

الإحكام في أصول الأحكام

تأليف

الإمام العلامة علي بن محمد الأمدي

عَلَّقَ عَلَيْهِ

العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي

طبعة مصححة من قبل الشيخ عبد الرزاق عفيفي قبل وفاته
وذلك طبقاً للنسخة التي كانت بحوزته رحمه الله تعالى

الجزء الأول

دار الصميعي
للنشر والتوزيع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حُقُوقُ الطَّبَعِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

دَارُ الصِّمِّيِّ لِلنِّشْرِ وَالتَّوْزِيْعِ

هاتف: ٤٢٦٢٩٤٥ - ٤٢٥١٤٥٩ - فاكس: (٤٢٤٥٣٤)
الرياض - السويديف - شارع السويديف العام
ص.ب: ٤٩٦٧ - الرمز البريدي: ١١٤١٢
المملكة العربية السعودية

كلمة - موجزة عن تاريخ أصول الفقه

أحمدك اللهم حمداً يليق بجلالك ، وأشكرك شكراً يوافي نعمك
ويكافىء مزيديك ، سبحانك لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على
نفسك ، وأشهد أن لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك شهادة تكفر بها عنا
السيئات وترفعنا بها عندك أعلى الدرجات ، وأشهد أن محمداً عبدك المرتضى ،
ونبيك المجتبي ، ورسولك المصطفى ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله
وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين .

وبعد ؛ فأصول الفقه من العلوم التي عم نفعها وعظمت فائدتها ، فقد
استطاع به المجتهدون فطرة واستعداداً أو دراسة واكتساباً أن يستثمروا نصوص
الشريعة ، وأن يستنبطوا بها الأحكام من أدلتها التفصيلية على أكمل وجه
وأتقنه وأوضح طريق وأبينه ، ووقف من عني بدراسته من العلماء المقلدين على
مآخذ الأئمة المجتهدين ومداركهم ، وعرفوا طريقهم في اجتهادهم ومذاهبهم في
استنباطهم ؛ فطبّقوا قواعدهم على ما جد من أقضية ، واستخرجوا على أصولهم
أحكاماً في كثير من المسائل نسبوها إليهم تخريجاً حيث لم يثبت عنهم فيها
حكم نصاً .

وقد يبلغ من يعنى بعلم الأصول ويأخذ نفسه بدراسة قواعده استدلالاً عليها وتطبيقاً لها على نهج من تقدمه من الأئمة أن يكون مجتهداً مطلقاً يعتمد في بحثه على أصول الشريعة ، ويرجع إلى أدلتها ويستنبط منها الأحكام ، وربما كان هذا أيسر له وأعم نفعاً وأسلم عاقبة من اجتهاده في المسائل على مقتضى أصول إمام معين واستخراج الفروع على أصوله .

وقد كانت العربية سليقة للصحابة رضي الله عنهم ، وبلغتهم نزل القرآن ، وبها بينه النبي ﷺ ، فكانوا يعرفون مقصد الكلام ومغزاه من لحن القول وفحواه ، وقد شهدوا عهد الوحي والتنزيل ، ولزموا النبي ﷺ في سفره وإقامته ، وكانوا مع ذلك على جانب عظيم من الفطنة والذكاء وسلامة الذوق ونور البصيرة والحرص على التشريع علماً وعملاً ؛ فوقفوا على أسرار الشريعة ومقاصدها ، ولم يجدوا في أنفسهم حاجة إلى دراسة قواعد يستعينون بها في استثمار نصوص الشريعة ، ولا ضرورة تلجؤهم إلى تدوين أصول يرجع إليها في استنباط الأحكام من الأدلة .

وقد سار التابعون على مدرجتهم ، وسلكوا سبيلهم فاستغنوا غناهم لقرب العهد بالوحي ، وقوة الصلة بالصحابة ، وكثرة الأخذ عنهم والمخالطة لهم ، وغلبة السلامة على اللغة العربية من الكلمات الدخيلة .

ولما بعد العهد بزمن النبوة ، وكثر اختلاط العرب بغيرهم من الفرس والروم ، وترجم كثير من الكتب اليونانية وغيرها إلى اللغة العربية أيام الدولة العباسية ، استعجم كثير من العرب في لغتهم وأساليب كلامهم ، وتأثرت أذواقهم ، واختلفت مناهجهم ، وتغيرت أغراضهم في نشرهم وشعرهم ، واللغة العربية لغة الكتاب والسنة أسلوباً ومنهجاً ومقصداً ومغزى فهي الطريق إلى

فهمهما والعمدة في إدراك أسرارهما وعليها يتوقف معرفة كثير من وجوه إعجاز القرآن ، فلذا عني العلماء بحفظها في جوانبها المختلفة بشتى الوسائل ، وتوسعوا في تدوين قواعدها ، وبدؤوا يضعون قواعد أصول الفقه ، وساعدهم على ذلك ما وقفوا عليه في الكتب المترجمة من صناعة التأليف ونظام التقييد وحسن التبويب والترتيب ، وزاد تدوين أصول الفقه سهولة أن قواعده عند علماء الحديث في الحجاز وعلماء الرأي بالعراق بدأت تتمايز في نقاش المجتهدين من الفريقين ، وتظهر في حجاجهم واستدلالاتهم ؛ وإن لم تكن مدونة لديهم .

وكان أول من عني بتدوين أصول الفقه فيما اشتهر بين العلماء أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي ؛ فأملى كتابه المعروف بـ «الرسالة» وكتبه عنه الربيع بن سليمان المرادي ، وقد جمع في إملاء الرسالة بين أمرين إجمالاً :
الأول : تحرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسنة ، وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأنيده بالشواهد من اللغة العربية .

الثاني : الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح ، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها ، مع نقاش للمخالفين تزيده جزالة العبارة قوة وتكسبه جمالاً ، فكان كتابه قاعدة محكمة بنى عليها من جاء بعده ، ومنهجه فيه طريقاً واضحاً سلكه من ألف في هذا العلم وتوسع فيه .

وقد تبعه في الأمرين أبو محمد علي بن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» ؛ بل كان أكثر منه سرداً للأدلة النقلية مع نقدها ، وإيراداً للفروع الفقهية مع ذكر مذاهب العلماء فيها وما احتجوا به عليها ، ثم يوسع ذلك نقداً ونقاشاً ويرجع ما يراه صواباً ، غير أن أبا محمد ؛ وإن كان غير مدافع في سعة علمه واطلاعه على النصوص ، وتمييز صحيحها من سقيمها ، والمعرفة

بمذاهب العلماء وأدلتها ، وإيراد ذلك في أسلوب رائع وعبارات سهلة واضحة ، لم يبلغ مبلغ الشافعي ؛ فقد كان الشافعي أخبر منه بالنقل ، وأعرف بطرقه ، وأقدر على نقده ، وأعدل في حكمه ، وأدرى بمعاني النصوص ومغزاها ، وأرعى لمقاصد الشريعة وأسرارها وبناء الأحكام عليها ، مع جزالة في العبارة تذكر بالعربية في عهدها الأول ، ومع حسن أدب في النقد ، وعفة لسان في نقاش الخصوم والرد على المخالفين .

ولو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته في الأمرين تععيداً واستدلالاً وتطبيقاً وإيضاحاً بكثرة الأمثلة ، وتركوا الخيال وكثرة الجدل والفروض ، واطرحوا العصبية في النقاش والحجاج ، ولم يزيدوا إلا ما تقتضي طبيعة النماء في العلوم إضافته من مسائل وتفصيل لما أصل في الأبواب ، وإلا ما تدعو إليه الحاجة من التطبيق والتمثيل من واقع الحياة للإيضاح - كما فعل ابن حزم - ؛ لسهل هذا العلم على طالبه ، ولانتهى بمن اشتغل به إلى صفوف المجتهدين من قريب ، ولكنهم اختلفوا فأخذ كل جانباً :

فمنهم من عني بالقواعد وإثباتها بالأدلة عقلاً ونقلًا مع بسط القول ووضوح العبارة في سوق الأدلة ونقاشها وضوحاً لا يعوز القارئ إلى شرح أو بيان ، غير أنهم قصروا في جانب الأمثلة والتطبيق ؛ فلا يوجد في كتبهم من ذلك إلا النزر اليسير ، ثم هو تقليدي يرثه الآخر عن الأول ؛ فلا تنوع ولا تجديد ولا تطبيق لما جد من القضايا في العهود المختلفة ، وأكثروا مع ذلك من الجدل والخيال والفروض وألوان الاحتمال وذكر مسائل لا تدعو لها الحاجة ، وقد عرفت هذه الطريقة بطريقة علماء الكلام ، ومن نسج على منوالها في تأليفه : أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي في كتابه «المعتمد» ، وأبو المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني الأشعري الشافعي الشهير بـ «إمام

الحرمين» في كتابه «البرهان»، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الأشعري الشافعي في كتابه «المستصفى»؛ فهؤلاء ومن سلك سبيلهم لم يراعوا في تأليفهم فروع مذهب معين، إنما همهم تفصيل القواعد الأصولية وإيضاحها بالأمثلة وذكر خلاف العلماء فيها والاستدلال عليها ومناقشة الأدلة وترجيح ما يروونه، وقد جمع ما في هذه الكتب فخر الدين محمد بن عمر الرازي الأشعري الشافعي في كتابه «المحصول»، وأبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم السيف الأمدي الأشعري الشافعي في كتابه «الإحكام» مع بسط في القول ووضوح في العبارة.

ومنهم من أكثر من المسائل الفقهية وعني فيها بالانتصار لمذهب معين، وقرر إلى جانبها قواعد أصولية على ضوء ما حكم به إمامه في هذه المسائل؛ فكان صنيعه في تأليفه أشبه بصنيع مجتهد المذهب الذي يعنى بمعرفة أصول إمامه من الفروع التي نص على حكمها؛ لا صنيع المجتهد المطلق، أو العالم الأصولي المنصف الذي يعنى ببحث القواعد الأصولية على ضوء أصول الشريعة والاستدلال عليها بالكتاب والسنة دون ميل إلى نصره مذهب معين في الفروع الفقهية، وتسمى هذه الطريقة طريقة الحنفية لشيوعها فيهم، ومن نهج سبيلها أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي ومحمد بن أحمد السرخسي وعلي بن محمد البزدوي.

ولو سلك هؤلاء طريق الاستقراء فأكثروا المسائل الفقهية من أبواب شتى على أن يجمعها وحدة أصولية كما فعل ذلك الشاطبي أحياناً في كتاب «الموافقات»، وقصدوا بذلك الشرح والإيضاح والإرشاد إلى ما بينها من معنى جامع يقتضي اشتراكها في الحكم دون تقييد بمذهب معين ليخلصوا إلى القاعدة الأصولية، وأتبعوا ذلك ما يؤيد الاستقراء من أدلة العقل والنقل؛ لكان طريقاً

طبيعياً تألفه الفطر السليمة وتعتمده عقول الباحثين المنصفين ، ولأكسبوا من قرأ في كتبهم استقلالاً في الحكم وفتحوا أمامهم باب البحث والتنقيب ، ويسروا لهم تطبيق القواعد الأصولية على ما جد ويجد من القضايا في مختلف العصور .

واكتفى من جاء بعد هؤلاء باختصار كتب من سبقهم وتلخيصها غالباً على إحدى الطريقتين ؛ كالبيضاوي في «المنهاج» ، وربما جمع بعضهم في مختصره بين الطريقتين كابن الهمام في «تحريره» ، وقد بلغ كثير من المختصرات حد الألباز فاضطر من يقرؤها أن يرجع إلى الأصول التي منها اختصرت ليتمكن من فهمها أو شرحها .

وخير لمن يريد فهم علم الأصول على وجهه ويرسخ فيه أن يرجع في قراءته إلى كتب الأوائل ؛ فإنها أقعد ، وعباراتها أدق وأوضح ، وتحريرهم محل النزاع وحكايتهم للخلاف أوفق لأنهم بذلك أعرف ، ونقاشهم للأدلة جار على أصول النقد وقواعد الجدل والمناظرة عند العلماء .

هذا ولما عزم الأخ الكريم الشيخ (علي بن حمد الصالحي) على طبع كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي لكونه من مراجع الدراسة في (المعهد العالي للقضاء) ، ولنفاذ ما طبع منه قبل ذلك ؛ سألني طلاب المعهد أن أكتب عليه كلمات ؛ فاستجبت لطلبهم تحقيقاً لرغبتهم ، وأداءً لبعض الواجب علي ، ولم أحاول أن أقف من الكتاب موقف الشارح ؛ فالكتاب واضح العبارة ، عالي الأسلوب ، بسط مؤلفه القول فيه ، وأرخصي لقلمه العنان في بيان معانيه ؛ فهو غني بوضوحه عن الشراح ، بل من أراد ذلك منه احتقر عبارة نفسه إلى جانب عبارة الآمدي ، لذا اقتضرت على نقد دليل ، أو التنبيه على خطأ في رأي ، أو

تأويل لنص ، أو بيان ضعف حديث ، أو تصحيح لتحريف في الأصول التي طبع عليها قدر الطاقة مع الإيجاز ، ولم أستقص في ذلك ؛ لضيق وقتي ، وضعف قوتي ، وطول الكتاب ، وحرص الطابع على إخراج الكتاب بسرعة .

وقد أكتفي عن تفصيل القول أو بيان الخطأ في البحث بالإشارة إلى مراجع معتمدة في نظري ، والله أسأل أن يلهمني الرشد والصواب ؛ فإنه سبحانه الهادي إلى سواء السبيل .

وفيما يلي ترجمة للمؤلف أحببت أن أقدمها بين يدي الكتاب وتعليقاتي عليه .

* ترجمَةُ السِّيفِ الأَمَدِيِّ :

من «الميزان الذهبي» ، و«لسان الميزان» لابن حجر ، و«البداية» لابن كثير ، و«الوفيات» لابن خلكان ، و«الطبقات» لابن السبكي ، مع بعض تصرف :

هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الأمدي ، ولد بآمد (بلدة بديار بكر) عام ٥٥١هـ ، وقدم بغداد وتعلم وتفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وحفظ كتاب «الهداية» لأبي الخطاب ، ثم صار شافعيًا ، واشتغل بعلم الخلاف وتفنن في علم النظر ، ويقال : إنه حفظ «الوسيط» لأبي حامد الغزالي ، ويذكر عن ابن عبد السلام أنه قال : ما علمت قواعد البحث إلا من السيف الأمدي ، وما سمعت أحداً يلقي الدرس أحسن منه ، وكان إذا غير لفظة من «الوسيط» كان اللفظ الذي يأتي به أقرب إلى المعنى . قال : ولو ورد على الإسلام من يشكك فيه من المتزندقة ؛ لتعين الأمدي لمناظرته .

وذكر ابن خلكان أنه لما انتقل إلى الشام اشتغل بالعلوم العقلية ، ثم انتقل إلى مصر وتصدر بالجامع الظافري ، وانتشرت فضائله ، فحسده أقوام ، فسعوا به

وكتبوا خطوطهم باتهامه بمذهب الأوائل والتعطيل والانحلال ، وطلبوا من بعضهم أن يوافقهم ؛ فكتب :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوصاً
فانتقل الأمدي إلى حماة وصنف بها التصانيف ، ثم انتقل إلى دمشق
ودرس بالعززية ، ثم عزله الأشرف لاشتغاله بالمنطق وعلوم الفلسفة .

وذكر الذهبي في «الميزان» أنه صح عن الأمدي أنه كان تاركاً
للصلاة . أهـ . ويظهر أن الذهبي استند في ذلك إلى ما نقله في كتابه «تاريخ
الإسلام» عن شيخه القاضي تقي الدين سليمان بن حمزة أبي الفضل المقدسي
حكاية عن الشيخ شمس الدين بن أبي عمر ؛ قال : كنا نتردد على السيف
الأمدي ، فشككنا هل يصلي ، فتركناه حتى نام ، وعلمنا على رجله بالخبر
فبقيت العلامة نحو يومين مكانها ، أقول قد يبقى الخبر أياماً على العضو مع
تتابع الوضوء والغسل وخاصة عضو من لا يرى التدليك فرضاً في الطهارة بل
يكتفي بإسالة الماء في غسله ووضوئه ، ولا أدري كيف سكت من كان يتردد
عليه لطلب العلم عن الإنكار عليه أو النصح له أو الحديث معه في الصلاة إن
كان ما ذكروا دليلاً عندهم على تركه للصلاة ، وعلى كل حال فالأصل البراءة
حتى يثبت الناقل .

وقال ابن كثير في «البداية» : كان حنبلي المذهب كثير البكاء رقيق
القلب ، وقد تكلموا فيه بأشياء الله أعلم بصحتها ، والذي يغلب على الظن أنه
ليس لغالبها صحة ، وقد كانت ملوك بني أيوب كالمعظم والكامل يكرمونه ؛ وإن
كانوا لا يحبونه كثيراً ، وقد فوض إليه المعظم التدريس بالعززية ، فلما ولي
الأشرف عزله لاشتغاله بالمنطق وعلوم الأوائل ، فلزم بيته حتى توفي في صفر

سنة ٦٣١هـ عن ثمانين سنة ، انتهى .

وقد برأه ابن كثير مما رمي به في الجملة ؛ فأنصفه من خصومه وأنصف خصومه منه .

أقول : إن الأمدي درس الفلسفة بأقسامها المختلفة وتوغل فيها وتشبعت بها روحه حتى ظهر أثر ذلك في تأليفه ، ومن قرأ كتبه وخاصة ما ألفه في علم الكلام وأصول الفقه يتبين له ما ذكرت ، كما يتبين له منها أنه كان قوي العارضة كثير الجدل واسع الخيال كثير التشقيقات في تفصيل المسائل والترديد والسبر والتقسيم في الأدلة إلى درجة قد تنتهي بالقارئ أحياناً إلى الحيرة .

فمن كره من الولاة والعلماء منطلق اليونان والخوض في سائر علوم الفلسفة وخاصة ما يتعلق منها بالإلهيات ، وكره كثرة الجدل والاسترسال في الخيال والإكثار من تأويل النصوص وذكر الاحتمالات خشية ما تفضي إليه من الحيرة والمتاهات ، مع قلة الجدوى منها تارة وعدم الفائدة أحياناً ؛ كالأشرف والذهبي كره الأمدي ديناً ، وأنكر عليه ما رآه منكراً ، وقد يجد في كتبه ومسلكه في تأليفها ما يؤيد رأيه فيه ويدعو إلى النيل منه .

ومن لم يكره ذلك ولكنه ضاق ذرعاً بالأمدي لعجزه عن أن يصل إلى ما وصل إليه من التبحر في العلوم ، وقوة عارضته ، وحضور بديهته في الجدل والمناظرة ، وحسن أسلوبه ، وبارع بيانه في التدريس وصناعة التأليف ؛ حسده ، حيث لم يؤت مثل ما أوتي في نظره ، كما ذكره ابن خلكان عن بعض العلماء في سبب خروجه عن مصر مستخفياً .

ومن لم ير بأساً بدراسة المنطق وسائر علوم الفلسفة وألف التأويل للنصوص وكثرة الفروض والاحتمالات دراسة ومناظرة وتأليفاً ؛ رفع من شأن

الأمدي ، وعني بالذنب عنه ، وانهاه بالملامة على من حط من قدره أو اتهمه في دينه أو طعن في تأليفه ؛ كابن السبكي ؛ حيث عاب الذهبي في انتقاصه للأمدي .

وقصارى القول أن العلماء لهم منازع شتى ومشارب متباينة ؛ فمن اتفقت نزعاتهم تحاربوا وتناصروا وأثنى بعضهم على بعض خيراً ، ومن اختلفت أفكارهم ووجهات نظرهم تناحروا وتراموا بالنبال ؛ إلا من رحم الله .

وأسعدهم بالحق من كانت نزعته إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، ووسعه ما وسع السلف مع رعاية ما ثبت من مقاصد الشريعة باستقراء نصوصها ، فكلما كان العالم أرعى لذلك وألزم له كان أقوم طريقاً وأهدى سبيلاً ، والمعصوم من عصمه الله ، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ ، وكل بني آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون ، وما الأمدي إلا عالم من علماء البشر يخطيء ويصيب ؛ فلننتفع بالصواب من قوله ولنرد عليه خطأه ، ولنستغفر الله له ، وليكن شأننا معه كشأننا مع غيره من علماء المسلمين ، وليكن شعارنا مع الجميع : ﴿ ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم ﴾ .

عبد الرزاق عفيفي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله خالق الأفلاك ومديرها ، ومزينها بالشهب الثاقبة ومنيرها ، وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف أحوال الكائنات وتديبرها^(١) ، ومظهر حكمه في إبداعه لأنواع موجودات العالم وتصويرها ، المتفضل بسوابغ الإنعام قليلها وكثيرها ، العادل فيما قضاه وأمضاه من الأحكام وتقديرها ، الذي شرف نوع الإنسان بالعقل الهادي إلى أدلة التوحيد وتحريرها ، وأهل خاصة العلماء لاستثمار أحكام الشريعة من مداركها وتقديرها^(٢) ؛ حتى استقرت قاعدة الدين ، وظهرت حكمته في جمعها وتبويرها .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة منجية من صغير الموبقات وكبيرها ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي أزال بواضح برهانه وأزاح بصادق بيانه ما ظهر من شبه الملحدة وتزويرها ؛ صلى الله عليه وعلى آله وصحابه المؤازرين له في إظهار دعوته بحدها وتشميرها ، والسلام .

وبعد ؛ فإنه لما كانت الأحكام الشرعية^(٣) والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين وأجل العلوم قدراً وأعلاها شرفاً وذكرراً لما

(١) معطوف على اختلاف .

(٢) معطوف على استثمارها .

(٣) أي : التفصيلية .

يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد ؛ كانت أولى بالالتفات إليها وأجدر بالاعتماد عليها .

وحيث كان لا سبيل إلى استثمارها دون النظر في مسالكها ، ولا مطمع في اقتناصها من غير التفات إلى مداركها ؛ كان من اللزمات والقضايا الواجبات البحث في أغوارها ، والكشف عن أسرارها ، والإحاطة بمعانيها ، والمعرفة بمبانيها ؛ حتى تذلل^(١) طرق الاستثمار ، وينقاد جموح غامض الأفكار ، ولذلك كثر تدآبي وطال اغترابي في جمع فوائدها وتحقيق فرائدها من مباحثات الفضلاء ومطارحات النبلاء ، حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين ، وظهر منها ما خفي على حذاق المتبحرين ، وأحطت منها بلباب الألباب ، واحتويت من معانيها على العجب العجيب ؛ فأحببت أن أجمع فيها كتاباً حاوياً لجميع مقاصد قواعد الأصول مشتملاً على حل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول ، متجنباً للإسهاب وغيث الإطناب ، مميظاً للقشر عن اللباب ؛ خدمة^(٢) لمولانا السلطان الملك المعظم المكرم ، سلطان الأجواد والأمجاد ، أجل العالم ، وأفضل من تمتد إليه أعناق الهمم والعزائم ، ملك أرباب الفضائل ، ناقد خلاص الأفاضل ، باعث أموات الخواطر ، ناشر رفات العلوم الدواثر ، بما خصه الله به من الفضائل التي حاز بها قصب سبق الأولين ، والمناقب التي يقف دون إحصائها عد الحاصرين ؛ فبيده زمامها ، وإليه حلها وإيرامها ، وبه كشف أغوارها والميز بين ظلمها وأنوارها^(٣) ، أدام الله سعاده وإدامة

(١) مضارع حذف منه إحدى التاءين .

(٢) لو ألف كتابه ابتغاء مرضاة الله وخدمة لدينه ، ورجا منه قبوله والثبوت منه لكان خيراً له ؛ فإنه قدمه للسلطان إعظاماً له ، وليس كمن يكتب لتلاميذه تعليماً لهم وتيسيراً عليهم بدليل قوله بعد « وإن كنت في ضرب المثال كحامل تمر إلى هجر أو ظل إلى مطر » .

(٣) في ثنائه على السلطان إطراء لا تقره الشريعة ، وهذا بما ابتليت به الأمة في عصور ضعف

الدولة الإسلامية وارتقاء العلماء في أحضان الحكام .

لا تغرب طوالعها ولا تنضب مشارعها ، وإن كنت في ضرب المثال كحامل تمر إلى هجر أو ظل إلى مطر ؛ لكنه أقصى درجات القدر وغاية منال أفكار البشر^(١) ، وأرجو أن يصادف منه القبول وأن يقع منه الإغضاء عما فيه من الغفلة والذهول .

وسميته كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»

وقد جعلته مشتملاً على أربع قواعد :

الأولى : في تحقيق مفهوم أصول الفقه ومبادئه .

الثانية : في تحقيق الدليل السمعي وأقسامه وما يتعلق به من لوازمه وأحكامه .

الثالثة : في أحكام المجتهدين وأحوال المفتين والمستفتين .

الرابعة : في ترجيحات طرق المطلوبات .

اللهم ؛ فيسر ختامه ، وسهل إتمامه ، وبصرنا بسلوك مسالك الحق اليقين ، وجنبنا برحمتك عن طرق الزائغين ، وسلمنا من غوائل البدع ، واقطع عنا علائق الطمع ، وأمنا يوم الخوف والجزع ؛ إنك ملاذ القاصدين وكهف^(٢) الراغبين .

* * *

(١) في ذلك إطرأ لنفسه وزهو وإعجاب بتأليفه وادعاء لما يكذبه الواقع .

(٢) لو قال : غوث اللاجئين ؛ لكان أروعى للأدب مع الله وأبعد عن وحشة العبارة فيما ينسب إليه

سبحانه .

القاعدة

الأولى

في تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف
موضوعه وغاياته وما فيه من البحث عنه من
مسائله وما منه استمداده وتصوير مبادئه وما لا
بد من سبق معرفته قبل الخوض فيه .

فنقول : حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً بالحد أو الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه وأن يعرف موضوعه - وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له - تمييزاً له عن غيره ، وما هي الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثاً ، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسائله لتصور طلبها ، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه ، وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لإمكان البناء عليها .

أما مفهوم أصول الفقه ؛ فنقول : اعلم أن قول القائل «أصول الفقه» قول مؤلف من مضاف هو الأصول ، ومضاف إليه هو الفقه . ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه ؛ فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولاً ثم معنى الأصول ثانياً .

أما الفقه ؛ ففي اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ما نفقه كثيراً ما تقول ﴾ ؛ أي : لا نفهم . وقوله تعالى : ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ ؛ أي : لا تفهمون ، وتقول العرب : فقهت كلامك ؛ أي : فهمته .

وقيل : هو العلم ، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم ؛ إذ الفهم عبارة عن جودة

الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب ؛ وإن لم يكن المتصف به عالماً ؛ كالعامي الفطن ، وأما العلم فسيأتي تحقيقه عن قريب ، وعلى هذا ؛ فكل عالم فهم وليس كل فهم عالماً .

وفي عرف المتشريعين : الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ؛ بالنظر والاستدلال .

فالعلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ؛ فإنه وإن تجوز بإطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي ؛ فليس فقهاً في العرف اللغوي والأصولي ، بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها بناءً على الإدراك القطعي وإن كانت ظنية في نفسها ، وقولنا : « بجملة من الأحكام الشرعية » احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو الاثنين لا غير ، فإنه لا يسمى في عرفهم فقهاً .

وإنما لم نقل بالأحكام ؛ لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام ويلزم منه أن لا يكون العلم بما دون ذلك فقهاً ، وليس كذلك .

وقولنا : (الشرعية) احتراز عما ليس بشرعي ؛ كالأمر العقلية والحسية .

وقولنا : (الفروعية) احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججاً ؛ فإنه ليس فقهاً في العرف الأصولي وإن كان المعلوم حكماً شرعياً نظرياً لكونه غير فروعياً .

وقولنا : (بالنظر والاستدلال) احتراز عن علم الله تعالى بذلك وعلم جبريل والنبي ﷺ فيما علمه بالوحي ؛ فإن علمهم بذلك لا يكون فقهاً في العرف الأصولي ؛ إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال^(١) ،

(١) أولع الكثير بالتعاريف المتكلفة التي تورث العبارة غموضاً والقارىء لها حيرة ، ومن ذلك تعريف العلم والفقه ونحوهما بما ذكر المؤلف ، ولذلك تراهم يحتاجون إلى شرح التعريف وإخراج المحترزات ويكثرون من الاعتراض والجواب ولا يكادون يخلص لهم تعريف من الأخذ والرد ، والواقع أصدق شاهد .

وأما أصول الفقه ؛ فاعلم أن أصل كل شيء هو ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه .

فأصول الفقه : هي أدلة الفقه ، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة^(١) لا من جهة التفصيل ، بخلاف الخاصة المستعملة في أحاد المسائل الخاصة .

وأما موضوع أصول الفقه ؛ فاعلم أن موضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته .

ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه ، وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي ، كانت هي موضوع^(٢) علم الأصول .

وأما غاية علم الأصول ؛ فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية .

وأما مسائله ؛ فهي أحوال الأدلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه .

وأما ما منه استمداده ؛ فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية .

أما علم الكلام ؛ فلتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعاً على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام .

وأما علم العربية ؛ فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب

(١) راجع لأجزاء التعريف الثلاثة .

(٢) راجع إلى الأدلة وأقسامها لا إلى أحوال الأدلة وأقسامها .

والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة ؛ من جهة الحقيقة ، والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق ، والتقييد ، والحذف ، والإضمار ، والمنطوق ، والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتنبيه ، والإيماء ، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية ؛ فمن جهة أن الناظر في هذا العلم إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية ؛ فلا بد أن يكون عالماً بحقائق الأحكام^(١) ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال . ولا نقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام ونفيها في أحاد المسائل ؛ فإنها من هذه الجهة لا ثبت لها بغير أدلتها ؛ فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجهة كان دوراً ممتنعاً .

وأما مبادئه ؛ فاعلم أن مبادئ كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم ، وهي غير مبرهنة فيه ؛ لتوقف مسائل ذلك العلم عليها ، وسواء كانت مسلمة في نفسها كمبادئ العلم الأعلى^(٢) أو غير مسلمة في نفسها ، بل مقبولة على سبيل المصادرة أو الوضع على أن تبرهن في علم أعلى من ذلك العلم ، وما هذه المبادئ في علم الأصول؟

فنقول : قد عرف أن استمداد علم أصول الفقه إنما هو من الكلام والعربية والأحكام الشرعية ؛ فمبادئه غير خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة ؛ فلنرسم في كل مبدأ قسمًا .

(١) أي : متصوراً لمعانيها بذكر تعريفها ، وقد نبه على ذلك في قوله : « بعد : ولا نقول . . . » إلخ .

(٢) علم التوحيد .

القسم الأول في المبادئ الكلامية

فنقول : اعلم أنه لما كانت أصول الفقه هي أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج إلى معرفة الدليل وانقسامه إلى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك بما لا يتم دون النظر ؛ دعت الحاجة إلى تعريف معنى الدليل والنظر والعلم والظن من جهة التحديد والتصوير لا غير .

أما الدليل ؛ فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدليل .

وقيل : هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد ، وهذا هو المسمى دليلاً في عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلاً إلى علم أو ظن .

والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم وما أوصل إلى الظن ؛ فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم ، واسم الأمانة بما أوصل إلى الظن^(١) .

وعلى هذا ؛ فحده على أصول الفقهاء أنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري .

فالقيد الأول : احتراز عما لم يتوصل به إلى المطلوب لعدم النظر فيه ؛

(١) ولكنهم عملياً يطلقون اسم الدليل على ما هو ظني بل على الشبهة ، يتبين ذلك لمن تتبع

أدلتهم .

فإنه لا يخرج بذلك عن كونه دليلاً لما كان التوصل به ممكناً .

والقيد الثاني : احتراز عما إذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد .

والثالث : احتراز عن الحد الموصل إلى العلم التصوري وهو عام للقاطع والظني ، وأما حده على العرف الأصولي ؛ فهو ما يمكن التوصل به إلى العلم بطلوب خبري ، وهو منقسم إلى : عقلي محض ، وسمعي محض ، ومركب من الأمرين .

فالأول : كقولنا في الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ؛ فيلزم عنه العالم حادث^(١) .

والثاني : كالنصوص من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ؛ كما يأتي تحقيقه .

والثالث : كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ؛ لقوله عليه السلام : «كل مسكر حرام» ؛ فيلزم عنه النبيذ حرام^(٢) .

وأما النظر ؛ فإنه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكير والاعتبار ، وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين .

وقد قال القاضي أبو بكر في حده : «هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً» ، وقد احترز بقوله : «يطلب به» عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة ؛ فإنها لا يطلب بها ذلك وإن كان من قامت به يطلبه ، وقصد بقوله :

(١) انظر إلى ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا الدليل في أول كتابه «منهاج السنة» وأول كتابه «موافقة صريح العقول لصحيح المنقول» ؛ فإنه أتى فيهما بما فيه الكفاية وإبانة الحق .
(٢) فإن معرفة كونه مسكراً بالحس والعقل ، ومعرفة تحريمه بالشرع .

«علماً أو ظناً» التعميم للعلم والظن ليكون الحد جامعاً ، وهو حسن غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي على ما بيناه في «أبكار الأفكار» وهو أن يقال : (النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصداً لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل) ، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق والقاطع والظني ، وهو منقسم إلى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحاً ، وإلى ما ليس كذلك فيكون فاسداً ، وشرط وجوده مطلقاً العقل وانتفاء أضداده من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب وغير ذلك .

وأما العلم ؛ فقد اختلف المتكلمون في تحديده :

فمنهم من زعم أنه لا سبيل إلى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء ؛ فمنهم من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال كإمام الحرمين والغزالي ، وهو غير سديد ؛ فإن القسمة إن لم تكن مفيدة لتمييزه عما سواه ؛ فليست معرفة له ، وإن كانت مميزة له عما سواه ؛ فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا .

ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضروري غير نظري ؛ لأن كل ما سوى العلم لا يعلم إلا بالعلم ؛ فلو علم العلم بالغير كان دوراً ، ولأن كل أحد يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد تصورات هذا التصديق ؛ فكان ضرورياً وهو أيضاً غير سديد .

أما الوجه الأول ؛ فلأن جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم إدراكاً له وتوقف العلم على الغير لا من جهة كون ذلك الغير إدراكاً للعلم ، بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه ، ومع اختلاف جهة التوقف ؛ فلا

وأما الوجه الثاني ؛ فهو مبني على أن تصورات القضية الضرورية لا بد وأن تكون ضرورية ، وليس كذلك ؛ لأن القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصور المفردات على نظر واستدلال ، وسواء كانت التصورات ضرورية أو نظرية .

ومنهم من سلك في تعريفه التحديد ، وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة ، أبطلناها في «أبكار الأفكار» والمختار في ذلك أن يقال : (العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه) .

فقولنا : (صفة) كالجنس له ولغيره من الصفات ، وقولنا : (يحصل بها التمييز) احتراز عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحياة ، وقولنا : (بين حقائق الكليات) احتراز عن الإدراكات الجزئية ؛ فإنها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية دون الأمور الكلية ، وإن سلكنا مذهب الشيخ أبي الحسن في أن الإدراكات نوع من العلم ؛ لم نحتج إلى التقييد بالكليات .

وهو منقسم إلى قديم^(١) لا أول لوجوده وإلى حادث بعد العدم ، والحادث ينقسم إلى ضروري ، وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال ؛ فقولنا : (العلم الحادث) احتراز عن علم الله تعالى^(٢) ، وقولنا : (لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال) احتراز عن العلم النظري ؛

(١) وصف علم الله أو غيره من صفاته بالقدم لم يرد في نصوص الشرع وهو يوهم نقصاً .

(٢) هذا مبني على رأي من يقول : إن الذي يتجدد عند وقوع الشيء تعلق علم الله بوقوع ذلك لا نفس علم الله . وقد يسميه بعضهم تعلقاً تنجيزياً حادثاً ، والحق أن الله يعلم الأشياء قبل وقوعها على أنها ستقع لا واقعة ويعلمها عند وقوعها واقعة .

والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح .
وأما الظن ؛ فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من
غير القطع .

* * *

القسم الثاني في المبادئ اللغوية

كنا بينا فيما تقدم وجه استمداد الأصول من اللغة ؛ فلا بد من تعريف المبادئ
المأخوذة ، منها ولنقدم على ذلك مقدمة فنقول :

اعلم أنه لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم السفليات لكونه
مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التي هي أجل المطلوبات وأسنى المرغوبات بما خصه الله
به من العقل الذي به إدراك المعقولات والميز بين حقائق الموجودات ، على ما قال
الشيخ الحكاية عن ربه : « كنت كنزاً لم أعرف ، فخلقت خلقاً لأعرف به »^(١) .

ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية المستندة
إلى القضايا الضرورية المتوسل بها إلى مطلوباته وتحقيق حاجاته ، وكان كل
واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه
دعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصل بها كل واحد إلى معرفة ما في ضمير
الأخر من المعلومات المعينة له في تحقيق غرضه ، وأخف ما يكون من ذلك ما
كان من الأفعال الاختيارية ، وأخف ما يكون من ذلك ما كان منها لا يفتقر إلى
الآلات والأدوات ولا فيه ضرر الازدحام ، ولا بقاء له مع الاستغناء عنه ، وهو

(١) قال ابن تيمية : «إنه ليس من كلام النبي ﷺ ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف» .

مقدور عليه في كل الأوقات من غير مشقة ولا نصب ، وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر أنواع الحيوان عناية من الله تعالى به .

ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية والعبارات اللغوية . وهي إما أن لا تكون موضوعة لمعنى ، أو هي موضوعة . والقسم الأول مهمل لا اعتبار به ، والثاني يستدعي النظر في أنواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته ؛ فهذان أصلان لا بد من النظر فيهما .

* * *

الأصل الأول: في أنواعه وهي نوعان

وذلك لأنه إما أن يكون اللفظ الدال بالوضع مفرداً أو مركباً .

الأول : في المفرد ، وفيه ستة فصول .

* * *

الفصل الأول

في حقيقته

أما حقيقته ؛ فهو ما دل بالوضع على معنى ، ولا جزء له يدل على شيء أصلاً كلفظ الإنسان ، فإن (إن) من قولنا : إنسان ، وإن دلت على الشرطية فليست إذ ذاك جزءً من لفظ الإنسان ، وحيث كانت جزءً من لفظ الإنسان لم تكن شرطية ؛ لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها ، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، ونعلم أن المتكلم حيث جعل (إن) شرطية لم يقصد جعلها غير شرطية ، وعلى هذا ؛ فعبد الله إن جعل علماً على شخص كان مفرداً ، وإن قصد به النسبة إلى الله تعالى بالعبودية ؛ كان مركباً لدلالة أجزائه على أجزاء

* * *

الفصل الثاني في أقسام دلالاته

وهو إما أن تكون دلالاته لفظية ، أو غير لفظية ، واللفظية إما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ ؛ أو إلى بعضه ، فالأول : دلالة المطابقة كدلالة لفظ الإنسان على معناه . والثاني : دلالة التضمن ؛ كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان أو الناطق^(١) . والمطابقة أعم من التضمن لجواز أن يكون المدلول بسيطاً لا جزء له .

وأما غير اللفظية ؛ فهي دلالة الالتزام ، وهي أن يكون اللفظ له معنى ، وذلك المعنى له لازم من خارج ؛ فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه ، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً ، ودلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن ؛ غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلاً في مدلول اللفظ . وفي الالتزام لتعريف كونه خارجاً عن مدلول اللفظ ؛ فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام ،

(١) فالحيوانية والنطق كل منهما جزء عقلي للإنسان ، وكدلالاته لفظ الإنسان على بعض مدلوله الحسي من يد وعين مثلاً .

ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة ضرورة^(١) امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ، وأعم من دلالة التضمن ؛ لجواز أن يكون اللازم لما لا جزء له .

* * *

الفصل الثالث

في أقسام المفرد

وهو إما أن يصح جعله أحد جزئي القضية الخبرية التي هي ذات جزئين فقط أو لا يصح .

فإن كان الأول ؛ فإما أن يصح تركيب القضية الخبرية من جنسه أو لا يصح ؛ فإن كان الأول ؛ فهو الاسم ؛ وإن كان الثاني ؛ فهو الفعل .
وأما قسيم القسم الأول ؛ فهو الحرف .

ولا يلزم على ما ذكرناه الأسماء النواقص ؛ كالذي والتي والمضمرات كـهو وهي حيث أنه لا يمكن جعلها أحد جزئي القضية الخبرية عند تجردها ، ولا تركيب القضية الخبرية منها ؛ لأنها وإن تعذر ذلك فيها عند تجردها ؛ فالنواقص عند تعيينها بالصلة لا يمتنع ذلك منها ، وكذلك المضمرات عند إضافتها إلى المظهرات بخلاف الحروف .

(١) المناسب لهذا التعليل أن يقول : ودلالة المطابقة لا تنفك عن دلالة الالتزام ، وأيضاً دلالة الالتزام أعم من المطابقة لوجودها مع التضمن ، وبالجملة وقع خلاف بين العلماء في النسبة بين أنواع الدلالات منشؤه اختلاف الاعتبارات ، فمن أراد الاستقصاء ؛ فليرجع إلى بحث الدلالات في كتب البلاغة والمنطق .

