دَاخَلَ تحت ذلك الْكُلِّيُّ الْحَقَّنَا بِهِ ذَلِكُ الْحَكْمُ . ومَثَالُهُ نَهِيُّهُ عليه السلام عَنِ الشَّرْبِ فِي آئِيَةِ الْفَضْةِ ، فإنَّ المفهوم منه السُّرْفُ ، فَلَذِلِكَ الْحَقَّنَا بِهِ آئِيَةُ الْذَّهَبِ .

213 – وإذا كان هذا هكذا ، وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأَكْثَر راجِعًا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها ، وكانت الألفاظ إنما تقتضي ذلك بالقرائن التي تقتربن بها ، ولكن ليس أي قرينة اتفقت لكن القرائن التي يشهَدُ الشَّرْعُ بالالتفات إلى جنسها ، فإنَّ الحال في ذلك كحال في المخاطبة الجمهورية . فكما أنَّ القرائن التي يعوَّلُ عليها الأُعْرَابُيُّ عند مخاطبة غيره تكون معلومة عند المخاطب ، وقد عرف التفات المخاطب في حين مخاطبته إليها ، كذلك ينبغي أن يكون في الشَّرْعِ . ونَحْنُ نُشِيرُ إلى واحدة واحدة منها ، ونُرْتَبُها بحسب مراتبها في البيان .

214 – ولأنَّ القرائن كما تقدَّم من قولنا أحد ما يجعل القول كالنص بمفهومه ، وذلك إذا كانت اقاطعة في استعارته وإيداله ، أو

(1) وقريب من هذا ورد في بداية المجتهد : «إِنَّهَا لَيْسَ بِنَجْسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَافَاتِ» ص 21 / ج ١ .

(2) لعلَّ الصَّحِّيْحَ أَنْ يَقُولُ : إِيدَالُ الْكُلِّيِّ مَكَانُ الْجَزِئِيِّ .

كالظاهر بمفهومه إذا لم تكن قاطعة أبل أكثرية ، أو كالمجمل إذا كانت متعددة ، فقد ينبغي هنا أن نشير إلى مراتبها وإن كانت عسيراً ما تنضبط فنقول :

215 - أما المرتبة الأولى وهي في حكم النص فأن يكون المskوت <عنه> أحرى من المنطوق به في تعلق [101ظ] الحكم به كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ، وقوله عزّ وجلّ : ﴿وَلَا تُقْلِلُ لَهُمَا أَفْ﴾ . ومثل هذا قوله عليه السلام : «أدوا الخائط والمحيط» ، وما أشبهها ، وهذا عرض في البيان . وهذا يسمونه بفحوى الخطاب ، وأكثراهم ليس يسمى قياساً .

216 - المرتبة الثانية : أن يكون المskوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم ، كقوله عليه السلام : «من اعتق شركاً له في عبد قوم عليه البالقي»² ، فإنَّ الأمة تلتحق بالعبد وهي في معناه . وهذا يسمونه بالقياس في معنى الأصل . وهذا أيضاً عرض في الظهور وقلة الظهور³ .

217 - المرتبة الثالثة : وهذه المرتبة من جنس الثانية ، أعني أنها ظاهرة ، لكنها في أكثر الموضع تضعف عن مرتبتها في البيان ، فلذلك جعلناها ثالثة . وهي أن يكون المskوت عنه يلتحق بالمنطوق به لصلحة

(1) انظر على سبيل المثال ص 143 / ج I من بداية المجتهد حيث يشير إلى أنَّ دليلاً مفهوم الأخرى والأولى هو الذي يسمى فحوى الخطاب وهو أقوى من دليل الخطاب .

(2) في بداية المجتهد رواية أخرى لهذا الحديث تقول : «من اعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العول فأعطي شركاءه حصصهم وعنه عليه العبد وإنَّ قد عتق منه ما عتق» انظر ص 275 / ج I .

(3) يقول في بداية المجتهد ص 273 / ج I : «... وهذا هو الذي يعرفونه بقياس المعنى وهو أرفع مراتب القياس وإنما الذي يوهنه الشذوذ» .

جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة . وهذا يسمونه القياس المخلي والمناسب . ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد ، فمتى كان قريباً جداً سُمِّيَ المناسب الملائم ، وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس . ومتى كان متوسطاً في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسم الملائم ، وسموه المناسب والمخلي . ومتى كان بعيداً جداً وأعمَّ شيء ، كقولنا مصلحة ، فإنَّ كثيراً من القائلين بالقياس لا يقول به . ومثل هذا يراه بعض الفقهاء في طلاق المريض أنه لا يقطع الميراث .

وحقَّ لهذا الصنف أن يرفض ولا يجعل دليلاً شرعياً لأنَّه كثيراً ما تتشعب المصالح وتختلف ، وذلك بحسب وقت وحالة حالة . والقائلون بمثل هذا ليس لهم في الحقيقة مستتبطين عن الشرع ، بل هم شارعون . ومثل هذا قول بعضهم : يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من الفحور ، أو قول شيء بهذا . وقد عذر مالك رحمه الله على هذا ، لأنَّه كثيراً ما يلتفت إلى هذا الجنس¹ .

218 - المرتبة الرابعة : وهي التي يعرفونها بقياس الشبه² وهو أنَّ يلحق المسكون عنه بالمنطق به ، لا لأنَّه أولى ، ولا لأنَّه في معناه ، ولا لعلة مناسبة ، بل يلحق المسكون عنه بالمنطق به لشبه بينهما يظنُّ به

(1) يسمى هذا الصنف من القياس في «بداية المجتهد» قياس المصلحة أو قياس مصلحي أو القياس المرسل وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه كما قال . وقد رفضه في البداية كما فعل هنا وإنفس السبب ، إلا أنه مع ذلك رأه كالضروري في بعض الأشياء . انظر البداية ص 202 ، 220 / ج II .

(2) في الأصل : قياس السنة . يقول في البداية عن هذا الصنف من القياس فضلاً عما أثبناه في هامش سابق : «ومن شأن قياس الشبه على ضعفه أن يكون الذي به تشابه الفرع والأصل شيئاً واحداً لا باللفظ بل بالمعنى وأن يكون الحكم إنما وجد للأصل من جهة الشبه . . .». ص 15 / ج II .