الفصل الرابع

في الاسم

وهو ما دل على معنى في نفسه ، ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه لبنيته ، ثم لا يخلو إما أن يكون واحداً أو متعدداً ، فإن كان واحداً ؛ فمسماه إما أن يكون واحداً ، أو متعدداً ، فإن كان واحداً ، فمفهومه منقسم على وجوه :

* القسمة الأولى :

أنه إما أن يكون بحيث يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون ، أو لا يصح ، فإن كان الأول ؛ فهو كلي ، وسواء وقعت فيه الشركة بالفعل ما بين أشخاص متناهية كاسم الكوكب ، أو غير متناهية كاسم الإنسان ، أو لم تقع إما لمانع من خارج كاسم العالم^(١) والشمس والقمر ، أو بحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب أو جبل من ذهب .

وهو إما أن يكون صفة أو لا يكون صفة ، والصفة كالعالم والقادر ، وما ليس بصفة ما أن يكون عيناً ؛ كالإنسان والفرس ، وإما معنى ؛ كالعلم والجهل ، وما كان من هذه الاسماء لا اختلاف في مدلوله بشدة ولا ضعف ولا تقدم وتأخر ؛ فهو المتواطىء ؛ كلفظ الإنسان والفرس ، وإلا فمشكك ؛ كلفظ الوجود والأبيض .

وعلى كل تقدير ؛ إما أن يكون ذاتياً للمشتركات فيه ، أو عرضياً .

فإن كان ذاتياً ؛ فالمشتركات فيه إما أن تكون مختلفة بالذوات أو بالعرض

(١) بفتح اللام .

فإن كان الأول ، فإما أن يقال عليها في جواب (ما هي) ، فهو الجنس ، أو لا يقال كذلك ، فهو ذاتي مشترك إما جنس جنس أو فصل فصل ، وإن كانت مختلفة بالعرض ؛ فإما أن يقال عليها في جواب (ما) أو لا ، والأول هو النوع والثاني هو فصل النوع .

وإن كان عرضياً ، فإن كانت المشتركة مختلفة بالذوات ؛ فهو العرض العام ، وإلا ؛ فهو الخاصة .

وأما إن كان مفهومه غير صالح لاشتراك كثيرين فيه فهو الجزئي ، وهو إما أن لا يكون فيه تأليف أو فيه .

والأول إما أن لا يكون مرتجلاً أو هو مرتجل .

فإن لم يكن مرتجلاً ؛ فإما أن لا يكون منقولاً كزيد وعمرو أو هو منقول ، والمنقول إما عن اسم ؛ أو فعل ، أو صوت .

فإن كان الأول ، فإما عن اسم عين كأسد وعقاب ، أو اسم معنى كفضل ، أو اسم صفة كحاتم ، وإن كان الثاني ، فإما عن ماض كشمرو أو مضارع كتغلب و فعل أمر كاصمت ؛ وإن كان الثالث كيبة^(١) .

وإن كان مرتجلاً ، وهو أن لا يكون بينه وبين ما نقل عنه مناسبة كحمدان وإن كان مؤلفاً ، فإما من اسمين مضافين كعبد الله أو غير مضافين ، وأحدهما عامل في الآخر أو غير عامل ، والأول كتسمية بعض الناس زيد منطلق ، والثاني كبعلبك وحضرموت ، وإما من فعلين كقام قعد ، وإما من حرفين كتسميته إنما ؛ وإما من اسم وفعل نحو تأبط شرأ ، وإما من حرف واسم

(١) بية على وزن بته ، حكاية صوت صبي : يروى عن امرأة أنها قالت وهي ترقص ولدها لأنكحن بية ، جارية خدبة ، مكرمة محبة ، تحب أهل الكعبة : انظر القاموس حرف الباء .

كتسميته بزید ، وإما من فعل وحرف كتسميته قام على .

وأما إن كان الاسم واحداً والمسمى مختلفاً ؛ فإما أن يكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الأول ، أو هو مستعار في بعضها .

فإن كان الأول ؛ فهو مشترك ، وسواء كانت المسميات متباينة كالجون^(١) للسواد والبياض ، أو غير متباينة ، كما إذا أطلقنا اسم الأسود على شخص من الأشخاص بطريق العلمية ، وأطلقناه عليه بطريق الاشتقاق من السواد القائم به ؛ فإن مدلوله عند كونه علماً إنما هو ذات الشخص ، ومدلوله عند كونه مشتقاً الذات مع الصفة ، وهي السواد ؛ فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ، ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم .

وإن كان الثاني ؛ فهو المجازي .

وأما إن كان الاسم متعدداً ؛ فإما أن يكون المسمى متحداً أو متعدداً ، فإن كان متحداً ؛ فتلك هي الاسماء المترادفة كالبهتر والبحتر للقصير^(٢) ، وإن كان المسمى متعدداً ؛ فتلك هي الاسماء المتباينة كالإنسان والفرس .

* * *

(١) بفتح الجيم وسكون الواو ، وجمعه جون بضم الجيم .

(٢) بضم الأول والثالث وسكون الثاني في المثاليين .

مسائل هذه القسمة ثلاث :

* المسألة الأولى :

اختلف الناس في اللفظ المشترك^(١) ، هل له وجود في اللغة فأثبتته قوم ونفاه آخرون ، واختار جوازه ووقوعه .

أما الجواز العقلي ؛ فهو أنه لا يمتنع عقلاً أن يضع واحد من أهل اللغة لفظاً واحداً على معنيين مختلفين بالوضع الأول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون ، أو أن يتفق وضع إحدى القبيلتين للاسم على معنى حقيقة ووضع الأخرى له بإزاء معنى آخر ، من غير شعور لكل واحدة بما وضعت الأخرى ، ثم يشتهر الوضعان ويخفى سببه وهو الأشبه ، ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلاً ، كيف وإن وضع اللفظ تابع لغرض الواضع ، والواضع كما أنه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلاً ؛ فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصل : إما لأنه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلاً ، أو لمحدور يتعلق بالتفصيل دون الإجمال ؛ فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل .

وأما بيان الوقوع ؛ فقد قال قوم : إنه لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع أن المسميات غير متناهية والأسماء المتناهية ضرورة تركيبها من الحروف المتناهية ؛ لخلت أكثر المسميات عن الألفاظ الدالة عليها مع دعو الحاجة إليها ، وهو ممتنع وغير سديد من حيث أن الأسماء وإن كانت مركبة من الحروف المتناهية فلا يلزم أن تكون متناهية إلا أن يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية ، وهو غير مسلم .

(١) ينصرف المشترك عند الإطلاق إلى المشترك اللفظي ، وهو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه وإثبات جوازه ووقوعه هنا تمهيد للكلام على أحكامه في المحمل : إن قلنا بحمله على أحد معنياه أو معانيه ، وفي العام إن قلنا بحمله على جميع معانيه فيما يمكن فيه ذلك .

وإن كانت الأسماء متناهية ؛ فلا نسلم أن المسميات المتضادة والمختلفة - وهي التي يكون اللفظ مشتركاً بالنسبة إليها - غير متناهية .

وإن كانت غير متناهية غير أن وضع الأسماء على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصوداً بالوضع ، وما لا نهاية له بما يستحيل فيه ذلك ، ولئن سلمنا أنه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع ، ولهذا ؛ فإن كثيراً من المعاني لم تضع العرب بإزائها ألفاظاً تدل عليها ، لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل ؛ كأنواع الروائح وكثير من الصفات .

قال أبو الحسين البصري : «أطلق أهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض ، وهما ضدان : فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة»^(١) .

ولقائل أن يقول : القول بكونه مشتركاً غير منقول عن أهل الوضع ، بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى ، ولعله أطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتهما ، أو أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ؛ وإن خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز ، وهذا^(٢) هو الأولى :

إما بالنظر إلى الاحتمال الأول ؛ فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك .

وإما بالنظر إلى الاحتمال الثاني ؛ فلأن التجوز أولى من الاشتراك ؛ كما يأتي في موضعه ، والأقرب في ذلك أن يقال : اتفق إجماع الكل على إطلاق اسم الموجود على القديم^(٣) والحادث حقيقة ، ولو كان مجازاً في أحدهما لصح نفيه ؛ إذ هو إمارة المجاز ، وهو ممتنع ، وعند ذلك ، فإما أن يكون اسم الموجود دالاً

(١) دليل ثان لوقوع المشترك .

(٢) اسم الإشارة راجع لكل من الاعتبارين .

(٣) تقدم ما فيه ص (٢٦) .

على ذات الرب تعالى ، أو على صفة زائدة على ذاته ، فإن كان الأول ؛ فلا يخفى أن ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة ^(١) ، وإلا لو وجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب ^(٢) ضرورة التساوي في مفهوم الذات ^(٣) وهو محال ، وإن كان مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى ؛ فإما أن يكون المفهوم منه هو المفهوم من اسم الوجود في الحوادث ، وإما خلافه ، والأول يلزم منه أن يكون مسمى الوجود في الممكن واجباً لذاته ضرورة أن وجود البارئ تعالى واجب لذاته ، أو أن يكون وجود الرب ممكناً ضرورة إمكان وجود ما سوى الله تعالى ، وهو محال ، وإن كان الثاني لزم منه الاشتراك ، وهو المطلوب .

فإن قيل : المقصود من وضع الألفاظ إنما هو التفاهم ، وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث إن فهم المدلول منه ضرورة تساوي النسبة ^(٤) ، غير معلوم

(١) المخالفة وعدم الاشتراك في الوجود الخارجي فقط لا في المعنى الكلمي ؛ إذ لكل من الخواص

ما يليق به ويميزه عن غيره .

(٢) لا يلزم لأنه لا اشتراك في الخارج .

(٣) الاشتراك إنما هو في المفهوم الكلي فلا يلزم المحال ، وبهذا يتبين ما في القسم من الدليل ،

وبالجملة ؛ فهذا الدليل مبني على توهم أن المشاركة بين الخالق والمخلوق في المفهوم الكلي لاسم الوجود (وهو مطلق الوجود) تستلزم المشاركة في الخارج والمشابهة التي نزه الله نفسه عنها بقوله : ﴿ليس كمثله شيء﴾ وليس كذلك ؛ إذ الكلي لا وجود له إلا في الذهن ، ولا اشتراك في الوجود الخارجي حتى تلزم المشابهة فيه ، فله وجود يخصه ؛ فلا أول لوجوده ولا وجوده مستمد من غيره ، ولا تطراً عليه أفات ، ولا يعتريه فناء . . . إلخ . وللمخلوق وجود يخصه فله أول وهو مستمد من غيره وحاجته مستمرة وينتهي إلى فناء . . . إلخ . ويتضح ذلك باللون فإن معناه الكلي لا وجود له إلا في الذهن ويشترك فيه أفراد الموجود في الخارج كسواد الفحم وبياض القطن . . . إلخ . ولم يلزم من اشتراكها في معناه الكلي تشابهها في الخارج ولا مداخلة كل الآخر في خواصه ، بل ما زالت متضادة متميزاً كل منها عن الآخر بخواصه ، وإذا لم يلزم ذلك في الألوان وهي مخلوقة فأولى أن لا يلزم ذلك بين الله وعباده .

وإن أردت المزيد فارجع إلى «التدمرية» وغيرها من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية .

(٤) تعليل معترض بين اسم إن وخبرها .

من اللفظ ، والقرائن فقد تظهر وقد تخفى ، وبتقدير خفائها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم .

قلنا : وإن اختل فهم التفصيل على ما ذكره ؛ فلا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره ، وليس فهم التفصيل لغة من الضروريات ، بدليل وضع أسماء الأجناس ؛ فإنها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ، وإن سلمنا أن الفائدة المطلوبة إنما هي فهم التفصيل ؛ فإنما يمنع ذلك من وضع الألفاظ المشتركة أن لو لم تكن مفيدة لجميع مدلولاتها بطريق العموم ، وليس كذلك على ما ذهب إليه القاضي والشافعي رضي الله عنه ، كما سيأتي تحقيقه ^(١) .

وإذا عرف وقوع الاشتراك لغة ؛ فهو أيضاً واقع في كلام الله تعالى ، الدليل عليه قوله تعالى : ﴿والليل إذا عسعس﴾ ؛ فإنه مشترك بين إقبال الليل وإدباره ، وهما ضدان . هكذا ذكره صاحب الصحاح .

وما يقوله المانع لذلك : «من أن المشترك إن كان المقصود منه الإفهام ، فإن وجد معه البيان ؛ فهو تطويل من غير فائدة ، وإن لم يوجد ؛ فقد فات المقصود ، وإن لم يكن المقصود منه الإفهام ؛ فهو عبث وهو قبيح ، فوجب صيانة كلام الله عنه» ؛ فهو مبني على الحسن والقبح الذاتي العقلي ، وسيأتي إبطاله ^(٢) .

كيف وقد بينا أن مذهب الشافعي والقاضي أبي بكر : أن المشترك نوع من أنواع العموم ، والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى ، وبتقدير عدم عمومه ؛ فلا يمتنع أن يكون في الخطاب به فائدة لنيل الثواب بالاستعداد لامثاله ، بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض وإبطال جميع الأقسام سوى الواحد منها .

(١) في المسألة السابعة من مسائل العموم .

(٢) في المسألة الأولى من المبادئ الفقهية .

* المسألة الثانية :

قد ظن في أشياء أنها مشتركة^(١)، وهي متواطئة^(٢)، وفي أشياء أنها متواطئة وهي مشتركة .

أما الأول : فكقولنا : (مبدأ) للنقطة ، والآن ؛ فإنه لما اختلف الموضوع المنسوب إليه ، وهو الزمان والخط ؛ ظن الاشتراك في اسم المبدأ ، وليس كذلك ، فإن إطلاق اسم المبدأ عليهما إنما كان بالنظر إلى أن كل واحد منهما أول لشيء لا من حيث هو أول للزمان أو الخط . وهو من هذا الوجه متواطىء وليس بمشترك .

وأما الثاني : فكقولنا : (خمري) للون الشبيه بلون الخمر ، وللعنب باعتبار أنه يؤول إلى الخمر ، وللدواء إذا كان يسكر كالخمر أو أن الخمر جزء منه ؛ فإنه لما اتحد المنسوب إليه - وهو الخمر - ظن أنه متواطىء ، وليس كذلك ؛ فإن اسم الخمري وإن اتحد المنسوب إليه إنما كان بسبب النسب المختلفة إليه ، ومع الاختلاف فلا تواطؤ .

نعم لو أطلق اسم الخمري في هذه الصور باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها ؛ كان متواطئاً .

* المسألة الثالثة :

ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة مصيراً منهم إلى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر ، وبيانه من أربعة أوجه :

(١) أي : مشتركة اشتراكاً لفظياً .

(٢) أي : مشتركة اشتراكاً معنوياً .

الأول : أنه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر .

الثاني : أنه لو قيل باتحاد المسمى ؛ فهو نادر بالنسبة إلى المسمى المتعدد بتعدد الأسماء ، وغلبة استعمال الأسماء بإزاء المسميات المتعددة تدل على أنه أقرب إلى تحصيل مقصود أهل الوضع من وضعهم ؛ فاستعمال الألفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب خلاف الأصل .

الثالث : أن المؤونة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ الاسمين ، والأصل إنما هو التزام أعظم^(١) المشتقين لتحصيل أعظم الفائدتين .

الرابع : أنه إذا اتحد الاسم ؛ دعت حاجة الكل إلى معرفته مع خفة المؤونة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به ولا كذلك إذا تعددت الأسماء فإن كل واحد على أمرين : بين أن يحفظ مجموع الأسماء ، أو البعض منها . والأول شاق جداً ، وقلما يتفق ذلك . والثاني ؛ فيلزم منه الإخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر ، وجوابه أن يقال : لا سبيل إلى إنكار الجواز العقلي ، فإنه لا يمتنع عقلاً أن يضع واحد لفظين على مسمى واحد ثم يتفق الكل عليه ، أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى وتضع الأخرى له اسماً آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى ، ثم يشيع الوضعان بعد ذلك أن وكيف وذلك جائز بل واقع بالنظر إلى لغتين ضرورة ؛ فكان جائزاً بالنظر إلى قبيلتين .

قولهم في الوجه الأول : (لا فائدة في أحد الاسمين) ليس كذلك ؛ فإنه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب ، فيكون أقرب إلى

(١) الصواب : «أخف» .

الوصول إليه ، حيث أنه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقتين تعذر الآخر ، بخلاف ما إذا اتحد الطريق ، وقد يتعلق به فوائد أخرى في النظم والنشر بمساعدة أحد اللفظين في الحرف الروي ، ووزن البيت ، والجناس ، والمطابقة ، والخفة في النطق به . . . إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة . وما ذكروه في الوجه الثاني ؛ فغير مانع من وقوع الترادف ، بدليل الأسماء المشتركة والمجازية .

وما ذكروه في الوجه الثالث ؛ فإنما يلزم المحذور منه - وهو زيادة مؤونة الحفظ - أن لو وظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات ، وليس كذلك ؛ بل هو مخير في حفظ الكل أو البعض^(١) ، مع ما فيه من الفائدة التي ذكرناها . وعن الوجه الرابع : أنه ملغي بالترادف في لغتين ، كيف وأنه يلزم من الإخلال بالترادف الإخلال بما ذكرناه من المقاصد أولاً ، وهو محذور .

ثم الدليل على وقوع الترادف في اللغة ما نقل عن العرب من قولهم : (الصهلب والشوذب) من أسماء الطويل ، (والبهتر والبحتتر) من أسماء القصير . . . إلى غير ذلك ، ولا دليل على امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات ، لكنه ربما خفي بعض الألفاظ المترادفة وظهر البعض ، فيجعل الأشهر بياناً للأخفى وهو الحد اللفظي . وقد ظن بأسماء أنها مترادفة وهي متباينة ، وذلك عندما إذا كانت الأسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة ؛ كالسيف ، والصارم ، والهندي ، أو باعتبار صفته وصفة صفته ؛ كالناطق والفصيح ، وليس كذلك .

وفارق المرادف المؤكد من جهة أن اللفظ المرادف لا يزيد مرادفه إيضاحاً ،

(١) ادخال (ال) على كل وبعض لم يعرف عربية .

ولا يشترط تقدم أحدهما على الآخر ، ولا يرادف الشيء بنفسه ، بخلاف المؤكد والتابع في اللفظ ؛ فمخالف لهما ؛ فإنه لا بد وأن يكون على وزن المتبوع ، وأنه قد لا يفيد معنى أصلاً ؛ كقولهم : حسن بسن ، وشيطان ليطان ، ولهذا قال ابن دريد : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم : (بسن) ، فقال : ما أدري ما هو .

* القسمة الثانية :

الاسم ينقسم إلى ظاهر ، ومضمر ، وما بينهما ، وذلك لأنه إما أن يقصد به البيان مع الاختصار أو لا مع الاختصار .

فالأول : هو الظاهر .

والثاني : إما أن لا يقصد معه التنبيه أو يقصد ؛ فالأول هو المضمر ، والثاني ما بينهما ، فأما الاسم الظاهر : إما أن لا يكون آخره ألفاً ولا ياء قبلها كسرة ، أو يكون .

فالأول هو الاسم الصحيح ، فإن دخله حركة الجر مع التنوين ؛ فهو المنصرف كزيد وعمرو ، وإن لم يكن كذلك ؛ فهو غير منصرف كأحمد وإبراهيم .

الثاني هو المعتل ، فإن كان في آخره ياء قبلها كسرة ؛ فهو المنقوص كالقاضي والداعي ، وإن كان في آخره ألف ؛ فهو المقصور كالدنيا والأخرى ، وإن كان في آخره همزة قبلها ألف ؛ فهو الممدود كالرداء والكساء .

وأما المضمر ؛ فهو إما منفصل وإما متصل والمنفصل نحو : أنا ونحن وهو وهي ونحوه ، والمتصل نحو : فعلت وفعلنا ، وما بينهما فهو اسم الإشارة .

وهو إما أن يكون مفرداً ليس معه تنبيه ولا خطاب ، أو يكون .

فالأول نحو: ذا وذان وذين وأولاء ، وإما إن كان غير مفرد ، فإن وجد معه التنبيه لا غير ، فنحو: هذا وهذان ، وإن وجد معه الخطاب ؛ فنحو: ذاك وذانك ، وإن اجتمعا معه ؛ فنحو: هذاك ، وهاتيك .

ثم ما كان من الأسماء الظاهرة ؛ فلا يكون من أقل من ثلاثة أحرف أصول نفيًا للإجحاف عنه مع قوته بالنسبة إلى الفعل والحرف ؛ إلا فيما شذ من قولهم: يد ، ودم ، وأب ، وأخ ، ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث .

وما كان من الأسماء المضمرة متصلًا كان من حرف واحد ؛ كالتاء من فعلت ، وإن كان منفصلاً ؛ فلا يكون من أقل من حرفين ، يبتدأ بأحدهما ويوقف على الآخر نحو: هو وهي ، وكذلك ما كان من أسماء الإشارة ، فلا يكون من أقل من حرفين أيضاً ، نحو ، ذا ، وذى ، ونحوه .

وبالجملة ؛ فإما أن يدل على شيء بعينه أو لا بعينه .

فالأول هو ؛ (المعرفة) ؛ كأسماء الأعلام ، والمضمرات ؛ والمبهمات ، كأسماء الإشارة ، والموصولات ، وما دخل عليه لام التعريف ، وما أضيف إلى أحد هذه المعارف ، والثاني هو ؛ (النكرة) كإنسان وفرس .

وما ألحق بآخره من الأسماء ياء مشددة مكسور ما قبلها ؛ فهو المنسوب ؛ كالهاشمي والمكي ونحوه .

* القسمة الثالثة :

الاسم ينقسم إلى ما هو حقيقة ، ومجاز^(١) .

أما (الحقيقة) ؛ فهي في اللغة مأخوذة من الحق ، والحق هو الثابت اللازم

(١) انظر كلام ابن تيمية على تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز في كتاب «الإيمان والرسالة المدنية» ، وكلام ابن القيم على المجاز في «الصواعق» (الجزء الثاني) .

وهو نقيض الباطل ، ومنه يقال : حق الشيء حقه ، ويقال : حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ ؛ أي : وجبت ، وكذلك قوله تعالى : ﴿حقيق علي أن لا أقول﴾ ؛ أي : واجب علي .

وأما في اصطلاح الأصوليين ؛ فاعلم أن الأسماء الحقيقية قد يطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية ، واللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية ، والكلام إنما هو في الحقيقة الوضعية ، فلنعرفها ، ثم نعود إلى باقي الأقسام ، وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى عن توضيح الزمان بذكرها ، والحق في ذلك أن يقال : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة ؛ كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي ، والإنسان في الحيوان الناطق .

و أما الحقيقة العرفية اللغوية ؛ فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي ، وهي قسمان :

الأول : أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته ؛ كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع عرفاً ، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب ، وذلك إما لسرعة ديبه ، أو كثرة مشاهدته ، أو كثرة استعماله ، أو غير ذلك .

الثاني : أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى ، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي ، بحيث أنه لا يفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره ، كاسم الغائط ؛ فإنه وإن كان في أصل اللغة لموضع المطمئن من الأرض ؛ غير أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الإنسان ، حتى أنه لا يفهم من ذلك اللفظ ، عند إطلاقه غيره ، ويمكن أن يكون شهرة استعمال

لفظ الغائط في الخارج المستقذر من الإنسان ، لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف من ذكر الاسم الخاص به ، لنفرة الطباع عنه ، فكنا عنه بلازمه ، أو لمعنى آخر .

وأما الحقيقة الشرعية ؛ فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع ، وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة أو هما معروفان لهم ، غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم ، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى ؛ كاسم الصلاة ، والحج ، والزكاة ، ونحوه ، وكذلك اسم الإيمان والكفر ، لكن ربما خصت هذه بالأسماء الدينية .

وإن شئت أن تجد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات ؛ قلت : (الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب) ؛ فإنه جامع مانع .

وأما المجاز ؛ فمأخوذ في اللغة من الجواز ، وهو الانتقال من حال إلى حال ، ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا إلى جهة كذا .

وهو مخصوص في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من الجهة الحقيقة إلى غيرها ، وقبل النظر في تحديده يجب أن تعلم أن المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية إلى غيرها ، كما كانت الحقيقة منقسمة إلى وضعية ، وعرفية ، وشرعية .

وعند هذا نقول : من اعتقد كون المجاز وضعياً قال في حد المجاز في اللغة الوضعية (هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق) ، ومن لم يعتقد كونه وضعياً أبقى الحد بحاله وأبدل

التواضع عليه بالمستعمل ، وعلى هذا ؛ فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية .

وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع ؛ قلت : (هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة ؛ لما بينهما من التعلق) ، ونعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز أن يكون محل التجوز مشابهاً لمحل الحقيقة في شكله وصورته ؛ كإطلاق اسم الإنسان على المصور على الحائط ، أو في صفة ظاهرة في محل الحقيقة ؛ كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة ، لا في صفة البخر لخفائها ، أو لأنه كان حقيقة ؛ كإطلاق اسم العبد على المعتق ، أو لأنه يؤول إليه في الغالب ؛ كتسمية العصير خمراً ، وأنه مجاور له في القالب ؛ كقولهم : جرى النهر والميزاب ، ونحوه .

وجميع جهات التجوز^(١) وإن تعددت غير خارجة عما ذكرناه ، وإنما قيدنا الحد باللفظ ؛ لأن الكلام إنما هو في المجاز اللفظي لا مطلقاً ، وبقولنا : (المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً)^(٢) تمييزاً له عن الحقيقة ، وبقولنا : (لما بينهما من التعلق) لأنه لو لم يكن كذلك ؛ كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر ، وكان اللفظ مشتركاً لا مجازاً .

فإن قيل : ما ذكرتموه من الحد غير جامع لأنه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته في اللغة ؛ كتخصيص الدابة بذوات الأربع فإنه مجاز ، وهو غير مستعمل في غير ما وضع له أولاً ؛ لدخول ذوات الأربع في المدلول الأصلي ، ويلزم منه أيضاً خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله : ﴿ ليس كمثله

(١) هي العلاقات التي بين المعنى الحقيقي والمجازي من شبه وغيره .

(٢) الترديد بأو بين العبارتين مبني على الخلاف في أن المجاز موضوع أولاً .

شيء ❖ ؛ فإنه مجاز ، وهو غير مستعمل في إفادة شيء أصلاً ، ويخرج أيضاً منه التجوز بلفظ الأسد عن الإنسان حالة قصد تعظيمه ، وإنما يحصل تعظيمه بتقدير كونه أسداً لا بمجرد إطلاق اسم الأسد عليه ، بدليل ما إذا جعل علماً له ، ومدلوله إذ ذاك لا يكون غير ما وضع له أولاً ، وتدخل^(١) فيه الحقيقة العرفية ، كلفظ الغائط وإن كان اللفظ مستعملاً في غير موضوعه أولاً ، والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازاً .

قلنا : أما الإشكال الأول ؛ فمندفع ، لأنه لا يخفى أن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك ، فإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ما وضع له أولاً .

وأما الكاف في قوله تعالى : ❖ ليس كمثله شيء ❖ ؛ فليست مستعملة للاسمية كوضعها في اللغة ، ولا للتشبيه ، وإلا كان معناها : ليس لمثله مثل ، وهو مثل لمثله فكان تناقضاً ؛ فكانت مستعملة لا كما وضعت له في اللغة أولاً ، فكانت داخلة في الحد .

وأما التعبير بلفظ الأسد عن الإنسان تعظيماً له ؛ فليس لتقدير مسمى الأسد الحقيقي فيه ؛ بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة ، والحقيقة^(٢) العرفية وإن كانت حقيقية بالنظر إلى تواضع أهل العرف عليها ؛ فلا^(٣) تخرج عن كونها مجازاً بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً ، ولا

(١) اعتراض آخر بأن التعريف غير مانع .

(٢) بدء الجواب عن الاعتراض بالمنع .

(٣) الصواب حذف الفاء ؛ فإنه خبر (حقيقة) .

تناقض ، وإذا عرف ^(١) معنى الحقيقة والمجاز ؛ فمهما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين ؛ فقد يعرف كونه حقيقة ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة ، وإن لم يكن نقل ؛ فقد يعرف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الأمر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك ، ولهذا ؛ فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته ؛ أنه ليس بحمار ولا يصح أن يقال : إنه ليس بإنسان في نفس الأمر لما كان حقيقة فيه .

ومنها أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازاً ، بخلاف غيره من المدلولات ؛ فالتبادر إلى الفهم هو الحقيقة ، وغيره هو المجاز .

فإن قيل : هذا لا يطرد في المجاز المنقول ، حيث أنه يسبق إلى الفهم من اللفظ دون حقيقته ؛ فالأمر فيهما بالضد مما ذكرتموه ، وينتقض أيضاً باللفظ المشترك ؛ فإنه حقيقة في مدلولاته ، مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم عند إطلاقه .

قلنا : أما الأول ؛ فمندفع ، وذلك لأن اللفظ الوارد إذا تبادر مدلوله إلى الذهن عند إطلاقه ، فإن علم كونه مجازاً ؛ فهو غير وارد على ما ذكرناه ، وإن لم يعلم ؛ فالظاهر أنه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب ، وإدراج النادر تحت الغالب أولى ، وأما اللفظ المشترك ، فإن قلنا : أنه عام في جميع محامله ؛ فقد اندفع الإشكال ، وإن قلنا : إنه لا يتناول إلا واحداً من مدلولاته على طريق البدل ؛ فهو حقيقة في الواحد على البدل ، لا في الواحد عيناً ، والذي هو حقيقة فيه ؛ فهو متبادر إلى الفهم عند إطلاقه ، وهو الواحد

(١) أول الكلام على علامات المجاز التي يتميز بها عن الحقيقة : انظر : (كتاب الإيمان ، جزء ٧)

عند البدل ، والذي لم يتبادر إلى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه ^(١) وفيه دقة .

ومنها أن لا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله ، مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد ، وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة ؛ إذ هو غير مطرد في كل طويل .

فإن قيل : عدم الاطراد لا يدل على التجوز ، فإن اسم السخي حقيقة في الكريم ، والفاضل حقيقة في العالم ، وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى ولا يقال له سخي ولا فاضل ، وكذلك اسم القارورة حقيقة في الزجاج المخصوصة لكونها مقراً للمائعات ، وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ، ولا يسمى قارورة وإن سلمنا ذلك . ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة ؛ لجواز اطراد بعض المجازات ، وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه ؛ فلا يلزم منه التعميم .

قلنا : أما الإشكال الأول ؛ فقد اندفع بقولنا : (إذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغوي) ، وفيما أورد من الصور قد وجد المنع ، ولولاه لكان الاسم مطرداً فيها ، وأما الثاني ؛ فإننا لا ندعي أن الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل ، بل المدعي أن عدم الاطراد دليل المجاز .

ومنها أن يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور ، وجمعه مخالف لجمع المسمى المذكور ؛ فنعلم أنه مجاز فيه .

(١) هذا مبني على أن وضع المشترك وقع من مصدر واحد في وقت واحد لمعنى من معنيين أو أكثر على البدل ، وقد تقدم في مبحث جواز المشترك أنه قد يكون من وضع قبائل مثلاً كل قبيلة تضعه معنى دون علم بوضع الأخرى ، وعليه لا يصح الجواب ؛ لأنه لم يوضع في مثل ما ذكر لواحد على البدل حتى يكون حقيقة فيه مجازاً في المعنيين ، بل هو حقيقة في كل منها ، والإبهام طارئ بعد الوضع يزول بالقرينة .

وذلك كإطلاق اسم الأمر على القول المخصوص ، وعلى الفعل في قوله تعالى : ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ ؛ فإن جمعه في جهة الحقيقة أوامر وفي الفعل أمور ، ولا نقول : إن المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع كما ذكر بعضهم إذ الإجماع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد ، مع صحة تثنيته وجمعه حيث يقال : حماران وحمر .

فإن قيل : اختلاف الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز أن يكون حقيقة فيه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى .

قلنا : الجمع إنما هو للاسم لا للمسمى ؛ فاختلفه لا يكون مؤثراً في اختلاف الجمع^(١) .

ومنها أن يكون الاسم موضوعاً لصفة ، ولا يصح أن يشتق لموضوعها منها اسم ، مع عدم ورود المنع من الاشتقاق ؛ فيدل على كونه مجازاً ، وذلك كإطلاق اسم الأمر على الفعل ؛ فإنه لا يشتق لمن قام به منه اسم الأمر ، بخلاف اسم القارورة ؛ فإنه لا يطلق على الكوز والجرة بطرق الاشتقاق من قرار المائع فيه . مع كون اسم القرار فيه حقيقة كما اشتق في الزجاجاة المخصوصة لورود المنع من أهل اللغة فيه .

فإن قيل : هذا ينتقض باسم الرائحة القائمة بالجسم ؛ فإنه حقيقة مع عدم الاشتقاق .

قلنا : لا نسلم عدم الاشتقاق ؛ فإنه يصح أن يقال للجسم الذي قامت به الرائحة : متروح .

(١) الجمع للاسم لكن باعتبار مسماه فكان لاختلاف المسمى أثره في اختلاف الجمع ، ولو اعتبر الاسم دون معناه لكان مهماً لا يوضع في التراكيب لا جمعاً ولا مفرداً .

ومنها أن يكون الاسم مضافاً إلى شيء حقيقة وهو متعذر الإضافة إليه ؛
فيتعين أن يكون مجازاً في شيءٍ آخر ، وذلك كقوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ
الْقَرْيَةَ﴾^(١) .

فإن قيل : لا يدل ذلك على كونه مجازاً في الغير لجواز أن يكون
مشتركاً ، وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله مجازاً
في الباقي .

قلنا : هذا مبني على القول بالاشتراك ، وهو خلاف الأصل ، والمجاز وإن
كان على خلاف الأصل ؛ إلا أن المحذور فيه أدنى من محذور الاشتراك على ما
يأتي فكان أولى ، وعلى هذا نقول : مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض
المعاني ؛ لزم أن يكون مجازاً فيما عداه إذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح
أن يكون مدلولاً للفظ بطريق التباطؤ .

ومنها أن يكون قد ألف من أهل اللغة أنهم إذا استعملوا لفظاً بإزاء معنى
أطلقوه إطلاقاً ، وإذا استعملوه بإزاء غيره قرنوا به قرينة ؛ فيدل ذلك على كونه
حقيقة فيما أطلقوه مجازاً في الغير ؛ وذلك لأن وضع الكلام للمعنى إنما كان
ليكتفي به في الدلالة والأصل أن يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها
أغلب في الاستعمال .

ومنها أنه كان اللفظ حقيقة في معنى ولذلك المعنى متعلق ؛ بإطلاقه
بإزاء ما ليس له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازاً فيه ؛ كإطلاق اسم القدرة
على الصفة المؤثرة في الإيجاد ، فإن لها مقدوراً ، وإطلاقها على المخلوقات في
قولهم : (انظر إلى قدرة الله) لا مقدور لها .

(١) انظر : (ص ١١٢/ج ٧) من «مجموع الفتاوى» (كتاب الإيمان) .

فإن قيل : التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقياً بل من توابع المسمى ، ولا يلزم من اختلاف المسمى إذا كان الاسم في أحدهما حقيقة أن يكون مجازاً في الآخر لجواز الاشتراك ؛ فجوابه ما سبق .

ومنها أن يكون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف إطلاقه عليه على تعلقه بسمى ذلك الاسم في موضوع آخر ، ولا كذلك بالعكس ؛ فيعلم أن المتوقف مجاز والآخر غير مجاز .

وتشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصاف أسماء الأعلام بها ؛ كزيد وعمرو ، وذلك لأن الحقيقة على ما تقدم إنما تكون عند استعمال اللفظ فما وضع له أولاً والمجاز في غير ما وضع له أولاً وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعاً لشيء قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة ، وأسماء الأعلام ليست كذلك ؛ فإن مستعملها لم يستعملها فيما وضعه أهل اللغة له أولاً ولا في غيره لأنها لم تكن من وضعهم ؛ فلا تكون حقيقة ولا مجازاً .

وعلى هذا ؛ فالألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً ، وإلا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع ، وهو خلاف الفرض ، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم ، وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك .

وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولا عكس ، وذلك لأن غاية المجاز أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له أولاً ، وما وضع له اللفظ أولاً ليس حقيقة ولا مجازاً على ما عرف .

وبالنظر إلى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز ؛ يعلم أن تسمية اللفظ

المستعمل فيما وضع له أولاً حقيقة ؛ وإن كان حقيقة بالنظر إلى الأمر العرفي ،
غير أنه مجاز بالنظر إلى كونه منقولاً من الوجوب والثبوت الذي هو مدلول
الحقيقة أولاً في اللغة على ما سبق تحقيقه .

وتشترك الحقيقة والمجاز أيضاً في أن كل ما كان من كلام العرب ما عدا
الوضع الأول ؛ فإنه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معاً ، بل لا بد من أحدهما فيه .

* * *

مسائل هذه القسمة خمس :

* المسألة الأولى :

في الأسماء الشرعية^(١) :

ولا شك في إمكانها ؛ إذ لا إحالة في وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه أو لا يعرفونه ، لم يكن موضوعاً لأسمائهم ؛ فإن دلالات الأسماء على المعاني ليست لذواتها ، ولا الاسم واجب للمعنى ، بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وجواز إبدال اسم البياض بالسواد في ابتداء الوضع ، وكما في أسماء الأعلام والأسماء الموضوعية لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم ، وإنما الخلاف نفيًا وإثباتًا في الوقوع ، والحجاج ها هنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة ؛ كلفظ الصوم والصلاة : هل خرج به عن وضعهم ، أم لا؟

فمنع القاضي أبو بكر من ذلك ، وأثبتته المعتزلة والخوارج والفقهاء .

احتج القاضي بمسلكين :

الأول : أن الشارع لو فعل ذلك ؛ لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل^(٢) تلك الأسماء ، وإلا كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء ، وهم لا يفهمومه ، وهو تكليف بما لا يطاق ، والتوقيف الوارد في مثل هذه الأمور لا بد وأن يكون متواتراً لعدم قيام الحجة بالأحاد فيها ، ولا تواتر .

(١) بين شيخ الإسلام في (كتاب الإيمان ، ص ٢٩٨/ج ٧) من «مجموع الفتاوى» أن الشارع لم ينقلها ولم يبقها على معناها مع الزيادة في أحكامها ولا غيرها حتى صارت حقيقة شرعية مجازاً بالنسبة للغة ، ولكنه استعملها مقيدة لا مطلقة ؛ فارجع إليه ؛ فإنه وفي الموضوع حقه وفصل القول فيه .

(٢) نقل : مفعول تعريف .

وهذه الحجة غير مرضية ، أما أولاً ؛ فلأنها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق ، وهو فاسد^(١) على ما عرف من أصول أصحابنا القائلين بخلافه في هذه المسألة وإن كان ذلك ممتنعاً عند المعتزلة ، وبتقدير امتناع التكليف بما لا يطاق إنما يكون هذا تكليفاً بما لا يطاق ؛ إذ^(٢) لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم ، وليس كذلك .

قوله (التفهيم) إنما يكون بالنقل لانسلم وما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة ، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، والأخرس في تعريفه لما في ضميره لغيره بالإشارة .

المسلك الثاني : إن هذه الألفاظ قد اشتمل عليها القرآن ، فلو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة ، كما لو قال : (أكرم العلماء) وأراد به الجهال أو الفقراء ، وذلك لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته ، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بإزائه ، وإلا ؛ كانت جميع ألفاظهم قبل التواضع عليها عربية ، وهو ممتنع ، ويلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً ، وهو على خلاف قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾ ، وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ وذلك ممتنع وهذا المسلك ضعيف أيضاً .

إذ لقائل أن يقول : لا أسلم أنه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه عربياً ، فإن قيل : لأنه إذا كان مشتقاً على ما ليس بعربي ، فما بعضه عربي

(١) الصحيح أن التكليف بما لا يطاق لاستحالة عقلاً أو عادة غير جائز ولا واقع شرعاً ، أما ما لا يطاق لما فيه من الحرج ؛ فقد يقع التكليف به : إما عقوبة وإما امتحاناً واختباراً فقط ، وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله .

(٢) صوابه : «أن» .

وبعضه غير عربي لا يكون كله عربياً ، وفي ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة ؛ فيمكن أن يقال : لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربياً لأن القرآن قد يطلق على السورة الواحدة منه ، بل على الآية الواحدة كما يطلق على الكل ، ولهذا يصح أن يقال للسورة الواحدة : هذا قرآن ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولأن القرآن مأخوذ من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الناقة لبنها في ضرعها إذا جمعتها ، وقرأت الماء في الحوض ؛ أي : جمعته ، والسورة الواحدة فيها معنى الجمع لتألفها من حروف وكلمات وآيات ؛ فصح إطلاق القرآن عليها ، غايته أنا خالفنا هذا في غير الكتاب العزيز فوجب العمل بمقتضى هذا الأصل في الكتاب وبعضه ، ولأنه لو حلف أنه لا يقرأ القرآن ، فقرأ سورة منه ؛ حنث ، ولو لم يكن قرآناً لما حنث ، وإذا كان كذلك ؛ فليس الحمل على الكل أولى من البعض ، وعند ذلك أمكن حمله على البعض الذي ليس فيه غير العربية^(١) .

فإن قيل : أجمعت الأمة على أن الله تعالى لم ينزل إلا قرآناً واحداً ، فلو كان البعض قرآناً ، والكل قرآناً ؛ لزم التثنية في القرآن ، وهو خلاف الإجماع ، وإذا لم يكن القرآن إلا واحداً ؛ تعين أن يكون هو الكل ضرورة الإجماع على تسميته قرآناً .

قلنا : أجمعت الأمة على أن الله تعالى لم ينزل إلا قرآناً واحداً ، بمعنى أنه لم ينزل غير هذا القرآن ، أو بمعنى أن المجموع قرآن وبعضه ليس بقرآن ، الأول مسلم والثاني ممنوع .

فإن قيل : ما ذكرتموه من الدليل على كون بعض القرآن قرآناً معارض بما

(١) ارجع إلى النوع الثاني من (كتاب المقاصد/ج٢) من «الموافقات» .

يدل على أنه ليس بقرآن ، وهو صحة قول القائل عن السورة والآية : هذا بعض القرآن .

قلنا : المراد به إنما هو بعض الجملة المسماة بالقرآن ، وليس في ذلك ما يدل على أن البعض ليس بقرآن حقيقة ؛ فإن جزء الشيء إذا شارك كله في معناه كان مشاركاً له في اسمه ، ولهذا يقال : إن بعض اللحم لحم ، وبعض العظم عظم ، وبعض الماء ماء ؛ لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم ، وإنما يمتنع ذلك فيما كان البعض فيه غير مشارك للكل في المعنى المسمى بذلك الاسم ولهذا لا يقال : بعض العشرة عشرة ، وبعض المئة مئة ، وبعض الرغيف رغيف ، وبعض الدار دار . . . إلى غير ذلك ، وعند ذلك ؛ فما لم يبينوا كون ما نحن فيه من القسم الثاني دون الأول فهو غير لازم ، وإن سلمنا التعارض من كل وجه ؛ فليس القول بالنفي أولى من القول بالإثبات ، وعلى المستدل الترجيح ، وإن سلمنا دلالة النصوص على كون القرآن بجملته عربياً ، لكن بجهة الحقيقة أو المجاز : الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، وذلك لأن ما الغالب منه العربية يسمى عربياً ، وإن كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي أسود وإن كان بعضه اليسير مبيضاً كأسنانه وشحمة عينيه ، والرومي أبيض ، وإن كان البعض اليسير منه أسود كالناظر من عينيه ، وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسياً ، وإن كان مشتقاً على كلمات يسيرة من العربية .

ويدل على هذا التجوز ما اشتمل عليه القرآن من الحروف المعجمة في أوائل السور ؛ فإنها ليست من لغة العرب في شيء .

وأيضاً ؛ فإن القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومة للعرب ؛ فلا يتصور التعبير عنها في لغتهم ؛ فلا بد لها من أسماء تدل عليها غير عربية .

وأيضاً ؛ فإن القرآن مشتمل على قوله تعالى : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ وأراد به صلاتكم ، وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة ، بل بمعنى التصديق ، وعلى قوله : ﴿أقيموا الصلاة﴾ والصلاة في اللغة بمعنى الدعاء ، وفي الشرع عبارة عن الأفعال المخصوصة .

وعلى قوله تعالى : ﴿وآتوا الزكاة﴾ والزكاة في اللغة عبارة عن النماء والزيادة ، وفي الشرع عبارة عن وجوب أداء مال مخصوص .

وعلى قوله تعالى : ﴿كتب عليكم الصيام﴾ والصوم في اللغة عبارة عن مطلق إمساك ، وفي الشرع عبارة عن إمساك مخصوص ؛ بل وقد يطلق الصوم في الشرع في حالة لا إمساك فيها ؛ كحالة الأكل ناسياً .

وعلى قوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ والحج في اللغة عبارة عن مطلق قصد ، وفي الشرع عبارة عن القصد إلى مكان مخصوص .

وهذا كله يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربي ؛ فكان إطلاق اسم العربي عليه مجازاً .

فإن قيل : أما الحروف المعجمة التي في أوائل السور فهي أسماؤها ، وأما العبادات الحادثة فمن حيث أنها أفعال محسوسة معلومة للعرب ومسماة بأسماء خاصة لها لغة ، غير أن الشرع اعتبرها في الثواب والعقاب عليها بتقدير الفعل أو الترك ، وليس في ذلك ما يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربي ، وأما الآيات المذكورة فهي محمولة على مدلولاتها لغة .

أما قوله تعالى : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ؛ فالمراد به تصديقكم بالصلاة ، وقوله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة﴾ ؛ فالمراد به الدعاء ، وكذلك قوله : ﴿وآتوا الزكاة﴾ ؛ فالمراد به النمو ، المراد من الصوم الإمساك ومن الحج القصد .

غير أن الشارع شرط في إجزائها وصحتها شرعاً ضم غيرها إليها ، وليس في ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوي وإن سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الأسماء ، لكن بطريق المجاز ، أما في الصلاة ؛ فمن جهة أن الدعاء جزؤها ، والشيء قد يسمى باسم جزئه ، ومنه قول الشاعر :

يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم
وأراد به القرآن ؛ فسماه باسم جزئه ، وكذلك الكلام في الصوم والزكاة والحج ، ويمكن أن يقال بأن تسمية الصوم الخاص وكذلك الزكاة والحج والإيمان من باب التصرف بتخصيص الاسم ببعض مسمياته لغة ؛ كما في لفظ الدابة ، والشارع له ولاية هذا التصرف ؛ كما لأهل اللغة ، ويخص الصلاة أن أفعالها إنما سميت صلاة لكونها مما يتبع بها فعل الإمام ؛ فإن التالي للسابق من الخيل يسمى مصلياً لكونه تابعاً ، ويخص الزكاة أن تسمية الواجب زكاة باسم سببه ، والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة ، والمجاز من اللغة لا من غيرها .

قلنا : أما الحروف ؛ فإنها إذا كانت أسماء لأحاد السور ؛ فهي أعلام لها وليست لغوية ؛ فقد اشتمل القرآن على ما ليس من لغة العرب وما ذكره في العبادات الحادثة في الشرع فإنما يصح أن لو لم تكن قد أطلق عليها أسماء لم تكن العرب قد أطلقتها عليها ، ويدل على هذا الإطلاق ما ذكر من الآيات .

قولهم : «إن هذه الأسماء محمولة على موضوعاتها لغة . غير أن الشارع شرط في إجزائها شروطاً لا تصح بدونها» ؛ فإن^(١) مسمى الصلاة في اللغة هو الدعاء .

(١) بدء الجواب على قولهم : «إن الأسماء محمولة على موضوعاتها لغة» ؛ فهو تعليل المحذوف وقع خبر المبتدأ تقديره مردود .

وقد يطلق اسم الصلاة على الأفعال التي لا دعاء فيها ؛ كصلاة الأخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلاة حتى يأتي به ، وبتقدير أن يكون الدعاء متحققاً ؛ فليس هو المسمى بالصلاة وحده ودليله أنه يصح أن يقال : إنه في الصلاة حالة كونه غير داع ، ولو كان هو المسمى بالصلاة لا غير ؛ لصح عند فراغه من الدعاء أن يقال : خرج من الصلاة ، وإذا عاد إليه يقال : عاد إلى الصلاة ، وأن لا يسمى الشخص مصلياً حالة عدم الدعاء مع تلبسه بياقي الأفعال وكل ذلك خلاف الإجماع .

قولهم : تسمية هذه الأفعال بهذه الأسماء إنما هو بطريق المجاز .

قلنا : الأصل في الإطلاق الحقيقة .

وقولهم : إن الدعاء جزء من هذه الأفعال ، والشيء قد يسمى باسم جزئه .

قلنا : كل جزء أو بعض الأجزاء : الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

ولهذا ؛ فإن العشرة لا تسمى خمسة ولا الكل جزءً وإن كان بعضه يسمى جزءاً . . . إلى أمثلة كثيرة لا تحصى .

وليس القول بأن ما نحن فيه من القبيل الجائز أولى من غيره وإن سلمنا صحة ذلك تجوزاً ، ولكن ليس القول بالتجوز في هذه الأسماء وإجراء لفظ القرآن على حقيقته أولى من العكس .

فإن قيل : بل ما ذكرناه أولى ؛ فإن ما ذكرتموه يلزم منه النقل وتغيير اللغة ، فيستدعي ثبوت أصل الوضع وإثبات وضع آخر ، والوضع اللغوي لا يفتقر إلى شيء آخر ، ولا يلزم منه تغيير ؛ فكان أولى .

وأيضاً ؛ فإن الغالب من الأوضاع البقاء لا التغيير ، وإدراج ما نحن فيه تحت الأغلب أغلب .

قلنا : بل جانب الخصم أولى ؛ لما فيه من ارتكاب مجاز واحد ، وما ذكرتموه ففيه ارتكاب مجازات كثيرة ؛ فكان أولى ، وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجاوز بجهة التخصيص أيضاً ، وما ذكروه من تسمية أفعال الصلاة لما فيها من المتابعة للإمام ؛ فيلزم منه أن لا تسمى صلاة الإمام والمنفرد صلاة لعدم هذا المعنى فيها .

وقولهم في الزكاة إن الواجب سمي زكاة باسم سببه تجوزاً ؛ فيلزم عليه أن لا تصح تسميته زكاة عند عدم النماء في المال ، وإن كان النماء حاصلًا ؛ فالتجوز باسم السبب عن المسبب جائز مطلقاً أو في بعض الأسباب : الأول ممنوع ، والثاني مسلم ، ولهذا ؛ فإنه لا يصح تسمية الصيد شبكة وإن كان نصبها سبباً له ، ولا يسمى الابن أباً وإن كان الأب سبباً له ، وكذلك لا يسمى العالم إلهاً وإن كان الإله تعالى سبباً له ^(١) ، إلى غير ذلك من النظائر .

وعند ذلك ؛ فليس القول بأن ما نحن فيه من قبيل التجوز به أولى من غيره .

وأما المعتزلة ؛ فقد احتجوا بما سبق من الآيات ، ويقولهم : إن الإيمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع يطلق على غير التصديق ، ويدل عليه قوله عليه السلام : «الإيمان بضع وسبعون باباً ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» سمي إماطة الأذى إيماناً وليس بتصديق .

(١) في الإخبار عن الله بأنه سبب جفوة وإيهام أن ينشأ عنه المسبب دون اختيار منه ، وهو سبحانه الفاعل المختار ، فلو اكتفى بالمثاليين قبل ؛ لكان أبعد له عن ذلك .

وأيضاً ؛ فإن الدين في الشرع عبارة عن فعل العبادات ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ إلى آخر الآية ، ثم قال : ﴿وذلك دين القيمة﴾ ؛ فكان راجعاً إلى كل المذكور .

والدين هو الإسلام ؛ لقوله تعالى : ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ ، والإسلام هو الإيمان ؛ فيكون الإيمان في الشرع هو فعل العبادات .

ودليل كون الإيمان هو الإسلام ، أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لما كان مقبولاً من صاحبه ؛ لقوله تعالى : ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ .

وأيضاً ؛ فإنه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى : ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ ، والأصل أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه ^(١) ، وأيضاً ؛ قوله تعالى : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ وأراد به الصلاة إلى بيت المقدس .

وأيضاً ؛ فإن قاطع الطريق وإن كان مصدقاً فليس بمؤمن ؛ لأنه يدخل النار بقوله تعالى : ﴿ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ ، والداخل في النار مخزي لقوله تعالى حكاية عن أهل النار ^(٢) : ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت﴾ مع التقرير لهم على ذلك ، والمؤمن غير مخزي لقوله تعالى : ﴿يوم لا يخزي الله

(١) كل من الإيمان والإسلام يطلق عند الانفراد على جميع أحكام الشريعة عقيدة وعملاً وقولاً وخلقاً ، وإذا اجتمعا كما في حديث سؤال جبريل النبي عليهما الصلاة والسلام كان الإسلام للأحكام الظاهرة والإيمان للأحكام الباطنة ، مع استلزام كل منهما إذا صح للآخر ؛ فكل إيمان صحيح يستلزم إسلاماً صحيحاً ، وكل إسلام صحيح لا يكون إلا عن إيمان صحيح .

(٢) صوابه : «أولي الألباب» .

النبي والذين آمنوا معه ﴿١﴾ .

وأيضاً ؛ فإن المكلف يوصف بكونه مؤمناً حالة كونه غافلاً عن التصديق بالنوم وغيره .

وأيضاً ؛ فإنه لو كان الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي ؛ أي : التصديق ؛ لسمي في الشرع المصدق بشريك الإله تعالى مؤمناً ، والمصدق بالله مع إنكار الرسالة مؤمناً . . . إلى نظائره .

ولقائل أن يقول : أما الآيات السابق ذكرها فيمكن أن يقال في جوابها : إن إطلاق اسم الصلاة والزكاة والصوم والحج إنما كان بطريق المجاز على ما سبق ، والمجاز غير خارج عن اللغة ، وتسمية إمطة الأذى عن الطريق إيماناً أمكن أن يكون لكونه دليلاً على الإيمان ؛ فعبر باسم المدلول عن الدال ، وهو أيضاً جهة من جهات التجوز^(٢) .
فإن قيل : الأصل إنما هو الحقيقة .

قلنا : إلا أنه يلزم منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوي ، فيتقابلان ، وليس أحدهما أولى من الآخر لما سبق .

وقولهم : إن الإيمان هو الإسلام بما ذكره ؛ فهو معارض بقوله تعالى : ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ ، ولو اتحدا ؛ لما صح هذا القول^(٣) ، وليس

(١) قاطع الطريق إن استحل فعله فليس بمؤمن مطلق الإيمان ويخلد في النار . وإن لم يستحل قطع الطريق فمعه أصل الإيمان ومطلقه لإكمال الإيمان الواجب ، وهذا تحت المشيئة فقد يصيبه الخزي فيدخل النار لكنه لا يخلد فيها .

(٢) تقدم (ص ٥٦) إن الأسماء الشرعية باقية على معانيها اللغوية ؛ غير أن الشرع ضم إليها قيوداً تحدد المقصود منها فلم يستعملها مطلقة .

(٣) تقدم أن الإيمان والإسلام إذا اجتمعا اختلفا تفسيراً ، واستلزم كل منهما الآخر عند الصحة ، وفي الآية معنيان : الأول : الحكم على هؤلاء الأعراب بالنفاق ونفي أصل الإيمان عنهم وأن إسلامهم كان خوف القتل والسبي ونحوهما . والثاني : نفي كمال الإيمان الواجب الذي ادعوه ، وإثبات الإسلام لهم في الجملة ؛ فعلى الأول يكون بينهما تلازم في السلب ، وعلى الثاني يكون بينهما تلازم في الإثبات .

أحدهما أولى من الآخر بل الترجيح للتغاير نظراً إلى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات ، ولثلا يلزم منه التغيير في الوضع ، وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستثناء ، وقوله تعالى : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ فالمراد به التصديق بالصلاة ، لا نفس الصلاة ؛ فلا تغيير ، وإن كان المراد به الصلاة ، غير أن الصلاة لما كانت تدل التصديق ، سميت باسم مدلولها ، وذلك مجاز من وضع اللغة .

وقوله تعالى : ﴿يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه﴾ لا يتناول كل مؤمن بل من آمن مع النبي ﷺ^(١) ، وهو صريح في ذلك ، وأولئك لم يصدر منهم ما دل صدر الآية عليه من الحراب لله ورسوله والسعي في الأرض بالفساد الذي أوجب دخول النار في الآية ، ولا يلزم من نفي الخزي عمن آمن مع النبي نفيه عن غيره .

وقولهم : (إن المكلف يوصف بالإيمان حالة كونه غافلاً عن التصديق بالله تعالى) إنما كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصدقاً ، وأنه يؤل إلى التصديق وهو جهة من جهات التجوز .

وما يقال من الأصل الحقيقة ؛ فقد سبق جوابه ، كيف وإن ذلك لازم لهم في كل ما يفسرون الإيمان به ، ومع اتحاد المحذور ؛ فتقرير الوضع أولى .

والمصدق بشريك الإله تعالى ليس مؤمناً شرعاً ؛ لأن الإيمان في الشرع ليس مطلق تصديق ، بل تصديق خاص ، وهو التصديق بالله وبما جاءت به رسله ، وهو من باب تخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة ؛ فكان مجازاً

(١) بل يتناول كل من آمن به في زمنه وبعده إلى يوم القيامة ، والمعية في عدم الخزي وفي اتباعه ولو من لم يكن في زمنه ، ولأن المعنى الذي من أجله أكرم الله من آمن في عهده موجود في غيرهم ووعدته شامل الجميع .

لغويًا ، وبه يندفع ما قيل من التصديق بالله والكفر برسوله ، حيث إن مسمى الإيمان الشرعي لم يوجد .

وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ؛ فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما ؛ فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه ^(١) .

* المسألة الثانية :

اختلف الأصوليون في اشتمال اللغة على الأسماء المجازية ؛ فنفاه الأستاذ أبو إسحاق ومن تابعه ، وأثبتته الباؤون ، وهو الحق ^(٢) .

حجة المثبتين أنه قد ثبت إطلاق أهل اللغة اسم الأسد على الإنسان الشجاع ، والحمار على الإنسان البليد ، وقولهم : ظهر الطريق وممتنها ، وفلان على جناح السفر ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وكبد السماء . . . إلى غير ذلك .

وإطلاق هذه الأسماء لغة بما لا ينكر إلا عن عناد ، وعند ذلك ؛ فإما أن يقال : إن هذه الأسماء حقيقة في هذه الصور أو مجازية لاستحالة خلو الأسماء اللغوية عنهما ما سوى الوضع الأول كما سبق تحقيقه ، لا جائز أن يقال بكونها حقيقة فيها ؛ لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق ، فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع ، والحمار في البهيمة ، والظهر والتمن والساق والكبد في الأعضاء المخصوصة بالحيوان ، واللمة في الشعر إذا جاوز شحمة الأذن ، وعند ذلك فلو

(١) من تجاوز حده في بحثه ، واعتبر كل احتمال يخطر بباله ، وكثر في ذلك جدله ؛ تضاربت لديه الآراء واستولت عليه الحيرة .

(٢) ارجع إلى بحث تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز في كتاب «الإيمان والرسالة المدنية» لابن

كانت هذه الأسماء حقيقة فيما ذكر من الصور؛ لكان اللفظ مشتركاً، ولو كان مشتركاً؛ لما سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية، ولا شك أن السابق إلى الفهم من إطلاق لفظ الأسد إنما هو السبع، ومن إطلاق لفظ الحمار إنما هو البهيمة، وكذلك في باقي الصور.

كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازاً^(١).

فإن قيل: لو كان في لغة العرب لفظ مجازي؛ فإما أن يفيد معناه بقرينة أو لا بقرينة، إن كان الأول؛ فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى؛ فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى، وإن كان الثاني؛ فهو أيضاً حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلاً بالإفادة من غير قرينة.

وأيضاً؛ فإنه ما من صورة من الصور إلا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها؛ فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره إلى القرينة من غير حاجة بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم.

قلنا: جواب الأول أن المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة إلا بقرينة، ولا معنى للمجاز سوى هذا، والنزاع في ذلك لفظي^(٢)، كيف وأن المجاز والحقيقة من صفات الألفاظ دون القرائن المعنوية، فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع.

(١) لم يثبت نقل عن وضعوا اللغة العربية ومن يحتج بكلامه من العرب أنهم قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وإنما هو اصطلاح حادث بدأ في القرن الثالث واشتهر في القرن الرابع الهجري. انظر: (ص ٤٠٠ من ج ٢) من «مجموع الفتاوى».

(٢) جعل ابن تيمية في «كتاب الإيمان»، وابن القيم في الجزء الثاني من «الصواعق» الخلاف حقيقياً؛ فارجع إليهما.

وجواب الثاني أن الفائدة في استعمال اللفظ المجازي دون الحقيقة قد تكون لاختصاصه بالخفة على اللسان ، أو لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً ، والمطابقة ، والمجانسة ، والسجع ، وقصد التعظيم ، والعدول عن الحقيقي للتحقير . . . إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام .

* المسألة الثالثة :

اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى ؛ فنفاه أهل الظاهر والرافضة ، وأثبتته الباقر^(١) .

احتج المثبتون بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ، وبقوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية التي كنا فيها والعيبر التي أقبلنا فيها ﴾ ، وبقوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ .

والأول : من باب التجوز بالزيادة ، ولهذا لو حذفت الكاف بقي الكلام مستقلاً .

والثاني : من باب النقصان ، فإن المراد به أهل القرية ؛ لاستحالة سؤال القرية والعيبر ، وهي البهائم .

والثالث : من باب الاستعارة لتعذر الإرادة من الجدار .

وإذا امتنع حمل هذه الألفاظ على ظواهرها في اللغة ؛ فما تكون محمولة عليه هو المجاز .

فإن قيل : لا نسلم التجوز فيما ذكرتموه من الألفاظ .

أما قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ؛ فهو حقيقة في نفي التشبيه ؛ إذ

(١) انظر : (ص ١٠٧) وما بعدها من (الجزء ٧) من «مجموع الفتاوى» .

الكاف للتشبيه .

وأما قوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾ ؛ فالمراد به مجتمع الناس ، فإن القرية مأخوذة من الجمع ، ومنه يقال : قرأت الماء في الحوض ؛ أي : جمعته ، وقرأت الناقة لبنها في ضرعها ؛ أي : جمعته ، ويقال لمن صار معروفاً بالضيافة : مقري ويقري ؛ لاجتماع الأضياف عنده ، وسمي القرآن قرآناً لذلك أيضاً ؛ لاشتماله على مجموع السور والآيات ، وأما العير ؛ فهي القافلة ومن فيها من الناس ، ثم وإن كان اسم القرية للجدران والعير للبهائم ، غير أن الله تعالى قادر على إنطاقها ، وزمن النبوة زمن خرق العوائد ؛ فلا يمتنع نطقها بسؤال النبي لها .

وقوله تعالى : ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ ؛ فمحمول أيضاً على حقيقته لأنه لا يتعذر على الله تعالى خلق الإرادة فيه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوز ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وذلك لأن المجاز كذب ، ولذلك يصدق نفيه عند قول القائل للبليد (حمار) ، وللإنسان الشجاع (أسد) ، ونقيض النفي الصادق يكون كاذباً ، ولأن المجاز هو الركيك من الكلام ، وكلام الرب تعالى مما يصاب عنه ، سلمنا أنه ليس بكذب ، غير أنه إنما يصاب إليه عند العجز عن الحقيقة ، ويتعالى الرب عن ذلك .

سلمنا أنه غير متوقف على العجز عن الحقيقة ، غير أنه مما لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة ، وربما تخفى ؛ فيقع الالتباس على المخاطب ، وهو قبيح من الحكيم .

سلمنا أنه لا يفضي إلى الالتباس ، غير أنه إذا خاطب بالمجاز وجب وصفه بكونه متجاوزاً ؛ نظراً إلى الاشتقاق كما في الواحد منا ، وهو خلاف الإجماع .

سلمنا عدم اتصافه بذلك ، غير أن كلام الله تعالى حق ؛ فله حقيقة

والحقيقة مقابلة للمجاز .

والجواب قولهم : ﴿ليس كمثله شيء﴾ لنفي التشبيه ليس كذلك ؛ فإنه لو كانت الكاف هاهنا للتشبيه لكان معنى النفي : ليس مثل مثله شيء ، وهو تناقض ضرورة أنه مثل لمثله ، فالمثل في الآية زائد ، والمراد من قولهم مثلك لا يقول هذا المشارك له في صفاته .

وقولهم : (المراد من القرية الناس المجتمعون) ليس كذلك ؛ لأن القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ، ومن ذلك سمي الزمان الذي فيه يجتمع دم الحيض قرأ ، وكذلك يقال القارئ لجامع القرآن والمقري لجامع الأضياف .

قولهم : إن العير هي القافلة المجتمعة من الناس .

قلنا : من الناس والبهائم لا نفس الناس فقط ، ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير أن يكون معهم بهائم : قافلة .

قولهم : لو سأل لوقع الجواب .

قلنا : جواب الجدران والبهائم غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات ، بل إن وقع ؛ فإنما يقع بتقدير تحدي النبي ﷺ به ، ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه ، ثم وإن أمكن تخيل ما قالوه مع بعده ؛ فبماذا يعتذر عن قوله تعالى : ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ والأنهار غير جارية ، وعن قوله تعالى : ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ وهو غير مشتعل ، وعن قوله تعالى : ﴿واخفض لهما جناح الذل﴾ والذل لا جناح له ، وقوله تعالى : ﴿الحج أشهر معلومات﴾ والأشهر ليست هي الحج وإنما هي ظرف لأفعال الحج ، وقوله تعالى : ﴿لهدمت صوامع وبيع وصلوات﴾ والصلوات لا تهدم ، وقوله : ﴿أو جاء أحد

منكم من الغائط ﴿ ، وقوله : ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ وقوله : ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ والقصاص ليس بعدوان ، وقوله : ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ، وقوله : ﴿الله يستهزىء بهم﴾ ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾ ، وقوله : ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله﴾ ، وقوله تعالى : ﴿أحاط بهم سرادقها﴾ ... إلى ما لا يحصى ذكره من المجازات!؟

وعن المعارضة الأولى بمنع كون المجاز كذباً ؛ فإنه إنما يكون كذباً أن لو أثبت ذلك حقيقة لا مجازاً ، كيف وأن الكذب مستقبح عند العقلاء بخلاف الاستعارة والتجوز ؛ فإنه عندهم من المستحسنات .

قولهم : إنه من ركيك الكلم ليس كذلك ؛ بل ربما كان المجاز أفصح وأقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ على ما سبق .

وعن الثانية بمنع ما ذكره من اشتراط المصير إلى المجاز بالعجز عن الحقيقة بل إنما يصار إليه مع القدرة على الحقيقة ، لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم .

وعن الثالثة أنها مبنية على القول بالتقييح العقلي ، وقد أبطلناه^(١) ، كيف وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الآيات المتشابهات ؛ فما هو الجواب في المتشابهات؟ هو الجواب لنا هاهنا .

وعن الرابعة أنه إنما لم يسم متجوزاً لأن ذلك مما يوهم التسمح في أقواله بالقبيح ، ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القائل : (فلان متجوز في مقاله)^(٢) ؛ فيتوقف إطلاقه في حق الله تعالى على الإطلاق الشرعي ، ولم يرد .

(١) سيأتي تحقيق القول في الحسن والقبح العقليين إن شاء الله .

(٢) لعل في العبارة سقطاً ، والتقدير : «وأيضاً أسماء الله توقيفية فيتوقف إطلاقه ...» إلخ ، ويكون

جواباً ثانياً .

وعن الخامسة أن كلام الله تعالى وإن كان له حقيقة ؛ فبمعنى كونه صدقاً ، لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز .

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية ؛ فأثبتته ابن عباس وعكرمة ، ونفاه الباقر^(١) ، احتج النافون بقوله تعالى : ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي﴾ ؛ فنفى أن يكون أعجمياً ، وقطع اعتراضهم بتنوعه بين أعجمي وعربي ، ولا ينتفي الاعتراض وفيه أعجمي ، بقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾ ، وبقوله : ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ ، وظاهر ذلك ينافي أن يكون فيه ما ليس بعربي .

واحتج المثبتون لذلك بقولهم : القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية ، وإستبرق ، وسجيل بالفارسية ، وطه بالنبطية ، وقسطاس بالرومية ، والأب وهي كلمة لا تعرفها العرب ، ولذلك روي عن عمر أنه لما تلا هذه الآية ؛ قال : «هذه الفاكهة فما الأب؟» .

قالوا : ولأن النبي عليه السلام مبعوث إلى أهل كل لسان كافة على ما قال تعالى : ﴿كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ وقال عليه السلام : «بعثت إلى الأسود والأحمر» ، فلا ينكر أن يكون كتابه جامعاً للغة الكل ليتحقق خطابه للكل إعجازاً أو بياناً ، وأيضاً ؛ فإن النبي عليه السلام لم يدع أنه كلامه ، بل كلام الله تعالى رب العالمين المحيط بجميع اللغات ، فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة منكراً ، غايته أنه لا يكون مفهوماً للعرب ، وليس ذلك بدعاً ، بدليل تضمنه

(١) ارجع في هذه المسألة إلى مقدمة «تفسير ابن جرير الطبري» (ص ٨ - ٢٠/ج ١) من الطبعة التي عليها تعليق فضيلة الشيخ أحمد شاکر ، وإلى (المسألة الأولى من مسائل قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام /ج ٢) من «الموافقات» .

للآيات المتشابهات والحروف المعجمة في أوائل السور .

أجاب النافون وقالوا : أما الكلمات المذكورة ؛ فلا نسلم أنها ليست عربية ، وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات ، وهو غير ممتنع ، كما في قولهم : (سروال) بدل (سراويل) ، وفي قولهم : (تنور) ؛ فإنه قد قيل أنه مما اتفق فيه جميع اللغات ، ولا يلزم من خفاء كلمة الأب على عمر أن لا يكون عربياً ؛ إذ ليس كل كلمات العربية مما أحاط بها كل واحد من أحاد العرب ، ولهذا قال ابن عباس : ما كنت أدري ما معنى ﴿فاطر السماوات والأرض﴾ حتى سمعت امرأة من العرب تقول : أنا فطرته . أي : ابتدأته .

وأما بعثته إلى الكل ؛ فلا يوجب ذلك اشتمال على غير لغة العرب لما ذكره ، وإلا لزم اشتماله على جميع اللغات ، ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة لتعذر البيان والإعجاز بها وما ذكره ؛ فغايته أنه إذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات فلا يمنع أن يكون مشتماً على اللغات المختلفة ولكنه لا يوجب ؛ فلا يقع ذلك في مقابلة النصوص الدالة على عدمه .

* المسألة الخامسة :

اختلفوا في إطلاق الاسم على مسماه المجازي : هل يفتقر في كل صورة إلى كونه منقولاً عن العرب ، أو يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز كما عرفناه أولاً^(١) ؟

فمنهم من شرط في ذلك النقل مع العلاقة ، ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير ، احتج الشارطون للنقل بأنه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية غير الإنسان نخلة لمشابهته لها في الطول كما جاز في الإنسان ، ولجاز تسمية الصيد شبكة ،

(١) بحث «الحقيقة والمجاز» (ص ٤٠٠ - ٤٩٩/ج ٢٠) من «فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» .

والثمرة شجرة ، وظل الحائط حائطاً ، والابن أبا ؛ تعبيراً عن هذه الأشياء بأسماء أسبابها لما بينها وبين أسبابها من الملازمة في الغالب ، وهي من الجهات المصححة للتجوز ، وليس كذلك ؛ فدل على أنه لا بد من نقل الاستعمال .

ولقائل أن يقول : ما المانع أن يكون تحقق العلاقة بين محل الحقيقة ومحل التجوز كافياً في جواز إطلاق الاسم على جهة المجاز وحيث وجدت العلاقة المجوزة للإطلاق في بعض الصور وامتنع الإطلاق ؛ فإنما كان لوجود المنع من قبل أهل اللغة لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها على الخصوص .

فإن قيل : لو لم يكن نقل استعمال أهل اللغة معتبراً في محل التجوز ؛ فتسميته^(١) باسم الحقيقة إما بالقياس عليه أو أنه مخترع للواضع المتأخر .

الأول : ممتنع لما يأتي^(٢) .

والثاني : فلا يكون من لغة العرب^(٣) .

قلنا : لا يلزم من عدم التنصيص في أحاد الصور من أهل اللغة على التسمية أن يكون كما ذكره ، بل ثم قسم ثالث^(٤) وهو أن تنص العرب نصاً كلياً على جواز إطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها من قبلهم كما بيناه ، ولا معنى للمجاز إلا هذا ، وهو غير خارج عن لغتهم .

(١) الموافق للغة أن يقول : «لكان تسميته باسم الحقيقة . . .» إلخ ؛ لأن الفاء لا تقع في جواب

(لو) ولا الجملة الاسمية إلا مقرونة باللام على تأويل في قوله تعالى : ﴿ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير﴾ .

(٢) أي : من منع القياس في اللغة .

(٣) لو قال : والثاني يلزمه ألا يكون من لغة العرب ؛ لكان أوفق لقواعد اللغة .

(٤) جواب بالمنع لعدم الحصر .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان المنع منهم متحققاً مع وجود المطلق ، وهو تعارض مخالف للأصل بخلاف ما ذكرناه .

قلنا : أمكن أن يكون المطلق ما ذكرناه مشروطاً بعدم ظهور المنع ، ومع ظهور المنع ؛ فلا مطلق ، وفيه عوض^(١) ، واحتج النافون بأن إطلاق المجاز بما لا يفتقر إلى بحث ونظر دقيق في الجهات المصححة في التجوز ، والأمر النقلي لا يكون كذلك .

وأيضاً ؛ فإنه لو كان نقلياً لما افتقر فيه إلى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة ؛ بل لكان النقل فيه كافياً .

ولقائل أن يقول : أما الأول ؛ فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التي بين محل التجوز والحقيقة ، وأما الثاني ؛ فلأن الافتقار إلى العلاقة إنما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها ، وإلا ؛ كان إطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز ، وإذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسألة ؛ فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجيح .

* القسمة الرابعة :

الاسم لا يخلو إما أن يكون بحيث لا يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون أو يصح :

فالأول : اسم العلم ؛ كزيد وعمرو .

والثاني : إما أن لا يكون صفة ، أو هو صفة .

والأول : هو اسم الجنس ، وهو إما أن يكون عيناً ، كالإنسان والفرس ، أو

(١) الصواب : «عوض» .

غير عين ؛ كالعلم والجهل .

والصفة ؛ كالقائم والقاعد ، وهو الاسم المشتق ، والمشتق هو ما غير من أسماء المعاني عن شكله بزيادة أو نقصان في الحروف أو الحركات أو فيهما ، وجعل دالاً على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين ؛ كتسمية الجسم الذي قام به السواد أسود ، والبياض أبيض ، ونحوه ، ولا يتصور أن يكون المشتق إلا كذلك ، وهل يشترط قيام المشتق منها بما له الاشتقاق؟ وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به؟ فذلك مما أوجبه أصحابنا ونفاه المعتزلة ، حيث أنهم جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له غير قائم بذاته ، ولم يوجبوا الاشتقاق منه للمحل الذي خلق فيه ، وقد عرفنا مأخذ الخلاف من الجانبين وما هو الصحيح منه في «أبكار الأفكار» ؛ فليتمس^(١) .

مسائل هذه القسمة مسألتان :

* المسألة الأولى :

في أن بقاء الصفة المشتق منها هل يشترط في إطلاق اسم المشتق حقيقة أم لا؟ فأثبتته قوم ، ونفاه آخرون ، وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول وما ليس ممكناً ، فاشتراط ذلك في الممكن دون غيره .

احتج الشارطون بأنه لو كان إطلاق الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضائه^(٢) صفة الضرب منه لما صح نفيه ، ويصح أن يقال : إنه في الحال ليس بضارب .

(١) يلتبس الصحيح بالرجوع إلى كتب السلف ؛ صيانة للعقيدة بما ذهب إليه الأشعرية من إثبات

كلام نفسي قديم لله ليس بحرف ولا صوت ولا ...

(٢) الصواب : «انقضاء» .

ولقائل أن يقول : صحة سلب الضارية عنه في الحال إنما يلزم منه سلبها عنه مطلقاً ؛ إذ^(١) لو لم يكن أعم من الضارية في الحال ، وهو غير مسلم ، وعند ذلك فلا يلزم من صحة سلب الأخص سلب الأعم .

فإن قيل : قول القائل : (هذا ضارب) لا يفيد سوى كونه ضارباً في الحال ، فإذا سلم صحة سلبه في الحال ؛ فهو المطلوب .

قلنا : هذا بعينه إعادة دعوى محل النزاع ، بل الضارب هو من حصل له الضرب ، وهو أعم من حصول الضرب له في الحال ، فالضارب أعم من الضارب في الحال .

فإن قيل : وكما أن حصول الضرب أعم من حصول الضرب إلى الحال لانقسامه إلى الماضي والحال ؛ فهو أعم من المستقبل أيضاً لانقسامه في الحال والمستقبل ، فإن صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الأعم ؛ فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه كما كان حقيقة بعد زوال الضرب .

قلنا : الضارب حقيقة من حصل منه الضرب ، وهذا يصدق على من وجد منه الضرب في الماضي أو الحال ، بخلاف من سيوجد منه الضرب في المستقبل ؛ فإنه لا يصدق عليه أنه حصل منه الضرب ، وعند ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ، ولم يوجد .

واحتج النافون بوجوه :

الأول : أن أهل اللغة قالوا : إذا كان اسم الفاعل بتقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل ؛ فلا يقال ضارب زيداً أمس ؛ كما يقال بتقدير المستقبل ، بل

(١) الصواب : «أن» .

يقال : ضارب زيد ، أطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي .

الثاني : أنه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطاً في صحة الاشتقاق حقيقة ؛ لما كان إطلاق اسم المتكلم والخبر حقيقة أصلاً لأن ذلك لا يصح إلا بعد تحقق الكلام منه والخبر ، وهو إنما يتم بمجموع حروفه وأجزائه ، ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الأخير أصلاً ، ولا خفاء بامتناع كونه متكلماً حقيقة قبل وجود الكلام ، فلولا لم يكن حقيقة عند آخر جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة ؛ لما كان حقيقة أصلاً ، وهو ممنوع ، وإلا ؛ لصح أن يقال : إنه ليس بتكلم إذ هو لازم نفي الحقيقة ، ولما حنث من حلف أن فلاناً لم يتكلم حقيقة ، وإنني لا أكلم فلاناً حقيقة ، إذا كان قد تكلم أو كلمه .

الثالث : أن الضارب من حصل منه الضرب ، ومن وجد منه الضرب في الماضي يصدق عليه أنه قد حصل منه الضرب ؛ فكان ضارباً حقيقة .

ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول ؛ فإنه لا يلزم من إطلاق اسم الفاعل عليه أن يكون حقيقة ، ولهذا فإنهم قالوا : اسم الفاعل إذا كان بتقدير لمستقبل عمل عمل الفعل ، فقيل : ضارب زيدا غداً ، وليس ذلك حقيقة بالاتفاق .

وأما الوجه الثاني ؛ فغير لازم أيضاً ؛ إذ للخصم أن يقول : شرط كون المشتق حقيقة إنما هو وجود ما منه الاشتقاق إن أمكن ، وإلا فوجود آخر جزء منه ، وذلك متحقق في الكلام والخبر بخلاف ما نحن فيه .

وأما الثالث ؛ فلا نسلم أن اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقاً بل من الضرب حاصل منه حالة تسميته ضارباً ، ثم يلزم تسمية

أجلاء الصحابة كفرة لما وجد منهم من الكفر السابق ، والقائم قاعداً والقاعد قائماً لما وجد منه من القعود والقيام السابق ، وهو غير جائز بإجماع المسلمين وأهل اللسان .

هذا ما عندي في هذه المسألة ، وعليك بالنظر والاعتبار .

* المسألة الثانية :

اختلفوا في الأسماء اللغوية : هل ثبتت قياساً أم لا؟

فأثبتته القاضي أبو بكر ، وابن سريج من أصحابنا ، وكثير من الفقهاء وأهل العربية ، وأنكره معظم أصحابنا ، والحنفية ، وجماعة من أهل الأدب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام وأسماء الصفات .

أما أسماء الأعلام ؛ فلكونها غير موضوعة لمعان موجبة لها ، والقياس لا بد فيه من معنى جامع ؛ إما معرف وإما داع ، وإذا قيل في حق بعض الأشخاص في زماننا : هذا سيبويه وهذا جالينوس ؛ فليس بطريق القياس في التسمية ، بل معناه : هذا حافظ كتاب سيبويه ، وعلم جالينوس بطريق التجوز ، كما يقال : قرأت سيبويه ، والمراد به كتابه .

وأما أسماء الصفات الموضوعية للفرق بين الصفات ؛ كالعالم والقادر ؛ فلأنها واجبة الاطراد نظراً إلى تحقق معنى الاسم ، فإن مسمى العالم من قام به العلم ، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم ؛ فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع لا بالقياس ؛ إذ ليس قياس أحد المسميين^(١) المتماثلين في المسمى^(٢) على الآخر أولى من العكس ، وإنما الخلاف في الأسماء الموضوعية

(١) أي : الجزئيين .

(٢) أي : في المسمى الكلي .

على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدمياً ، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل ، وإطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الخفية ، وإطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرم ، واختار أنه لا قياس ، وذلك لأنه إما أن ينقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر أو للمعتصر من العنب خاصة ، أو لم ينقل شيء من ذلك .

فإن كان الأول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس .

وإن كان الثاني ؛ فالتعددية تكون على خلاف المنقول عنهم ، ولا يكون ذلك من لغتهم .

وإن كان الثالث ؛ فيحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التعددية دليلاً على التعددية ، ويحتمل أن لا يكون دليلاً بدليل ما صرح بذلك ، وإذا احتتمل واحتمل ؛ فليس أحد الأمرين أولى من الآخر ؛ فالتعددية تكون ممتنعة .

فإن قيل : الوصف الجامع وإن احتتمل أن لا يكون دليلاً ، غير أن احتمال كونه دليلاً أظهر ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الاسم دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمياً ، والدوران دليل كونه وجود الوصف إماراً على الاسم ؛ فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم .

الثاني : أن العرب إنما سمت باسم الفرس والإنسان الذي كان في زمانهم ، وكذلك وصفوا الفاعل في زمانهم بأنه رفع والمفعول نصب ، وإنما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين ، ومع ذلك ؛ فالاسم مطرد في زماننا بإجماع أهل اللغة في كل إنسان وفرس وفاعل ومفعول ، وليس ذلك إلا بطريق القياس .

والثالث : قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ ، وهو عام في كل قياس .

ثم ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعي ، فإن كل ما ذكرتموه من الأقسام بعينه متحقق فيه ، ومع ذلك ؛ فالقياس صحيح متبع ، وهو أيضاً على خلاف مذهب الشافعي ؛ فإنه سمي النبيذ خمراً ، وأوجب الحد بشره ، وأوجب الحد على اللائط قياساً على الزنا ، وأوجب الكفارة في يمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل ، وتأول حديث «الشفعة للجار» بحمله على الشريك في الممر ، وقال : العرب تسمي الزوجة جاراً فالشريك أولى .

قلنا : جواب الأول أن دوران الاسم مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمًا لا يدل على كونه علة للاسم بمعنى كونه داعياً إليه وباعثاً ، بل إن كان ولا بد ؛ فمعنى كونه أمانة ، وكما دار مع اسم الخمر مع الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب ، وذلك غير موجود في النبيذ ؛ فلا قياس .

ثم ما ذكروه منتقض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة ، والفرس الأسود أدهم ، والملون بالبياض والسواد أبلق ، والاسم فيه دائر مع الوصف في الأصل وجوداً وعدمًا ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل لطوله نخلة ، ولا الإنسان المسود أدهم ، ولا المتلون من باقي الحيوانات بالسواد والبياض أبلق ، وكل ما هو جوابهم في هذه الصور فهو جوابنا في موضوع النزاع .

وجواب الثاني أن ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الإطلاق القياس ، بل العرب وضعت تلك الأسماء للأجناس المذكورة بطريق العموم لا أنها وضعتها للمعين ثم طرد القياس في الباقي .

وجواب الثالث بمنع العموم في كل اعتبار ، وإن كان عاماً في الاعتبار^(١) ؛

(١) لأن قوله : ﴿فاعتبروا﴾ فعل في الإثبات فلا يفيد العموم ، بخلاف قوله : ﴿يا أولي الأبصار﴾ ؛ فإنه من صيغ العموم .

فلا يدخل فيه القياس في اللغة ، وأما النقص بالقياس الشرعي ؛ فغير متجه من جهة أن اجتماع الأمة من السلف عندنا أوجب الإلحاق عند ظن الاشتراك في علة حكم الأصل ، حتى إنه لو لم يكن إجماع لم يكن قياس ولا إجماع فيما نحن فيه من الأمة السابقة على الإلحاق ، فلا قياس .

وأما تسمية الشافعي رحمته الله النبيذ خمراً ، فلم يكن في ذلك مستنداً إلى القياس ، بل إلى قوله عليه السلام : «إن من التمر خمراً»^(١) ، وهو توقيف لا قياس ، وإيجابه للحد في اللواط وفي النيش لم يكن لكون اللواط زنا ولا لكون النيش سرقة ، بل لمساواة اللواط للزنا والنيش للسرقة في المفسدة المناسبة للحد المعتمد في الشرع .

وأما يمين الغموس ؛ فإنما سميت يميناً لا بالقياس بل بقوله ﷺ : «اليمين الغموس تدع الديار بلاقع»^(٢) ؛ فكان ذلك بالتوقيف .

وأما تسمية الشافعي للشريك جاراً إنما كان بالتوقيف لا بالقياس على الزوجة ، وإنما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جاراً لزيادة قربه بالنسبة إلى الجار الملاصق ، فقال : الزوجة أقرب من الشريك وهي جار ؛ فلا يستبعد ذلك فيما هو أبعد منها ، وبتقدير أن يكون قائلاً بالقياس في اللغة إلا أن غيره مخالف له ، والحق من قوليهما أحق أن يتبع .

* * *

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه بلفظ : «وإن من التمر خمراً» . وفي سننه إبراهيم ابن المهاجر ؛ صدوق ، لين الحفظ .

(٢) قال ابن أبي حاتم في «العلل» : سألت أبي عن هذا الحديث ؛ فقال : «منكر» ، ورواه البيهقي في (كتاب الإيمان) بلفظ : «اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع» .

الفصل الخامس في الفعل وأقسامه

والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان محصل مميز بفعل مخصوص .
والحدث : المصدر ، وهو اسم الفعل ، والزمان المحصل : الماضي والحال
والمستقبل ، وهو منقسم بحسب انقسام الزمان .

فالماضي منه كقام وقعد ، والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد ، ويسمى
المضارع ، وهو ما في أوله إحدى الزوائد الأربع وهي : الهمزة ، والتاء ، والنون ،
والياء ؛ كقولك : أقوم ، وتقوم ، ونقوم ، ويقوم ، وتخليص المستقبل عن الحاضر
بدخول السين أو سوف عليه ؛ كقولك : سيقوم ، وسوف يقوم .

وأما فعل الأمر ؛ فما نزع منه حرف المضارعة لا غير ؛ كقولك في يقوم :
قم ونحوه .

ويدخل في هذه الأقسام فعل ما لم يسم فاعله ، وأفعال القلوب والجوارح ،
والأفعال الناقصة ، وأفعال المدح والذم والتعجب ، والفعل وإن كان كلمة مفردة
عند النحاة مطلقاً^(١) ؛ فعند الحكماء^(٢) المفرد منه إنما هو الماضي دون المضارع ،
وذلك لأن حرف المضارعة في المضارع هو الدال على الموضوع^(٣) ، معيناً كان أو
غير معين ، والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء أصلاً على ما سبق

(١) أي : ماضياً أو مضارعاً أو أمراً .

(٢) أي : المناطقة وسائر الفلاسفة .

(٣) المراد بالموضوع المسند إليه معنى كان كضمير المخاطب في المضارع المبدوء بالتاء ، وضمير
التكلم في المضارع المبدوء بالهمزة ، وضمير المتكلمين في المضارع المبدوء بالنون ، أو غير معين كضمير
الغائب في المضارع المبدوء بالياء .

تحقيقه في حد المفرد ، وهو بخلاف الماضي ؛ فإنه وإن دل على الفعل وعلى موضوعه فليس فيه حرف يدل على الموضوع ، فكان مفرداً .

وقد ألحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في أوله الياء بالماضي في الأفراد دون غيره لاشتراكهما في الدلالة على الفعل وعلى موضوع له غير معين ، وليس بحق ؛ فإنهما وإن اشتركا في هذا المعنى ، فمفترقان من جهة دلالة الياء على الموضوع الذي ليس معيناً ، بخلاف الماضي ، حيث إنه لم يوجد منه حرف يدل على الموضوع ، كما سبق .

* * *

الفصل السادس

في الحرف وأصنافه

الحرف ما دل على معنى في غيره ، وهو على أصناف :

منها حرف الإضافة وهو ما يفضي بمعاني الأفعال إلى الأسماء ، وهو ثلاثة أقسام :

الأول منه : ما لا يكون إلا حرفاً ؛ كمن ، وإلى ، وحتى ، وفي ، والباء ، واللام ، ورب ، وواو القسم وتائه .

أما (من) ؛ فهي قد تكون لابتداء الغاية ؛ كقولك : سرت من بغداد ، وللتبعيض ؛ كقولك ، أكلت من الخبز ، ولبيان الجنس ؛ كقولك : خاتم من حديد ، وزائدة ؛ كقولك : ما جاءني من أحد .

وأما (إلى) ؛ فهي قد تكون لانتهاء الغاية ؛ كقولك : سرت إلى بغداد ،
وبمعنى مع ؛ كقوله تعالى : ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ .

وأما (حتى) ؛ ففي معنى إلى .

وأما (في) ؛ فللظرفية ؛ كقولك : زيد في الدار ، وقد ترد بمعنى على ؛
كقوله تعالى : ﴿ولأصلبكم في جذوع النخل﴾ ، وقد يتجاوز بها في قولهم :
نظرت في العلم الفلاني .

وأما (الباء) ؛ فللإلصاق ؛ كقولك : به داء ، وقد تكون للاستعانة ؛
كقولك : كتبت بالقلم ، والمصاحبة ؛ كقولك : اشتريت الفرس بسرجه ، وقد ترد
بمعنى على ، قال الله تعالى : ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك
ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾ ؛ أي : على قنطار وعلى دينار ، وقد
ترد بمعنى من أجل ، قال تعالى : ﴿ولم أكن بدعائك رب شقياً﴾ ؛ أي : لأجل
دعائك ، وقيل : بمعنى في دعائك ، وقد تكون زائدة ؛ كقوله تعالى : ﴿ولا
تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ .

وأما (اللام) ؛ فهي للاختصاص ؛ كقولك : المال لزيد ، وقد تكون زائدة ؛
كقوله تعالى : ﴿ردف لكم﴾ .

وأما (رب) ؛ فهي للتقليل ، ولا تدخل إلا على النكرة ؛ كقولك : رب
رجل عالم .

وأما (واو القسم) فمبدلة عن باء الإلصاق في قولك : أقسمت بالله
(والتاء) مبدلة من الواو في تالله^(١) .

القسم الثاني : ما يكون حرفاً واسماً ؛ كعلى ، وعن ، والكاف ، ومذ ،

(١) لعله : «والله» .

ومند .

فأما (على) ؛ فهي للاستعلاء ، وهي إما حرف ؛ كقولك : على زيد دين ، وإما اسم ؛ كقول الشاعر :

غدت من عليه بعد ما تم ظمئها تصل وعن فيض بيزاء مجهل

أما (عن) ؛ فللمباعدة ، وهي إما حرف ؛ كقوله تعالى : ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ ، وإما اسم ؛ كقولك : جلست من عن يمينه .

وأما (الكاف) ؛ فقد تكون حرفاً للتشبيه ؛ كقولك : زيد كعمرو ، وقد تكون اسماً ؛ كقول الشاعر :

يضحكن عن كالبرد المنهم^(١)

وأما (مذ) و(مند) ؛ فحرفان لابتداء الغاية في الزمان ، تقول : ما رأيتَه مذ اليوم ومند يوم الجمعة ، وقد يكونان اسمين إذا رفعاً ما بعدهما .

القسم الثالث : ما يكون حرفاً وفعالاً كحاشا ، وخلا ، وعدا ؛ فإنها تخفض ما بعدها بالحرفية ، وقد تنصبه بالفعلية .

ومنها الحرف المضارع للفاعل ، وهو ينصب الاسم ويرفع الخبر ، مثل : (إن ، وأن ، ولكن ، وكأن ، وليت ، ولعل) .

ومنها حروف العطف ، وهي عشرة : منها أربعة تشترك في جمع المعطوف والمعطوف عليه في حكم غير أنها تختلف في أمور أخرى ، وهذه هي : (الواو ، والفاء ، وثم ، وحتى) .

(١) هو للعجاج ، وقبله : «بيضٌ ثلاثٌ كنعاجٍ جم» . انظر : «حاشية الأمير على المغني اللبيب»

لابن هشام .

أما (الواو) ؛ فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية ، ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً ، ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع ؛ كقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾ .

وقيل : أنها ترد بمعنى (أو) ؛ كقوله تعالى : ﴿أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع﴾ ، قيل : أراد مثنى أو ثلاث أو رباع ، وقد ترد للاستئناف ؛ كالواو في قوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ تقديره : والراسخون يقولون آمنا به ، وقد ترد بمعنى (مع) في باب المفعول معه ، تقول : جاء البرد والطيالسة ، وقد ترد بمعنى (إذ) ، قال الله تعالى : ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً...﴾ إلى قوله : ﴿وطائفة قد أهمتهم أنفسهم﴾ ؛ أي إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم .

احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة أوجه :

الأول : أنه لو كانت (الواو) في قول القائل : «رأيت زيداً وعمراً» للترتيب ؛ لما صح قوله تعالى : ﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة﴾ في آية ، وفي آية أخرى : ﴿وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً﴾ مع اتحاد القضية لما فيه من جعل المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً .

الثاني : أنه لو كانت للترتيب ؛ لما حسن قول القائل : «تقاتل زيد وعمرو» إذ لا ترتيب فيه .

الثالث : أنه كان يلزم أن يكون قول القائل : «جاء زيد وعمرو» كاذباً عند مجيئهما معاً ، أو تقدم المتأخر وليس كذلك .

الرابع : أنه كان يلزم أن يكون قوله : «رأيت زيداً وعمراً بعده» تكريراً ،

و(قبله) تناقضاً .

الخامس : أنها لو كانت للترتيب ؛ لما حسن الاستفسار عن تقدم أحدهما وتأخر الآخر لكونه مفهوماً من ظاهر العطف .

السادس : أنه كان يجب على العبد الترتيب عند قول سيده له : إيت يزيد وعمرو .

السابع : هو أن واو العطف في الأسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع وفي الأسماء المتماثلة مجرى ياء التثنية ، وهما لا يقتضيان الترتيب ؛ فكذلك ما هو جار مجراهما .

الثامن : أن الجمع المطلق معقول ؛ فلا بد له من حرف يفيد ، وليس ثم من الحروف ما يفيد سوى (الواو) بالإجماع ، فتعين أن يكون هو (الواو) .

التاسع : أنها لو أفادت الترتيب لدخلت في جواب الشرط كالفاء ، ولا يحسن أن يقال : (إذا دخل زيد الدار وأعطه درهماً) كما يحسن أن يقال : (فأعطه درهماً) .

ولقائل أن يقول على الوجه الأول : إذا كان من أصل المخالف أن (الواو) ظاهرة في الترتيب ؛ فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزاً ، وعلى هذا ؛ فحيث تعذر حملها على الترتيب في الآيتين المذكورتين لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز .

وكذلك الكلام في قولهم : «تقاتل زيد وعمرو» ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب أن يتجاوز عنه بالفاء وثم ؛ إذ هو غير لازم مع اختلاف الحروف . وعلى الوجه الثاني أنه لا يلزم أن يكون كاذباً بتقدير المعية ، أو تقدم

التأخر في اللفظ لإمكان التجوز بها عن الجمع المطلق ، كما لو قال : « رأيت أسداً » وكان قد رأى إنساناً شجاعاً .

وعلى الثالث أنه إذا قال : « رأيت زيداً وعمراً بعده » لا يكون تكريراً ؛ لأنه يكون مفيداً لامتناع حمله على الجمع المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز ، وإذا قال : « رأيت زيداً وعمراً قبله » لا يكون تناقضاً ؛ لكونه مفيداً لإرادة جهة التجوز .

وعلى الرابع أنه إنما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجزؤاً .

وعلى الخامس أنه إنما لم يجب على العبد الترتيب نظراً إلى قرينة الحال المقتضية لإرادة جهة التجوز ، حتى أنه لو فرض عدم القرينة لقد كان ذلك موجباً للترتيب .

فإن قيل : لو كانت (الواو) حقيقة في الترتيب ، فأفادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به إن كان مجازاً ؛ فهو خلاف الأصل ، وإن كان حقيقة ؛ فيلزم منه الاشتراك ، وهو أيضاً على خلاف الأصل .

قلنا : ولو كانت حقيقة في الجمع المطلق ؛ فأفادتها للترتيب عند تفسيرها به ، وإن كان مجازاً ، فهو خلاف الأصل ، وإن كان حقيقة ؛ كان مشتركاً ، وهو خلاف الأصل ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر .

فإن قيل : بل ما ذكرناه أولى لأنها إذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصصه ويدل عليه ، وإذا كانت حقيقة في الجمع المطلق لم يخل "ترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة (الفاء) و(ثم) عليه .

قلنا : فنحن إنما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين (الفاء)

و(ثم) ، وذلك مما لا تدل عليه (الفاء) و(ثم) دلالة مطابقة ، بل إما بجهة التضمن أو الالتزام ، وكما أنها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن أو الالتزام ؛ فتدل على الجمع المطلق هذه الدلالة ، وعند ذلك ؛ فليس إخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه أولى من إخلاء الجمع المطلق .

وعلى السادس أن ما ذكره وإنما يلزم أن لو كانت (الواو) جارية مجرى (واو) الجمع و(ياء) التثنية مطلقاً ، وليس كذلك ؛ لأنه لا مانع من كونها جارية مجراهما في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب ، كما في (الفاء) و(ثم) .

وعلى السابع أنه كما أن الجمع المطلق معقول ، ولا بد له من حرف يدل عليه ؛ فالترتيب المطلق أيضاً معقول ولا بد له من حرف يدل عليه ، وليس ما يفيد بالإجماع سوى (الواو) فتعين ، كيف وإن الجمع المطلق حاصل بقوله : «رأيت زيداً ، رأيت عمراً» .

وعلى الثامن أن ما ذكره منتقض بثم وبعد .

وأما المثبتون للترتيب ؛ فقد احتجوا بالنقل ، والحكم ، والمعنى .

أما النقل ؛ فقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾ ؛ فإنه مقتض للترتيب .

وأيضاً ما روي أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ قال الصحابة للنبي عليه السلام : (بم نبداً) . قال : «ابدأوا بما بدأ الله به»^(١) ، ولولا أن (الواو) للترتيب ؛ لما كان كذلك .

(١) الذي في «صحيح مسلم» أنه لما دنا من الصفا قرأ : ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ ، وقال : «ابدأ بما بدأ الله به» ، وفي رواية في «النسائي» : «نبداً بما بدأ الله به» ، وفي أخرى : «ابدأوا بما بدأ الله به» ، وليس في رواية منها ذكر سؤال الصحابة .

وأيضاً ما روي أن واحداً قام بين يدي رسول الله وقال : «من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى» فقال عليه السلام : «بتس خطيب القوم أنت . قل : ومن عصى الله ورسوله فقد غوى^(١) ، ولو كانت (الواو) للجمع المطلق ؛ لما وقع الفرق .

وأيضاً ما روي عن عمر أنه قال لشاعر قال «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً» : «لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك» ، وكان عمر من أهل اللسان ، وذلك يدل على الترتيب .

وأيضاً ما روي أن الصحابة أنكروا على ابن عباس ، وقالوا له : «لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله : ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وكانوا أيضاً من أهل اللسان وذلك يدل على الترتيب ، ولولا أن (الواو) للترتيب ؛ لما كان كذلك .

وأما الحكم ؛ فإنه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها : (أنت طالق طالق وطالق) وقع بها طلقة واحدة ، ولو كانت (الواو) للجمع المطلق لوقعت الثلاث ، كما لو قال لها : أنت طالق ثلاثاً .

وأما المعنى ؛ فهو أن الترتيب في اللفظ يستدعي سبباً ، والترتيب في الوجود صالح له ؛ فوجب الحمل عليه .

أجاب النافون عن النقل : أما الآية ؛ فلا نسلم أن الترتيب مستفاد منها ، بل من دليل آخر ، وهو أن النبي صلى ورتب الركوع قبل السجود ، وقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، ولو كانت (الواو) للترتيب ؛ لما احتاج النبي صلى إلى هذا البيان .

(١) انظر كلام ابن حجر على هذا الحديث عند شرحه «ثلاث من كن فيه وجد جلاوة الإيمان» :

(ج١) من «فتح الباري» .

وأما قوله عليه السلام : «ابدأوا بما بدأ الله به» ؛ فهو دليل عليهم ، حيث سأله الصحابة عن ذلك مع أنهم من أهل اللسان ، ولو كانت (الواو) للترتيب لما احتاجوا إلى ذلك السؤال .

ولقائل أن يقول : ولو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا إلى السؤال ، فيتعارضان ويبقى قوله عليه السلام : «ابدأوا بما بدأ الله به» ، وهو دليل الترتيب .

وأما قوله عليه السلام : «قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى» إنما قصد به إيراد ذكر الله تعالى أولاً مبالغة في تعظيمه لا أن (الواو) للترتيب ، ويدل عليه أن معصية الله ورسوله لا انفكاك لإحدهما عن الأخرى حتى يتصور فيهما الترتيب .

وأما قول عمر ؛ فمبني على قصد التعظيم بتقديم ذكر الأعظم ، لا على قصد الترتيب .

وأما قصة الصحابة مع ابن العباس ؛ فلم يكن مستند إنكارهم لأمره بتقديم العمرة على الحج كون الآية مقتضية لترتيب العمرة بعد الحج ، بل لأنها مقتضية للجمع المطلق ، وأمره بالترتيب مخالف لمقتضى الآية ، كيف وأن فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الآية معارض بما فهمه ابن عباس وهو ترجمان القرآن؟!

وأما الحكم فهو ممنوع على أصل من يعتقد أن (الواو) للجمع المطلق ، وبه قال أحمد بن حنبل وبعض أصحاب مالك والليث بن سعد وربيعه وابن أبي ليلى ، وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم ، وإن سلم ذلك فالوجه في تخريجه أن يقال : إذا قال لها أنت طالق ثلاثاً ؛ فالأخير تفسير للأول ، والكلام

يعتبر بجملته ، بخلاف قوله : أنت طالق و طالق و طالق .

وأما المعنى ؛ فهو منقوض بقوله : (رأيت زيداً ، رأيت عمراً) ، فإن تقديم أحد الاسمين في الذكر لا يستدعي تقديمه في نفس الأمر إجماعاً ، كيف وأنه يجوز أن يكون السبب في تقديمه ذكراً لزيادة حبه له واهتمامه بالإخبار عنه ، أو لأنه قصد الإخبار عنه لا غير ، ثم تجدد له قصد الإخبار عن الآخر عند إخباره عن الأول .

وبالجملمة فالكلام في هذه المسألة متجاذب ، وإن كان الأرجح هو الأول في النفس ، وأما (الفاء) و(ثم) و(حتى) فإنها تقتضي الترتيب ، وتختلف من جهات أخرى .

فأما (الفاء) ؛ فمقتضاها إيجاب الثاني بعد الأول من غير مهلة ، هذا مما اتفق الأدباء على نقله عن أهل اللغة ، وقوله تعالى : ﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا﴾ وإن كان مجيء البأس لا يتأخر عن الهلاك فيجب تأويله بالحكم بمجيء البأس بعد هلاكها ضرورة موافقة النقل^(١) ، وقوله تعالى : ﴿لا تفترؤا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب﴾ وقوله تعالى : ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ ؛ فإنه وإن كان الإسحاح بالعذاب مما يتراخى عن الافتراء بالكذب وكذلك الرهن مما يتراخى عن المدائنة ؛ غير أنه يجب تأويله بأن حكم الافتراء الإسحاح وحكم المدائنة الرهنية ؛ لما ذكرناه من موافقة النقل ، وقد ترد (الفاء) مورد (الواو) ؛ كقول الشاعر :

(١) مجيء البأس مقارن للإهلاك فالحكم به مقارن للإهلاك أو سابق عليه ؛ فلا يصلح ذلك التأويل ، وأقرب من ذلك وأبعد عن اللبس والغموض أن يقال التقدير : أردنا إهلاكها فجاءها ، أو يقال : الفاء لترتيب ما بعدها من التفسير والتفصيل على ما قبلها من الجمل وهو الإهلاك ، وليس بلازم أن يكون الترتيب زمانياً .

«بسقط اللوى بين الدخول فحومل»

وأما (ثم) ؛ فإنها توجب الثاني بعد الأول بمهلة ، وقوله تعالى : ﴿وأني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾ وإن كان الاهتداء يتراخى عن التوبة والإيمان والعمل الصالح ؛ فيجب حملة على دوام الاهتداء ، وثباته ضرورة موافقة النقل ، وقيل : إنها قد ترد بمعنى (الواو) ؛ كقوله تعالى : ﴿فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾ لاستحالة كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً .
وأما (حتى) ؛ فموجبة لكونه المعطوف جزءاً من المعطوف عليه ، نحو قولك : مات الناس حتى الأنبياء ، وقدم الحاج حتى المشاة ؛ فالأول أفضله ، والثاني دونه .

وثلاثة منها تشترك في تعليق الحكم بأحد المذكورين ، وهي : أو ، وإما ، وأم ؛ إلا أن (أو) و(إما) يقعان في الخبر والأمر والاستفهام ، و(أم) لا تقع إلا في الاستفهام ، غير أن (أو) و(إما) في الخبر للشك ، تقول : جاء زيد أو عمرو ، وجاء إما زيد وإما عمرو ، وفي الأمر للتخيير تقول : اضرب زيداً أو عمراً ، واضرب إما زيداً وإما عمراً ، ولإباحة تقول : جالس الحسن أو ابن سيرين ، و(أو) في الاستفهام مع الشك في وجود أحد الأمرين ، و(أم) مع العلم بأحدهما والشك في تعيينه .

وثلاثة منها تشترك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه في حكمه ، وهي : لا ، وبل ، ولكن ، تقول : جاءني زيد لا عمر بل عمر ، وما جاءني زيد لكن عمرو .

ومنها حروف النفي ، وهي ما ، ولا ، ولم ، ولما ، ولن ، وإن بالتخفيف .

فأما (ما) ؛ فلنفي الحال ، أو الماضي القريب من الحال ؛ كقولك : ما

تفعل ، ما فعل .

وأما (لا) ؛ فلنفي المستقبل : إما خبراً ؛ كقولك : لا رجل في الدار ، أو نهياً ؛ كقولك : لا تفعل ، أو دعاء ؛ كقولك : لا رعاك الله .

وأما (لم) و(لما) ؛ فلقلب المضارع الى الماضي ، تقول : لم يفعل ، ولما يفعل ، و(لن) لتأكيد المستقبل ؛ كقولك : لن أبرح اليوم مكاني ، تأكيداً لقولك : لا أبرح اليوم مكاني .

و(إن) لنفي الحال ؛ كقوله تعالى : ﴿إن كانت إلا صيحة واحدة﴾ .

ومنها حروف التنبيه ، وهي : ها ، وألا ، وأما .

تقول : ها أفعل كذا ، وألا زيد قائم ، وأما أنك خارج .

ومنها حروف النداء ، وهي : يا ، وإيا ، وهيا ، وأي ، والهمزة ، ووا ، والثلاثة الأولى لنداء البعيد ، وأي والهمزة للقريب ، و(وا) للندبة .

ومنها حروف التصديق والإيجاب ، وهي : نعم ، وبلى ، وأجل ، وجير ، وإي ، وإن .

ف (نعم) مصدقة لما سبق من قول القائل : قام زيد ، ما قام زيد .

و(بلى) لإيجاب ما نفي ؛ كقولك : بلى لمن قال : ما قام زيد .

وأجل لتصديق الخبر لا غير ؛ كقولك : أجل لمن قال : جاء زيد .

و(جير) و(إن) و(إي) للتحقيق ، تقول : جير لأفعلن كذا ، وإن الأمر كذا ، وإي والله .

ومنها حروف الاستثناء ، وهي : إلا ، وحاشا ، وعدا ، وخلا .

والحرف المصدرى وهو (ما) في قولك : أعجبني ما صنعت ، أي صنعك ،
و(أن) في قولك : أريد أن تفعل كذا ؛ أي : فعلك .

وحروف التحضيض ، وهي : لولا ، ولو ما ، وهلا ، وألا فعلت كذا ، إذا
أردت الحث على الفعل .

وحرف تقريب الماضي من الحال ، وهو (قد) في قولك : قد قام زيد .
وحروف الاستفهام ، وهي : الهمزة وهل في قولك : أزيد قائم؟ وهل زيد
قائم؟

وحروف الاستقبال ، وهي : السين ، وسوف ، وأن ، ولا ، وإن ، في قولك :
سيفعل ، وسوف يفعل ، وأريد أن تفعل ، ولا تفعل ، وإن تفعل .

وحروف الشرط ، وهي : إن ، ولو ؛ في قولك : إن جئتني ، ولو جئتني
أكرمتك .

وحرف التعليل : وهو كي في قولك : قصدت فلاناً كي يحسن إلي .

وحروف الردع ، وهو كلا في قولك جواباً لمن قال لك : إن الأمر كذا .

ومنها حروف اللامات ، وهي : لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر لتعريفه
كالرجل ، ولام جواب القسم في قولك : والله لأفعلن كذا ، والموطئة للقسم في
قولك : والله لئن أكرمتني لأكرمتك ، ولام جواب لو ولولا في قولك : لو كان
كذا لكان كذا ، ولولا كان كذا لكان كذا ، ولام الأمر في قولك : ليفعل زيد ،
ولام الابتداء في قولك : لزيد منطلق .

ومنها تاء التأنيث الساكنة في قولك : فعلت .

ومنها التنوين والنون المؤكدة في قولك : والله لأفعلن كذا ، وهذا آخر

الكلام في النوع الأول .

النوع الثاني : في تحقيق مفهوم المركب من مفردات الألفاظ ، وهو الكلام .

اعلم أن اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة ، وعلى مدلولها القائم بالذات تارة^(١) على ما حققناه في كتبنا الكلامية ، والمقصود هاهنا إنما هو بيان معنى الكلام اللساني دون النفساني .

والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما ألف من الحروف والأصوات من غير دلالة على شيء ويسمى مهملاً وعلى ما يدل ، ولهذا يقال في اللغة : هذا كلام مهمل ، وهذا كلام غير مهمل ، وسواء كان إطلاق الكلام على المهمل حقيقة أو مجازاً ، والغرض هاهنا إنما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة .

وقد اختلف فيه ؛ فذهب أكثر الأصوليين إلى أن الكلمة الواحدة إذا كانت مركبة من حرفين فصاعداً كلام ولا جرم ، قالوا في حده : هو ما انتظم من الحروف المسموعة المميزة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد ، وقصدوا بالقييد الأول الاحتراز عن الحرف الواحد ؛ كالزاي من زيد ، وبالقييد الثاني الاحتراز عن حروف الكتابة ، وبالقييد الثالث الاحتراز عن أصوات كثير من البهائم والمهملات من الألفاظ ، وبالقييد الرابع الاحتراز عن الاسم الواحد إذا صدرت حروفه كل حرف من شخص ؛ فإنه لا يسمى كلاماً .

ومنهم من قال : إن الكلمة الواحدة تسمى كلاماً ، لكن اختلفوا فيما اجتمع من كلمات ، وهو غير مفيد ؛ كقول القائل : زيد لا كلاماً ونحوه ، هل هو

(١) الصحيح أنه اسم لهما ، وقد يطلق ويراد به أحدهما بقرينة كلفظ الإنسان اسم لمجموع البدن والروح ، وقد يطلق ويراد به أحدهما بقرينة .

كلام؟

فمنهم من قال : إنه كلام ؛ لأن أحاد كلماته وضعت للدلالة .
ومنهم من لم يسمه كلاماً .

والنزاع في إطلاق اسم الكلام في هذه الصور مائل إلى اصطلاح الخارج
عن وضع اللغة بالاتفاق من أهل الأدب ، وأما حده في اصطلاح أهل اللغة ،
قال الزمخشري وهو ناقد بصير في هذه الصناعة : «الكلام هو المركب من
كلمتين ، أسندت إحداهما إلى الأخرى» فقلوه : «المركب من كلمتين» احتراز
عن الكلمة الواحدة ، وقوله : «أسندت إحداهما إلى الأخرى» احتراز عن
قولك : زيد عمرو ، وعن قولك : زيد علي ، أو زيد في ، أو قام في ؛ فإن المجموع
منهما مركب من كلمتين وليس بكلام لعدم إسناد إحداهما إلى الأخرى ، وأقل
ما يكون ذلك من اسمين ؛ كقولك : زيد قائم ، أو اسم وفعل ؛ كقولك : زيد
قام ، وتسمى الأولى جملة اسمية والثانية جملة فعلية ، ولا يتركب الكلام من
الاسم والحرف فقط ، ولا من الأفعال وحدها ولا من الحروف ولا من الأفعال
والحروف .

فإن قيل : ما ذكرتموه من الحد منتقض بما تركب من كلمتين أسندت
إحداهما إلى الأخرى ، وهما مهملتان ؛ فإنه لا يكون كلاماً ، وذلك كما لو
أسندت مقلوب زيد إلى مقلوب رجل ، فقلت : (ديز هو لجر) .

قلنا : المراد من الكلمة التي منها التأليف اللفظة الواحدة الدالة بالوضع
على معنى مفرد ، ولا وجود لذلك فيما ذكروه ؛ غير أن ما ذكروه من الحد يدخل
فيه قول القائل : حيوان ناطق ، وإنسان عالم ، وغير ذلك من النسب التقييدية ؛
فإنه لا يعد كلاماً مفيداً وإن أسند فيه إحدى الكلمتين إلى الأخرى ، والواجب

أن يقال : الكلام ما تألف من كلمتين تأليفاً يحسن السكوت عليه .

* * *

الأصل الثاني

مبدأ اللغات وطرق معرفتها

أول ما يجب تقديمه أن ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها هل هو مناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أم لا .

فذهب أرباب علم التفسير وبعض المعتزلة إلى ذلك مصيراً منهم إلى أنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره ولا وجه له ؛ فإننا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود على العدم ، والعدم على الوجود ، واسم كل ضد على مقابله ؛ لما كان ممتنعاً ، كيف وقد وضع ذلك كما في اسم الجون والقرء ونحوه ، والاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ولعدمه^(١) ، وحيث خصص الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات إنما كان ذلك نظراً إلى الإرادة المخصصة ، كان الواضع هو الله تعالى ، أو المخلوق إما لغرض أو لا لغرض ، وإذا بطلت المناسبة الطبيعية ، وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري ؛ فقد اختلف الأصوليون فيه :

فذهب الأشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو الله

(١) لعله : «ولضده» .

تعالى ، ووضعه متلقي لنا من جهة التوقيف الإلهي ؛ إما بالوحي ، أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة ويخلق له أولهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني ، محتجين على ذلك بآيات :

منها قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى .

ومنها قوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ، وقوله تعالى : ﴿تبيانا لكل شيء﴾ ، وقوله تعالى : ﴿اقرأ وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم﴾ واللغات داخلة في هذه المعلومات .

وقوله تعالى : ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وأباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ ذمهم على تسمية بعض الأشياء من غير توقيف ؛ فدل على أن ما عداها توقيف .

وقوله تعالى : ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم﴾ والمراد به اللغات لا نفس اختلاف هيأت الجوارح من الألسنة ؛ لأن اختلاف اللغات أبلغ في مقصود الآية ؛ فكان أولى بالحمل عليه .

وذهبت البهشية^(١) وجماعة من المتكلمين إلى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم ، وأن واحداً أو جماعة انبعثت داعيته أو دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ، ثم حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار ؛ كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع ، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة

(١) نسبة إلى أبي هاشم الجبائي على طريق النحت ، واسمه عبد السلام بن محمد بن عبد

الوهاب الجبائي .

والتكرار مرة بعد أخرى ، محتجين على ذلك بقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ ، وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع بالتوقيف ، وإلا فلو كان بالاصطلاح ؛ فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعو به الإنسان غيره إلى الاصطلاح على ذلك الأمر ، فإن كان بالاصطلاح ؛ لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف ، وجوز حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقتين .

وذهب القاضي أبو بكر وغيره من أهل التحقيق إلى أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته ، وأما وقوع البعض دون البعض ؛ فليس عليه دليل قاطع ، والظنون فمتعارضة يمتنع معها المصير إلى التعيين .

هذا ما قيل ، والحق أن يقال : إن كان المطلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب ؛ فالحق ما قاله القاضي أبو بكر ؛ إذ لا يقين من شيء منها على ما يأتي تحقيقه .

وإن كان المقصود إنما هو الظن ، وهو الحق ؛ فالحق ما صار إليه الأشعري لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب .

فإن قيل : لا نسلم ظهور النصوص المذكورة في المطلوب .

أما قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ ؛ فالمراد بالتعليم إنما هو إلهامه ، وبعث داعيته على الوضع ، وسمي بذلك معلماً^(١) لكونه الهادي إليه ، لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داود : ﴿وعلمناه

(١) الأولى أن يقال : سمي إلهامه تعليماً لهدايته إليه . . . إلخ .

صنعة لبوس لكم ﴿ معناه ألهمناه ذلك ، وقوله تعالى في حق سليمان : ﴿ففهمناها سليمان﴾ ؛ أي : ألهمناه .

سلمنا أن المراد به الإفهام بالخطاب والتوقيف ، ولكن أراد به كل الأسماء مطلقاً ، أو الأسماء التي كانت موجودة في زمانه : الأول ممنوع والثاني مسلم .

سلمنا أنه أراد به جميع الأسماء مطلقاً ، غير أن ذلك يدل على أن علم آدم بها كان توقيفياً ، ولا يلزم أن يكون أصلها بالتوقيف لجواز أن يكون من مصطلح خلق سابق على آدم ، والباري تعالى علمه ما اصطلاح عليه غيره .

سلمنا أن جميع الأسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له ، ولكنه يحتمل أنه أنسيها ، ولم يوقف عليها من بعده ، واصطلاح أولاده من بعده على هذه اللغات ، والكلام إنما هو في هذه اللغات .

وأما قول الملائكة : ﴿لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ ؛ فلا يدل على أن أصل اللغات التوقيف ؛ لما عرف في حق آدم .

وقوله تعالى : ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ؛ فالمراد به أن ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه ، وإن كان المراد به أنه بين فيه كل شيء ؛ فلا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم .

وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى : ﴿تبياناً لكل شيء﴾ ، وعن قوله تعالى : ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾ .

وأما آية الذم ؛ فالذم فيها إنما كان على إطلاقهم أسماء الأصنام مع اعتقادهم كونها آلهة .

وأما آية اختلاف الألسنة ؛ فهي غير محمولة على نفس الجارحة

بالإجماع ؛ فلا بد من التأويل .

وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الأقدار على اللغات ، كيف وأن التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني ، وذلك لا يعرف إلا بأمر خارج عن تلك الألفاظ ، والكلام فيه إن كان توقيفياً كالكلام في الأول ، وهو تسلسل ممتنع ؛ فلم يبق غير الاصطلاح .

ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ ، وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة .

والجواب : قولهم : (المراد من تعليم آدم إلهامه بالوضع والاصطلاح مع نفسه) ، وهو خلاف الظاهر من إطلاق لفظ التعليم ، ولهذا ؛ فإن من اخترع أمراً واصطلاح عليه مع نفسه يصح أن يقال : إنه ما علمه أحد ذلك ، ولو كان إطلاق التعليم بمعنى الإلهام بما يفعله الإنسان مع نفسه حقيقة ، لما صح نفيه ، وحيث صح نفيه دل على كونه مجازاً ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا يلزم من التأويل فيما ذكره من التعليم في حق داود وسليمان التأويل فيما نحن فيه ، إلا أن الاشتراك^(١) في دليل التأويل ، والأصل عدمه .

وقولهم : (أراد به الأسماء الموجودة في زمانه) إنما يصح أن لو لم يكن جميع الأسماء موجودة في زمانه ، وهو غير مسلم ، بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به ، ويجب الحمل عليه عملاً بعموم اللفظ .

قولهم : من الجائز أن يكون جميع الأسماء من مصطلح من كان قبل آدم .

قلنا : وإن كان ذلك محتملاً ؛ إلا أن الأصل عدمه ، فمن ادعاه يحتاج إلى دليل ، وبه يبطل قولهم : (إنه يحتمل أنه أنسيها) ، إذ الأصل عدم النسيان

(١) صوابه : «اشتراكاً» .

وبقاء ما كان على ما كان .

وعلى هذا ؛ فقد خرج الجواب عما ذكره من التأويل قول الملائكة : ﴿ لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ ؛ إذ هو مبني على ما قيل من التأويل في حق آدم وقد عرف جوابه .

قولهم : « المراد من قوله تعالى : ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ أنه لا تفريط فيما في الكتاب » ، ليس كذلك ؛ فإن ذلك معلوم لكل عاقل قطعاً ، فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيداً .

قولهم : « لا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم » ؛ فقد سبق جوابه ، وبه يخرج الجواب عما ذكره على قوله تعالى : ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ وعن قوله : ﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ .

قولهم في آية الذم : « إنما ذمهم على اعتقادهم كون الأصنام آلهة » ؛ فهو خلاف الظاهر من إضافة الذم إلى التسمية ، ولا يقبل من غير دليل ^(١) .

وما ذكره على الآية الأخيرة ؛ فلا يخفى أن الترجيح يحمل اللفظ على اختلاف اللغات دون حمله على الأقدار على اللغات أقل في الإضمار ؛ إذ هو يفتقر إلى إضمار اللغات لا غير ، وما ذكره يفتقر إلى إضمار القدرة على اللغات ؛ فلا يصار إليه .

قولهم في المعنى : « إنه يفضي إلى التسلسل » ليس كذلك ؛ فإنه لا مانع

(١) ليس للأصنام من صفات الربوبية والجلال والكمال ما يوجب عبادتها وتسميتها آلهة ؛ فكان تسميتها بذلك كذباً وزوراً ، لذا ذمهم الله وأنكر عليهم هذه التسمية بقوله : ﴿ إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ... إلخ ﴾ ، وبين سبحانه أنها مجرد أسماء لا حقيقة لها وليس لها من العقل أو النقل سلطان يصفها .

أن يخلق الله تعالى العبارات ، ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بأن واضعاً
وضعها لتلك المعاني ؛ كما سبق .

ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح ؛ فإن ما يدعي به إلى
الوضع والاصطلاح لا بد وأن يكون معلوماً ، فإن كان معلوماً بالاصطلاح ؛ لزم
التسلسل ، وهو ممتنع ، فلم يبق غير التوقيف .