أنه يحتوي على علة [102 و] جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها . ويشبه أن يكون جل ما يقع في هذا الجنس مجملًا ، إلا أن يتحقق بالمرتبة الثالثة وهي التي في معنى الأصل . ومثل هذا قوله عليه السلام : « لا تباعوا البر بالبر الأربعة المعلومة إلا هاء بها »¹ فإنَّ قوماً قالوا أراد بذلك المقتنات ، وقوماً قالوا المطعم ، وقوماً قالوا المكيل . وهذا كله ظنَّ منهم ، فإنَّ الاقتباس أو الكيل أو الطعم صفة حاصرة للأمر المناسب الموجب للتحريم ، وهي بالجملة فيما يظهر لي أبعد قرينة يصار إليها إلى أن يفهم عن اللفظ الجزئي المعنى الكلّي ، وهذا كثير من الناس اقتصر بمثل هذا الحديث على مقتضى اللفظ .

219 - وينبغي أن تعلم أنَّ أجناس المفروضات تتفاوت في ظهور هذه القرائن فيها ، ولهذا لم يجز أبو حنيفة القياس في الحدود والكافارات وهو في الأمور الضرورية أين كالبيع والنكاح وما شاكلهما . وربما كان اللفظ ، كما تقدم من قولنا ، أول ما يرد لا يعلم هل هو خاص أبدل بدل العام ، وفي بعضها يعلم ذلك ، ولكن لا يعلم أي كلي أبدل بدله .

220 - والقائلون بالقياس يستعملون في هذا الموضع من أجناس القياس النوع الذي يعرفونه بالسبر والتقسيم² وربما استعمل بعضهم ، لكن هم الأقل ، الطرد والعكس وينبغي أن نبيّن كيف يستعملون ذلك .

(1) في الأصل : « لا تباع البر بالبر الأربعة المعلومة إلا هاء بها » وفي بداية المجتهد رواية أخرى تقول : « لا تباعوا البر بالبر والشمير بالشمير إلا مثلاً بمثل » انظر ص 101 / ج 1 .

(2) أشار إلى هذا النوع من القياس في بداية المجتهد مرة واحدة دون أن يُعنى بتحديده وذلك حين قال : « وبالجملة فالمعلوم عندهم في هذه المسألة هو الطريق الذي يعرفه الفقهاء بطريق السبر والتقسيم » . ص 80 / ج II .

221 – أما السبر والتقسيم فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئي آخر مخرج الكلّي أم لا ، فهو أن نقول : لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئي آخر مخرج الكلّي أم هو على أصله ، ثم نبين أنه ليس على أصله ، فينبعي بعد ذلك أن نستتبّط أيّ كليّ أريد به ، وذلك بأنّ نقسم جميع المعاني الكلية التي يغلب على الظنّ أنه أريد بذلك اللفظ الجزئي ، ونبطل واحداً واحداً منها ، حتى نبقى واحداً ، فنحّكم أنّ ذلك هو الكلّي المراد بذلك الجزئي . وإن كان ظاهراً من أول الأمر أنه لفظ جزئي أبدل بدل الكلّي ، ولم يكن ظاهراً أيّ كليّ هو ، استعملنا السبر والتقسيم في استنباطه .

222 – فاما الطرد فهو أن يرد الحكم متعلقاً بأمر ما فنحّكم بوجوده لأمر آخر للتشابه [102 ظ] الذي نجده بينهما . ونحّكم لأجل ذلك بأنه لفظ آخر مخرج الجزئي والمراد به ذلك الكلّي الذي تشابه به . وقد يشد هذا الموضع بأن يستعمل فيه الوجود والارتفاع ، وذلك أنّ أيّ كليّ وجد الحكم بوجوده وارتفاعه بارتفاعه فهو مناط الحكم وهذا هو الذي يسمّونه العكس ، وأكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالطرد والعكس .

223 – وبالجملة فإنه ما يظهر أنّ أكثر الموضع التي يستعمل القياس فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباط حكم مجهول عن معلوم ، على جهة ما يستتبّط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول ، لكن في تصحّح إيدال الألفاظ في مكان مكان ونازلة نازلة ، فإنّ الأنواع التي يسمّونها بالقياس المخبل والمناسب وقياس الشبه هي قرائن تدلّ عندهم على إيدال الألفاظ ، وليس أقيسة¹ ، ولا يوجد لها

(1) وهذا كما رأينا مخالف لما ذهب إليه في البداية حيث ميز بين القياس ودلالة الألفاظ مع اعترافه بتقاربها ولذلك يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً . وقد قدّم في البداية

فعل القياس ، وإن كان لم يتميّز للناظررين في هذه الصناعة أمر هذا التميّز ، وذلك ظاهر من أقوابهم التي يستعملونها في مناقضة القائلين برد القياس ، وهم المسّمون عندهم أهل الظاهر ، لأنّ هؤلاء القوم أرzmوا القائلين بالقياس أمراً لم يجدوا عنه معيّناً ، وهو أنّ ما سيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنه ليس للعقل في إثبات شيء من ذلك وإبطاله مدخل ، وأيضاً فإنّ الأحكام ليست صفات ذات فندر كها العقول . وبالجملة كل ما طريقه التوفيق لا مدخل للقياس فيه ، وإنما طريق المعرفة به السمع كاللغات وغير ذلك . وهذا إنما هو لازم من يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التنبيه على الأصل ، مثل قياس حد الخمر على القذف . وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل ، وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ ، فليس يلزم هذا الاعتراض . وأكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب ، ولذلك لو فهموا هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم¹ .

224 – وأما أهل الظاهر ومن يجوز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها ، فقد ينبعي له ألا ينكر القياس الذي في معنى الأصل ، والمخل والمناسب [103و] الملائم إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب . فإنّ هذه كلها قرائن نظير الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها ،

مثاليين أوضح بهما الفصل بين الطريقين قال : «فمثال القياس إلهاق شارب الخمر بالقاذف في الحد . . . وأما إلهاق الربويات بالمقنات أو بالمكيل أو بالمطعم فمن باب الخاص أريد به العام فتأمل هذا فإنّ فيه غموضاً». ص 3 / ج I .

(1) وهذا قريب مما ذهب إليه في «البداية» حيث قال : «والجنس الأول (القياس) هو الذي ينبعي للظاهرية أن تزارع فيه وأما الثاني (دلالة اللفظ) فليس ينبعي لها أن تزارع فيه لأنّه من باب السمع . والذي يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب» ص 3-4 / ج I .

وإن لم تكن بصيغها ، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في الصيغة .

225 - وقد رام القائلون بالقياس أن يثبتوا من جهة إجماع الصحابة على ذلك ، فنقلوا عن كثير منهم أقوايل تدل فيما زعموا على القول بالقياس ، فعندهم أهل الظاهر في موضعين :

أحد هما : في نفس الإجماع ، وذلك أنه لم ينقل ذلك عن جميعهم ، وليس ينسب إلى ساكت قول قائل كما تقدم .