وما ذكروه من المعارضة بالآية الأخيرة ؛ وإنما يلزم أن لو كان طريق التوقيف
منحصراً في الرسالة ، وليس كذلك ، بل جاز أن يكون أصل التوقيف معلوماً :
إما بالوحي من غير واسطة ، وإما بخلق اللغات وخلق العلم الضروري للسامعين
بأن واضعاً وضعها لتلك المعاني على ما سبق .

وأما طرق معرفتها لنا ؛ فاعلم أن ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكك
فيه مع التشكيك ؛ كعلمنا بتسمية الجواهر جوهراً ، والعرض عرضاً ، ونحوه من
الأسامي ؛ فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع ، وما لم يكن معلوماً لنا ولا
تواتر فيه ؛ فطريق تحصيل الظن به إنما هو إخبار الأحاد ، ولعل الأكثر إنما هو
الأول .

* * *

القسم الثالث
في المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية

اعلم أن الحكم الشرعي يستدعي حاكماً وحكماً ومحكوماً فيه ومحكوماً عليه ؛ فلنفرض في كل واحد أصلاً ، وهي أربعة أصول .

* * *

الأصل الأول

في الحاكم

اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع ، ولنرسم في كل واحد مسألة .

* * *

* المسألة الأولى^(١) :

مذهب أصحابنا وأكثر العقلاء أن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها ، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وإنما إطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبار ثلاث إضافية غير حقيقية :

أولها : إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبح على ما خالفه ، وليس ذلك ذاتياً لاختلافه وتبدله بالنسبة إلى اختلاف الأغراض ، بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض .

وثانيها : إطلاق اسم الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله ، ويدخل فيه أفعال الله تعالى والواجبات والمندوبات دون المباحات .

وإطلاق اسم القبح على ما أمر الشارع بذم فاعله ، ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح ، وذلك أيضاً مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال .

وثالثها : إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله ، بمعنى نفي الحرج عنه في فعله ، وهو أعم من الاعتبار الأول^(٢) لدخول المباح فيه والقبح في مقابلته .

ولا يخفى أن ذلك أيضاً مما يختلف باختلاف الأحوال ؛ فلا يكون ذاتياً ، وعلى هذا ؛ فما كان من أفعال الله تعالى بعد ورود الشرع ؛ فحسن بالاعتبار الثاني والثالث ، وقبله بالاعتبار الثالث ، وما كان من أفعال العقلاء قبل ورود

(١) انظر : أول الجزء الثاني من «مفتاح دار السعادة» ، والجزء الأول من «مدارج السالكين» لابن

القيم .

(٢) صوابه الثاني ؛ لأنه هو الذي خرج منه المباح .

الشرع ؛ فحسنة وقبيحة بالاعتبار الأول والثالث ، وبعده بالاعتبارات الثلاثة^(١) .
 وذهب المعتزلة ، والكرامية ، والخوارج ، والبراهمة^(٢) ، والثنوية^(٣) ، وغيرهم
 إلى أن الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة لذواتها ، لكن منها ما يدرك حسنة
 وقبحه بضرورة العقل ؛ كحسن الإيمان وقبح الكفران ، أو ينظره ؛ كحسن الصدق
 والمضر وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع ؛ كحسن العبادات لكن اختلفوا :
 فزعمت الأوائل من المعتزلة أن الحسن والقبيح غير مختص بصفة موجهة
 لحسنه وقبحه .

ومنهم من أوجب ذلك كالجبائية .

ومنهم من فصل وأوجب ذلك في القبيح دون الحسن ، ونشأ بينهم

(١) الصحيح أن محل النزاع الحسن والقبح ، بمعنى اشتمال الفعل على مصلحة كان بها حسناً أو
 على مفسدة كان بها قبيحاً ، ثم نشأ عن ذلك خلاف آخر : هل تثبت الأحكام بما في الأفعال من حسن أو
 قبح ولو لم يرد شرع أن يتوقف ذلك على ورود الشرع؟

فذهب الجبرية ومن في حكمهم إلى نفي الحسن والقبح بهذا المعنى وجعلوهما تابعين لأمر الشرع
 ونهيه ، لذلك جعلوا العلل في باب القياس أمارات ، وذهب المعتزلة إلى إثباتها وبناء الحكم عليهما ولو لم
 يرد شرع ؛ فأثبتوا لزوم الأحكام لها فإذا أدرك العقل الحسن في فعل قضى بطلبه ، وإذا أدرك القبح في فعل
 حكم بمنعه ، ولذلك جعلوا العلل في باب القياس بواعث ودواعي لبناء الحكم ، وذهب جماعة إلى إثبات
 الحسن والقبح العقليين ونفوا التلازم بينهما وبين الأحكام ، وقالوا : لا يثبت حكم إلا بالشرع . وأثبتوا بأدلة
 الفطرة والعقل والنقل ما ذكر من الحسن والقبح وأنها لا تستلزم الحكم بل تنفيه حتى يشته الشرع ، وجعلوا
 أدلة المعتزلة في إثباتهما رداً على الجبرية في نفيهم لهما ، وجعلوا أدلة الجبرية رداً على المعتزلة في إثبات
 أحكام الشرع بهما ؛ فأخذوا الحق من قول الفريقين ، وردوا باطل كل منهما بما مع الآخر من أدلة الحق .

ارجع إلى (ج ١) من «مدارج السالكين» لابن القيم ، وإلى جواب «أهل العلم والإيمان» لابن
 تيمية ؛ ففيهما تفصيل المذاهب وبسط الأدلة .

(٢) البراهمة جماعة من حكماء الهند تبعوا فيلسوفاً يسمى برهام فنسبوا إليه ، وقيل : إنهم طائفة
 عبادت صنماً يسمى برهم فنسبت إليه .

(٣) طائفة تزعم أن النور والظلمة أزليان قديمان فنسبت إلى الاثنين .

بسبب هذا الاختلاف اختلاف في العبارات الدالة على معنى الحسن والقبح ،
أومأنا إليها وإلى مناقضتهم فيها في علم الكلام .

وقد احتج أصحابنا بحجج :

الأولى : أنه لو كان الكذب قبيحاً لذاته للزم منه أنه إذا قال : إن بقيت
ساعة أخرى كذبت أن يكون الحسن منه في الساعة الأخرى الصدق أو
الكذب ، والأول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الأول وهو قبيح ، وما لزم منه
القبيح فهو قبيح ؛ فلم يبق غير الثاني ، وهو المطلوب .

الثانية : لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتياً ، فإذا قال القائل : زيد في الدار ،
ولم يكن فيها ؛ فالمقتضي لقبحه إما نفس ذلك اللفظ ، وإما عدم الخبر عنه ، وإما
مجموع الأمرين ، وإما أمر خارج ، الأول يلزمه قبح ذلك الخبر وإن كان صادقاً ،
والثاني يلزمه أن يكون العدم علة للأمر الثبوتي ، والثالث يلزمه أن يكون العدم
جزء علة الأمر الثبوتي ، والكل محال^(١) ، وإن كان الرابع ؛ فذلك المقتضى الخارج
إما لازم للخبر المفروض ، وإما غير لازم ، فإن كان الأول ؛ فإن كان لازماً لنفس
اللفظ لزم قبحه وإن كان صادقاً ، وإن كان لازماً لعدم الخبر عنه أو لمجموع الأمرين
كان العدم مؤثراً في الأمر الثبوتي ، وهو محال ، وإن كان لازماً لأمر خارج عاد
التقسيم في ذلك الخارج ، وهو تسلسل ، وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارج لازماً
للخبر الكاذب أمكن مفارقتة له ، فلا يكون الخبر الكاذب قبيحاً^(٢) .

(١) سيأتي في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الأصل في باب القياس أن تعليل الثبوتي
بالعدمي مختلف فيه وأن العدم المحض هو الذي لا يكون علة للحكم الثبوتي باتفاق .

(٢) المقتضى القبح ما تضمنه مخالفة الخبر الواقع من مضار تفسد المجتمع وتصيب من كذب ومن
خدع بخبره فصدقه ، وليس ذلك راجعاً إلى الخبر من حيث هو لفظ ولا لعدم الخبر عنه وحده ؛ إذ كل
منهما وحده لا يسمى كذباً ، وإنما يرجع إلى مخالفة الخبر الواقع المسماة كذباً ، وامتناع تعليل الثبوتي
بالعدمي إنما هو في العدمي المحض وما فيه البحث ليس منه .

الثالثة : لو كان الخبر الكاذب قبيحاً لذاته ؛ فالمقتضي له لا بد وأن يكون ثبوتياً ضرورة اقتضائه للقبح الثبوتي ، وهو إن كان صفة لمجموع حروف الخبر ؛ فهو محال لاستحالة اجتماعها في الوجود ، وإن كان صفة لبعضها لزم أن تكون أجزاء الخبر الكاذب كاذبة ضرورة كون المقتضي لقبح الخبر الكاذب إنما هو الكذب ، وذلك محال^(١) .

الرابعة : أنه لو كان قبح الكذب وصفاً حقيقياً ؛ لما اختلفت باختلاف الأوضاع ، وقد اختلف ، حيث أن الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كذباً وقبيحاً بوضع الواضع له أمراً أو نهياً .

الخامسة : لو كان الكذب قبيحاً لذاته ؛ لما كان واجباً ولا حسناً عندما إذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله .

السادسة : لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً ؛ لكان المعلول متقدماً على علته ، لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله ، وكان القبح مع كونه وصفاً ثبوتياً ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللاً بما العدم جزء منه ، وذلك لأن مفهوم الظلم أنه إضرار غير مستحق ، والاستحقاق عدم ، وهو ممتنع .

السابعة : أن أفعال العبد غير مختارة له ، وما يكون كذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته إجماعاً ، وبيان كونه غير مختار أن فعله إن كان لازماً له لا يسعه تركه ؛ فهو مضطر إليه لا مختار له وإن جاز تركه ، فإن افتقر في فعله إلى مرجح عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع ، وإلا ؛ فهو اتفاقي لا اختياري .

(١) تقدم أن المقتضي أمر ثبوتي ، وهو إفساد البيئة والضرر اللاحق بمن كذبه وبمن صدقه ، وهو صفة لازمة لمخالفة الخبر للواقع وناشئة عنها وليس صفة للحروف ولا لبعضها .

وهذه الحجج ضعيفة :

أما الأولى ؛ فلأنه أمكن أن يقال بأن صدقه في الساعة الأخرى حسن^(١) ، ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه ، وإن كان قبيحاً من جهة استلزامه للقبيح ؛ فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر إلى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح ؛ كما هو مذهب الجبائية ، وإن قدر امتناع ذلك ؛ فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكره وقبح كذبه لكونه كذباً .

وأما الثانية ؛ فلأنه لا امتناع من القول بقبح الخبر مشروطاً بعدم زيد في الدار ، والشرط غير مؤثر .

وأما الثالثة ؛ فلما يلزمها من امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذباً ، وهو محال .

وأما الرابعة ؛ فلأنه لا مانع من أن يكون قبح الخبر الكاذب مشروطاً بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان ذلك مشروطاً في كونه كذباً .

وأما الخامسة ؛ فلأن الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لخلاص النبي لإمكان الإتيان بصورة الخبر من غير قصد له أو مع التعريض ، وقصد الإخبار عن الغير وإذا لم يكن متعيناً له كان قبيحاً ، وإن قدر تعيينه ، فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص النبي لا نفس الكذب ، واللازم غير الملزوم ،

(١) التزام إنسان الكذب في ساعة أخرى على تقدير بقائه قبيح واستمراره على ذلك ووقاؤه بما التزمه كلاهما قبيح ؛ فكان نقضه بصيانة نفسه عن الكذب وحرصه على الصدق في جميع أخباره يعد حسناً مستلزماً للتخلص من القبيح لا للقبيح ، وبذلك يتم الجواب ، ويكون قوله : «ولا يلزم من ملازمة القبح له قبحه» ، وما بعده غير محتاج إليه في الجواب على ما فيه من المواخذة .

وغايته أنه لا يأنم به مع قبجه ، ولا يحرم شرعاً لترجح المانع عليه .

وأما السادسة ؛ فلأنه أمكن منع تقدم قبج الظلم عليه ضرورة كونه صفة له ، بل المتقدم إنما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم بكونه قبيحاً شرعاً وعرفاً ، وأمكن منع تعليل القبج بالعدم وعدم الاستحقاق ، وإن كان لازماً للظلم ؛ فلا يلزم أن يكون داخلاً في مفهومه ، فإن اللازم أعم من الداخل في المفهوم ، وبتقدير كونه داخلاً في مفهومه فأمكن أن يكون الظلم علة القبج بما فيه من الأمر الوجودي ، والعدم شرطه .

وأما السابعة ؛ فلأنه يلزم منها أن يكون الرب تعالى مضطراً إلى أفعاله غير مختار فيها لتحقيق عين ما ذكره من القسمة في أفعاله ، وهو محال ، ويلزم أيضاً منهما امتناع الحكم بالحسن والقبج الشرعي على الأفعال ، والجواب يكون مشتركاً^(١) .

والمعتمد في ذلك أن يقال : لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته ؛ فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل ، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنه وقبحه ، وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقف في العلم بحسنه وقبحه على النظر ؛ كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، وإذ كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به ؛ فهو صفة وجودية لأن نقيضه وهو لا حسن ولا قبح صفة للعدم المحض ، فكان عديمياً ، ويلزم من ذلك كون الحسن والقبج وجودياً وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ، ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض ، وهو محال ، وذلك لأن العرض الذي هو محل العرض لا بد وأن يكون قائماً بالجوهر ، أو بما هو في آخر الأمر

(١) وأيضاً هو مبني على أن العبد مجبور على ما يصدر عنه من الأفعال ، وهو باطل .

قائم بالجوهر قطعاً للتسلسل الممتنع ، وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر تبعاً له فيه ، وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه في حيث العرض الذي قيل إنه قائم به ، وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر ؛ فهما في حيث الجوهر وقائمان به ، ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطاً بقيام العرض الآخر به .

فإن قيل : ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكناً ومعلوماً ومقدوراً ومذكوراً ، وهو محال ، ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مدلوله ، وبيانه من جهة الاستدلال والإلزام .

أما الاستدلال ؛ فمن وجهين :

الأول : اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر وكذلك حسن الإيمان وقبح الكفران ، وغير ذلك ، مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف أو شريعة أو غير ذلك فكان ؛ ذاتياً والعلم به ضروري .

الثاني : أنا نعلم أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرائع وغير ذلك من الأحوال فإنه يميل إلى الصدق ويؤثره ، وليس ذلك إلا لحسنه في نفسه .

وكذلك نعلم أن من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك وهو قادر على إنقاذه ؛ فإنه يميل إليه ، وإن كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنيوي ولا أخروي ، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني ، وليس ذلك إلا لحسنه في ذاته .

وأما من جهة الإلزام ؛ فهو أنه لو كان السمع وورود الأمر والنهي هو مدرك الحسن والقبح ؛ لما فرق العاقل قبل ورود الشرع بين من أحسن إليه وأساء ، ولما

كان فعل الله حسناً قبل ورود السمع ، ولجاز من الله الأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة ، ولجاز إظهار المعجزة على يد الكذاب ، ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ، ولكان الوجوب أيضاً متوقفاً على السمع ، ويلزم من ذلك إفحام الرسل من حيث أن النبي إذا بعث وادعى الرسالة ودعا إلى النظر في معجزته ، فللمدعو أن يقول : لا أنظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر ، ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك ، وهو دور .

والجواب عن الأول ؛ أن ما ذكره من الصفات فأمور تقديرية ؛ فمفهوم نقائضها سلب التقدير ، والأمور المقدرة ليست من الصفات العرضية ؛ فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض^(١) ، فإن قيل مثله في الحسن والقبح ؛ فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات ، وهو المطلوب ، وعن المعارضة الأولى بمنع إجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكره ؛ فإن من العقلاء من لا يعتقد ذلك كبعض الملاحدة^(٢) ، ونحن أيضاً لا نوافق على قبح إيلام البهائم من غير جرم ولا غرض^(٣) ، وهو من صور النزاع ، وإن كان ذلك متفقاً عليه بين العقلاء ؛ فلا يلزم أن يكون العلم به ضرورياً ، وإلا ؛ لما خالف فيه أكثر العقلاء عادة^(٤) ، وإن كان ذلك معلوماً ضرورة ؛ فلا يلزم من^(٥) أن يكون ذاتياً ، إلا أن يكون مجرداً

(١) لا نسلم أنها من الصفات التقديرية ؛ فإن العلم والذكر من الصفات الثبوتية كما لا يخفى كما أن الحسن والقبح من الصفات الثبوتية ، ولا فرق .

(٢) ولكن لا يعتد بخلافهم لانحرافهم وخلافهم فيما ذكر وقد علم حسنه وقبحه ضرورة .

(٣) إيلام البهائم قبيح إن صدر من المخلوق من غير جرم أو غرض سليم ، فإن كان من الله ؛ فلا

بد له من حكمة وإن لم نطلع عليها لقيام الدليل على علته وحكمته .

(٤) إنما خالف فيه من ذكر من الملاحدة .

(٥) صوابه : « منه » .

عن أمر خارج^(١) ، وهو غير مسلم على ما يأتي .

وعن المعارضة الثانية أنه لا يخلو إما أن يقال بالتفاوت بين الصدق والكذب ولو بوجه ، أو لا يقال به ، والأول يلزمه إبطال الاستدلال ، والثاني يمنع معه إيثار أحد الأمرين دون الآخر ، وعلى هذا إن كان ميله إلى الإنقاذ لتحقيق أمر خارج ؛ فالاستدلال باطل ، وإن لم يكن ؛ فالميل إلى الإنقاذ لا يكون مسلماً ، وإن سلم دلالة ما ذكرتموه في حق الشاهد ؛ فلا يلزم مثله في حق الغائب إلا بطريق قياسه على الشاهد ، وهو متعذر لما بيناه في علم الكلام .

ثم كيف يقاس قول : «الإجماع منعقد على التفرقة» بتقييح تمكين السيد لعبيده من الفواحش ، مع العلم بهم والقدرة على منعهم دون تقبيح ذلك بالنسبة إلى الله تعالى؟! .

فإن قيل : إنما لم يقبح من الله ذلك لعدم قدرته على منع الخلق من المعاصي ، وذلك لأن ما يقع من العبد من المعصية لا بد وأن يكون وقوعها معلوماً للرب ؛ وإلا كان جاهلاً بعواقب الأمور ، وهو محال ، ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له لا يكون مقدوراً كما ذهب إليه النظام .

قلنا : فما قيل ؛ فهو بعينه لازم بالنسبة إلى السيد وأولى أن لا يكون السيد قادراً على المنع ، ومع ذلك فالفرق واقع .

والجواب عن الإلزام الأول : أن مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الذاتي^(٢) .

(١) القصد إثبات أن الفعل منشأ مصلحة كان بها حسناً أو منشأ مفسدة كان بها قبيحاً سواء أكان ذلك لذاته أم لملاساته .

(٢) صوابه : الثاني وهو تفسير الحسن بما أمر الله بالثناء على فاعله والقبح بما أمر الله بدم فاعله .

وعن الثاني : أن فعل الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى أن له فعله .

وعن الثالث : أنه لا معنى للطاعة عندنا إلا ما ورد الأمر به ، ولا معنى للمعصية إلا ما ورد النهي عنه ، وعلى هذا ؛ فلا يمتنع ورود الأمر بما كان منهياً ، والنهي بما كان مأموراً .

وعن الرابع : أنه إنما يلزم أن لو لم يكن لامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي ، وليس كذلك ، وبه اندفاع الإلزام الخامس أيضاً .

وعن السادس : ما سيأتي في المسألة بعدها .

وإذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي ؛ لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلاً ، وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع . إذ هما مبنيان على ذلك ، غير أن عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهاراً لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات .

* المسألة الثانية :

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعاً لا عقلاً ، خلافاً للمعتزلة في الوجوب العقلي ، احتج أصحابنا على امتناع إيجاب العقل لذلك بأن قالوا : لو كان العقل موجباً ؛ فلا بد وأن يوجب لفائدة ، وإلا ؛ كان إيجابه عبثاً ، وهو قبيح ، ويمتنع عود الفائدة إلى الله تعالى لتعاليه عنها ، وإن عادت إلى العبد ؛ فإما أن تعود إليه في الدنيا أو في الآخرة .

الأول محال ؛ فإن شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى ؛ لأن الشكر فرع المعرفة ، وإنما هو عبارة عن إتعاب النفس والزام المشقة لها

بتكليفها تجنب المستقبلحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ، وهو فرع التحسين والتقييح العقلي .

وقد أبطلناه^(١) ، فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه^(٢) .

والثاني محال ؛ لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع بها ، ولا إخبار^(٣) ، وأيضاً ؛ فإنه لا معنى لكون الشيء واجباً سوى ترجح فعله على تركه ، وبالعقل يعرف الترجيح لا أنه مرجح ، فلا يكون موجباً ؛ إذ الموجب هو المرجح^(٤) ، وإذا بطل الإيجاب العقلي تعين الإيجاب الشرعي ضرورة انعقاد الإجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل ، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني منهما .

فإن قيل : شكر المنعم معلوم لكل أحد ضرورة ، فما ذكرتموه استدلال على إبطال أمر ضروري ؛ فلا يقبل ، وإن لم يكن كذلك ؛ فلم قلت : إن إيجاب العقل للشكر لا بد وأن يكون لفائدة قولكم : «حتى لا يكون عبثاً قبيحاً» ؛ فهذا منكم لا يستقيم مع إنكار القبح العقلي ، كيف وأن تلك الفائدة إما أن تكون واجبة التحصيل ، وإما أن لا تكون كذلك ، فإن كانت واجبة التحصيل استدعت فائدة

(١) الحق أن في الأفعال صفات هي منشأ حسنها أو قبحها ، وقد دل على ذلك الحس أو الفطرة والعقل والشرع ، والمخالف يعترف بذلك في تعليقه الأحكام وبيان حكمها وأسرارها وخاصة في القياس وبيان ميزة الشريعة الإسلامية على غيرها ، والمنوع استلزامها للأحكام الشرعية وإثباتها بهما دون شرع .
(٢) بل لها في ذلك حظ هو ابتغاء رضوان الله ومشوبته في الدنيا والآخرة وإن لم يعرف المكلف تفصيل الجزاء .

(٣) يكفي أن يعرف إجمالاً أن هنالك جزاء .

(٤) قد يلتزم الخصم ذلك ويدعي أن الحكم نسب إلى العقل لمعرفته إياه وإدراكه له عن طريق سببه وموجبه من حسن أو قبح في الفعل ، فلا يتبين الإيجاب بالشرع ؛ فالواجب الاستدلال على المطلوب بالنصوص التي دلت على قيام العذر للعباد لو لم يرسل الله رسله هداة مبشرين ومنذرين ، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة .

أخرى ، وهو تسلسل ممتنع ، وإن لم تكن واجبة ؛ فما يوجب العقل بها^(١) أولى أن لا يكون واجباً!

وإن كان لفائدة ؛ فما المانع أن تكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا أمراً خارجاً عنه ، كما أن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره؟

وإن كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكراً ؛ فما المانع أن تكون الفائدة الأيمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر على ما أنعم الله به عليه من النعم ؛ إذ هو محتمل ، ولا يخلو العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله ، وذلك من أعظم الفوائد؟

وإن سلم دلالة ما ذكرتموه على امتناع الإيجاب العقلي ، لكنه بعينه دال على امتناع الإيجاب الشرعي ، والجواب أن ذلك^(٢) يكون مشتركاً وإن لم يكن كذلك ، ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على جواز الإيجاب العقلي ، وذلك أنه لو لم يكن العقل موجهاً ؛ لانحصرت مدارك الوجود في الشرع لما ذكرتموه من الإجماع ، وذلك محال ؛ لما لا يلزم عنه من إفحام الرسل وإبطال مقصود البعثة ، وذلك أن النبي إذا دعى الرسالة ، وتحدى بالمعجزة ، ودعا الناس إلى النظر فيها لظهور صدقه ؛ فللمدعو أن يقول : لا أنظر في معجزتك ؛ إلا أن يكون النظر واجباً علي شرعاً ، ووجوب النظر شرعاً متوقف على استقرار الشرع ، وذلك متوقف على وجوب النظر ، وهو دور ممتنع .

والجواب : لا نسلم أن العلم الضروري^(٣) بما ذكرتموه عقلاً ؛ إذ هو دعوى

(١) بها الباء سببية .

(٢) أو : «إذ ذلك» .

(٣) صوابه : لا نسلم العلم الضروري ... إلخ .

محل النزاع وإن سلم ذلك ، لكن بالنسبة إلى من ينتفع بالشكر ويتضرر بعدمه ،
وأما بالنسبة إلى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه ؛ فلا^(١) .

قولهم : لم قلتم برعاية الفائدة؟

قلنا ؛ لما ذكرناه .

قولهم : هذا منكم لا يستقيم .

قلنا : إنما ذكرنا ذلك بطريق الإلزام للخصم لكونه قائلاً به ، وبه يبطل ما
ذكروه في إبطال رعاية الفائدة ، كيف وقد أمكن أن يقال بوجوب تحصيل
الحكمة لحكمة هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن
النفس ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في فعل الشكر ؛ فإن نفس الفعل ليس هو
الحكمة المطلوبة من إيجاده ، ولو أمكن ذلك ؛ لأمكن أن يقال مثله في جميع
الأفعال ، وهو خلاف الإجماع وإذا لم تكن الفائدة المطلوبة من إيجاده بقي
التقسيم بحاله .

قولهم : ما المانع أن تكون الفائدة هي الأمن على ما ذكروه ، فهو مبني
على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله وهو غير مسلم
على ما هو معلوم من أكثر العقلاء شاهداً؟ وبتقدير صحة ذلك ؛ فما ذكروه
معارض باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى وإتعابه لنفسه
وتصرفه فيها ، مع أنها مملوكة لله تعالى دون إذنه من غير منفعة ترجع إليه^(٢) ولا
إلى الله تعالى .

(١) قد يقال : إن الفائدة تعود إلى المكلف في الدنيا والآخرة فإنه يرجو بشكره رضاء الله عنه
فيهما ، وإن لم يعرف الجزاء تفصيلاً ؛ فقد عرفه في الجملة ، أو الفخر ، أو إرضاء النفس .
(٢) إنما يشكره دفعاً لمفسدة يخشاها على نفسه أو جلباً لمصلحة تعود إليه .

وليس أحدهما أولى من الآخر ، بل ربما كان هذا الاحتمال راجحاً ، وذلك من جهة أنه قد تقرر في العقول أن من أخذ في التقرب والخدمة إلى بعض الملوك العظماء بتحريك أنمته في كسر بيته ، وإظهار شكره بين العباد في البلاد على إعطائه لقمة من الخبز مع استغنائه واستغناء الملك عنها ؛ فإنه يعد مستهزئاً بذلك الملك ، مستحقاً للعقاب على صنعه .

ولا يخفى أن شكر الشاكرين بالنسبة إلى جلال الله تعالى دون تحريك الأئمة بالنسبة إلى جلال الملك ، وأن ما أنعم الله به على العبيد لعدم تناهي ملكه وتناهي ملك غيره دون تلك اللقمة ؛ فكان المتعاطي لخدمة الله وشكره على ما أنعم به عليه به أولى بالذم واستحقاق العقاب ، ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد وحثهم عليه ؛ لما وقع ^(١) الإقدام عليه .

وما يقال من ^(٢) المشتغل بالشكر والخدمة أرجى حالاً من المعرض عن ذلك عرفاً ، فكان أولى ؛ فهو مسلم في حق من ينتفع بالخدمة والشكر ويتضرر بعدمهما ، والباري تعالى منزّه عن ذلك ؛ فلا يطرد ما ذكره في حقه ^(٣) .

قولهم : ما ذكرتموه لازم عليكم في الإيجاب الشرعي ؛ ليس كذلك ، فإن الفائدة الأخروية وإن لم يستقل العاقل بمعرفتها فالله تعالى عالم بها ، كيف وأن ذلك إنما يلزم منا أن لو اعتبرنا الحكمة في الإيجاب الشرعي وليس كذلك على ما عرف من أصلنا ^(٤) !

(١) لو قال : لما صح أو لما جاز ؛ لكان أنسب .

(٢) لعله : «من أن المشتغل الخ .

(٣) فائدة الشكر وإن لم يأت عودها إلى الله فيتأتى عودها إلى العباد كما تقدم .

(٤) قد ثبت لله كمال العلم والحكمة بدليل النقل والعقل بالنظر في كونه وشرعه ؛ فهو سبحانه

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على مقتضى الحكمة في فعله وشرعه ، ويرعى في ذلك مصلحة عباده فضلاً منه ورحمة .

وأما المعارضة بما ذكروه من فحام الرسل ؛ فجوابه من وجهين :

الأول : منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة ، بل مهما ظهرت المعجزة في نفسها ، وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكناً ، وكان المدعو عاقلاً متمكناً من النظر والمعرفة ؛ فقد استقر الشرع وثبت ، والمدعو مفطر في حق نفسه .

الثاني : أن الدور لازم على القائل بالإيجاب العقلي ؛ لأن العقل بجوهره غير موجب دون النظر والاستدلال ، وإلا ؛ لما خلا عاقل عن ذلك ، وعند ذلك ؛ فللمدعو أن يقول : لا أنظر في معجزتك حتى أعرف وجوب النظر ، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر . وهو دور مفحم ، والجواب إذ ذاك يكون واحداً .
وعلى كل تقدير ؛ فالمسألة ظنية لا قطعية .

* المسألة الثالثة :

مذهب الأشاعرة وأهل الحق أنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، وأما المعتزلة ؛ فإنهم قسموا الأفعال الخارجة عن الأفعال الاضطرارية إلى ما حسنه العقل وإلى ما قبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، فما حسنه العقل إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحاً ، وإن ترجح فعله على تركه ، فإن لحق الذم بتركه سموه واجباً ، وسواء كان مقصوداً لنفسه ؛ كالإيمان ، أو لغيره ؛ كالنظر المفضي إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه ؛ سموه مندوباً ، وما قبحه العقل فإن التحق الذم بفعله سموه حراماً ، وإلا ؛ فمكروه ، وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ؛ فقد اختلفوا فيه ؛ فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من توقف عن الأمرين .

احتجت الأشاعرة بالمنقول والمعقول :

أما المنقول ؛ فقول الله تعالى : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ ،
ووجه الدلالة منه أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل ، وذلك يستلزم انتفاء
الوجوب والحرمة قبل البعثة ، وإلا ؛ لما أمن من العذاب بتقدير ترك الواجب
وفعل المحرم ؛ إذ هو لازم لهما .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ ،
ومفهومه يدل على الاحتجاج^(١) قبل البعثة ، ويلزم من ذلك نفي الموجب
والمحرم .

وأما من جهة المعقول ؛ فلأن ثبوت الحكم إما بالشرع أو بالعقل
بالإجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، والعقل غير موجب ولا محرم لما سبق في
المسألة المتقدمة ؛ فلا حكم^(٢) .

فإن قيل : أما الآية الأولى فلا حجة فيها فإنه ليس العذاب من لوازم ترك
الواجب وفعل المحرم ، ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على عفو أو شفاعاة ،
فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما .

سلمنا أنه لازم لهما لكن بعد ورود الشرع لا قبله ، وعلى هذا ؛ فلا يلزم
نفيهما من نفيه قبل ورود الشرع .

سلمنا أنه لازم لهما ، لكنه لازم للواجب والمحرم شرعاً أو عقلاً ، الأول
مسلم والثاني ممنوع ، وعلى هذا ؛ فاللازم من نفيه قبل الشرع نفي الواجب والمحرم
شرعاً لا عقلاً ، سلمنا ذلك ، ولكن ليس في الآية ما يدل على نفي الإباحة
والوقف لعدم ملازمة العذاب لشيء من ذلك إجماعاً .

(١) أي : يدل على قيام عذرهم وقبوله .

(٢) تقدم أن الخصم قد يسلم أنه لا يوجب ولكنه أدرك موجب الحكم والمقتضى له .

وأما الآية الأخرى وإن سلمنا كون المفهوم حجة ؛ فالاعتراض على الآية الأولى بعينه وارد هاهنا ، وأما ما ذكرتموه من المعقول ؛ فقد سبق ما فيه ، كيف وأن ما ذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكم بنفي الحكم ، فكان متناقضاً .

الجواب عن السؤال الأول أن وقوع العذاب بالفعل وإن لم يكن لازماً من ترك الواجب وفعل المحرم ؛ فلازمه عدم الأمن من ذلك لعدم تحقق الواجب والمحرم دونه ، وهذا اللازم منتفٍ قبل ورود الشرع على ما دلت عليه الآية ، فلا ملزوم ، وبه يندفع ما ذكروه من السؤال الثاني والثالث .

والتمسك بالآية إنما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل ورود الشرع لا غير ، ونفي ما سوى ذلك وإنما يستفاد من دليل آخر على ما سنبينه ، وبه اندفع السؤال الرابع^(١) .

وما ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق أيضاً جوابه ، ونفي الحكم وإن كان حكماً ؛ غير أن المنفي ليس هو الحكم مطلقاً ليلزم التناقض ، بل نفي ما أثبتوه من الأحكام المذكورة ؛ فلا تناقض .

وأما القائلون بالإباحة إن فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك ؛ فلا نزاع في هذا المعنى ، وإنما النزاع في صحة إطلاق لفظ الإباحة بإزائه ، ولهذا ؛ فإنه يمتنع إطلاق لفظ الإباحة على أفعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها ، وإن فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك ؛ فإما أن يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه ، وإما من غيره ، فإن كان الأول ؛ فيلزم منه تسمية أفعال الله مباحة لتحقيق ذلك في حقه ، وهو ممتنع بالإجماع ، وإن كان الثاني ؛ فالخير إما الشرع وإما العقل بالإجماع ، ولا شرع قبل ورود الشرع ، وتخيير العقل عندهم إنما يكون

(١) هو قولهم : ليس في الآية ما يدل على نفي الإباحة والوقف .

فيما استوى فعله وتركه من الأفعال الحسنة عقلاً ، أو فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح ، وهو فرع الحسن والقبح العقلي ، وقد أبطلناه^(١) .

وإن فسروه بأمر آخر ؛ فلا بد من تصويره .

فإن قيل : المباح هو مأذون في فعله ، وقد ورد دليل الإذن من الله تعالى قبل ورود الشرع ، وإن لم ترد صورة الإذن ، وبياناً من وجهين :

الأول : هو أن الله تعالى خلق الطعوم في المأكولات ، والذوق فينا ، وأقدرنا عليها ، وعرفنا بالأدلة العقلية أنها نافعة لنا غير مضرّة ، ولا ضرر عليه في الانتفاع بها ، وهو دليل الإذن منه لنا في ذلك ، وصار هذا كما لو قدم إنسان طعاماً بين يدي إنسان على هذه الصفات ، فإن العقلاء يقضون بكونه قد أذن له فيه .

الثاني : أن خلقه للطعوم في الأجسام مع إمكان ألا يخلقها لا بد له من فائدة نفيّاً للعبث عنه ، وليست تلك الفائدة عائدة إلى الله تعالى لتعالیه عنها ، فلا بد من عودها إلى العبد ، وليست هي الإضرار ولا ما هو خارج عن الإضرار والانتفاع ؛ إذ هو خلاف الإجماع ؛ فكانت فائدتها الانتفاع بها ، وهو دليل الإذن في إدراكها ، وسواء كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بها وتقويم البنية ، أو بجهة تجنبها لنيل الثواب ، أو الاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله على إدراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لا يكون مانعاً من الإذن والحكم بالإباحة ، بدليل الاستضاءء بسراج الغير والاستظلال بحائطه .

(١) تقدم أنهما ثابتان للفعل ؛ إلا أن استلزامهما للحكم ممنوع بل ترتيب الحكم عليهما إلى

الشرع .

قلنا : أما الوجه الأول ؛ فحاصله يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد وقد أبطناه ، وأما الثاني ؛ فمبني على وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى ، وهو ممنوع على ما عرف من أصلنا^(١) . ثم إذا كان مأذوناً فيه من جهة الشارع ، فإباحته شرعية لا عقلية^(٢) .

وأما القائلون بالوقف إن عنوا به توقف الحكم بهذه الأشياء على ورود السمع ؛ فحق ، وإن عنوا به الإحجام عن الحكم بالوجوب أو الحظر ، أو الإباحة لتعارض أدلتها ؛ ففاسد لما سبق .

* * *

(١) رعاية الحكمة في أفعاله سبحانه وفي شرعه مما يوجب في حقه ، وإن قلنا : إن ذلك واجب عليه ؛ فهو سبحانه الذي أوجبه على نفسه فضلاً منه وإحساناً .
(٢) كلام المستدل في ثبوت الإذن بالاستدلال العقلي المحض لا بالنص الشرعي ؛ فالتسليم له تسليم في محل النزاع .

الأصل الثاني

في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه ، وما يتعلق به من المسائل

ويشتمل على مقدمة وستة فصول .

أما المقدمة ؛ ففي بيان حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه .

أما حقيقته ؛ فقد قال بعض الأصوليين : إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين ، وقيل : إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد ، وهما فاسدان ؛ لأن قوله تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وقوله تعالى : ﴿خالق كل شيء﴾ خطاب من الشارع وله تعلق بأفعال المكلفين والعباد ، وليس حكماً شرعياً بالاتفاق^(١) ، وقال آخرون : إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالالتضاء أو التحبير ، وهو غير جامع ؛ فإن العلم بكون أنواع الأدلة حججاً وكذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوه أحكام شرعية ، وليست على ما قيل^(٢) .

والواجب أن نعرف معنى الخطاب أولاً لضرورة توقف معرفة الحكم الشرعي عليه ، فنقول : قد قيل فيه : «هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً»

(١) فكل من التعريفين غير مانع .

(٢) قد يقال : إن ما ذكر يستلزم طلب اعتقاد موجب ويستدعي العمل به حسب ما دل عليه

تفصيل الأدلة ؛ فكان التعريف جامعاً .

وهو غير مانع ؛ فإنه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع ، فإنه على ما ذكر من الحد وليس خطاباً .

والحق أنه «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه» .
ف (اللفظ) : احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والإشارات المفهومة .
(المتواضع عليه) : احتراز عن الألفاظ المهملة .

(والمقصود بها الإفهام) احتراز عما ورد على الحد الأول .

وقولنا : «لمن هو متهيء لفهمه» احتراز عن الكلام لمن لا يفهم ؛ كالنائم والمغمى عليه ونحوه .

وإذا عرف معنى الخطاب ؛ فالأقرب أن يقال في حد الحكم الشرعي : إنه «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية» .

فقولنا : «خطاب الشارع» احتراز عن خطاب غيره ، والقيد الثاني احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية ، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها وهو مطرد منعكس لا غبار عليه .

وإذا عرف معنى الحكم الشرعي ؛ فهو إما أن يكون متعلقاً بـ^(١)خطاب الطلب والاقتضاء أو لا يكون .

فإن كان الأول ؛ فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم .

فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بغير الجازم فهو للندب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم فهو

(١) المناسب حذف كلمة خطاب من التقسيم في المواضع الثلاثة ؛ فيقول : إما أن يكون متعلقاً بالطلب ... إلخ ، وذلك لما يلزم عليه من تعليق الخطاب بالخطاب حيث عرف الحكم بـخطاب الشارع ... إلخ .

الكراهة .

وإن لم يكن متعلقاً بخطاب^(١) الاقتضاء ؛ فإما أن يكون متعلقاً بخطاب^(١) التخيير أو غيره .

فإن كان الأول ؛ فهو الإباحة ، وإن كان الثاني ؛ فهو الحكم الوضعي ، كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطاً ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة . . . إلى غير ذلك ؛ فلنرسم في كل قسم منها فصلاً ، وهي ستة فصول :

* * *

الفصل الأول

في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل

أما حقيقة الوجوب ، فاعلم أن الوجوب في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط ، ومنه يقال : وجبت الشمس إذا سقطت ، ووجب الحائط إذا سقط ، وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ، ومنه قوله عليه السلام : «إذا وجب المريض ؛ فلا تبكين باكية»^(٢) ؛ أي : استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب .

(١) المناسب حذف كلمة خطاب من التقسيم في المواضع الثلاثة ؛ فيقول : إما أن يكون متعلقاً بالطلب . . . إلخ ، وذلك لما يلزم عليه من تعليق الخطاب بالخطاب حيث عرف الحكم بخطاب الشارع . . . إلخ .

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود والنسائي من طريق عتيك بن الحارث بن عتيك عن عمه جابر بلفظ : «فإذا وجب فلا تبكين باكية» وليس فيه ذكر المريض ، وفيه أنه سئل ما الوجوب ، فقال : الموت .

وأما في العرف الشرعي ؛ فقد قيل : « هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه » وهو إن أريد (بالاستحقاق) ما يستدعي مستحقاً عليه ؛ فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى على ما بيناه في علم الكلام ، وبالنسبة إلى أحد من المخلوقين بالإجماع ، وإن أريد به أنه لو عوقب لكان ذلك ملائماً لنظر الشارع ؛ فلا بأس به .

وقيل : هو « ما توعّد بالعقاب على تركه » ، وهو باطل ؛ لأن التوعّد بالعقاب على الترك خبر ، ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف في خبر الصادق^(١) ، وإن كان ذلك في حق غيره يعدّ كرمًا وفضيلة لما يلزمه من المصلحة الراجحة ، وليس كذلك لجواز العفو عنه .

وقيل : هو « الذي يخاف العقاب على تركه » ويبطل في المشكوك في وجوبه ، كيف وأن هذه الحدود ليست حدًّا للحكم الشرعي ، وهو الوجوب ، بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب؟!

والحق في ذلك أن يقال : الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما ؛ فالقيد الأول احتراز عن خطاب غير الشارع ، والثاني احتراز عن بقية الأحكام ، والثالث^(٢) احتراز عن ترك الواجب الموسع في أول الوقت ؛ فإنه سبب للذم بتقدير إخلاء جميع الوقت عنه ، وإخلاء أول الوقت من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب الخير ؛ فإنه

(١) قد يقال : لا تعتبر النجاة من العذاب لعفو أو توبة أو مقاصة خلفاً في الخبر ؛ لأن نصوص الكتاب والسنة بينت أخبار الوعيد مثل قوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، وقوله : « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً » ، وقوله : « فأما من ثقلت موازينه ... الآية .

(٢) الظاهر أن القيد الثالث وهو قوله : « في حالة ما » ، يدخل الواجب الموسع والخير كما يدل عليه تعليقه بعد ، فلا يحتز عن تركهما إلا أن يراد الاحتراز عن إخراج تركهما .

سبب للذم بتقدير ترك البدل ، وليس سبباً له بتقدير فعل البدل .

وعلى هذا إن قلنا : إن الأذان وصلاة العيد فرض كفاية ، واتفق أهل بلدة على تركه ؛ قوتلوا ، وإن قلنا : إنه سنة ؛ فلا .

وبالجملة ؛ فلا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم أو الثواب الخاص به ؛ فإنه لا تحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض ، وربما أشار القاضي أبو بكر إلى خلافه .

وإذا عرف معنى الوجوب الشرعي ؛ فلا بد من الإشارة إلى ما يتعلق به من المسائل ، وهي سبع :

✽ المسألة الأولى :

هل الفرض غير الواجب ، أو هو هو؟

أما في اللغة ؛ فالواجب هو الساقط ، والثابت كما سبق تعريفه .

وأما الفرض ؛ فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ، ومنه قولهم : « فرضنا القوس » للحزتين اللتين في سببتيه موضع الوتر ، و« فرضة النهر » ، وهو موضع اجتماع السفن ، ومنه قولهم : « فرض الحاكم النفقة » ؛ أي : قدرها .

وقد يطلق بمعنى الإنزال ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إن الذي فرض عليك القرآن ﴾ ؛ أي : أنزل .

وقد يطلق بمعنى الحل ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له ﴾ ؛ أي : أحل له ^(١) .

(١) الظاهر أن معاني الفرض مدارها القطع ، واختلافها إنما نشأ من اختلاف الإضافة أو حرف التعدية ؛ كاللام وعلى ومن ، ومن تأمل الأمثلة المذكورة ونحوها تبين له ذلك .

وأما في الشرع ؛ فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا ؛ إذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما^(١) ، وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي .

وخص أصحاب أبي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعاً به واسم الواجب بما كان مظنوناً ، مصيراً منهم إلى أن الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدراً علينا ، بخلاف المقطوع ؛ فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون ، والأشبه ما ذكره أصحابنا من حيث أن الاختلاف في طريق إثبات الحكم حتى يكون هذا معلوماً وهذا مظنوناً غير موجب لاختلاف ما ثبت به .

ولهذا ؛ فإن اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث أن المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب ، وكذا اختلاف طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها ، وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام ، كيف وأن الشارع قد أطلق اسم الفرض على الواجب في قوله تعالى : ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ ؛ أي : أوجب ، والأصل أن يكون مشعراً به حقيقة وأن لا يكون له مدلول سواء نفياً للتجوز والاشترار عن اللفظ؟! والذي يؤيد إخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض إجماع الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدي من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة بقولهم : أد^(٢) فرض الله تعالى . والأصل في الإطلاق

(١) ما ذكر تعريف الوجوب أو الإيجاب لا للواجب ؛ ففي العبارة تسامح لم يرض مثله فيما تقدم

من تعاريف الوجوب .

(٢) صوابه : «أدى» .

الحقيقة ، وما ذكره الخصوم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به ؛ فمن باب التحكم ، حيث إن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً كان مقطوعاً به أو مظلوناً ، فتخصيص ذلك بأحد القسمين دون الآخر بغير دليل لا يكون مقبولاً ، وبالجملة ؛ فالمسألة لفظية .

* المسألة الثانية :

لا فرق عند أصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب ؛ لشمول حد الواجب لهما ، خلافاً لبعض الناس مصيراً منه إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير ، بخلاف واجب الكفاية ، وغايته الاختلاف في طريق الإسقاط ، وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة ؛ كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق^(١) ، ولهذا ؛ فإن من ارتد وقتل فقتله بالردة وبالقتل واجب ، ومع ذلك فأحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب الآخر ، ولم يلزم من ذلك اختلافهما^(٢) .

* المسألة الثالثة^(٣) :

اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال الكفارة :

فمذهب الأشاعرة والفقهاء أن الواجب منها واحد لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ، وأطلق الجبائي وابنه القول بوجوب الجميع على التخيير .

حجة أصحابنا أنه لا يخلو إما أن يقال بوجوب الجميع ، أو بوجوب واحد ، والواحد إما معين وإما غير معين ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ لخمسة

(١) يعني قوله في المسألة الأولى : «والأشبه ما ذكره أصحابنا من حيث أن الاختلاف في طريق إثبات الحكم ... إلخ» .

(٢) أي : في حقيقتهما وذاتهما .

(٣) انظر : (ص : ٢٩٩ وما بعدها / ج ١٩) من «مجموع الفتاوى» .

أوجه :

الأول : أنه لو كان التخيير موجباً للجميع ؛ لكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على طريق التخيير موجباً للجميع ، وهو محال .

الثاني : أن ذلك مما يمنع من التخيير ، ولهذا ؛ فإنه لا يحسن أن يقول القائل لغيره : «أوجبت عليك صلاتين ، فصل أيهما شئت واترك أيهما شئت» ، كما لا يحسن أن يقول : «أوجبت عليك الصلاة ، وخيرتك في فعلها وتركها» ؛ لما فيه من رفع الواجب ، وليس ذلك من لغة العرب في شيء .

الثالث : أن الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه ، والأمر فيما نحن فيه بخلافه .

الرابع : أن الخصوم قد وافقوا على أنه لو أتى بالجميع أو ترك الجميع فإنه لا يثاب ولا يعاقب على الجميع ^(١) .

الخامس : أنه لو كان الجميع واجباً . لنوى نية أداء الواجب في كل واحدة من الخصال عندما إذا فعل الجميع ، وهو خلاف الإجماع ، ولا جائز أن يقال بأن الواجب واحد معين ؛ إذ هو خلاف مقتضى التخيير ، ولأنه كان يلزم أن لا يحصل الإجزاء بتقدير أداء غيره مع القدرة عليه ، وهو خلاف الإجماع ؛ فلم يبق غير الإبهام .

غير أن أبا الحسين البصري قد تكلف رد الخلاف في هذه المسألة إلى اللفظ دون المعنى ، وذلك أنه قال : «معنى إيجاب الجميع أن الله تعالى حرم ترك

(١) أما عقابه على واحد إذا شاء الله ذلك دون الجميع ؛ فظاهر ، وأما عدم ثوابه على الجميع إذا فعل ذلك ؛ فغير مسلم لقوله تعالى : «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» وغيره من النصوص الدالة على حكمة الله وعدله وصدقه في وعده ؛ إلا أن يقال : إنه لا يثاب على جميعها ثواب الواجب .

الجميع لا كل واحد واحد منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع تفويض فعل أي واحد منها كان إلى المكلف» ، وهذا هو بعينه مذهب الفقهاء ؛ غير أن ما ذكره في تفسير وجوب الجميع - وإن كان رافعاً للخلاف - غير أنه خلاف ما نقله الأئمة عن الجبائي وابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل المشعرة بذلك ؛ فلننسخ في الحجاج على منوالهم .

فإن قيل : ما ذكرتموه في الدليل إنما يلزم أن لو كانت آية التكفير وهي قوله تعالى : ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين . . .﴾ الآية ؛ دالة على تخيير كل واحد واحد من الأمة بين خصال الكفارة بجهة الإيجاب ، وما المانع أن يكون ذلك إخباراً عما يوجد من الكفارة وتقديره . فما يوجد من الكفارة هو إطعام من حانت أو كسوة من حانت آخر أو عتق من حانت آخر ؛ سلمنا دلالتها على الإيجاب ، لكن لا أنها خطاب بالتخيير لكل واحد واحد من الأمة ، بل المراد بها إيجاب الإطعام على البعض والكسوة على البعض والعتق على البعض ، فكأنه قال : فكفارته إطعام عشرة مساكين لبعضهم أو الكسوة لبعض آخر أو العتق لبعض آخر ، سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بما يدل على إبطال مدلوله ، وبيانه من أحد عشر وجهاً :

الأول : أن الخصال المذكورة إما أن تكون مستوية فيما يرجع إلى الصفات المقتضية للوجوب ، أو أنها مختصة ببعض دون البعض .

فإن كان الأول ؛ فيلزم التسوية في الوجوب بين الكل ، وإن كان الثاني ؛ كان ذلك البعض هو الواجب بعينه دون غيره .

الثاني : أن الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالإيجاب ، وخطاب الشرع إنما يتعلق بالمعين دون المبهم ، ولهذا ؛ فإنه يمتنع تعلق الإيجاب بأحد شخصين لا

بعينه ، فكذلك بفعل أمرين لا بعينه ، وعند ذلك فيلزم تعلقه بالكل أو ببعض منه معين .

الثالث : أن الإيجاب طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً معيناً لما تحقق قبل ، والمعين إما الكل أو البعض .

الرابع : أنه لو فعل العبد الجميع ، فإنه يثاب ثواب من فعل واجباً ، فسببه يجب أن يكون مقدوراً للمكلف معيناً لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل العبد ، واستحالة إسناد المعين إلى غير معين ، والمبهم ليس كذلك ؛ فلزم أن يكون الثواب على الجملة أو بعض معين منها .

الخامس : أنه لو ترك الجميع فإنه يعاقب عقاب من ترك واجباً منها ، وذلك يدل على أن الجميع واجب أو بعض منه معين كما سبق .

السادس : أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه من الخصال ؛ لكان منها شيء لا بعينه غير واجب ، والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة الواجب .

السابع : أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ؛ فعند التكفير بالجميع إما أن يسقط الفرض بمجموعها ، أو بكل واحد منها ، أو بواحد منها ، فإن كان الأول أو الثاني ؛ فالكل واجب وإن كان الثالث ؛ فذلك هو الفرض .

الثامن : وينخص إيجاب الجميع أنه لو كان الواجب واحداً لنصب الله عليه دليلاً ، ولم يكله إلى تعيين العبد لعدم معرفته بما فيه المصلحة ، كما^(١) في سائر الواجبات ، فحيث لم يعين دل على أن الكل واجب .

التاسع : أنه إذا كان الواجب واحداً لا بعينه ، ويتعين بفعل المكلف ؛

(١) متعلق بقوله : «لنصب» وما عطف عليه .

فالباري تعالى يعلم ما سيعينه العبد ، فيكون الواجب معيناً عند الله وإن لم يكن معيناً عند العبد قبل الفعل ، ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس واجباً ، وهو محال ، فثبت أن الجميع واجب .

العاشر : أنه لو كان الواجب واحداً لا بعينه ، فكفر ثلاثة كل واحد بواحدة من الخصال غير ما كفر به الآخر ؛ لكان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب دون الباقي ، وحيث وقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجباً .

الحادي عشر : أن الوجوب قد يعم عدداً من المتعبدین ويسقط بفعل الواحد منهم ؛ كفرض الكفاية ؛ فلا يمتنع أن يعم الوجوب عدداً من العبادات ويسقط بفعل واحدة منها .

والجواب عن السؤال الأول أن الإجماع من الأمة منعقد على أن المراد من الآية الوجوب لا نفس الإخبار .

وعن الثاني : إن حمل الآية على ما ذكره مع مخالفته لإجماع السلف بما يحوج إلى إضمارات كثيرة في الآية ، وهي ما قدره من البعض في قولهم : ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ لبعضهم ، وكذلك في الكسوة والعتق وهو على خلاف الأصل من غير حاجة ، كيف وأنه لو كان كما ذكره لقال : فكفارته إطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة ؛ لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة إلى الحائذين المذكورين .

وعن المعارض الأول أنه مبني على وجوب رعاية المصلحة في أحكام الله

تعالى ؛ وهو غير مسلم^(١) .

كيف وأنه يلزم منه أن يكون الأمر على ما ذكره في عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين ، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين ، وفي إيجاب عتق عبد من العبيد ، وهو مخالف للإجماع ، وحيث تعذر الوجوب على أحد شخصين لا بعينه إنما كان لتوقف تحقق الوجوب على ارتباطه بالذم والعقاب على ما سبق في تحديده ، وذم أحد شخصين لا بعينه متعذر ، بخلاف الذم على أحد فعلين لا بعينه ، وبهذه الصور يكون اندفاع ما ذكره من المعارض الثاني وما بعده إلى آخر التاسع .

وعن العاشر أن الواجب على كل واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها ؛ وقد أتى بما وجب عليه^(٢) وسقط به الفرض عنه ؛ فكان ما أتى به كل واحد واجباً ، لا أن الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها ليلزم ما قيل .

وعن الحادي عشر أننا لا نمنع سقوط الواجب دون أدائه ، ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتاً على أعداد المكلفين في فرض الكفاية ؛ لأن الإجماع منعقد على تأثيم الكل بتقدير توافقه على الترك ، ولا كذلك في خصال الكفارة^(٣) .

(١) تقدم أن رعاية مصالح العباد في شرع الأحكام ما وجب لله تعالى لكمال علمه وحكمته ورحمته بعباده ، وإن قلنا إن ذلك واجب عليه ؛ فهو سبحانه الذي كتبه على نفسه رحمة منه بعباده وإحساناً إليهم . انظر : (ص ٤٨ - ٦١) (ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» .
(٢) أي : أتى بالكفارة الواجبة عليه بفعله لخصلة من الثلاث ؛ فإن الكلي يتحقق بفعل جزئي من جزئياته .

(٣) فإنه لا يعاقب على الجميع بتقدير تركه الجميع كما تقدم .

وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه : إحدكما طالق ؛ فالملققة منهما واحدة لا بعينها وإن وجب الكف عنهما والتخيير في التعيين إلى المطلق ، كما لو قيل في خصال الكفارة : من غير فرق ، ولا يخفى وجه الحجاج من الطرفين .

✽ المسألة الرابعة :

إذا كان وقت الواجب فاضلاً عنه ؛ كصلاة الظهر مثلاً :

فمذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة ؛ كالجبائي وابنه وغيرهما : أنه واجب موسع ، وأن جميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع إلى سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب .

وهل للواجب في أول الوقت ووسطه بتقدير تأخير الواجب عنه إلى ما بعده بدل؟

اختلف هؤلاء فيه ؛ فأثبتته أصحابنا والجبائي وابنه - وهو العزم على الفعل - ، وأنكره بعض المعتزلة ؛ كأبي الحسين البصري وغيره .

وقال قوم : وقت الوجوب هو أول الوقت ، وفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء .

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : وقت الوجوب هو آخر الوقت . لكن اختلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك :

فمنهم من قال : هو نفل يسقط به الفرض .

ومنهم من قال - كالكرخي - : إن المكلف إذا بقي بنعت المكلفين إلى آخر الوقت ؛ كان ما فعله واجباً ، وإلا ؛ فنفل ؛ وحكي عنه : إن الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان .

حجة القائلين بالوجوب الموسع أن الأمر بصلاة الظهر - وهو قوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ - عام لجميع أجزاء الوقت المذكور ، وليس المراد به تطبيق أول فعل الصلاة على أول الوقت وآخره على آخره ، ولا إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته ؛ حتى لا يخلو جزء منه عن صلاة ؛ إذ هو^(١) خلاف الإجماع ، ولا تعيين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه ؛ إذ لا دلالة للفظ عليه ، فلم يبق إلا أنه أراد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ، ويكون المكلف مخيراً في إيقاع الفعل في أي جزء شيء منه ضرورة امتناع قسم آخر ، وهو المطلوب .

ويدل على إرادة هذا الاحتمال حصول الأجزاء عن الواجب بأداء الصلاة في أي وقت قدر منه ؛ فإنه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل ، وأن الفعل في كل وقت قائم مقامه في غيره من الأوقات ؛ فيكون واجباً ، وإلا ؛ فلو لم يكن محصلاً لمقصود الواجب فيلزم منه : إما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلاة في غير وقت الوجوب ؛ فتكون الصلاة حراماً لكونها مفوتة لمصلحة الواجب ، وهو محال ، وإما بقاء مصلحة الوجوب ، ويلزم منه وجوب فعل الصلاة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاة في الوقت المفروض ، وهو خلاف الإجماع .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم ، وذلك أنه لو كان الفعل واجباً في أول الوقت أو وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليه ؛ إذ هو حقيقة الواجب ، وإنما يتحقق ذلك بالنسبة إلى آخر الوقت لانعقاد الإجماع على حقوق الإثم بتركه فيه بتقدير عدم فعله قبله ، وأما قبل ذلك ؛ فالفعل فيه ندب لكونه مثاباً عليه مع جواز تركه ، ويسقط الفرض به في آخر الوقت ، ولا

(١) أي : المذكور من القسمين .

يتمتع سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض ؛ كالزكاة المعجلة قبل الحول .

سلمنا أنه ليس بنفل ، ولكن ما المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل أو تعيين الوقت الأول للوجوب وما بعده قضاء ، أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقائه بصفة المكلفين إلى آخر الوقت ؛ كما قيل من المذاهب السابقة؟

والجواب عن جواز ترك الفعل في أول الوقت أنه لا يدل على عدم الوجوب مطلقاً ، بل على عدم الوجوب الضيق وأما الموسع ؛ فلا .

والفرق بين المنسوب والواجب الموسع جواز المنسوب مطلقاً والموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع ، وحاصله راجع إلى أن الواجب على المكلف إيقاع الفعل في أي وقت شاء من أجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق الإبهام ، والتعيين إلى المكلف كما سبق في خصال الكفارة أو بشرط العزم على الفعل بعده ، ثم لو كان نفلاً ؛ لما سقط به الفرض لما سبق ، والزكاة المعجلة واجبة مؤجلة بعد^(١) انعقاد سببها ، وهو ملك النصاب ، لا أنها نافلة ، ولكان^(٢) ينبغي أن تصح الصلاة بنية النفل ، وليس كذلك .

فإن قيل^(٣) : لو كان العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت لما وجب الفعل بعده ، ولما جاز المصير إليه مع القدرة على المبدل كسائر الأبدال مع مبدلاتها ، ولكان من آخر الصلاة عن أول الوقت مع الغفلة عن العزم يكون عاصياً لكونه تاركاً للأصل وبدله ، كيف وأن الأمر الوارد بإيجاب الصلاة في هذا الوقت ليس

(١) الظرف متعلق بقوله : واجبة لا : «مؤجلة» .

(٢) معطوف على قوله : «لما سقط به الفرض» .

(٣) اعتراض على فقرة من فقرات الجواب ، وهي قوله : «أو بشرط العزم على الفعل» وهذا

الاعتراض مكون من خمس فقرات أجاب المستدل عن كل منها بالترتيب .

فيه تعرض للعزم ، فيجابه يكون زيادة على مقتضى الأمر ، ثم جعل العزم بدلاً عن صفة الفعل أو عن أصل الفعل ، مع أنه من أفعال القلوب بعيد ، إذ لا عهد لنا في الشرع بجعل أفعال القلوب أبدالاً عن الأفعال ، ولا بجعل صفة الفعل مبدلاً؟

قلنا : لم يكن بدلاً عن أصل الفعل ، بل عن تقديم الفعل ؛ فلا يكون موجباً لسقوط الفعل مطلقاً ، ومعنى كونه بدلاً أنه مخير بينه وبين تقديم الفعل ، والمصير إلى أحد الخيرين غير مشروط بالعجز عن الآخر ، لا أنه من باب الوضوء مع التيمم ، وإنما لم يعص مع تركه غافلاً لعدم تكليف الغافل ، والأمر وإن لم يكن متعرضاً للعزم ؛ فلا يلزم منه امتناع جعله بدلاً ، فإنه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل .

وأما استبعاد كون العزم بدلاً عن صفة الفعل على ما ذكره ؛ فغير مستحق للجواب ، ثم كيف يستبعد ذلك والفدية في حق الحامل عند خوفها على جنينها وكذلك المرضع على ولدها بدل عن تقديم الصوم في حقها ، وهو صفة الفعل ، وكذلك الندم توبة وهو من أعمال القلوب ، وقد جعل بدلاً عما فرط من أفعال الطاعات الواجبة حالة الكفر الأصلي :

والجواب^(١) عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل أنه إن أريد به أنا نتبين سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت ؛ فهو مسلم ، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه ، وإن أرادوا به أنا نتبين أن غير ذلك الوقت لم يكن وقتاً للوجوب ، بمعنى أنه لو أدى فيه الفعل لم يقع الموقع ؛ فهو خلاف الإجماع ، وإن أريد به غير ذلك ؛ فلا بد من تصويره .

(١) رجوع إلى الجواب عن بقية فقرات الاعتراض التابعة لقوله : «إذ قيل : ما ذكرتموه معارض

... الخ .

وعن القول بتعيين الوقت الأول للوجوب وما بعده للقضاء فيما^(١) سبق^(٢) ، كيف وأن الإجماع منعقد على إن ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء .

وعن الوقت^(٣) أنه خلاف الإجماع من السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت ومات في أثناءه أنه أدى فرض الله ، وأثيب ثواب الواجب ، وعلى ما حققناه من الوجوب الموسع لو أصر المكلف الصلاة عن أول الوقت بشرط العزم ومات ؛ لم يلق الله عاصياً ، نظراً إلى إجماع السلف على ذلك ، وليس يلزم من ذلك إبطال معنى الوجوب حيث إنه لا يجوز تركه مطلقاً ، بل بشرط العزم على ما تقدم ، ولا يمكن أن يقال : جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة ، لكونها^(٤) منطوية عنه ، ولا بد من الحكم الجزم في هذه الحال : إما بالبعضية ، وهو خلاف الإجماع ، وإما بنفيها ضرورة^(٥) امتناع التوقف على ظهور العاقبة بالإجماع من سلف الأمة ، وإذ عرف معنى الواجب الموسع ففعله في وقته أول مرة يسمى أداء ، وسواء كان فعله على نوع من الخلل لعذر ، أو لا على نوع من الخلل ، وإن فعل على نوع من الخلل لعذر ، ثم فعل ذلك الوقت مرة ثانية ؛ سمي إعادة ، وإن لم يفعل في وقته المقدر ، وسواء كان ذلك بعذر أو بغير عذر ، ثم فعل بعد خروج وقته ؛ سمي قضاء^(٦) .

(١) صوابه : «فبما» ؛ بالباء الموحدة .

(٢) من قوله : «آخر حجة القائلين بالوجوب الموسع ، إذ لا دلالة للفظ عليه» .

(٣) صوابه : «وعن الوقف» ؛ لأنه جواب عن آخر فقرة في الفقرة الأولى وهو قوله : «أو الحكم بكونه واجباً بتقدير بقائه بصفة المكلفين إلى آخر الوقت المتضمن للوقوف عن الحكم بالوجوب أو النفل حتى يتبين حال المكلف آخر الوقت» .

(٤) علة القول : «ولا يمكن» .

(٥) علة لقوله : «ولا بد» .

(٦) خالف في ذلك بعض العلماء .

* المسألة الخامسة :

اتفق الكل في الواجب الموسع على أن المكلف لو غلب على ظنه أنه يموت بتقدير التأخير عن أول الوقت فأخره أنه يعصي وإن لم يميت ، واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت : هل يكون قضاء أو أداء؟

فذهب القاضي أبو بكر إلى كونه قضاء ، وخالفه غيره في ذلك .

حجة القاضي أن الوقت صار مقدراً مضيقاً بما غلب على ظن المكلف أنه لا يعيش أكثر منه ، ولذلك عصى بالتأخير عنه ، فإذا فعل الواجب بعد ذلك ؛ فقد فعله خارج وقته ؛ فكان قضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في أوقاتها المقدرة المحدودة .

ولقائل أن يقول : غاية ظن المكلف أنه أوجب العصيان بالتأخير عن الوقت الذي ظن حياته فيه دون ما بعده ؛ فلا يلزم من ذلك تضيق الوقت ، بمعنى أنه إذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاء ، وذلك لأنه كان وقتاً للأداء ، والأصل بقاء ما كان على ما كان ، ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجباً للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الأصل أيضاً ؛ ولهذا فإنه لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب الموسع عن أول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي أن يكون فعل الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء ، وهو في غاية الاتجاه .

* المسألة السادسة :

اتفقوا على أن الواجب إذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده أنه يكون قضاء ، وسواء تركه في وقته عمداً أو سهواً^(١) .

(١) خالف بعض العلماء في مشروعية فعله بعد وقته إذا أخره عمداً ، كما خالف بعضهم في =

اتفقوا على أن ما لم يجب ولم ينعقد سبب وجوبه في الأوقات المقدرة ؛
ففعله بعد ذلك لا يكون قضاء ، لا حقيقة ولا مجازاً ؛ كفوائت الصلوات في
حالة الصبي والجنون .

واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع أو لفوات شرط من
خارج ، وسواء كان المكلف قادراً على الإتيان بالواجب في وقته ؛ كالصوم في
حق المريض والمسافر ، أو غير قادر عليه ؛ إما شرعاً كالصوم في حق الحائض ،
وإما عقلاً كالنائم ، أنه هل يسمى قضاء حقيقة أو مجازاً ؟

فمنهم من مال إلى التجوز مصيراً منه إلى أن القضاء إنما يكون حقيقة
عند فوات ما وجب في الوقت استدراكاً لمصلحة الواجب الفات ، وذلك غير
متحقق فيما نحن فيه ، ووجوبه بعد ذلك الوقت بأمر محدد لا ارتباط له بالوقت
الأول ؛ فكان إطلاق القضاء عليه تجزواً .

ومنهم من مال إلى أنه قضاء حقيقة ؛ لما فيه من استدراك مصلحة ما
انعقد سبب وجوبه ولم يجب للمعارض ، وإطلاق اسم القضاء في هذه الصور
في محل الوفاق إنما كان باعتبار ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب ، وهذا هو الأشبه ؛ لما فيه من نفي
التجوز والاشتراك عن اسم القضاء .

* المسألة السابعة :

ما لم يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب^(١) ؟
اختلفوا فيه ، ولا بد قبل الخوض في الحجاج من تلخيص محل النزاع ؛

تسميته قضاء في حالة التأخير لعذر شرعي ، والخطب في الثاني سهل لكونه اختلافاً في التسمية .

(١) ارجع إلى (ص ١٥٩ ، ١٦٧ / ج : ٢٠) من «مجموع الفتاوى» .

فنقول : ما لا يتم الواجب إلا به ، إما أن يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء^(١) ، أو لا يكون مشروطاً به ؛ فإن كان الأول ؛ فهو كما لو قال الشارع : «أوجبت عليك الصلاة إن كنت متطهراً»^(٢) فلا خلاف في أن تحصيل الشرط ليس واجباً ، وإنما الواجب الصلاة إذا وجد الشرط ، وإن كان الثاني ، وهو أن يكون وجوبه مطلقاً غير مشروط الوجوب بذلك الغير ، بل مشروط الوقوع ؛ فذلك هو محل النزاع إن كان الشرط مقدوراً للمكلف ، وذلك كما لو وجبت الصلاة وتعذر وقوعها دون الطهارة ، أو وجب غسل الوجه ولم يكن^(٣) إلا بغسل جزء من الرأس . . . إلى غير ذلك .

وإن لم يكن الشرط مقدوراً للمكلف ؛ فلا ؛ إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق ، وذلك كحضور الإمام الجمعة وحصول تمام العدد فيها ، فإن ذلك غير مقدور لأحد المكلفين^(٤) .

وإذا تلخص محل النزاع ؛ فنقول : اتفق أصحابنا والمعتزلة على أن ما لا يتم الواجب إلا به - وهو مقدور للمكلف - فهو واجب ، خلافاً لبعض الأصوليين .

قال أبو الحسين البصري : وإنما قلنا أن تحصيل الشرط واجب ؛ لأنه لو لم

(١) هذا ليس داخلاً في المقسم ؛ لأن الكلام فيما ثبت وجوبه بالفعل وتوقف إيقاعه على شيء كبعض أمثلة ما جعله قسماً ثانياً ، وعلى ذلك لا يحتاج لتلخيص محل النزاع .

(٢) لو مثل بأمثلة واقعية مثل : «وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا . . .» الآية ؛ لكان

أنسب وأنفع .

(٣) صوابه : «يمكن» .

(٤) في المثاليين نظر ، إذا كان العدد المعين وحضور الإمام الجمعة شرطاً في وجوبها وصحتها ؛

كدخول الوقت ؛ فإنه لا واجب حينئذ حتى يبحث عما لا يتم إلا به .

يجب بل كان تركه مباحاً ؛ لكان الأمر كأنه قال للمأمور : لك مباح ألا تأتي بالشرط ، وأوجب عليك الفعل مع عدم الإتيان بما لا يتم إلا به ، وذلك تكليف بما لا يطاق ، وهو محال ، وهذه الطريقة في غاية الفساد ، وذلك لأن وجوب المشروط إذا كان مطلقاً ؛ فلا يلزم من إباحة الشرط أن يكون التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط ، فإن عدمه غير لازم من إباحته ، بل حالة عدم وجوب الشرط وفرق بين الأمرين ؛ فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفاً بما لا يطاق . ثم يقال له : إن كان التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالاً ؛ فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط ، وكل ما وجوبه مشروط بشرط ؛ فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق ، ولا جواب عنه .

والأقرب في ذلك أن يقال : انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع ، وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور الممكنة من الإتيان به .

فإذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجباً ؛ كان متناقضاً .

وبالجمله ؛ فالمسألة وعرة ، والطرق ضيقة ؛ فليقنع بمثل هذا في هذا المضيق .

فإن قيل : القول بوجوب الشرط زيادة على ما اقتضاه الأمر بالمشروط ؛ إذ لا دلالة عليه ، والزيادة على النص نسخ ، ونسخ مدلول النص لا يكون إلا بنص آخر ، ولا نص ، ثم لو كان واجباً ؛ لكان مقدراً حذراً من التكليف بما لا يطاق ، وما يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل غير مقدر ، ولكان مثاباً عليه ومعاقباً على تركه ، والثواب والعقاب إنما هو على غسل الوجه وتركه وعلى صوم اليوم وتركه لا على مسح بعض الرأس وإمساك شيء من الليل ، ولهذا ؛ فإنه لو

تصور الإتيان بالمشروط دون شرطه كان كذلك .

قلنا : جواب الأول أن النسخ إنما يلزم أن لو كان ما قيل بوجوبه رافعاً لمقتضى النص الوارد بالمشروط ، وليس كذلك ؛ فإن مقتضاه وجوبه باق بحاله^(١) . وجواب الثاني أنه مبني على القول بأن كل واجب لا يقدر بقدر محدود ؛ فالزيادة على أقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف بالوجوب لكون نسبة الكل إلى الوجوب نسبة واحدة ، أو الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب؟

فمن ذهب إلى القول الأول قال : كل ما يأتي به من ذلك فهو واجب ، والأصح إنما هو القول الثاني ، وهو أن الواجب أقل ما ينطلق عليه الاسم ؛ إذ هو مكتفي به من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل ، وهو معذر .
وجواب الثالث بمنع ما ذكره^(٢) .

وجواب الرابع بأن الوجوب إنما يتحقق بالنسبة إلى العاجز عن الإتيان بالمشروط دون الشرط لا القادر .

* * *

(١) وأيضاً ما وجب به المشروط من النص ثبت به وجوب ما لا يتم إيقاع المشروط إلا به بطريق اللزوم ؛ فلا نسخ ضرورة عدم الترتيب الزمني .
(٢) المنع بالنسبة للثواب صحيح ؛ فإنه يثاب على الواجب وعلى ما لا يتم إلا به ، وأما بالنسبة للعقاب ؛ فغير صحيح ، فإنه إنما يعاقب على ترك الواجب الأصلي دون الوسائل التي يتم إلا بها .

الفصل الثاني

في المحذور

وقد يطلق في اللغة على ما كثرت أفاته ، ومنه يقال : لبن محذور ؛ أي : كثير الآفة ، وقد يطلق بمعنى المنع والقطع ، ومنه قولهم : حظرت عليه كذا ؛ أي : منعته منه ، ومنه الحظيرة للبقعة المنقطعة تأتي إليها المواشي .

وأما في الشرع ؛ فقد قيل فيه ضد ما قيل في الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها ، ولا يخفى وجه الكلام عليها .

والحق فيه أن يقال : هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له .

فالقصد الأول فاصل له عن الواجب والمندوب وسائر الأحكام ، والثاني فاصل له عن الخير كما ذكرناه في الواجب^(١) ، والثالث فاصل له عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب ، فإنه يذم عليه ، لكن من جهة فعله ، بل لما لزمه من ترك الواجب والحظر^(٢) ، فهو خطاب الشارع بما فعله سبب للذم شرعاً بوجه ما ، من حيث هو فعله ، ومن أسمائه أنه محرم ومعصية وذنب ، وإذا عرف معنى المحذور ؛ فلا بد من ذكر ما يختص به من المسائل ، وهي ثلاث مسائل :

* المسألة الأولى :

يجوز أن يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه عندنا ، خلافاً للمعتزلة ، وذلك

(١) الصواب أن يقال : القيد الثاني ، وهو قوله بوجه ما دخل به المحرم الخير ، ضرورة أنه ليس بفاصل له من المحذور ، وقد تقدم نظيره في تعريف الواجب .

(٢) لو قال : « فالحظر هو خطاب الشارع . . . » إلخ تفريعاً على تعريفه للمحذور ؛ لكان أولى .

لأنه لا مانع من ورود النهي بقوله : لا تكلم زيداً أو عمراً ، وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحداً بعينه ؛ فهذا الورد^(١) كان معقولاً غير ممتنع^(٢) ، ولا شك أنه إذا كان كذلك ؛ فليس المحرم مجموع كلاميهما ، ولا كلام أحدهما على التعيين لتصريحه بنقيضيه . فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه .

ومنهج الخصم في الاعتراض ومنهجنا في الجواب .

فكما سبق في الواجب الخير ، ولا يخفى وجهه ، ولكن ربما تشبث الخصوم هاهنا بقولهم : إن حرف (أو) إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير ، ودليله قوله تعالى : ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ ؛ فإن المراد به إنما هو النهي من الطاعة لكل واحد منهما لا النهي عن أحدهما .

وجوابه أن يقال : مقتضى الآية إنما هو التخيير ، وتحريم أحد الأمرين لا بعينه^(٣) والجمع في التحريم هاهنا إنما كان مستفاداً من دليل آخر ، ويجب أن يكون كذلك جمعاً بين الآية وما ذكرناه من الدليل^(٤) .

(١) فيه تحريف ، والصواب : «لورد» .

(٢) هذا مجرد فرض وتقدير ، وإذا نظرته مع مسألة اشتباه أجنبية بمحرم ونحوها تبين لك أنه غير سليم ؛ فإنه لا يمكن الامتثال في مثل ذلك إلا بترك الجميع .

(٣) الظاهر أن المعنى لا تطع كل من كان منهم مرتكباً للإثم أو الكفر في أثمه أو كفره ، فإن تعليق النهي بكل من الوصفين يدل على أن كلا منهما علة مستقلة للتحريم موجبة الحذر من كل منهما على السواء فليست (أو) للتخيير بل للتنوع ؛ أي لبيان نوعين من الإجماع ، كل منهما يوجب الحذر من ارتكبه وتحريم طاعته فيه .

(٤) تقدم الجواب عنه

* المسألة الثانية :

اتفق العقلاء على استحالة الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد^(١) من جهة واحدة لتقابل حديهما كما سبق تعريفه ؛ إلا على رأي من يجوز التكليف بالمحال .

وإنما الخلاف في أنه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الأفعال إلى واجب وحرام ؛ كالسجود لله تعالى والسجود للصنم ، وأن يكون الفعل الواحد بالشخص واجباً حراماً من جهتين ؛ كوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلاة وتحريمه من حيث هو غصب شاغل لملك الغير ؛ فذلك مما جوزه أصحابنا مطلقاً وأكثر الفقهاء ، وخالف في الصورة الأولى بعض المعتزلة ، وقالوا : السجود نوع واحد ، وهو مأمور به لله تعالى ، فلا يكون حراماً ولا منهيماً بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجود ؛ وإلا كان الشيء الواحد مأموراً منهيماً ، وذلك محال ، وإنما المحرم المنهي قصد تعظيم الصنم ، وهو غير السجود وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر والزيدية .

وقيل : إنه رواية عن مالك ، وقالوا : الصلاة في الدار المغصوبة غير واجبة ولا صحيحة ، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها . ووافقهم على ذلك القاضي أبو بكر ؛ إلا في سقوط الفرض ؛ فإنه قال : يسقط الفرض عندها لا بها ، مصيراً منهم إلى الوجوب ، والتحريم إنما يتعلق بفعل المكلف لا بما ليس من فعله ، والأفعال الموجودة من المصلي في الدار المغصوبة أفعال اختيارية محرمة عليه ، وهو عاص بها مأثوم بفعلها ، وليس له من الأفعال غير ما صدر عنه ؛ فلا يتصور

(١) انظر بحث الجمع بين الوجوب والتحريم في فعل واحد باعتبار جهتيه في (ص ٢٩٠ - ٣٠٩)

من «مجموع الفتاوى» (ج ٢٩) .

أن تكون طاعة ولا مثاباً عليها متقرباً بها إلى الله تعالى ؛ لأن الحرام لا يكون واجباً ، والمعصية لا تكون طاعة ، ولا^(١) مثاباً عليها ولا متقرباً بها ، مع أن التقرب شرط في صحة الصلاة .

والحق في ذلك ما قاله الأصحاب .

أما في الصورة الأولى فلضرورة التغاير بالشخصية بين السجود لله تعالى والسجود للصنم ، ولا يلزم من تحريم أحد السجودين تحريم الآخر ، ولا من الوجوب للوجوب .

وما قيل من أن السجود مأمور به لله تعالى ؛ فإن أريد به السجود من حيث هو كذلك ؛ فهو غير مسلم ، بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم ، ولهذا قال الله تعالى : ﴿ لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ﴾ ، ولو كان كما ذكروه ؛ لكان عين المأمور به منهياً عنه ، وهو محال .

وأما القمر في الصورة الثانية ؛ فلضرورة تغاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغضب والصلاة ، وذلك لأن التغاير بين الشئيين كما أنه قد يقع بتعدد النوع تارة ؛ كالإنسان والفرس ، وبتعدد الشخص تارة ؛ كزيد وعمرو ؛ فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصياً بسبب اختلاف صفاته بأن يكون المحكوم عليه بأحد الحكمين المتقابلين هو الهيئة الاجتماعية من ذاته وإحدى صفتيه ، والمحكوم عليه بالحكم الآخر بالهيئة الاجتماعية والصفة الأخرى^(٢) ؛ كالحكم على زيد بكونه مذموماً لفسقه ومشكوراً لكرمه ،

(١) الأنسب حذف كلمة لا

(٢) في العبارة تحريف ، والصواب أن يقال : والمحكوم عليه بالحكم الآخر هو الهيئة الاجتماعية من

الذات والصفة الأخرى .

وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما .

وقولهم : إن الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام ؛ فلا يكون واجباً .

قلنا : المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل من حيث هو فعل ، أو من جهة كونه غصباً ، الأول غير مسلم ، والثاني فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة^(١) الاختلاف لما سبق^(٢) .

فإن قيل : متعلق الوجوب إما أن يكون هو متعلق الحرمة أو هو مغاير له ، والأول يلزم منه التكليف بما لا يطاق ، والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بإحالة أو بجوزاه ، والثاني إما أن يكون متعلق الوجوب والتحريم ، متلازمين أو غير متلازمين ، لا جائز أن يقال بالثاني ، فإن الغصب والصلاة وإن انفك أحدهما عن الآخر في غير مسألة النزاع ، فهما متلازمان في مسألة النزاع ؛ فلم يبق غير التلازم ، وعند ذلك ؛ فالواجب متوقف على فعل المحرم ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالمحرم الذي ذكرتموه يكون واجباً ، وهو تكليف بما لا يطاق .

وأيضاً ؛ فإن الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلية في مفهومها ، والحركات والسكنات تشغل الحيز ؛ إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن كان في غيره ، والسكون شغل الجوهر للحيز أكثر من زمان واحد ؛ فشغل الحيز داخل في مفهوم الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلاة ؛ فكان داخلياً في مفهوم الصلاة لأن جزء الجزء جزء ، وشغل الحيز فيما نحن فيه حرام ، فالصلاة التي جزؤها حرام لا تكون واجبة ؛ لأن وجوبها إما أن يستلزم

(١) علة لعدم اللزوم .