والثاني : أنه لو وقع منهم في ذلك إجماع لما ورد عن التابعين في ذلك خلاف . وأيضاً فقد تمسك أهل الظاهر بأحاديث نقلت عن الصحابة في دفع القياس . وبالجملة فلم يقدر القائلون بالقياس أن يصححوا الإجماع الذي أدعوه في ذلك . وأيضاً فإن الألفاظ الواردة عن الصحابة في القياس محتملة ، ويشبه إذا توهمت أن يظهر من أمرها هذا المعنى الذي قلناه في القياس ، وإن ذلك إنما كان منهم اجتهاداً في مفهوم الألفاظ . والذي يشبه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفع استباط الإبدال والاستعارة بطريق السبر والتقسيم أو بغيرها من الطرق ، إذا لم تكن هنالك بعض القرائن التي عدناها . وينبغي لمن أجاز ذلك أن يجيزه في جميع الألفاظ المبدلة أو المستعارة والمحذفة ، وبالجملة المغيرة . وكما أن هذه القرائن قد يعمّ بها الخاص كذلك قد يخصص بها العام .

226 - فقد ظهر من هذا القول ما هو المعنى المدلول عليه باسم القياس في هذه الصناعة ، وفي أي جنس دخوله من أجناس الأدلة الشرعية ، وفي أي الموضع يستعمل ، وفي أيها لا . وقد بقي علينا من طرق الأدلة الشرعية الدليل الذي هو فعله ^{عكلية} وإقراره . وهذه الصنفان ليسا هما أدلة من جهة صيغ الألفاظ أو مفهوماتها ، بل من جهة ما هي قرائن . ونحن نقول في واحد واحد منها ، وما قوته .

7) القول في الإقرار

227 - أما إقراره عليه على فعل فعل بمشاهدته وعلم قطعاً أنه رأه فأقره ، فإنه يدل على جواز وقوع ذلك الفعل على تلك الصفة وإيجابه إن كان حكماً شرعاً ، [103 ظ] أو على إباحة ذلك إن تخيل فيه أنه محظور لثبت عصمته عليه فيما دعا إليه ، وفيما أقر عليه .

8) القول في الفعل [212 II]

228 - أما أفعاله عليه فعلى ضرورة : أحدها ما كان بياناً لعام أو مجلماً ، فذلك منه عليه محمول على حكم ذلك العام ، إن كان مندوياً إليه فال فعل مندوب إليه ، وإن كان واجباً فواجب . وذلك بدليل قوله عليه السلام :

«صلوا كم رأيتموني أصلني وخذلوا عنني مناسككم» .

229 - والثاني في مقابل هذا وهو أن يعلم بقرينة حال أو لفظ ، كالتوسط بين هذين ، وهو ما ورد من أفعاله عليه من غير أن يعلم أن ذلك تفسير منه لمجلماً أو بيان لعام أو مختص به . وهنا اختلف الناس فقوم رأوا حملها على الوجوب ، وقوم على الندب ، وقوم رأوا التوقيف ، وهو المختار عند أبي حامد ، لأن الفعل لا صيغة له . وأما من حمله على الوجوب فقد استشهد على ذلك بظواهر ، لكنها محتملة ، مثل قوله تعالى : **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾** . وأما من رأى أنها على الندب فتمسكاً باقتداء الصحابة به عليه في أفعاله ، لخلعهم نعائم في الصلاة لما خلع ، وتوقفهم عن الحلق عام الحدبية حتى حلق . وللقائلين بالوجوب أيضاً التمسك بمثل هذا من أفعال الصحابة رضي الله عنهم . ويمكن أن نقول ردًا على هؤلاء من لا يرى الفعل حكماً بأن

هذا إنما كان من فعل الصحابة فيما علموا أنه بيان منه عليه السلام للمفروضات أو المندوبات ، وذلك إنما بقرائن أحوال أو بقول . وبالجملة فالمسألة اجتهادية . والأظهر ألا يكون لهذا النوع من فعله عليه السلام حكم لترددہ بين الإيجاب والندب والإباحة ، وكونه مختصاً به . وإذا وردت أفعاله عليه السلام تفسيراً أو بياناً لعام وتعارضت ، كان حكمها حكم القولين إذا تعارضا ، وسيأتي القول في هذا وكذلك إذا تعارض الفعل والقول . وهذا انتهى القول في الجزء [104 و] الثالث من هذا الكتاب .

القول
في
الجزء الرابع

230 - وهو يشتمل على ثلاثة فصول : فصل في الاجتهاد ، وفصل في التقليد ، وفصل في ترجيح الأدلة .

231 - الفصل الأول : في الاجتهاد

وينقسم القول فيه إلى النظر في المجتهد ، والمجتهد فيه ، ونفس الاجتهاد . أما الاجتهاد فهو بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه . وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفاً بالأصول التي يستتبط عنها ، وأن تكون عنده القوانيين والأحوال التي بها يستتبط . ولأنَّ الأصول ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقد ينبغي أن نقول فيما يكفيه من معرفة واحد واحد منها .

232 - أما ما يكفيه من معرفة الكتاب فمعرفة الآيات المتضمنة للأحكام ، ومعرفة الناسخ منها من النسخ ، وهي نحو خمس مئة آية ، هذا على وجه التخفيف ، والأفضل له معرفة الكتاب كله . وقد رخص له في حفظ الآيات المتضمنة للأحكام إذا كانت مواضعها معلومة عنده بحيث إذا وردت مسألة في أمر ما علم أين يطلبها .

233 - وأما ما يكفيه من معرفة السنة ، فمعرفة الأحاديث التي تتضمن الأحكام . وقد يخفف عنه في أن لا يحفظها ، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى ، والأفضل له أن يحفظها . وأما معرفة صحة أسانيدها ، فإنَّ هو عوْلٌ في صحتها على من يحسن ظنه به كالبخاري ومسلم كان مقلداً ، وإنَّ هو أيضاً احتاج أن يعدل الرواية ويتبع سيرهم وأحوالهم وأوقاتهم طال عليه وتشعَّب جداً ، ولاسيما ما تباعد الزمان . والتخفيف عنه في ذلك أن يكتفي بتعديل الإمام في ذلك إن علم مذهبه في التجزيع والتعديل ، وكان ذلك موافقاً لمذهبـه .

234 - وأما الإجماع فأن يعرف جميع المسائل المجمع عليها ، وقد يكفيه أن يعلم أن قوله في المسألة التي يفتني فيها ليس هو مخالفًا للإجماع لأن يعلم أن قوله يوافق قول قائل . وقبل هذا كله فينبغي أن يكون عنده من علم اللغة واللسان ما يفهم به كتاب الله تعالى وسنة [104] ظ نبيه عليه السلام ولا يلحن .