(٢) من بيان أن التغير بالصفة كالتغير بالنوع والشخص .

إيجاب جميع أجزائها أو لا يستلزم ، والأول يلزم منه إيجاب ما كان من أجزائها محرماً ، وهو تكليف بما لا يطاق ، والثاني يلزم منه أن يكون الواجب بعض أجزاء الصلاة لا نفس الصلاة ؛ لأن مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال .

قلنا : أما الإشكال الأول ؛ فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده : أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ، وحرمت عليك السكن في هذه الدار ، فإن فعلت هذا أثبتك ، وإن فعلت هذا عاقبتك ؛ فإنه إذا سكن الدار وخاط الثوب ، فإنه يصح أن يقال : فعل الواجب والمحرم ، ويحسن من السيد ثوابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية إجماعاً ، وعند ذلك ؛ فكل ما أوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا وذلك أن يقال : متعلق الوجوب إن كان هو متعلق الحرمة فهو تكليف بما لا يطاق ، وليس كذلك فيما فرض من الصورة ، وإن تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وإن جاز انفكاكهما حسبما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة ؛ فالواجب متوقف على المحرم فيلزم أن يكون واجباً لا محرماً ؛ لما قيل . وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها ، فما هو الجواب في هذه الصورة هو الجواب في صورة محل النزاع .

وعلى هذا ؛ فقد اندفع الإشكال الثاني أيضاً من حيث أن شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة ، وشغل الحيز بالسكن محرّم على ما قيل في صورة محل النزاع من غير فرق ، والجواب يكون مشتركاً ، كيف وأن إجماع سلف الأمة وهلم جرا منعقد على الكف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم ، ولو لم تكن صحيحة مع وجوبها عليهم ؛ لبقى الوجوب مستمراً ، وامتنع على الأمة عدم الإنكار عادة ، وهو لازم على المعتزلة وأحمد بن حنبل حيث اعترفوا ببقاء الفرض وعدم سقوطه .

وأما القاضي أبو بكر؛ فإنه قال: «أن الفرض يسقط عندها لا بها» جمعاً بين الإجماع على عدم النكير على ترك القضاء وبين ما ظنه دليلاً على امتناع صحة الصلاة، وقد بينا إبطال مستنده .

* المسألة الثالثة ^(١) :

مذهب الشافعي أن المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله خلافاً لأبي حنيفة، وصورة المسألة ما إذا أوجب الصوم وحرّم إيقاعه في يوم العيد، وعلى هذا النحو فالشافعي اعتقد أن المحرم هو الصوم الواقع، وألحقه بالمحرم باعتبار أصله؛ فكان تحريمه مضاداً لوجوبه، وأبو حنيفة اعتقد أن المحرم نفس الوقوع لا الواقع، وهما غيران؛ فلا تضاد إلحاقاً له بالمحرم باعتباره غيره، وحيث قضى بتحريم صلاة المحدث وبطلانها إنما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن إيقاعها مع الحدث، بخلاف الطواف حيث لم يتم الدليل عنده على اشتراط الطهارة فيه .

وبالجملة؛ فالمسألة اجتهادية ظنية لاحظ لها من اليقين، وإن كان الأشبه إنما هو مذهب الشافعي من حيث أن اللغوي لا يفرق عند سماعه لقول القائل: «حرمت عليك الصوم في هذا اليوم» مع كونه موجباً لتحريم الصوم، وبين قوله «حرمت عليك إيقاع الصوم في هذا اليوم» من جهة أنه لا معنى لإيقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم، فإذا كان فعل الصوم فيه محرماً، كان ذلك مضاداً لوجوبه لا محالة .

فإن قيل: لو كان تحريم إيقاع الفعل في الوقت تحريماً للفعل الواقع لزم أن يكون تحريم إيقاع الطلاق في زمن الحيض تحريماً لنفس الطلاق، ولو كان الطلاق

(١) انظر: (ص ٢٨١ / ج ٢٩) من «مجموع الفتاوى»، والمسألة الأولى والثانية من مباحث النهي في «الإحكام» للأمدي .

نفسه محرماً لما كان معتبراً ، وكذلك وقوع الصلوات في الأوقات والأماكن المنهي عن إيقاعها فيها .

قلنا : أما الطلاق في زمن الحيض إنما قضى الشافعي بصحته لظهور صرف التحريم عنده عن أصل الطلاق وصفته ، إلى أمر خارج ، وهو ما يفضي إليه من تطويل العدة للدليل دل عليه .

وأما الصلوات في الأوقات والأماكن المنهي عنها ؛ فقد منع بعض أصحابنا صحتها في الأوقات دون الأماكن ، ومن عمم اعتقد صرف النهي فيها عن أصل الفعل وصفته إلى أمر خارج للدليل دل عليه أيضاً ، بخلاف ما نحن فيه ، حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك .

* * *

الفصل الثالث

في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل

والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب ، وهو الدعاء إلى أمر مهم ، ومنه قول الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

وأما في الشرع ؛ فقد قيل : «هو ما فعله خير من تركه» ، ويبطل بالأكل قبل ورود الشرع ، فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة ، وليس مندوباً .

وقيل : «هو ما يمدح على فعله ، ولا يذم على تركه» ، ويبطل بأفعال الله تعالى ؛ فإنها كذلك ، وليست مندوبة .

فالواجب أن يقال : «هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً ؛ فالمطلوب فعله» احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار ، و«نفي الذم^(١)» احتراز عن الواجب المخير والموسع في أول الوقت^(٢) ، وإذا عرف معنى المندوب ؛ ففيه مسألتان :

* المسألة الأولى :

ذهب القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا إلى أن المندوب مأمور به ، خلافاً للكرخي وأبي بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة .

احتج المثبتون بأن فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق ، وليس ذلك لذات الفعل المندوب إليه وخصوص نفسه ، وإلا ؛ كان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث ، وإلا ؛ كان كل حادث طاعة ولا لكونه مراداً لله تعالى ، وإلا ؛ كان كل مراد الوقوع طاعة ، وليس كذلك ، ولا لكونه مثاباً عليه ، فإنه لا يخرج عن كونه طاعة وإن لم يثبت عليه ، ولا لكونه موعوداً بالثواب عليه ؛ لأنه لو ورد فيه وعد لتحقيق لاستحالة الخلف في خبر الشارع ، والثواب غير لازم له بالإجماع ، والأصل عدم ما سوى ذلك ؛ فتعين أن يكون طاعة لما فيه من امتثال الأمر ، فإن امتثال الأمر يسمى طاعة ، ولهذا يقال : فلان مطاع الأمر ، ومنه قول الشاعر :

ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا توان من المأمور في كل أمركا

(١) أي : على تركه مطلقاً .

(٢) فإن تارك جميع الخصال المخير بينها ، وتارك الواجب الموسع حتى يخرج الوقت يذم .

كيف وقد شاع وذاع إطلاق أهل الأدب قولهم بانقسام الأمر إلى أمر إيجاب وأمر نذب .

فإن قيل : أمكن أن يكون طاعة لكونه مقتضى ومطلوباً من له الطلب والاعتضاء ، ولا يلزم أن يكون ذلك لكونه مأموراً ، ثم لو كان فعله طاعة لكونه مأموراً ؛ لكان تركه معصية لكونه مأموراً ، ولذلك يقال : أمر فعصى .
ومنه قول الشاعر : « أمرتك أمراً جازماً فعصيتني »

وليس كذلك بالإجماع .

ويدل على أنه غير مأمور قوله عليه السلام : «لولا أن أشق على أمتي ؛ لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» ، وقوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد : «لو راجعتيه» فقالت : بأمرك يا رسول الله» فقال : «لا إنما أنا شافع» ، نفى الأمر في صورتين مع أن الفعل فيهما مندوب ؛ فدل على أن المندوب ليس مأموراً .

قلنا : أما الاعتضاء والطلب ، فهو الأمر عندنا على ما يأتي ، فتسليمه تسليم محل النزاع .

قولهم : لا يسمى تاركه عاصياً .

قلنا : لأن العصيان اسم ذم مختص بمخالفة أمر الإيجاب ، لا بمخالفة مطلق أمر ، ويجب أن يكون كذلك جمعاً بين ما ذكره من الإطلاق وما ذكرناه من الدليل ، ولمثل هذا يجب حمل الحديثين على أمر الإيجاب دون النذب ، ويخص الحديث الأول أنه قيده بالمشقة ، وهي لا تكون في غير أمر الإيجاب ، وإذا ثبت كونه مأموراً ؛ فهو حسن بجميع الاعتبار السابق ذكرها في مسألة التحسين والتقبيح ، وهل هو داخل في مسمى الواجب؟ فالكلام فيه على ما سيأتي في الجائر نفيًا وإثباتاً .

* المسألة الثانية :

اختلف أصحابنا في المندوب^(١) : هل هو من أحكام التكاليف؟
فأثبته الأستاذ أبو إسحاق^(٢) ، ونفاه الأكثرون ، وهو الحق^(٣) .

وحجة ذلك أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة ، والمندوب مساوٍ للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج مع زيادة الثواب على الفعل والمباح ، ليس من أحكام التكليف على ما يأتي ؛ فالمندوب أولى .
نعم ، إن قيل : إنه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوباً ؛ فلا حرج .

فإن قيل : المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة ، فإنه سبب للثواب ، فإن فعله رغبة في الثواب ففعله مشق كفعل الواجب ، وإن تركه شق عليه ما فاته من الثواب الجزيل بفعله ، وربما كان ذلك أشق عليه من الفعل ، بخلاف ترك المباح .

قلنا : يلزم عليه أن يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سبباً للثواب حكماً تكليفاً ؛ لأنه إن أتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو مسببه فهو مشق ، وإن تركه شق عليه ما فاته من الثواب ، وهو خلاف الإجماع .

* * *

(١) الأنسب أن يقول : اختلفت أصحابنا في الندب ، فإن المندوب ليس حكماً ، وإنما هو متعلق الحكم ومحلّه .

(٢) أبو إسحاق هو الإسفراييني .

(٣) الخلاف في أن الندب والكراهة والإباحة من الأحكام أو لا اختلاف في تسمية اصطلاحية لا فائدة من ورائه عملياً .

الفصل الرابع

في المكروه

المكروه^(١) في اللغة مأخوذ من الكريهة ؛ وهي الشدة في الحرب ، ومنه قولهم : جمل كره^(٢) ؛ أي : شديد الرأس ، وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية .

وأما في الشرع ؛ فقد يطلق ويراد به الحرام^(٣) ، وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وإن لم يكن منهيّاً عنه ؛ كترك المندوبات ، وقد يراد به ما نهى عنه نهي تنزيه لا تحريم ؛ كالصلاة في الأوقات والأماكن المخصوصة ، وقد يراد به ما في القلب منه حزازة ، وإن كان غالب الظن حله ؛ كأكل لحم الضبع .

وعلى هذا ؛ فمن نظر إلى الاعتبار الأول حده بحد الحرام كما سبق .

ومن نظر إلى الاعتبار الثاني حده بترك الأولى .

ومن نظر إلى الاعتبار الثالث حده بالمنهي الذي لا ذم على فعله .

ومن نظر إلى الاعتبار الرابع حده بأنه الذي فيه شبهة وتردد ، وإذا عرف معنى المكروه ؛ فالخلاف في كونه منهيّاً عنه وفي كونه من أحكام التكليف ؛ فعلى نحو ما سبق في المندوب^(٤) ، ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين تزييفاً واختياراً .

(١) المكروه ليس حكماً بل محل الحكم الذي هو الكراهة ، فلو عبر بها لكان أنسب ؛ لأن الكلام

في أقسام الحكم .

(٢) كره بفتح الكاف وسكون الراء .

(٣) كقوله تعالى : ﴿كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروهاً﴾ بعد ذكر جملة من الكبائر .

(٤) تقدم أيضاً في التعليق على ذلك ما يدل على أنه بحث لا طائل وراءه .

الفصل الخامس

في المباح وما يتعلق به من مسائل

أما المباح^(١)؛ فهو في اللغة مشتق من الإباحة، وهي الإظهار والإعلان، ومنه يقال: باح سره إذا أظهره؛ وقد يراد أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن، ومنه يقال: أبحته كذا؛ أي: أطلقته فيه وأذنت له.

وأما في الشرع؛ فقد قال قوم: هو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعاً، وهو منقوص بخصال الكفارة المخيرة؛ فإنه ما من خصلة منها إلا والمكفر مخير بين فعلها وتركها، وبتقدير فعلها لا تكون مباحة بل واجبة، وكذلك الصلاة في أول وقتها الموسع مخير بين فعلها وتركها مع العزم، وليست مباحة بل واجبة.

وقال قوم: هو ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب، وهو منتقض بأفعال الله تعالى؛ فإنها كذلك، وليست متصفة بكونها مباحة^(٢).

ومنهم من قال: هو ما أعلم فاعله أو دل أنه لا ضرر عليه في فعله ولا تركه، ولا نفع له في الآخرة، وهو غير جامع؛ لأنه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع إعلام فاعله أو دلالة الدليل السمعي على استواء فعله في المصلحة والمفسدة دنيا وأخرى؛ فإنه مباح، وإن اشتمل فعله وتركه على الضرر.

والأقرب في ذلك أن يقال: هو ما دل الدليل السمعي على خطاب

(١) فيه ما تقدم في المنسوب من أنه ليس بحثاً بل في محله ومتعلقه وهو الفعل؛ فالأنسب التعبير بالإباحة.

(٢) اعترض الأمدي على تعريف المباح الأول والثاني بأن كلا منهما غير مانع.

الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل ؛ فالقيد الأول فاصل له عن فعل الله تعالى ، والثاني^(١) عن الواجب الموسع في أول الوقت والواجب المخير .

وإذا عرف معنى المباح ؛ ففيه خمس مسائل :

* المسألة الأولى :

اتفق المسلمون على أن الإباحة من الأحكام الشرعية خلافاً لبعض المعتزلة ، مصيراً منه إلى أن المباح لا معنى له سوى ما انتفى الحرج عن فعله وتركه ، وذلك ثابت قبل ورود الشرع وهو مستمر بعده ؛ فلا يكون حكماً شرعياً .

ونحن لا ننكر أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس بإباحة شرعية ، وإنما الإباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ما قررناه ، وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع ، ولا يخفى الفرق بين القسمين فإذا^(٢) ما أثبتناه من الإباحة الشرعية لم يتعرض لنفيها وما نفي غير ما أثبتناه .

* المسألة الثانية^(٣) :

اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به ، خلافاً للكعبي^(٤) وأتباعه من المعتزلة في قولهم إنه لا مباح في الشرع ، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به .

(١) هو قوله من غير بدل .

(٢) فإذا بتتوين الذال .

(٣) انظر الفصل التابع للمسألة الأولى من مسائل المباح في : (ج ١) من كتاب «الموافقات»

للشاطبي .

(٤) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي ، من شيوخ المعتزلة ، مات سنة

احتج من قال أنه غير مأمور به أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في تحديده ، ولأن الأمة مجمعة على انقسام الأحكام إلى وجوب وندب وإباحة ، وغير ذلك فمنكر المباح يكون خارقاً للإجماع .

وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما ، وترك الحرام واجب ، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده ، وما لا يتم الواجب إلا به ؛ فهو واجب لما سبق .

ثم اعتذر عن الإجماع المحتج به بأن قال : يجب حملة على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الأمر به لسبب توقف ترك الحرام عليه ؛ فإنه إذ ذاك لا يكون مأمور به ضرورة الجمع بين الأدلة بأقصى الإمكان^(١) ، وقد اعترض عليه من لا يعلم عور كلامه بأنه وإن كان ترك الحرام واجباً ؛ فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره ، فلا يلزم أن يكون واجباً وهو غير سديد ، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده .

وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب دونه ، فهو واجب ؛ فالتلبس بضد من أضداده واجب غايته أن الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ، ولكن لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ، ولا خلاص منه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ، وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب .

وغاية ما ألزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت ؛ لكان المندوب بل

(١) في «جمع الجوامع» أن هذا الخلاف لفظي بناءً على ما ذكر من توجيه الكعبي لمذهبه ووافق

على ذلك الجلال المحلي في «شرحه» والمطاز في «حاشيته» .

المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجباً ، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر ، وهو محال ؛ فكان جوابه أنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين ؛ كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه .

وبالجمله وإن استبعده من استبعده ؛ فهو في غاية الغوص والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيري حله .

* المسألة الثالثة :

اختلفوا في المباح : هل هو داخل في مسمى الواجب أم لا ؟

وحجة من قال بالدخول أن المباح ما لا حرج على فعله ، وهذا المعنى متحقق في الواجب ، وللزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل .

وحجة من قال بالتباين : أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المذكورة^(١) ، وهو غير متحقق فيه الواجب ، وهو الحق^(٢) .

فإن قيل : العادة مطردة بإطلاق الجائز على الصلاة الواجبة والصوم الواجب في قولهم : صلاة جائزة ، وصوم جائز ، ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققاً في الواجب ؛ لزم منه إما الاشتراك وإما التجوز ، وهو خلاف الأصل .

قلنا : ولو كان إطلاقه عليه حقيقة ؛ فلا مشترك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسير ، فلو كان ذلك هو المسمى حقيقة ؛ فالعادة أيضاً مطردة بإطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه ، ولذا يقال : المحرم جائز

(١) ذكرت في تعريف المباح (ص ١٦٥) .

(٢) وقيل : الخلاف لفظي مبني على الخلاف في تعريف المباح كما يدل عليه كلامه آخر المسألة .

الترك ، وما هو مسمى الجائز أولاً غير متحقق هنا ، ويلزم من ذلك أن يكون إطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازاً أو مشتركاً ، وهو خلاف الأصل ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ، بل احتمال التجاوز فيما ذكرناه أولى ؛ لما فيه من موافقة الإطلاق في قولهم : هذا واجب وليس بجائز .

وعلى كل تقدير ؛ فالمسألة لفظية ، وهي في محل الاجتهاد .

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في المباح : هل هو داخل تحت التكليف واتفاق جمهور من العلماء على النفي خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني .

والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، فإن النافي يقول إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ، ومنه قولهم كلفتك عظيماً ؛ أي : حملتك ما فيه كلفة ومشقة . ولا طلب في المباح ولا كلفة لكونه مخيراً بين الفعل والترك ، ومن أثبت ذلك لم يثبتته بالنسبة إلى أصل الفعل ، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً ، والوجوب من خطاب التكليف ؛ فما التقيا على محز واحد .

* المسألة الخامسة :

اختلفوا في المباح : هل هو حسن أم لا ؟

والحق امتناع النفي والإثبات في ذلك مطلقاً ، بل الواجب أن يقال : إنه حسن باعتبار أن لفاعله أن يفعله شرعاً أو باعتبار موافقته للغرض ، وليس حسناً باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله على ما تقرر في مسألة التحسين والتقييح .

* * *

الفصل السادس

في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والأخبار وهي على أصناف

الصنف الأول - الحكم على الوصف بكونه سبباً

والسبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به إلى مقصود ما ، ومنه سمي الحبل سبباً ، والطريق سبباً ؛ لإمكان التوصل بهما إلى المقصود ، وإطلاقه في اصطلاح المشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي ، ولا يخفى ما فيه من الاحتراز .

وهو منقسم إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه ؛ كجعل زوال الشمس إمارة معرفة لوجوب الصلاة ، وفي قوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ ، وفي قوله ﷺ : « إذا زالت الشمس فصلوا » ، وكجعل طلوع هلال رمضان إمارة على وجوب صوم رمضان بقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » ونحوه .

والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه ؛ فإن تحريم شرب الخمر معروف بالنص أو الإجماع لا بالشدة المطربة^(١) ، ولأنها لو كانت معرفة له ؛ فهي لا يعرف كونها علة بالاستنباط إلا بعد معرفة

(١) لكنها روعيت في إثبات الحكم في الأصل بالنص ، وقد اعترف المؤلف بأكثر من ذلك قبل في قوله : « والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع ... » إلخ .

الحكم في الأصل ، وذلك دور ممتنع ، وعلى هذا ؛ فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية ، بل حكم الشرع عليه بالسببية .

وعلى هذا ؛ فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية فله تعالى فيها حكمان :

أحدهما : الحكم المعرف بالسبب .

والآخر : السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم .

وفائدة نصبه سبباً معرفاً للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي ؛ حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية^(١) ، وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرره الحكم ؛ كما ذكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال وغيره من أسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات ، أو غير متكرر به ؛ كالأستطاعة في الحج ونحوه ، وسواء كان وصفاً وجودياً أو عدمياً شرعياً أو غير شرعي على ما يأتي تحقيقه في القياس .

وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم ؛ فليس معناه أنه يوجبه لذاته ، وصفة نفسه ، وإلا ؛ كان موجباً له قبل ورود الشرع ، وإنما معناه أنه معرف للحكم لا غير^(٢) كما ذكرناه في تحديده .

فإن قيل : لو كانت السببية حكماً شرعياً ؛ لافتقرت في معرفتها إلى سبب آخر يعرفها ، ويلزم من ذلك إما الدور إن افتقر كل واحد من السببين إلى الآخر ، وأيضاً فإن الوصف المعرف للحكم إما أن يعرفه بنفسه ، أو بصفة زائدة ،

(١) انظر : (ص ٢٨ / ج ١٩) «مجموع الفتاوى» .

(٢) الحق أنه لا يوجب الحكم بنفسه ولا هو مجرد معرف وأمانة للحكم ، بل هو معنى في الفعل ونحوه أو أمر لازم له رعاه الشرع في إثبات الحكم على وقفه .

أو التسلسل ، وهو محال .

فإن كان الأول لزم أن يكون معرفاً له قبل ورود الشرع ، وهو محال ، وإن كان بصفة زائدة عليه ؛ فالكلام في تلك الصفة كالكلام في الأول ، وهو تسلسل ممتنع ، وأيضاً ؛ فإن الطريق إلى معرفة كون الوصف سبباً للحكم إنما هو ما يستلزمه من الحكمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وذلك ممتنع لوجهين :

الأول : أنه لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية ؛ لأمكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة إلى توسط الوصف ، وليس كذلك بالإجماع .
الثاني : أن الحكمة إما إن تكون قديمة أو حادثة .

فإن كان الأول لزم من قدمها قدم موجبها ، وهو معرفة السببية ، وإن كان الثاني ؛ فلا بد من معرف آخر لخفائها ، والتقسيم في ذلك المعرف عائد بعينه .
قلنا : معرفة السببية مستندة إلى الخطاب ^(١) ، أو إلى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة ^(٢) ؛ فلا تستدعي سبباً آخر يعرفها حتى يلزم الدور أو التسلسل ، وبما ذكرناه هاهنا يكون دفع ^(٣) إشكال الثاني ^(٤) أيضاً .

وأما الوجه الأول من الإشكال الثالث ؛ فالوجه في دفعه أن الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن

(١) مثل : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ .

(٢) مثل سببية الغضب في منع القاضي من الحكم كما في الحديث ، وذلك لاشتماله على التشويش المانع من دقة النظر واستيفاء وسائل الحكم كما ينبغي .

(٣) فإن معرفة السببية إما بالخطاب ولا خطاب قبل ورود الشرع ، وإما بالحكمة التي تضمنها الوصف مع اقتران الحكم ولا حكم قبل الشرع .

(٤) لعله الإشكال الثاني .

بالحكم ، فلا تكون بمجرد معرفة للحكم ، فإنها إذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف ؛ فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان ، وما هذا شأنه فدأب^(١) الشارع فيه رد الناس إلى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعاً للعسر والخرج عنهم .

وأما الوجه الثاني منه ؛ فالوجه في دفعه أن يقال : الحكمة إذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة إلى معرف آخر ، ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع أن تكون معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ، ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع ، وإذا عرف معنى السبب شرعاً فلو تخلف الحكم عنه في صورة من الصور ؛ فهل تبطل سببيته أم لا : فسيأتي الكلام عليه في مسألة تخصيص العلة فيما بعد .

الصف الثاني - الحكم على الوصف بكونه مانعاً

والمانع منقسم إلى مانع الحكم ومانع السبب .

أما مانع الحكم ؛ فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ؛ كالأبوة^(٢) في باب القصاص مع القتل العمد العدوان .

وأما مانع السبب ؛ فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً ، كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب .

(١) لو قال : فسنة الشارع فيه ؛ لكان أنسب .

(٢) الأبوة من الصفات الإضافية ، وقد اعتبرها المؤلف هنا وصفاً وجودياً مقتضياً بقاء نقيض حكم السبب وجعلها ملحقة بالأوصاف العدمية في المسألة الرابعة من مسائل شروط علة الأصل في باب القياس .

الصف الثالث - الشرط

والشرط ما كان عدمه مخالفاً بحكمة السبب ؛ فهو شرط السبب ؛ كالقدرة على التسليم في باب البيع ، وما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، فهو شرط الحكم ؛ كعدم الطهارة في الصلاة مع الإتيان بسمى الصلاة ، والحكم الشرعي في ذلك ^(١) إنما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعاً أو شرطاً ، لا نفس الوصف المحكوم عليه ، وقد يرد هاهنا من الإشكالات ما وردت على السبب ، والوجه في دفعها ما سبق .

الصف الرابع - الحكم بالصحة

وهي في اللغة : مقابل للسقم ، وهو المرض .

وأما في الشرع ؛ فقد تطلق الصحة على العبادات تارة ، وعلى عقود المعاملات تارة .

أما في العبادات ، فعند المتكلم : الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب ، وعند الفقهاء الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل ، فمن صلى وهو يظن أنه متطهر وتبين أنه لم يكن متطهراً ؛ فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله ، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطه للقضاء .

وأما في عقود المعاملات ؛ فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه ، ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير ، فلا حرج ، ومن فسر صحة العقد بإذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه ؛ فهو فاسد ، فإن البيع بشرط الخيار صحيح بالإجماع ، وإن لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع بتقدير الفسخ قبل

(١) اسم الإشارة راجع لما ذكر في الصف الثاني والثالث .

انقضاء المدة ، مع أنه لا يطرد هذا التفسير في صحة الصلاة وغيرها من العبادات ، وإن صح ؛ فالنزاع في أمر لفظي ، ولا بأمر بتفسير كون العبادة مجزية بكونها مسقطه لوجوب القضاء ، وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزية عند أدائها مع اختلال شرطها وسقوط القضاء بالموت إنما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت .

الصف الخامس - الحكم بالبطلان

وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة .

وأما الفاسد ، فمرادف للباطل عندنا ، وهو عند أبي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل ، وهو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه ؛ كبيع مال الربا بجنسه متفاضلاً ونحوه ، وسيأتي تحقيق ذلك في المناهي .

الصف السادس - العزيمة والرخصة ^(١)

أما العزيمة : ففي اللغة الرقية ، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد على أمر ما ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْماً ﴾ ؛ أي : قصداً مؤكداً ، ومنه سمي بعض الرسل «أولو العزم» لتأكد قصدهم في إظهار الحق .

وأما في الشرع ؛ فعبارة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى ؛ كالعبادات الخمس ونحوها .

وأما الرخصة في اللغة ؛ بتسكين الخاء ؛ فعبارة عن التيسير والتسهيل ،

(١) ذكر الشاطبي أن كلاً من العزيمة والرخصة يطلق على أربعة معان ، وعرف كلاً منهما على كل إطلاق مع التوضيح بالأمثلة ، وذكر فروعاً كثيرة تبنى على بعض هذه المعاني ، فمن أراد أن يعرف تفاصيل ذلك وشرح ما أجمله المؤلف هنا ؛ فليرجع إلى مسائل النوع الخامس في العزيمة والرخصة (ج ١) من «الموافقات» .

ومنه يقال : رخص السعر إذا تيسر وسهل ، وبفتح الخاء : عبارة عن الأخذ بالرخص .

وأما في الشرع ؛ فقد قيل : الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراماً ، وهو تناقض ظاهر وقيل : ما رخص فيه مع كونه حراماً وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الإباحة ؛ فكان في معنى الأول .

وقال أصحابنا : الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم ، وهو غير جامع ، فإن الرخصة كما قد تكون بالفعل قد تكون بترك الفعل ؛ كإسقاط وجوب صوم رمضان ، والركعتين من الرباعية في السفر ؛ فكان من الواجب أن يقال : الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر إلى آخر الحد المذكور حتى يعم النفي والإثبات .

ثم العذر المرخص^(١) لا يخلو إما أن يكون راجحاً على المحرم أو مساوياً أو مرجوحاً ؛ فإن كان الأول ؛ فموجبه لا يكون رخصة بل عزيمة ، وإلا ؛ كان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة ، وهو خلاف الإجماع ، وإن كان مساوياً ، فإن قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه والرجوع إلى الأصل ؛ فلا يكون ذلك رخصة ، وإلا ؛ كان كل فعل بقينا فيه على النفي الأصلي قبل ورود الشرع رخصة ؛ وهو ممتنع ، وإن لم نقل بالتساقط ؛ فالقائل قائلان :

(١) بدء إشكال لم يجب عنه المؤلف وإن كان حاول التخلص منه بناء على اختيار الثالث ، وليس بواضح ، يمكن أن يقال باختيار القسم الأول وهو أن يكون المرخص راجحاً ، لكن بالنسبة لمن قام به العذر خاصة زمن قيامه به لا مطلقاً ، وهذا لا يمنع أن يكون المحرم راجحاً مقتضياً لحكمه الأصلي الكلي في الأشخاص والأحوال كلها ما عدا صورة الترخيص للعذر ؛ فلا إشكال .

قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه إلى حين ظهور الترجيح ،
وذلك عزيمة لا رخصة .

وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم ، ويلزم من ذلك
أن لا يكون أكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير بين جواز
الأكل والتحريم ؛ لأن الأكل واجب جزماً ، وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق إلا
أن يكون الدليل المحرم راجحاً على المبيح ، ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح
ومخالفة الراجح ، وهو في غاية الإشكال ، وإن كان هذا القسم هو الأشبه
بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح ، وعلى
هذا ؛ فإباحة شرب الخمر ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه ، وإسقاط صوم
رمضان ، والقصر في الرباعية في السفر ، والتيمم مع وجود الماء للجراحة أو لبعد
الماء لبيعه بأكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة ، وأكل الميتة حالة الاضطرار وإن
كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة ، فرخصة من جهة ما في الميتة
من الخبث المحرم ، وما لم يوجبه الله علينا وإن كان واجباً على من قبلنا ، فليس
رخصة حقيقة ، وإن سمي رخصة^(١) لعدم الدليل المحرم لتركه^(٢) وكذلك كل
حكم ثبت جوازه على خلاف العموم للمخصص لا يكون رخصة ؛ لأن
المخصص بين لنا أن المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص ، فلا يكون
إثبات الحكم فيها على خلاف الدليل ؛ لأن العموم إنما يكون دليلاً على الحكم
في أحاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع إرادة المتكلم لها ، ومع المخصص ؛
فلا إرادة^(٣) .

(١) أي : مجاز لما في ذلك من السعة إذا قوبلت حالنا في التكليف بحالهم .

(٢) لعدم الدليل المحرم لتركه علة لمنع تسمية ذلك رخصة حقيقية ، والمعنى : لأنه لم يقم في حقنا

دليل يحرم علينا ترك ما وجب عليهم فعله دوننا .

(٣) فيه نظر ؛ إذ قد يسمى بعض صور تخصيص العموم كأكل الميتة للمضطر ، وذلك بين من

آيات تحريم الميتة ، وما معها من المحرمات ، وما ختمت به من حلها للمضطر .

الأصل الثالث في المحكوم فيه وهو الأفعال المكلف بها

وفيه خمسة مسائل :

* المسألة الأولى^(١) :

اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفيًا وإثباتًا، وذلك كالجمع بين الضدين ، وقلب الأجناس^(٢) ، وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه ، وميله في أكثر أقواله إلى الجواز^(٣) ، وهو لازم على أصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها ، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل^(٤) ، وإن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها ، بل مقدورها مخلوق لله

(١) انظر : (ص ٣١٨ / ج ٧) من «مجموع الفتاوى» و«شرح الطحاوية» على قول المصنف : «ولم يكلفهم إلا ما يطيقون ...» إلخ .

(٢) مثال قلب الأجناس جعل الشجر فرسًا ، أو الفرس إنسانًا ، أو الحيوان نباتًا . انظر مبحث قلب الجوهر عرضاً من : «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري .

(٣) أي : العقلي كما في «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي» .

(٤) الصحيح أن القدرة نوعان : الأولى بمعنى توفر الأسباب والآلات ، وهي مناط التكليف فيها يتمكن العبد من القيام بما كلف به ، وهي موجودة في كل مكلف مسلم أو كافر مطيع أو عاص ، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم ، عليه وبذلك يتبين أن التكليف بالفعل لا يتقدم عليها ، والثانية : بمعنى التوفيق وهذه مقارنة للفعل وموجودة فيمن أطاع دون من عصى وليست مناطاً للتكليف .

وقد أثبت الجبرية القدرة بمعنى التوفيق ونفوا القدرة بمعنى توفر الأسباب والآلات ، وذهب المعتزلة إلى العكس .

تعالى .

ولا يخفى أن التكليف بفعل الغير حالة عدم القدرة عليه ، تكليف بما لا يطاق^(١) وهذا هو مذهب أكثر أصحابه وبعض معتزلة بغداد ، حيث قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى أنه يكون ممنوعاً عنه .

والبكرية^(٢) حيث زعموا أن الختم والطبع على الأفئدة مانعان من الإيمان مع التكليف به ، غير أن من قال بجواز ذلك من أصحابه اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا ، ووافقه على القول بالنفي بعض الأصحاب ، وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين . وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً وعلى وقوعه شرعاً ؛ كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل ، خلافاً لبعض الثنوية . واختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته^(٣) ؛ كالجمع بين الضدين ونحوه ، وجوازه في المستحيل باعتباره غيره . وإليه ميل الغزالي رحمه الله .

ولنفرض الكلام في الطرفين : أما الطرف الأول ؛ وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ، فيدل عليه أن التكليف طلب ما فيه كلفة . والطلب يستدعي

(١) متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب وهي مؤثرة فيها بتمكين الله لها وإقداره لعبده عليها ، أما ترتيب المسببات عليها فمن الله ، فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها كما يقول الأشعرية ، فمثلاً حز إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده ، وضرب موسى الكليم البحر بعصاه ، ورمى محمد الخليل الحصى ، كل ذلك من فعل الخلق ، أما أن تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصى من رمى به فيألى الله إن شاء رتب ذلك فحصل كما في الأخيرين ، وإن شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليهم الصلاة والسلام .

(٢) البكرية أتباع بكر بن زياد الباهلي . انظر مذهبه في : كتاب «الفرق بين الفرق» ، وترجمته

في : «الميزان» للذهبي .

(٣) وكذا المستحيل عادة ، فإنه لا يجوز في حكمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين .

مطلوباً منصوراً في نفس الطالب ، فإن طلب ما لا تصور له في النفس محال ، والمستحيل لذاته ، كالجمع بين الضدين ، والنفي والإثبات معاً في شيء واحد ونحوه لا تصور له في النفس : ولو تصور في النفس ، لما كان وقوعه في الخارج ممتنعاً لذاته ، وكما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود ؛ فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف السلب إذا لم يكن بينهما واسطة ؛ كالتكليف بسلب الحركة والسكون معاً في شيء واحد ؛ لاستحالة ذلك لذاتيهما .

وعلى هذا ؛ فمن توسط مزرعة مغمصوبة ؛ فلا يقال له : لا تمكث ولا تخرج ، كما ^(١) ذهب إليه أبو هاشم ، وإن كان في كل واحد من المكث والخروج إفساد زرع الغير ، بل يتعين التكليف بالخروج لما فيه من تقليل الضرر وتكثيره في المكث كما يكلف المولج في الفرج الحرام بالنزع وإن كان به مماساً للفرج المحرم ؛ لأن ارتكاب أدنى الضررين يصير واجباً نظراً إلى رفع أعلاهما ؛ كإيجاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه ، ووجوب الضمان عليه بما يفسده عند الخروج لا يدل على حرمة الخروج ، كما يجب الضمان على المضطر في الخمصة بما يتلفه بالأكل وإن كان الأكل واجباً وإن قدر إنتفاء الترجيح بين الطرفين ، وذلك كما إذا سقط إنسان من شاهق على صدر صبي محفوف بصبيان ، وهو يعلم أنه إن استمر قتل من تحته ، وإن انتقل قتل من يليه ؛ فيمكن أن يقال بالتحخير بينهما ، أو يخلو مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع ^(٢) ، وهو أولى من

(١) راجع لمذخول النفي لا للنفي ، وقد تقدمت ترجمة أبي هاشم (ص ١٠٢) .

(٢) فرض المؤلف كغيره ممن سبقه سقوط إنسان من شاهق إلى الصدر ، خاصة من صغير لا كبير ، وقدر أن يكون محفوفاً بصبيان خاصة حتى لا تكون لهم قوة على التحمل ، ثم قدر ألا يكون بينهم فراغ يتمكن من الانتقال إليه ثم لا يكون هناك من يتخذ الموقف ، وهذا فرض لا يكاد يوجد بالهيئة المفروضة ، وما أخاله وجد فيما مضى ؛ فهو مستنكر ، وأنكر منه قوله باحتمال خلو ما قد يكون واقعة في ظنه عن حكم الله .

تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه .

وهذا بخلاف ما إذا كان محالاً باعتبار غيره ؛ فإنه يكون ممكناً باعتبار ذاته ، فكان متصوراً في نفس الطالب ، وهو واضح لا غبار عليه .

فإن قيل : ما ذكرتموه من إحالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح ، وذلك لأنه لو لم يكن متصوراً في نفس الطالب لما علم إحالته ، فإن العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء ، واللازم ممتنع ، وإن سلم دلالة ما ذكرتموه ؛ إلا أنه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين ووقوعه شرعاً ، وبيانه قوله تعالى لنوح : ﴿ أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾ ، أخبر أنه لا يؤمن غير^(١) من لم يؤمن ، مع أنهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ، ومن ضرورة ذلك تكليفهم بأن لا يصدقوه تصديقاً^(٢) له في خبره أنهم لا يؤمنون .

وأيضاً ؛ فإن الله تعالى كلف أبا لهب بتصديق النبي عليه السلام في أخباره ، ومن أخبار النبي عليه السلام أن أبا لهب لا يصدقه لإخبار الله تعالى لنبيه بذلك ؛ فقد كلفه بتصديقه في أخباره بعدم تصديقه له ، وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين .

قلنا : أما الإشكال الأول ؛ فمندفع ، وذلك لأن الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين إنما هو الجمع المعلوم بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يلزم من تصوره منقياً عن الضدين تصوره ثابتاً لهما ، وهو دقيق ؛ فليتأمل .

(١) كلمة «غير» زائدة .

(٢) مفعول لأجله وقع علة لقوله : «تكليفهم» .

وما ذكروه من المعارضة ؛ فلا نسلم وجود الإخبار بعدم الإيمان في الآيتين مطلقاً ، أما في قصة أبي لهب ؛ فغاية ما ورد فيه قوله تعالى : ﴿ سيصلى ناراً ذات لهب ﴾ ، وليس في ذلك ما يدل على الإخبار بعدم تصديقه للنبي مطلقاً ؛ فإنه لا يمتنع تعذيب المؤمن ، وبتقدير امتناع ذلك أمكن حمل قوله تعالى : ﴿ سيصلى ناراً ذات لهب ﴾ على تقدير عدم إيمانه ، وكذلك التأويل في قوله تعالى : ﴿ إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ﴾ ؛ أي : بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم إلى ذلك ، وذلك لا يدل على الإخبار بعدم الإيمان مطلقاً وإن سلمنا ذلك ، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق النبي ﷺ فيما أخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه ، وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين .

وأما الطرف الثاني : وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره ؛ فقد احتج الأصحاب عليه بالنص والمعقول .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ ، سألوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعاً ؛ لكان مندفعاً بنفسه ، ولم يكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة .

فإن قيل : إنما يمكن حمل الآية على سؤال دفع ما لا يطاق أن لو كان ذلك ممكناً ، وإلا ؛ لتعذر السؤال بدفع ما لا إمكان لوقوعه كما ذكرتموه ، وإمكانه متوقف على كون الآية ظاهرة فيه ؛ فيكون دوراً .

سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ، ولكن أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس ، وإن كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقته لما سنذكر من الدليل بعد هذا .

سلمنا إرادة دفع ما لا يطاق ، لكنه حكاية حال الداعين ، ولا حجة فيه .

سلمنا صحة الاحتجاج بقول الداعين ، لكن لا يخلو إما أن يقال بأن جميع التكاليف غير مطابقة ، أو البعض دون البعض ، الأول يوجب إبطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق ، بل كان الواجب أن يقال : لا تكلفنا ، وإن كان الثاني ؛ فهو خلاف أصلكم .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه ، لكنه معارض بقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ وهو صريح في الباب ، وقوله تعالى : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق .

والجواب عن السؤال الأول أن الآية بوضعها ظاهرة فيما لا يطاق ؛ فيجب تقدير إمكان التكليف به ضرورة حمل الآية على ما هي ظاهرة فيه حذراً من التأويل من غير دليل .