235 - وقد اشترطوا مع هذا أن يكون عالماً بعلم الكلام ، وذلك أن تكون عنده الأدلة المعرفة بالله وبصفاته ، والموصولة إلى العلم بحدث العالم ، وغير ذلك مما يتضمن علم الكلام . وهذا إنما يلزم على رأي من يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال ، وأما من لا يرى ذلك فيكتفيه الإيمان بمجرد الشرع دون نظر العقل . وأما تفارييع الفقه فلا حاجة به إليها ، لأن المجتهد هو الذي يولدها .

236 - وهذه الشرائط بالجملة إنما هي في حق المجتهد بإطلاق الذي تمكنه الفتوى في كل نازلة ، وأما من لم تكن عنده كل هذه الشرائط ، وكان عنده بعضها ، وكانت المسألة المنظور فيها يكفي فيها ما عنده من تلك الشرائط ، جاز له الاجتهاد فيها ، لأن نسبته إلى هذه المسألة نسبة المجتهد بإطلاق إلى جميع المسائل .

237 - وأما المجتهد فيه فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي . وقد ينبع أن ننظر هنا في هذا الحكم المطلوب : هل هو متعين في نفسه ومكمل لإصابته أم ليس هنا حكم متعين يتوجه الطلب إليه ، وإنما مناط التكليف في طلبه غلبة الظن ، فيكون على هذا كل مجتهد مصرياً ، وإن تضادت آراؤهم في الشيء الواحد ، فنقول :

238 - أما من يرى أن الأحكام صفات ذات ، سواء علمت باضمام الشرع إليها أو قبله ، أو كان فيها الصنفان جميعاً على ما تراه

II/354

المعترلة ، فليس يمكنه تصويب كل مجتهد . وكذلك يلزم من لا يرى القياس في الشرع ، فإنَّ هؤلاء أيضاً يرون أنَّ ما لم يرد فيه خطاب شرعي فهو على البراءة الأصلية من الإباحة ، وما كان بهذه الصفة ، أعني ما ورد فيه خطاب شرعي ، فقيه حكم متعين .

239 - وأما نحن فقد سلف من قولنا أنَّ مدارك أحكام الشرع الخطاب ، وأنَّ الخطاب منه ما يوجب الحكم بصيغته ، ومنه بمفهومه . وأنَّ الذي يعنون بالقياس داخل في هذا الجنس ، وأنَّ كلاً هذين الصنفين ينقسمان في وجوب العمل بهما إلى نص وإلى ظاهر . وإذا كان هذا هكذا لم يتصور أن يقال كل مجتهد مصيَّب ، إذ كانت سبيل تلقَّي الأحكام الخطاب الوارد ، وذلك في جميع [105و] أصنافه التي عدَّت من لفظ أو قرينة . وما كان سبيل المعرفة به الخطاب فثم لا شك حكم متعين ، وهو الذي تعلَّق به الخطاب . وما لم يتضمنه الخطاب الوارد ، ولا دلت عليه قرينة ، فهو على البراءة الأصلية معفُّ عنه ، وهو أحد أصناف المباح المنسوب إلى الشرع . وهذا معنى قوله عزَّ وجلَّ : **﴿مَا فرطنا في الكتاب من شيء﴾** ، كان فيه حكم إلا وضمناه إيه وما لم يتضمنه بأحد الأدلة الشرعية فهو مصفور عنه¹ .

240 - وأبو حامد يرى هنا أنَّ كل مجتهد مصيَّب ، وقد عدَّ الأمور التي نوَّض بها أنَّ كل مجتهد مصيَّب وزيفها ، إلا أنه لم يعدد في ذلك هذا الذي قلناه . وقد سلك هو في تثبيت أنَّ كل مجتهد مصيَّب طريقين ، ونخن نوقف على أنَّ ما ألزم من ذلك غير لازم :

(1) لا يقول في «بداية المجتهد» بتصويب كل مجتهد ولكنه مع ذلك ذكر في مواضع متفرقة الأحوال التي يسُوَّغ فيها أن يقال كل مجتهد مصيَّب . انظر 42 ، 118 ، II . ج I . 142 / ج 347

إحداها أنه قال : لو كان هنا حكم متعين فيما طريقه الاجتهاد لكان التكليف متعلقاً بإصابته ، ولو كان ذلك لكان عليه دليل قطعي يفضي إليه ، وإلا كان من باب تكليف ما لا يُطاق ، وقد تقدم امتناعه . ثم أخذ يبيّن أن الدلائل المستعملة في الاجتهد ظنية يحصل عنها التقيضان بالسواء ، وإن الترجح فيها إنما هو بحسب ما طبع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم ، ونازلة نازلة .

241 - والقول بمثل هذا كبيرة ومصير إلى التحكم في الشع بالآهاء والإرادات ، نعوذ بالله من ذلك¹ . بل الأدلة الشرعية ، كما تقدم من قولنا ، إما قطعية ، وإما ظنية أكثرية وجب العمل بها بالأصل المقطوع به² . وما كان هكذا فالحكم لا شك يحصل عنها بذاتها ، لا بحسب ما طبع عليه إنسان إنسان ، بل بحسب دلالتها ، ولذلك ما كان من الأدلة متربّدةً بين التقيضين على السواء سَيَ في هذه الصناعة مجملًا ، ولم يجعل دليلاً شرعياً أصلًا . وبالجملة القول بأن ليس هنا أدلة يحصل عنها بذاتها الطلب ، سواء كانت الأدلة عقلية أو شرعية ، هو قول سوفسطائي² جداً ، وينبغي أن يتجنّب ، فإنه عظيم الضرر في الشريعة .

(1) يتّسم موقفه في البداية بكثير من اللين والمرونة . ولعل أكثر الموضع تعبيراً عن ذلك هو ما ورد في الجزء الثاني ص 124 حيث قال :

«وأختلف قول مالك في إجازة السلف والشركة فمرة أجاز ذلك ومرة منعه . وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافها بالأقل والأكثر في وجود علل المنع فيها المنصوص عليها ، فمن قويت عنده علل المنع في مسألة منها منعها ومن لم تقوّ عنده أجازها ، وذلك راجع إلى ذوق المجهد لأن هذه المواد يتعاذب القول فيها إلى الصدرين على السواء عند النظر فيها ولعل في أمثل هذه المواد يكون القول بتصويب كل مجهد صواباً . وهذا ذهب بعض العلماء في أمثل هذه المسألة إلى التخيير» .

(2) في الأصل : سوء فضطاني . . .

وإذا كان هذا هكذا ، وكان هنا أدلة تفضي إلى المطلوب ، لم يكن تكليف إصابته من باب ما لا يطاق .

242 - وأما [105 ظ] الطريقة الأخرى التي احتاج بها فأخذها من الواجب ، وذلك أنه كما قيل فيه هو ما في تركه عقاب قال : فلو كان الواجب في الشيء حكماً متعيناً لكان في ترك إصابته إثم ، والإجماع قد انعقد على سقوط التأثيم عن المجتهدين ، فلذلك يلزم عن انتفاء التأثيم انتفاء الخطأ .

243 - ونحن نقول إنه ليس يلزم عن سقوط التأثيم انتفاء الخطأ ، إذ الخطأ غير المعمد مصروف عنه في الشرع ، وهو يقع به النسيان والغفلة والسهو . وقد قلنا غير ما مرة إن الأدلة الشرعية إما قطعية ، وإما أكثريّة . أما القطعية فالطريق إليها مهیع ، ووقوع السهو فيها والغلط يقلّ ، فلذلك يشبه أن يلزم التأثيم فيها بلزم الخطأ . وأما الظنّية فالغلط كثيراً ما يقع فيها والسهو ، فلذلك لم يلزم من الخطأ فيها التأثيم . والذي أخذ في حد الواجب بأنه الذي في تركه عقاب ، إنما معنى ذلك أن العقاب يتعلق بتركه بعد المعرفة بوجوبه ، فيما كان إلى المعرفة بوجوبه دليل قطعي . وأما من غلط أو سها فيما الغلط فيه معرض فلم يكن له سبيل إلى معرفة وجوبه ، فكيف يلحق بمثل هذا تأثيم . وقد قال عليه السلام : «رفع عن أمري الخطأ والنسيان» .

244 - فإن قيل فسليم على هذا أنّ ما كان عليه دليل قطعي فأخذته المجتهد على غير عمد أنه لا يأثم . قيل في هذا نظر . والفرق بينهما بين . فإنّ الدليل القطعي قلّما يخفى على أحد من بلغ رتبة الاجتهاد ، وإنما يتصوّر خفاوه¹ لهوى أو هواة أو لشيء على خلافه أو غير ذلك من

(1) في الأصل : خفاوه .

العارض النفسية . وهذا مراتب بحسب مراتب الأدلة ، ولذلك يكفر في بعضها ، ويؤثم في بعض ، ومدرك هذا التفاوت الشرع .

245 – فقد تبيّن من قولنا أن ليس كل مجتهد مصيّباً ، وإنه إن أخطأ فعلى أي جهة لا يأثم ، وإن المجتهد كلف إصابة ما هو في نفسه ممكّن للإصابة ، وعفي عنه عند الخطأ رحمة له وصفحاً عنه .

246 – وقد بقي علينا من هذا الباب كيف حالة المجتهد ، إذا تعارضت عنده الأدلة في مسألة ما ، وإلى أي شيء يصير فنقول : إنَّ

II/378

الذى حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة آراء : أحدها رأى من يرى التوقف . والثاني الأخذ بالأحوط [106] والثالث رأى القاضي وهو أن يتخيّر المجتهد ، وهذا رأى ضعيف¹ لأنَّ التخيير إباحة ، والأدلة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هي أولى أن توقع الشك والمحير من أن يظنّ بها أنها تنتجه . وكذلك التوقف لا معنى له ، فإنَّ في ذلك تعطيلاً للأحكام .

وأيضاً فإنه غير ممكن في الأشياء التي ليس يمكن الإنسان فيها إلا أن يأتى أحد الضدين ، كالآحاديث الواردة مثلاً في الغسل من الماء ، والغسل من النساء الختانيين ، فإنَّ مثل هذه الآحاديث إذا تعارضت لم يمكن فيها التوقف ، فإنه لا بد من المصير إلى أحدهما . وفي مثل هذا يخيّل المصير إلى الأخذ بالأحوط . وهو وإن كان يخيّل فيه أنه أولى لمكان النجاة من الذم ، فكذلك يخاف لحوق الذم بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع .

247 – وللظاهرية في هذا قول رابع ، وهو أن يرجع المجتهد عند تكافؤ الأدلة إلى البراءة الأصلية ، لأنَّ التكليف بالأدلة المتناقضة تكليف

(1) نقلنا في آخر الهاشم السابق ما يفيد أنه لا يضعف في البداية قول من ذهب إلى التخيير .

ما لا يطاق ، وهو في ذلك بمنزلة التكليف بما ليس عليه دليل . فكما أنّ ما ليس عليه دليل تستصحب فيه البراءة الأصلية ، أو ما كان عليه دليل إلا أنه لم يمكن بلوغه ، كذلك من تعارضت عنده الأدلة في شيء ما ساقطة في حقه . وإنما يقع هذان الصنفان في حق قوم وأهل زمان ما من لم يصلهم الدليل الشرعي ، أو من لم يتميّز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك مما يوجب التعارض ، إذ كان ليس يجوز وقوع دلائل متضادة في الشرع .

248 – وإذا قد فرغنا من القول في الاجتهاد والمجتهد فيه ، فلننقل في التقليد والمقلّد .

الفصل الثاني : القول في التقليد [II/38]

249 – والتقليد هو قبول قول قائل يغلب على الظن صدقه لحسن الثقة فيه . والفرق بين هذا وبين تقليده عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أنّ تقليده هو قبول قول يقع للإنسان اليقين به للدلالة المعجزة على صدقه عَلَيْهِ السَّلَامُ .

250 – وأما من يجوز لهم التقليد ، فهم العوام ، بدليل أنّ الناس لا يخلون من ثلاثة أقسام : إما أن يكونوا كلهم مجتهدين ، وهذا حال وقوعه والتکلیف به ، لأنّه كان [106ظ] يؤدي إلى انقطاع المعايش لو كان ممكناً أن يحصل لكل أحد رتبة الاجتهاد . وإما أن تفقد في جميعهم شروط الاجتهاد ، وهذا أيضاً ممتنع ، لأنّه كان يؤدي إلى إهمال أكثر الأحكام ، إذ أكثر الفرائض والسنن إنما يقوم بفرض معرفتها وتعليمها للناس المجتهدون . وإما أن يوجد في الناس الصنفان جمیعاً ، وهو أن تكون فيهم طائفة تقوم للجمهور بضبط الفرائض والسنن ، وجعلها عليهم ، وأخذهم بها ، واستنبط ما شأنه أن يستنبط منها في وقت ونازلة نازلة . وتكون فيهم طائفة أخرى ، وهم العوام ،

شأنهم تقليد هؤلاء لحسن الثقة بهم ، وغلبة الظن في صدقهم . وكأن غلبة الظن لحسن الثقة جعلت هنا أمارة للزوم الأحكام لهم ، كما جعلت غلبة الظن للمجتهد أمارة للزوم الحكم له . وبالواجب ما سمي هذا فرض كفاية ، إذ يكفي في القيام به البعض عن البعض .

251 - فقد تبيّن من هذا أنّ الناس صنفان : صنف فرضه التقليد .

وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهداد التي حددت فيما قبل . وصنف ثانٍ وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهداد . وأما هل لهذا الصنف الثاني وهم المجتهدون أن يقلّ بعضهم بعضاً ، ففيه نظر . فإنّ تقليد العوام شيء أدى إليه الضرورة ، ووقع عليه الإجماع . لكن ينبغي أن يقال : يجوز للمجتهد تقليد المجتهد إذا كان أعلم منه ، وترجح عنده حسن الظن به ترجحاً يفضل عنده الظن الواقع له في الشيء عن اجتهاده .

252 - فصل :

ولأنّ هنا طائفه تشبه العوام من جهة ، والمجتهدين من جهة ، وهم المسماون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء ، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحظهم . وهو ظاهر من أمرهم أنّ مرتبتهم مرتبة العوام ، وأنّهم مقلّدون¹ . والفرق بين هؤلاء وبين العوام ، أنّهم يحفظون الآراء التي للمجتهددين فيخبرون عنها العوام ، من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهداد ، فكأنّ مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهددين . ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه ، لكن ينعدّون فيقيسون [107] ظ

أشياء لم ينقل فيها عن مقلّديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك حكم ،

(1) وهذا ما ذهب إليه في «بداية المجتهد» . بل لعله أحد الأسباب التي حركته إلى تأليف البداية . . .

فيجعلون أصلًا ما ليس بأشل ، ويصيرون أقوابيل المجتهدين أصلًا لاجتهادهم ، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة¹ .

253 - فاما هل يجوز لهم الحال الأولى ، وهي أن يكونوا في ذلك ناقلين عن مجتهد غالب على ظنهم إصابته ويتحرى ذلك خلفهم عن سلفهم في النقل حتى يكون القائمون بفرض الاجتهاد غير موجودين في زماننا هذا مثلاً ، إلا ما قد سلف ويكتفي في ذلك مثلاً أن كان في الصدر الأول من قام بهذا الفرض ولو رجل واحد أو أكثر من واحد ، على مثال ما أدركتنا عليه هذه الطوائف ، أعني المالكية والشافعية والحنفية ، فيدلّ لعمري على امتناع ذلك انعقاد الإجماع على أنّ جميع فروض الكفایات ينبغي أن يكون في زمان زمان من يقوم بها ، وحيثذا تسقط عن الغير . وأيضاً فإن النوازل الواقعه غير متناهية ، وليس يمكن نقل قول عن من سلف من المجتهدين في نازلة نازلة ، فإن ذلك ممتنع .

254 - وإذا كان ذلك كذلك فلم يق إلا واحد من ثلاثة : إما أن نجعل أقوابيل من سلف من المجتهدين فيما أفتوا فيه أصلًا يستتبع عنها . وإنما أن يتعطل كثير من الأحكام . وكلا الوجهين ممتنع ، فلم يق إلا الوجه الثالث وهو ألا يخلو زمان من مجتهد² . وأنت تعلم أنّ الزمان الذي سلف هكذا كانت حاله ، أعني أنه لم يكن فيه مجتهد . وإن كان لا

(1) على الرغم من أنه لم يذهب إلى هذا الخد في البداية فإنّ من الممكن القول بأنّ هناك تقارباً بين ما ذهب إليه هنا وما انتهى إليه في بداية المجتهد . انظر 105 ، 136 ، 138 ، 116 ، 111 ، 104 ، 96 ، 75 ، 55 ، 45 ، ج I. 311 ، 140 ، 147 ، 131 ، 290 ، 289 ، 274 ، 255 ، 189 ، 173 ، 165 ، 152 ، 147 ، 291 ، ج II. 332 .

(2) وهذه أكبر الغايات التي أراد تحقيقها من تأليف «بداية المجتهد» .

يدفع أنه قد كان فيه من بلغ رتبة الاجتهاد . لكن مع هذا فإنما كان مقلداً .
255 - فقد تبيّن من هذا القول من المقلد ، وما التقليد ، وفي أي الموضع يصحّ وفي أيها لا .

II/407

، 392

ويفى القول في الفصل الثالث وهو يتضمن القول في ترجيح طرق النقل ، وترجح ما تدلّ عليه الألفاظ بمفهوماتها ، وذلك فيما كان من ذلك من نوع واحد ، لأنّ الأدلة التي أنواعها مختلفة قد تبيّن ترجح بعضها على بعض فيما سلف ، وهي قوانين تقتربن بدليل دليل وسند وسند وتكاد لا تنتهي . وقد رام أهل هذه الصناعة حصرها ، لكن أمّا نحن فلا حاجة لنا إلى تعدددها ، إذ كان إنسان يمكنه من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد [107] غلبة ظنّ ما ليس يفيد . فأما من كان له فراغ ، وأحبّ أن يثبتها هبنا فليفعل ، لكن يجب أن يثبت القرائن التي يقع بها ترجح طرق النقل في كتاب الأخبار ، والتي يقع بها ترجح المفهوم في الجزء الثالث من هذا الكتاب .

257 - فأما أنّ المصير إلى العمل بأرجح الظنّين دليل شرعي ، فيدلّ عليه إجماع الصحابة على ذلك ، وما يجده إنسان في نفسه من المصير إلى أرجح الظنّين عند تعارضهما .

258 - وهنا انتهى غرضنا في هذا الاختصار . وهو يشبه المختصر من جهة حذف التطويل ، والمختصر من جهة التتميم والتكميل . وذلك في العشر الوسط من ذي الحجة من سنة اثنتين وخمسين وخمسين مائة . خلص المختصر بالنسخ في العاشر من رجب الفرد من سنة ست وستمائة على يد محمد بن علي بن عفيف والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد خاتم النبيين .
ملك لعبد ربه أَحْمَدْ بْنُ أَحْمَدَ الْمَطْرَفِي عَامِلُ اللَّهِ الْجَمِيعِ بِلَطْفِهِ الْخَفِيِّ .

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

- (38) ﴿لَا تقربوا الصلاة وَأَنْتُمْ سَكَارَى﴾ النساء 43
- (45) ﴿لَا يَكْلُفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسِعَهَا﴾ البقرة 286
- (49) ﴿مَا سَلَكُكُمْ فِي سَقْرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصْلِينَ﴾ المدثر 42
- (58) ﴿فِعْدَةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى﴾ البقرة 185
- ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَلَيَنْدِرُوا فِيْمِ
- (82) ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ التوبه 122
- (82) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْمُهَدِّي﴾ البقرة 159
- (121) ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يَطْيِقُونَهُ فَدِيَةٌ طَعَمٌ مَسَاكِينٌ﴾ البقرة 184
- (124 ، 121) ﴿الْوَصِيَّةُ لِلَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ البقرة 180
- ﴿مَا نَسْخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأْتَ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ البقرة 106 (124،119)
- (124) ﴿فَامْسَكُوهُنَّ فِي الْبَيْوَتِ﴾ النساء 15
- ﴿وَمَنْ يَشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
- (131) ﴿وَيَتَبَعُ غَيْرُ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولَهُ مَا تَوَلَّ﴾ النساء 115
- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَةً وَسُطْلًا لِتَكُونُوا شَهَادَةً عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ
- (131) ﴿الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة 143
- (131) ﴿كَتَمُوا خَيْرًا أَمَّا أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران 110
- (131) ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أَمَةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَيَهْدُونَ﴾ الأعراف 187
- (157) ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص 1
- (158) ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيْدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ البقرة 237

• الأرقام الموضوعة بين قوسين تشير إلى أرقام فقرات النص .

- (161) **فَاصْبَحْتَ كَالصَّرِيمِ** ﴿الْقَلْمَنْ 20﴾
- (163) **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً** ﴿الْبَقْرَةَ 67﴾
- (167) **يَا بْنَى آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَوْارِي سُوءَ اتْكُمْ** ﴿الْأَعْرَافُ 26﴾
- (167) **هَلْقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعْهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ** ﴿الْحَدِيدُ 25﴾
- (177 ، 167) **أَوْ لَامْسَتُمُ النِّسَاءَ** ﴿النِّسَاءُ 43﴾
- (168) **رَحْمَانٌ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي** ﴿طَهُ 5﴾
- (185) **فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴿الْشَّعَرَاءُ 77﴾
- (185) **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُ**
- (185) **تِجَارَةً حَاضِرَةً** ﴿النِّسَاءُ 29﴾
- (187) **وَالَّذِينَ يَرْمَوْنَ الْحَصْنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ**
ثَمَانِينَ جَلْدًا وَلَا تَقْبِلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْدًا وَأَوْلَاتُكُمْ هُمُ الْفَاسِقُونَ
- (187) **إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ مَا أَصْلَحَوْا** ﴿النُّورُ 4﴾
- (187) **فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِنٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ**
كَسُوتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رِقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴿الْمَائِدَةُ 89﴾
- (215 ، 191) **وَلَا تَقْلِلْ لَهُمَا أَفْ** ﴿الْإِسْرَاءُ 23﴾
- (194) **وَاسْأَلُ الْقَرِيْبَةَ الَّتِي كَنَا فِيهَا** ﴿يُوسُفُ 82﴾
- (194) **حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ** ﴿النِّسَاءُ 23﴾
- (195) **وَلَا تَقْرِبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرُنَّ** ﴿الْبَقْرَةَ 222﴾
- (195) **وَحَتَّى تَنْكِحُ زَوْجًا غَيْرَهُ** ﴿الْبَقْرَةَ 230﴾
- (195) **وَشَمْ أَتَمْوَا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴿الْبَقْرَةَ 187﴾
- (200) **كَلُوا وَتَمْتَعُوا قَلِيلًا** ﴿الْمَرْسَلَاتُ 46﴾
- (203) **وَإِذْ حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا** ﴿الْمَائِدَةُ 2﴾
- (215) **إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ** ﴿النِّسَاءُ 40﴾
- (229) **هَلْقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَسْوَأُ حَسْنَةً** ﴿الْأَحْزَابُ 21﴾
- (239) **هَمَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ﴿الْأَنْعَامُ 38﴾

فهرس الأحاديث النبوية

- (49) «نهيت عن قتل المسلمين»
- (82) «نصر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وأدأها كما سمعها»
- (124 ، 121) «لا وصية لوارث»
- (82) «لا تزال طائفة من أمتي» الحديث
- (124) «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم
- (131) «لا تجتمع أمتي على الخطأ»
- (131) «ومن سرّه بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»
- (131) «يد الله مع الجماعة»
- (135) «لن تجتمع أمتي على الضلال»
- (171) «أيما امرأة نكحت بغير إذن وبها فتكاها باطل»
- (171) «فلها المهر وإنما مهر الأمة لسيدها»
- (194 ، 172) «لا صيام لمن لم يبيت الصيام»
- (173) «فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر»
- (176) «خلق الله الماء طهوراً لا ينجرسه شيء»
- (189) «لا نكاح إلا بشاهدين»
- (189) «لا نكاح إلا بشاهدي عدل»
- (215 ، 191) «أدوا الخائط والمحيط»
- (194) «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»
- (195) «في سائمة الغنم الزكاة»

- (195) «إنما الولاء من أعنق»
«إنها (في سؤر المهرة) ليست بمحاجة لأنها من الطوافين عليكم أو الطوافات»
- (212) «من أعنق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي»
- (216) «لا تبيع البر بالبر الأربع المعلومة إلا هاء مثلها»
- (218) أما في المستصفى فقد ورد هكذا : «لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر» الحديث
- (228) «صلوا كم رأيتمني أصلى وخذلوا عنى مناسككم»
- (243) «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»

فهرس الكتب (الواردة في النص)

105	كتاب البخاري
45	الرسالة النظامية لأبي المعالي
258 ، 61	مختصر المستصفى لابن رشد
256 ، 58 ، 30 ، 8 ، 7 ، 6 ، 5 ، 1	المستصفى لأبي حامد الغزالى

فهرس الأعلام

(الواردة في النص)

عثمان	99	الله (عزَّ وجلَّ ، تعلى) ، 38 ، 37 ، 84 ، 82 ، 81 ، 65 ، 41 ، 115 ، 113 ، 105 ، 98 ، 157 ، 124 ، 119 ، 116 ، 167 ، 163 ، 161 ، 158 ، 234 ، 177
الصحابة (الصحابي ، أصحاب رسول الله)	3 ، 64 ، 62 ، 31 ، 3 ، 66 ، 81 ، 72 ، 71 ، 69 ، 67 ، 91 ، 89 ، 88 ، 84 ، 83 ، 111 ، 110 ، 105 ، 98 ، 127 ، 126 ، 122 ، 113 ، 166 ، 145 ، 144 ، 136 ، 229 ، 225 ، 200 ، 182 . 257	رسول الله (عليه السلام ، النبي محمد ص) ، 69 ، 68 ، 66 ، 3 ، 82 ، 81 ، 73 ، 72 ، 71 ، 109 ، 105 ، 98 ، 89 ، 88 ، 113 ، 112 ، 111 ، 110 ، 129 ، 127 ، 126 ، 123 ، 148 ، 138 ، 136 ، 130 ، 173 ، 172 ، 171 ، 150 ، 194 ، 191 ، ثال ، 176 ، 226 ، 212 ، 209 ، 195 ، 234 ، 229 ، 228 ، 227 . 249
أبو هريرة	111	علي 85 .
الأشجاعي	88	عمر 88 .
فاطمة بنت قيس	88 .	
معاذ	126	
التابعون	111 ، 225	
السلف	28 .	
أهل الصدر المتقدم ، أهل العصر المتقدم ، الصدر الأول	4 ، 135	
	. 253	

الخلفاء 138 .
الأئمة 71 .
الأمراء 71 ، 138 .
النحوين 180 .
السوفسطائيون (قول سوفسطائي) 76 ، 241 .
أهل الظاهر (الظاهرية) 6 ، 58 ، 69 ، 142 ، 136 ، 124 ، 102 .
. 247 ، 225 ، 224 ، 223 .
المتكلمون 11 ، 56 ، 14 ، 11 ، 211 ، 206 ، 115 .
. 252 .
الملوك (الملكيون) 138 ، 252 .
الشافعية 252 .
أهل المدينة 138 .
أبو حامد 1 ، 9 ، 28 ، 30 ، 76 ، 179 ، 140 ، 82 ، 81 .
. 246 ، 240 ، 229 ، 203 .
الفقهاء (الفقيه) 5 ، 21 ، 56 ، 204 ، 200 ، 167 ، 116 .
. 252 ، 217 ، 205 .
صناعة الفقه 3 ، 235 .
علم الكلام 37 ، 63 ، 235 .
الجماهير ، الجمهور (جماهير الأمة ، جماهير المتكلمين) 98 ، 107 ، 111 .
. 250 .
الخارج 91 ، 99 .
القدرة 99 .
المعزلة 11 ، 12 ، 13 ، 14 ، 16 .
. 238 ، 211 ، 99 ، 20 ، 19 .
أهل السنة 6 ، 11 ، 17 ، 99 .
. 121 ، 119 .
أهل الزين والبدع 99 .
أبو حنيفة (أصحاب أبي) 17 ، 25 ، 85 ، 77 ، 64 ، 28 .
. 219 ، 118 ، 111 .
مالك 77 ، 111 ، 107 ، 138 .
. 217 .
أبو يوسف 138 .
الشافعى 25 ، 28 ، 92 ، 91 ، 64 .
. 124 ، 111 ، 107 ، 96 .
. 137 ، 125 .
سيبوه 180 .
البخارى 105 ، 233 .
مسلم 233 .
القاضى 59 ، 91 ، 64 ، 96 .
. 246 ، 111 .
داود 69 ، 181 .
الكرخي 58 ، 107 .
الشيخ أبو الحسن (الأشعري) 45 .
أبو العالى 45 .
الرشيد 138 .

- | | | | |
|----------------------------------|-------------------------|--------------------------------|----------------------------|
| المجهد ، المجهدون ، أهل الاجتهاد | ، 241 ، 226 ، 213 ، 181 | ، 256 | ، 132 ، 113 ، 110 ، 6 |
| المقلد ، المقلدون ، التقليد | ، 110 ، 250 | ، 249 ، 248 ، 230 | ، 138 ، 137 ، 134 ، 133 |
| العام | ، 252 ، 251 ، 250 ، 133 | ، 255 ، 254 ، 252 ، 251 | ، 230 ، 212 ، 144 ، 139 |
| الناظار | ، 180 | ، 237 ، 236 ، 235 ، 231 | ، 237 ، 236 ، 235 ، 231 |
| المحصلون | ، 204 | ، 242 ، 240 ، 239 ، 238 | ، 247 ، 246 ، 245 ، 244 |
| القائلون بالقياس | ، 6 | ، 252 ، 251 ، 250 ، 248 | ، 252 ، 251 ، 250 ، 248 |
| مسجد قباء | ، 123 | ، 254 ، 253 | ، 254 ، 253 |
| بيت المقدس | ، 123 | أصول الفقه (هذا العلم ، هذه | ، 136 ، 11 ، 9 ، 8 ، 7 ، 6 |
| الкуبة | ، 123 | الصناعة ، هذا النظر) 1 ، 5 ، 4 | ، 153 ، 148 ، 147 ، 142 |
| | | | ، 180 ، 159 ، 156 ، 155 |

فهرس القوافي

الصفحة	الشاعر	البحر	القافية
114	النابغة النباني	بسيط	أحد
114	النابغة النباني	بسيط	الجلد
115	جران العود	رجز	أليس
115	جران العود	رجز	العيس

فهرس الكتاب

5	شكراً وتقدير
6	تصدير
15	تقدير
33	الرموز
34	مقدمة النص
39	الجزء الأول
41	1 - القسم الأول
44	2 - القسم الثاني
44	- فصل
46	- فصل
47	مسألة أولى
47	مسألة ثانية
48	مسألة ثالثة
50	مسألة رابعة
51	3 - القسم الثالث
58	4 - القسم الرابع
58	الفصل الأول
58	الفصل الثاني
59	الفصل الثالث
60	الفصل الرابع

61	الجزء الثاني
63	1 - الأصل الأول
66	2 - الأصل الثاني
71	الفصل الأول
72	الفصل الثاني
75	الفصل الثالث
84	القول في الناسخ والمنسوخ
85	مسألة
85	مسألة
85	مسألة
86	مسألة
88	مسألة
88	مسألة
89	مسألة
90	3 - الأصل الثالث
96	4 - الأصل الرابع
99	الجزء الثالث
101	1 - القول في النص والمجمل من جهة الصيغة
107	2 - القول في الظاهر والمزول من جهة الصيغة
111	مسألة
111	مسألة
111	مسألة

111	مسألة
112	مسألة
116	مسألة
117	3 - القول في الألفاظ الخاصة
118	4 - القول في دلالات الألفاظ بمفهومها
120	5 - القول في الأوامر والتواهي
122	مسألة
123	مسألة
123	مسألة
124	6 - القول في القياس
133	7 - القول في الإقرار
133	8 - القول في الفعل
135	الجزء الرابع
137	1 - الفصل الأول : في الاجتهاد
143	2 - الفصل الثاني : في التقليد
144	فصل
146	3 - الفصل الثالث : في ترجيح طرق التقل
147	الفهارس
149	فهرس الآيات القرآنية
151	فهرس الأحاديث النبوية
152	فهرس الكتب
153	فهرس الأعلام
155	فهرس القوافي
156	فهرس الكتاب