وعن الثاني أنه ترك الظاهر من غير دليل ^(١) .

وعن الثالث أن الآية إنما وردت في معرض التقرير لهم والحث على مثل هذه الدعوات ؛ فكان الاحتجاج بذلك لا بقولهم .

وعن الرابع أنه وإن كان كل تكليف عندنا تكليفاً بما لا يطاق ^(٢) ، غير أنه يجب تنزيل السؤال على ما لا يطاق ، وهو ما يتعذر الإتيان به مطلقاً في عرفهم دون ما لا يتعذر لما فيه من إجراء اللفظ على حقيقته ، وموافقة أهل العرف في عرفهم غايته إخراج ما لا يطاق بما هو مستحيل في نفسه لذاته من عموم الآية ؛ لما ذكرنا من استحالة التكليف به ، وامتناع سؤال الدفع للتكليف بما لا تكليف به ، ولا يخفى أنه تخصيص ، والتخصيص أولى من التأويل .

(١) الظاهر من الآية ما ذكره المعارض ؛ فتأمل .

(٢) لأن العبد عندهم مجبور باطنياً مختار ظاهراً .

وعن المعارضة بالآيتين أن غايتهما الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ، ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا ، كيف وأن الترجيح لما ذكرناه من الآية لاعتضادها بالدليل العقلي على ما يأتي^(١)؟! ومع ذلك ؛ فلا خروج لها عن الظن والتخمين .

وربما احتج بعض الأصحاب بقوله تعالى : ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ ، وهو تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة ، وإنما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن أن يكون الدعاء في الآخرة بمعنى التكليف ، وليس كذلك ؛ للإجماع على أن الدار الآخرة إنما هي دار مجازاة لا دار تكليف .

وأما من جهة المعقول ؛ فقد احتج فيه بعضهم بحجج واهية :

الأولى منها : هو أن الفعل المكلف به إن كان مع استواء داعي العبد إلى الفعل والترك ؛ كان الفعل ممتنعاً لامتناع حصول الرجحان معه ، إن كان مع الترجيح لأحد الطرفين ؛ كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً والتكليف بهما يكون محالاً .

الثانية : أن الفعل الصادر من العبد إما أن يكون العبد متمكناً من فعله وتركه أو لا يكون ، فإن لم يكن متمكناً منه ؛ فالتكليف له بالفعل يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وإن كان متمكناً منه ؛ فإما أن لا يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح أو يتوقف . الأول محال ، وإلا ؛ كان كل موجود حادثاً هكذا ، ويلزم منه سد باب إثبات واجب الوجود ، وإن توقف ؛ فذلك المرجح إن كان من فعل العبد عاد التقسيم ، وهو تسلسل ممتنع ، وإن كان من فعل غيره ؛ فإما أن يجب

(١) سيأتي التعليق أيضاً على الدليل العقلي إن شاء الله .

وقوع الفعل أو لا يجب ، وإذا لم يجب كان ممتنعاً أو جائزاً . والأول محال ،
والإلا ؛ كان المرجح مانعاً ، وإن كان الثاني عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع ، فلم يبق
سوى الوجوب ، والعبد إذ ذاك يكون مجبوراً لا مخيراً ، وهو عين التكليف بما لا
يطاق .

الثالثة : أن قدرة العبد غير مؤثرة في فعله ^(١) ، وإلا ؛ كانت مؤثرة فيه حال
وجوده وفيه إيجاد الموجود أو قبل وجوده ، ويلزم من ذلك أن يكون تأثير القدرة
في المقدور مغايراً له لتحقيق التأثير في الزمن الأول دونه ، والكلام في ذلك
التأثير وتأثير مؤثره فيه كأول ، وهو تسلسل ممتنع ، والقدرة غير مؤثرة في
الفعل ، وهو مطلوب .

الرابعة : أن العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل ، والقدرة غير موجودة
قبل الفعل ^(١) ، لأنها لو وجدت لكان لها متعلق ، ومتعلقها لا يكون عدماً ؛ لأنه
نفي محض ، فلا يكون أثراً لها ؛ فكان وجوداً ، ولزم من ذلك أن تكون موجودة
مع الفعل لا قبله .

الخامسة : أن العبد مأمور بالنظر ؛ لقوله تعالى : ﴿ قل انظروا ﴾ ، والنظر
متوقف على القضايا الضرورية قطعاً للتسلسل ، وهي متوقفة على تصور
مفرداتها ، وهي غير مقدورة التحصيل ؛ لأنه إن كان عالماً بها فتحصيل الحاصل
محال ، وإن لم يكن عالماً بها فطلبها محال ؛ فالنظر يكون ممتنع التحصيل .

وهذه الحجج ضعيفة جداً .

أما الحجة الأولى ؛ فلقائل أن يقول : ما المانع أن يكون وجود الفعل مع
رجحان الداعي إلى الفعل قوله : لأنه صار الفعل واجباً؟

قلنا : صار واجباً بالداعي إليه والاختيار له ، أو لذاته .

(١) تقدم ما فيه أول المسألة (ص ١٧٩ ، ١٨٠) .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفاً بما لا يطاق ، ثم يلزم عليه أن تكون أفعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكره ، وهو ممتنع ؛ فما هو الجواب عن أفعال الله يكون مشتركاً .

وأما الثانية ؛ فهي بعينها أيضاً لازمة على أفعال الله ؛ إذ أمكن أن يقال : فعل الله إما أن لا يكون متمكناً منه أو يكون ، وهو إما أن يفتقر إلى مرجح أو لا ؛ إون افتقر إلى مرجح ؛ فإن كان من فعله عاد التقسيم ، وإن لم يكن من فعله ؛ فإما أن يجب وقوع الفعل معه أو لا يجب . . . وهلم جرا إلى آخره ، والجواب يكون مشتركاً .

وكذلك الثالثة أيضاً لازمة على أفعال الله ، مع أنها مقدورة له إجماعاً^(١) .

وأما الرابعة ؛ فيلزم منها أن تكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعله لا قبله ، وهو مع إحالته ؛ فقائل هذه الطريقة غير قائل به ، وبيان ذلك أنه أمكن أن يقال : لو وجدت قدرة الرب قبل وجود فعله ، لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم ، فلم يبق غير الوجود ، ويلزم أن لا يكون قبل الفعل بعين ما ذكره .

وأما الخامسة ؛ فأشد ضعفاً مما قبلها ؛ إذ هي مبنية على امتناع اكتساب التصورات ، وقد أبطلناه في كتاب «دقائق الحقائق» إبطالاً لا ريبة فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب ؛ فعلى الناظر بمراجعته ، وبتقدير أن لا تكون التصورات مكتسبة ؛ فالعلم بها يكون حاصلاً بالضرورة والتكليف بالنظر المستند إلى ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات الضرورية لا يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وهو

(١) أجاب عن الثانية والثالثة بالنقض ، حيث بين أن كلا من الدليلين وجد في غير محل النزاع وتخلفت عنه النتيجة إجماعاً .

معلوم بالضرورة ، والمعتمد في ذلك مسلطان :

المسلك الأول : أن العبد غير خالق لفعله فكان مكلفاً بفعل غيره^(١) ، وهو تكليف بما لا يطاق ، وبيان أنه غير خالق لفعله أنه لو كان خالقاً لفعله ؛ فليس خالقاً له بالذات والطبع إجماعاً ، بل بالاختيار ، والخالق بالاختيار لا بد وأن يكون مخصصاً مخلوقه بالإرادة ، ويلزم من كونه مريداً له أن يكون عالماً به ضرورةً ، والعبد غير عالم بجميع أجزاء حركاته في جميع حالاته ، ولا سيما في حالة إسراعه ؛ فلا يكون خالقاً لها^(٢) .

المسلك الثاني : أن إجماع السلف منعقد قبل وجود المخالفين من الثنوية على أن الله تعالى مكلف بالإيمان لمن علم أنه لا يؤمن ؛ كمن مات على كفره ، وهو تكليف بما يستحيل وقوعه ، لأنه لو وقع لزم أن يكون علم الباري تعالى جهلاً ، وهو محال .

فإن قيل : أما المسلك الأول وإن سلمنا أن العبد لا بد وأن يكون عالماً بما يخلقه من أفعاله ؛ لكن من جهة الجملة أو من جهة التفصيل الأول لا سبيل إلى نفيه ، والثاني ممنوع وإن سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أن العبد غير خالق لفعله ؛ لكنه معارض بما يدل على خلقه له ، ودليله المعقول والمنقول .

(١) تقدم في ص (١٧٩ ، ١٨٠) ، بيان أنه ليس مكلفاً بفعل غيره .

(١) هذا حجاج مع المخالفين القائلين بخلق العبد لفعل نفسه من المعتزلة ونحوهم ؛ فلا ينهض حجة على من قال من أهل السنة بمنع التكليف بالمستحيل لذاته ، والمستحيل عادة أو لطارئ من الآفات التي تقعد بالمكلف عن الفعل ، فإن العبد عندهم غير خالق لفعله ، ولكنه كاسب له ؛ كما تقدم ص (١٧٩ ، ١٨٠) ، ويكفي في تحصيله لمتعلق قدرته وكسبه له العلم به والقصد إليه إجمالاً فيما صار من الأفعال عادة له ، أما قبل أن يصير عادة له ؛ فهو عالم بتفصيل فعله مريد لأجزائه وأحاده في حدود طاقته ، ولذا يكون في فعله من النقص والخلل بقدر قصوره في عمله وإرادته وغفلته وقوته وضعفه ، بخلاف الخالق لكل شيء استقلالاً على وجه الإحكام وتام الإبداع لكمال علمه وإرادته وقدرته وسائر أسمائه وصفاته .

أما المعقول ؛ فهو أن قدرة العبد ثابتة بالإجماع منا ومنكم على فعله ، فلو لم تكن هي المؤثرة فيه ، لانتفى الفرق بين المقدور وغيره ، وكان المؤثر فيه غير العبد ، ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين ^(١) ، ولما وقع الاختلاف بين القوي والضعيف ، ولجاز أن تكون متعلقه ^(٢) بالجواهر والألوان ؛ كما في العلم ، ولكان العبد مضطراً بما خلق فيه من الفعل لا مختاراً ، ولجاز أن يصدر عن العبد أفعال محكمة بديعة وهو لا يشعر بها ، ولما انقسم فعله إلى طاعة ومعصية لأنه ليس من فعله ، ولكان الرب تعالى أضر على العبد من إبليس ، حيث أنه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وإبليس داعي لا غير ، ولما حسن شكر العبد ولا ذمه على أفعاله ولا أمره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه ، ولكان الرب تعالى أمراً للعبد بفعل نفسه ، وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحمق ، ولكان الكفر والإيمان من قضاء الله تعالى وقدره ، وهو إما أن يكون حقاً أو باطلاً ، فإن كان حقاً ؛ فالكفر حق ، وإن كان باطلاً ؛ فالإيمان باطل ، ولكان الرب تعالى إما راضياً به أو غير راض ، والأول يلزم منه الرضى بالكفر ، والثاني يلزم منه عدم الرضى بالإيمان ، والكل محال مخالف للإجماع .

وأما النقل ؛ فقوله تعالى : ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً﴾ ، وقوله تعالى : ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات﴾ ، وقول النبي ﷺ : «اعملوا وقاربوا وسددوا» ، وقوله ﷺ : «نية المؤمن خير من عمله» . . . إلى غير ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل إلى العبد .

(١) قدرة العبد مؤثرة بإقتدار الله له وتمكينه إياه من الفعل لا استقلالاً ؛ فلا يلزم انتفاء الفرق بين المقدور وغيره ، ولا أن يكون المؤثر في فعله غيره ؛ فإن متعلق قدرته الكسب والتسبب ، ومتعلق قدرة الله إقدار العبد وتمكينه وترتيب الآثار على فعله ، وعلى هذا لا يلزم وقوع مقدور بين قادرين ، وبما ذكر يعرف منع بقية الملازمات التي في المعارضة بالدليل العقلي .

(٢) صوابه : «متعلقة» .

والعقلاء متوافقون على إطلاق إضافة الفعل إلى العبد بقولهم : فلان فعل كذا وكذا ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وأما المسلك الثاني ؛ فهو أن تعلق علم الباري تعالى بالفعل أو بعدمه إما أن يكون موجباً لوجود ما علم وجوده وامتناع وجود ما علم عدمه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان الأول ؛ فيلزمه محالات ، وهو أن يكون العلم هو القدرة أو أن يستغنى به عن القدرة ، ولا يكون الرب قادر على إيجاد شيء أو عدمه ، وأن لا يكون للرب اختيار ، ولا للعبد في وجود فعل من الأفعال لكونه واجباً بالعلم أو تمتعاً ، وإن لم يكن موجباً للوجود ولا للعدم ؛ فقد بطل الاستدلال ، وإن سلم ذلك ؛ لكنه معارض بما سبق من الأدلة العقلية والنقلية .

والجواب عما ذكره أولاً : عن المسلك الأول بأن الفعل المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له بجميع أجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده ، فيجب أن يكون عالماً به لما سبق ، وهذا هو العلم بالتفصيل ، وهو غير عالم لما حققناه^(١) .

وعما ذكره من الإلزام الأول بمنع عدم الفرق بين المقدور وغيره بتقدير كون القدرة غير مؤثرة كما في العلم ؛ فإنه وإن لم يكن مؤثراً في المعلوم لا يمتنع معه الفرق بين المعلوم وغيره .

وعن الثاني أنه إنما يمتنع وجود مقدور بين قادرين خالقين ، أو مكتسبين ، أما بين خالق ومكتسب ؛ فهو غير مسلم^(٢) .

وعن الثالث بأن الاختلاف بين القوي والضعيف إنما هو واقع في كثرة ما

(١) تقدم ما فيه (ص ١٨٨) .

(٢) تقدم أن متعلق القدرتين مختلف .

ينخلقه الله تعالى من القدر على المقدورات في أحد الشخصين دون الآخر ، لا في التأثير .

وعن الزابع أنه إنما يلزم أن لو كان تعلق العلم بالجواهر والإعراض من جهة كونه ، غير مؤثر فيها^(١) ، وهو غير مسلم .

وعن الخامس أنه إنما يلزم أن يكون العبد مضطراً أن لو لم يكن فعله مكتسباً له ومقدوراً ، ولا يلزم من عدم التأثير عدم الاكتساب^(٢) .

وعن السادس أنه لا معنى من تلازم القدرة على الشيء والعلم به^(٣) .

وعن السابع أنه لا معنى لانقسام فعل العبد إلى الطاعة والمعصية غير كونه مأموراً بهذا ومنهياً عن هذا لكسبه ، وهو كذلك .

وعن الثامن أنه لازم على أصلهم أيضاً ، فإن التمكن^(٤) من الكفر بخلق القدرة عليه أضر من الدعاء إليه ، وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد ، فما هو جواب لهم هو جوابنا .

وعما ذكروه من الأمر والنهي ، والشكر والذم ، والثواب والعقاب والأمر للعبد بما هو من فعل الله تعالى بالمنع من تقبيح ذلك بتقدير أن يكون قادراً غير مؤثر ، كيف وأنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي؟! وقد أبطلناه^(٥) .

وعن الإلزام بالقضاء والقدر أن القضاء قد يطلق بمعنى الإعلام ، والأمر ،

(١) العلم بالأمر بالإحاطة به وبأحواله وكشفه على ما هو عليه ، وليس صفة تأثير .

(٢) إن أراد عدم التأثير استقلالاً ؛ فصحيح ، وإن أراد نفي التأثير مطلقاً لزم نفي الاكتساب .

(٣) لعل فيه سقوطاً ، والتقدير : لا مانع من عدم التلازم . . . إلخ ؛ إذ هو تسليم للملازمة

السادسة .

(٤) صوابه : «التمكين» ، وهذا جواب إلزامي مبني على أصل الخصم .

(٥) تقدم ما فيهما في مبحث الحسن والقبح .

والاختراع ، وانقضاء الأجل ، والزام الحكم ، وتوفية الحقوق ، والإرادة لغة ، وعلى هذا ؛ فالإيمان من قضائه بجميع هذه الاعتبارات ، وهو حق ، وأما الكفر ؛ فليس من قضائه بمعنى كونه مأموراً ، بل بمعنى خلقه وإرادة وقوعه ، وهو حق ، من هذا الوجه أيضاً^(١) .

وعن الإلزام بالرضى أنه راضٍ بالإيمان وغير راضٍ بالكفر .

وعن المنقول بأن ما ذكره غايته إضافة الفعل إلى العبد حقيقة ، ونحن نقول به ؛ فإن الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدوراً له^(٢) وهو أعلم من الموجد .

والجواب عما ذكره في المسلك الثاني بأن تعلق العلم بوجود الفعل يلازمه وجود المقدور ؛ فإنه إنما يعلم وجوده مقدوراً لا غير مقدور ، وكذلك في العدم .

وعلى هذا ؛ فلا يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعله ، وكذلك العبيد ؛ فإنه إنما علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد ، والمعارضات ؛ فقد سبق الجواب عنها .

* المسألة الثانية :

مذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة أنه لا يشترط في التكليف

(١) أمثلة إطلاقات القضاء كما يلي :

١ - «وقضينا إليه ذلك الأمر» الآية ، ٢ - «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» ، ٣ - «فقضاهن سبع سموات في يومين» ، ٤ - «فمنهم من قضى نحبه» ، ٥ - «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم» ، ٦ - «وقضى عليه الحاكم ، قضى دينه . وبهذه الأمثلة يتبين أن اختلاف المعنى راجع لاختلاف التعديدية واللزوم ، واختلاف مدخولها والحرف الذي تعدت به .

(٢) الصحيح أنه من وقع منه الفعل بقدرته ولو كانت مستمدة من غيره .

بالفعل أن يكون شرطه^(١) حاصلاً، حالة التكليف، بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم^(٢) شرطه عليه، وهو جائز عقلاً وواقع سمعاً، خلافاً لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الإسفراييني من أصحابنا، وذلك كتكليف الكفار بفروع الإسلام حالة كفرهم.

ودليل الجواز العقلي أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له: «أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط بصحتها بالإيمان، وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان مقدماً عليها» لم يلزم منه لذاته محال عقلاً ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا.

فإن قيل: التكليف بالفروع المشروطة بالإيمان إما أن تكون حالة وجود الإيمان، أو حالة عدمه، فإن كان الأول؛ فلا تكليف قبل الإيمان، وهو المطلوب، وإن كان حالة عدمه؛ فهو تكليف بما هو غير جائز عقلاً.

وأيضاً؛ فإن التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال؛ لاستحالة أدائها حالة الكفر وامتناع أدائها بعد الإيمان لكونه مسقطاً لها بالإجماع، وما لا يمكن امتثاله؛ فالتكليف به تكليف بما لا يطاق ولم يقل به قائل في هذه المسألة.

قلنا: أما الإشكال الأول؛ فإنما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر أن لو كان تكليفه بمعنى إلزامه الإتيان بها مع الكفر، وليس كذلك، بل بمعنى أنه لو أصر على الكفر حتى مات ولم يأت بها مع الإيمان؛ فإنه يعاقب في الدار الآخرة، ولا إحالة فيه.

(١) أي: شرط صحته في اعتبار الشرع لا شرط وجوبه كالبولغ للصلاة، ولا الشرط اللغوي كما في حديث تحية المسجد؛ فالتكليف بالفعل متوقف على وجودهما.

(٢) معطوف على المشروط، والمعنى تكليف الشخص بالمشروط؛ كالصلاة، وتقديم شرط صحتها كالإسلام على أدائها.

وبهذا الحرف يندفع ما ذكره من الإشكال الثاني أيضاً ، كيف وأن الامتثال بعد الإسلام غير ممتنع؟! غير أن الشارع أسقطه ترغيباً في الدخول في الإسلام بقوله عليه السلام : «الإسلام يجب ما قبله» ، وهذا بخلاف المرتد ، حيث أنه أوجب عليه فعل ما فاته في حال رده ليكون ذلك مانعاً من الردة^(١) .

وأما الوقوع شرعاً ؛ فيدل عليه النص والحكم :

أما النص ؛ فمن وجوه :

الأول : قوله تعالى : ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين...﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ ، والضمير في قوله : ﴿وما أمروا﴾ عائد إلى المذكورين ، أولاً وهو صريح في الباب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿فلا صدق ولا صلّى ولكن كذب وتولى﴾ ذم على ترك الجميع ، ولو لم يكن مكلفاً بالكل لما ذم عليه .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً . يضاعف له العذاب يوم القيامة﴾ حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته ، ولولا أنه محرم عليه ومنهي عنه لما أثمه به .

وهذه حجة على من نفى التكليف بالأمر والنهي دون من جوز التكليف بالنهي دون الأمر^(٢) .

(١) أي : أوجب عليه في حال رده أن يفعل بعد العودة للإسلام ما فاته زمن الردة .

(٢) إشارة إلى قول ثالث من المسألة ، وهو جواز التكليف بالنهي لعدم توقفه على النية ، ومنع

التكليف بالأمر لتوقف امتثاله على النية في العبادات ونحوها .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ ، والكافر داخل فيه لكونه من الناس .

أيضاً قوله تعالى : ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ ، لكن قال المفسرون : المراد بالزكاة فى هذه الآية إنما هو قول : «لا إله إلا الله»^(١) .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ما سلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ ، ولو لم يكونوا قد كلفوا بالصلاة لما عوقبوا عليها ؛ فإن قيل : هذه حكاية قول الكفار ولا حجة فيها ، وإن كانت حجة ؛ لكن أمكن أن يكون المراد من قولهم ﴿لم نك من المصلين﴾ ؛ أي : من المؤمنين .

ومنه قوله عليه السلام : «نهيت عن قتل المصلين» وأراد به المؤمنين ، وإن كان المراد الصلاة الشرعية حقيقة ؛ غير أن العذاب إنما كان لتكذيبهم بيوم الدين ، غير أنه غلظ بإضافة ترك الطاعات إليه وإن كان ذلك مضافاً إلى الصلاة ، لكن لا إلى تركها ، بل إلى إخراجهم أنفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الإيمان وإن كان ذلك على ترك الصلاة لكن أمكن أن يكون ذلك إخباراً عن جماعة من المرتدين تركوا الصلاة حالة ردتهم ، وذلك محل الوفاق .

والجواب عن قولهم أنه حكاية قول الكفار : أن علماء الأمة من السلف وغيرهم أجمعوا على أن المراد بذلك إنما هو تصديقهم فيما قالوه ، والتحذير لغيرهم من ذلك ، ويدل على ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين ، وقد عطف على ما قبله ، والأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى أصل الحكم .

وعن حمل لفظ المصلين على المؤمنين أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وإن

(١) استدراك على الاستدلال بالآية على المطلوب ببيان أن المراد بالزكاة الطهارة من الشرك لا

أمكن تأويل لفظ الصلاة ؛ فيماذا نتأول قوله : ﴿ولم نك نطعم المسكين﴾ ؛ فإن المراد به إنما هو الإطعام الواجب لاستحالة^(١) التعذيب على ترك إطعام ليس بواجب .

وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب بإضافة ترك الطاعات إليه أنها لو كانت مباحة لما غلظ العذاب بها .

وعن قولهم بالتعذيب بإخراج أنفسهم عن العلم بقبح ترك الصلاة أنه ترك للظاهر من غير دليل ، وأنه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم يباشر شيئاً منها لاستوائهما فيما قيل ، وهو خلاف الإجماع .

وعن الحمل على صلاة المرتدين أن الآية بلفظها عامة في كل المجرمين المذكورين في قوله : ﴿يتساءلون عن المجرمين﴾ ، وهو عام في المرتدين وغيرهم ؛ فلا يجوز تخصيصها من غير دليل ؛ هذا من جهة النصوص .

وأما من جهة الإلزام ؛ فهو أنه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل^(٢) لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة ولكان من ترك الصلاة أبداً لا يعاقب ولا يذم إلا على ترك الطهارة ، بل على ما لا تتم الطهارة إلا به ، وذلك خلاف إجماع الأمة .

* المسألة الثالثة :

اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل ؛ فإنه فعل ، خلافاً لأبي هاشم^(٣) في قوله :

(١) أي : في حكمة الله وعدله ورحمته بعباده ، فإنه سبحانه كتب ذلك على نفسه تفضلاً وإحساناً منه إليهم .

(٢) أي : شرط صحته كما تقدم .

(٣) تقدمت ترجمته (ص ١٠٢) .

إن التكليف قد يكون بأن لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل ، وذلك ليس بفعل .

احتج المتكلمون بأن يمثل التكليف مطيع ، والطاعة حسنة ، والحسنة مستلزمة للثواب على ما قال تعالى : ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ ، وقال تعالى : ﴿ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى﴾ ، ولا فعل عدم محض وليس بشيء ، وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد لا يكون مثاباً عليه ؛ لقوله تعالى : ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ .

فإن قيل : عدم الفعل وإن لم يكن أمراً وجودياً ولا ذاتاً ثابتة ؛ فإنما يمتنع التكليف به ، ويمتنع أن يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثاباً عليها أن لو لم يكن مقدوراً للعبد ومكتسباً له ، وهو غير مسلم ؛ كما قاله القاضي أبو بكر في أحد قوله^(١) : قال المتكلمون : عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد^(٢) وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته وهو مستمراً إلى حد ما بعد خلق القدرة ؛ فلا يكون مقدوراً للعبد ولا مكتسباً له ، ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر ؛ إلا أن للخصم أن يقول : لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق غير مقدور أن يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور^(٣) .

(١) جواب عن قوله : «فإن قيل» .

(٢) مرادهم القدرة التي بمعنى التوفيق لا التي بمعنى توفر الأسباب والألات ؛ فإنها قد تكون قبل الفعل كما تقدم ، وبذلك يكون مقدوراً للعبد .

(٣) بل لا يلزم من عدم القدرة التي بمعنى التوفيق المقارنة للفعل ألا يكون مقدوراً ؛ لأنها ليست مناطاً للتكليف بخلاف القدرة بمعنى توفر الأسباب ؛ فإنها قد تكون حال عدم الفعل ، وهي مناط التكليف .

* المسألة الرابعة :

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل .
واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه ؛ فأثبتته أصحابنا ، ونفاه المعتزلة .

احتج أصحابنا بأن الفعل في أول زمان حدوثه مقدر بالاتفاق ، وسواء قيل بتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة ، أم بوجودها مع وجوده كما هو مذهب أصحابنا^(١) ، وإذا كان مقدوراً أمكن تعلق التكلف به .
فإن قيل : القول بجواز تعلق التكليف به في أول زمان حدوثه يلزم منه الأمر بإيجاد الموجود ، وهو محال .

قلنا : يلزم منه الأمر بإيجاد ما كان موجوداً ، أو لم يكن موجوداً .

الأول ممنوع ، والثاني ؛ فدعوى إحالته نفس محل النزاع ، ثم يلزمهم من ذلك أن لا يكون الفعل في أول زمان حدوثه أثراً للقدرة القديمة ولا للحادثة على اختلاف المذهبين^(٢) ، ولا موجود له لما فيه من إيجاد الموجود ، وهو محال ، فما هو جوابهم في إيجاد القدرة له ؛ فهو جوابنا في تعلق الأمر به .

* المسألة الخامسة^(٣) :

اختلف أصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الأفعال البدنية ؛ فأثبتته أصحابنا ، ونفاه المعتزلة .

(١) انظر : التعليق (ص ١٧٩ ، ١٨٠) .

(٢) مذهب من يقول أن فعل العبد مخلوق لله ، ومذهب من يقول أنه مخلوق للعبد .

(٣) انظر : «شرح الطحاوية» على قول المصنف ، وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات ، وكتاب «الروح» (المسألة ١٦) ، وكتاب «الموافقات» (المسألة السابعة من مسائل النوع الرابع من أنواع مقاصد الشريعة) .

حجة أصحابنا على ذلك أنه لو قال القائل لغيره : «أوجبت عليك خياطة هذا الثوب ؛ فإن خطته أو استنبت في خياطته أثبتك ، وإن تركت الأمرين عاقبتك» كان معقولاً غير مردود ، وما كان كذلك ؛ فوروده من الشارع لا يكون ممنوعاً .

ويدل على وقوعه ما روي عن النبي ﷺ أنه رأى شخص يحرم بالحج عن شبرمة ؛ فقال له النبي ﷺ : « أحججت عن نفسك ؟ فقال : لا . فقال له : حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة»^(١) ، وهو صريح فيما نحن فيه .

فإن قيل : وجوب العبادات البدنية إنما كان ابتلاءً وامتحاناً من الله تعالى للعبد ؛ فإنه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس الأمانة بالسوء وقهرها لكونها عدوة لله تعالى على ما قال عليه السلام حكاية عن ربه : «عاد نفسك ، فإنها انتصبت لمعاداتي»^(٢) تحصيلاً للثواب على ذلك ، وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل لها في باقي الصفات من الآلام واللذات ونحوها .

قلنا : أما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكره وإن كان مع تعيين المكلف لأداء ما كلف به أشق مما كلف به مع تسوية النيابة فيه ؛ فليس في ذلك ما يرفع أصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة ؛ فإن المشقة لازمة له بتقدير الإتيان به بنفسه ، وهو الغالب ، وبما يبذله من العوض للنائب بتقدير النيابة ويلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض ، وليس المراعي في باب التكاليف

(١) الحديث رواه أبو داود وابن ماجه من طريق ابن عباس رضي الله عنهما . وإسناده صحيح ، ولكن اختلف في رفعه ووقفه ، ورجح الإمام أحمد وقفه ، وقد تصرف المؤلف في متن الحديث كثيراً .
(٢) العبادات توفيقية والأصل فيها التعبد ؛ فالصحيح أنها لا تجوز فيها النيابة إلا بنص عن المعصوم ﷺ ولا يصلح فيها القياس .

أشقتها وأعلاها رتبة ، ولذلك كانت متفاوتة^(١) ، وأما الثواب والعقاب ؛ فليس مما يجب على الله تعالى في مقابلة الفعل ، بل إن أثناب فبفضله ، وإن عاقب فبعده ؛ كما عرف من أصلنا ، بل له أن يثيب العاصي ويعاقب الطائع^(٢) .

* * *

(١) العبادات توقيفية والأصل فيها التعبد ؛ فالصحيح أنها لا تجوز فيها النيابة إلا بنص عن المعصوم ﷺ ولا يصلح فيها القياس .

(٢) كتب الله على نفسه أن يثيب المطيع فضلاً منه ورحمة ، ولم يوجب ذلك عليه أحد من خلقه ، وهو سبحانه الصادق في خبره الذي لا يخلف وعده ولا يظلم عبده ، ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾ . انظر : «مجموع الفتاوى» ، (ج ٦) ، و«مختصر الصواعق المرسله» لابن القيم (ج ١) .

الأصل الرابع

في المحكوم عليه والمكلف وفيه خمس مسائل

* المسألة الأولى :

اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال ؛ كالجماذ والبهيمة ، ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً ومقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر به هو الله تعالى وأنه واجب الطاعة ، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا ؛ كالمجنون والصبي الذي لا يميز ؛ فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماذ والبهيمة بالنظر إلى فهم أصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه أيضاً إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق ؛ لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله^(١) ، وأما الصبي المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ؛ غير أنه أيضاً غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى ، وكونه متكلماً مخاطباً

(١) موضوع هذه المسألة البحث في التكليف المحال ، وموضوع المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه البحث في التكليف بالمحال ، والفرق بينهما واضح لمن قارن بين المسألتين ؛ فالتكليف بالمحال يرجع إلى استحالة المكلف به ويسمى التكليف بما لا يطاق ، والتكليف المحال يرجع إلى استحالة التكليف نفسه لعدم فهم الخطاب المصحح لقصده ما كلف به ؛ كتكليف المجنون والغافل ونحوهما .

مكلفاً بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف؛ فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وإن كان مقارياً لحالة البلوغ، بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة؛ فإنه وإن كان فهمه كفهمة الموجب لتكليفه بعد لحظة غير أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدرج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل له الشارع ضابطاً، وهو البلوغ، وحظ عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه .

ودليله قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»^(١).

فإن قيل: إذا كان الصبي والمجنون غير مكلف؛ فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة؟!

قلنا: هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل بماله أو بدمته؛ فإنه أهل للذمة بإنسانيته المتهمة بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، بخلاف البهيمة والمتولي لأدائها الولي عنهما، أو هما بعد الإفاقة والبلوغ، وليس ذلك من باب التكليف في شيء .

وأما الأمر بصلاة المميز؛ فليس من جهة الشارع، وإنما هو من جهة الولي؛ لقوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»^(٢)، وذلك لأنه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم .

وعلى هذا؛ فالغافل عما كلف به والسكران المتخبط لا يكون خطابه

(١) جزء من حديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم من طريق علي وعمر بن الخطاب .

(٢) جزء من حديث رواه أحمد وأبو داود من طريق عبد الله بن عمرو بلفظ: «مروا أولادكم...»

وتكليفه في حالة غفلته وسكره أيضاً؛ إذ هو في تلك الحالة أسوأ حالاً من الصبي المميز فيما يرجع إلى فهم خطاب الشارع، وحصول مقصوده منه، وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال؛ فتخريجه كما سبق في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران، ففيه منع خطاب الوضع والإخبار، وإن نفذ؛ فليس من باب التكليف في شيء، بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والإخبار يجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلاة والصوم، وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيره.

وقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ وإن كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران؛ فليس المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر، بل النهي عن السكر في وقت إرادة الصلاة، وتقديره: إذا أردت الصلاة؛ فلا تسكروا، كما يقال لمن أراد التهجد: لا تقرب التهجد وأنت شبعان؛ أي: لا تشبع إذا أردت التهجد حتى لا يثقل عليك التهجد، وهو وإن دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلاة؛ فغير مانع لورود النهي عن ذلك في ابتداء الإسلام، حيث لم يكن الشرب حراماً وإن كان وروده بعد التحريم وفي حالة السكر، لكن يجب حمل لفظ السكران في الآية على من دب الخمر في شؤونه وكان ثملاً نشواناً، وأصل عقله ثابت لأن ذلك مما يؤول إلى السكر غالباً.

والتعبير عن الشيء باسم ما يؤول إليه يكون تجوزاً؛ كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾، وقوله تعالى: ﴿حتى تعلموا ما تقولون﴾، فيجب حمله على كمال الثبوت على ما يقال؛ إذ هو غير ثابت حالة الانتشاء وإن كان العقل والفهم حاصلاً، وذلك كما يقال لمن أراد فعل أمر وهو غضبان: لا تفعل

حتى تعلم ما تفعل ؛ أي : حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وإن كان عقله وفهمه حاصلاً ، ويجب المصير إلى هذه التأويلات جمعاً بين هذه الآية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف .

* المسألة الثانية ^(١) :

مذهب أصحابنا جواز تكليف المعدوم ، وربما أشكل فهم ذلك مع إحالتنا لتكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران لعدم الفهم للتكاليف ، والمعدوم أسوأ حالاً من هؤلاء في هذا المعنى ؛ لوجود أصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم ، حتى أنكر ذلك جميع الطوائف .

وكشف الغطاء عن ذلك أنا لا نقول بكون المعدوم مكلفاً بالإتيان بالفعل حالة عدمه ، بل معنى كونه مكلفاً حالة العدم قيام الطلب القديم ^(٢) بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب ، فإذا وجدوا وتهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء القديم ، فإن الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاد بوصية ؛ فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفاً بوصية والده ، حتى أنه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامثال ، وأيضاً ؛ فإننا في وقتنا هذا نوصف بكوننا مأمورين بأمر النبي عليه السلام وإن كان أمره في الحال معدوماً ، وليس ذلك إلا بما وجد منه من الأمر حال

(١) انظر ما ذكر في مسودة آل تيمية عن ابن عقيل من أن أمر الصبي بشرط البلوغ وأمر المجنون بشرط الإفاقة بمنزلة أمر المعدوم بشرط الوجود : (ص ٤٥) .

(٢) هذا مبني على أن كلام الله نفسي فقط ليس بحرف ولا صوت ، وأنه شيء واحد لا تعدد فيه ، إما التعدد في متعلقه من مخبر عنه أو مطلوب وفي تعلقه بذلك وقديم فلا يتكلم عندهم إذا شاء ، والصواب أن كلام الله اسم لمجموع اللفظ والمعنى ، وأنه بصوت وحرف ، وأنه تكلم مع من أراد من رسله وملائكته وسمعوا كلامه حقيقة ، ولا يزال يتكلم بقضائه وتسمعه ملائكته وسيتكلم مع أهل الجنة ومع أهل النار يوم القيامة كل بما يناسبه .

وجوده ، ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة إلى الصبي والمجنون بتقدير فهمه أيضاً ، بل أولى من حيث أن المشتراط في حقه الفهم لا غير وفي حق المعدوم الفهم والوجود^(١) ، وهل يسمى التكليف بهذا التفسير في الأزل خطاباً للمعدوم وأمر له عرفاً؟!

الحق أنه يسمى أمراً ولا يسمى خطاباً ، ولهذا ؛ فإنه يحسن أن يقال للوالد إذا وصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الأفعال أنه أمر أولاده ، ولا يحسن أن يقال خاطبهم ، لكن تمام فهم هذه القاعدة موقوف على إثبات كلام النفس وتحقيق كون الأمر بمعنى الطلب والاقتضاء ، وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الأصولي تقليد المتكلم فيه .

* المسألة الثالثة :

اختلفوا في الملجأ إلى الفعل بالإكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل إيجاباً وعدمياً .

والحق أنه إذا خرج بالإكراه إلى حد الاضطرار ، وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل إليه نسبة حركة المرتعش إليه أن تكليفه به إيجاباً وعدمياً غير جائز ، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وإن كان ذلك جائزاً عقلاً^(٢) ، لكنه ممتنع الوقوع سمعاً لقوله ~~الشيخ~~ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(٣) والمراد منه رفع المؤاخذة ، وهو مستلزم لرفع التكليف وما يلزمه من

(١) إذن كان يجب أن يمنعوا تكليف المعدوم كالمجنون والصبي ونحوهم لما ذكروا من العلة ، أو يجوز

تكليف المجنون والصبي ونحوهما بالتأويل المذكور .

(٢) تقدم ما فيه في المسألة الأولى من مسائل المحكوم فيه .

(٣) رواه الطبراني في «الكبير» من طريق ثوبان .

الغرامات ؛ فقد سبق جوابه غير مرة^(١) .

وأما إن لم تنته إلى حد الاضطرار ؛ فهو مختار ، وتكليفه جائز عقلاً
وشرعاً .

وأما الخاطيء ؛ فغير مكلف إجماعاً فيما هو مخطيء فيه ، ولقوله الطحاوي :
«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ...» الحديث .

* المسألة الرابعة :

اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم ؛ فنفاه أصحابنا ، وأثبتته آخرون ،
والحق في ذلك أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع ؛ فهو
حق ، وإن أريد به أنها مكلفة بالإتيان بالصوم حال الحيض ؛ فهو ممتنع ، وذلك
لأن فعلها للصوم في حالة الحيض حرام ومنهي عنه ، فيمتنع أن يكون واجباً
ومأموراً به لما بينهما من التضاد الممتنع ، إلا على القول بجواز التكليف بما لا
يطاق .

فإن قيل : فلو لم يكن الصوم واجباً عليها ؛ فلم وجب عليها قضاؤه؟
قلنا : القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد ، فلا يستدعي أمراً سابقاً ، وإنما
سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم ، ولم
يجب لمانع الحيض .

المسألة الخامسة^(٢) :

في أن المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من

(١) انظر : المسألة الأولى من مسائل المحكوم عليه .

(٢) انظر تفصيل الآراء في هذه المسألة والأصل الذي بنى عليه رأيه في مسودة آل تيمية آخر

مباحث الأوامر : (٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥) ، الطبعة الأولى - مطبعة المدني .

الامتثال أم لا؟

والذي عليه إجماع الأصوليين أنه يعلم ذلك إذا كان المأمور والأمر له جاهلاً لعاقبة أمره وأنه يتمكن بماكلف به أم لا ؛ كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد .

ومحل الخلاف فيما إذا كان الأمر عالماً لعاقبة الأمر دون المأمور ؛ كأمر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد .

فأثبت ذلك الخلاف القاضي أبو بكر والجم الغفير من الأصوليين ونفاه المعتزلة .

احتج المثبتون بأن الأمر بالطاعات والنهي عن المعاصي متحقق مع الجهل المكلف بعاقبة الأمر ؛ فكان ذلك معلوماً ، ويدل على تحققه إجماع الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين على أن كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهي عنه ، وأنه يعد متقرباً بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية ، وأنه يجب عليه الشروع في العبادات الخمس في أوقاتها بنية الفرض وأن المانع له من ذلك بالحبس والصد عن فعلها أثم عاص بصدّه عن امتثال أمر الشارع ، وذلك كله مع عدم النهي ، والأمر محال .

وأيضاً ؛ فإنه لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال ؛ لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيئة لاستحالة العلم بتمام التمكن إلا بعد انقضاء الوقت ، وهو محال .

فإن قيل : لا خفاء بأن تعليق الأمر على شرط معلوم الوقوع ، وسواء كان وقوعه حالياً ؛ كما إذا قال : صم إن كان الله موجوداً ، أو مالياً ؛ كما إذا قال : صم إن سعدت الشمس غداً ، أو معلوم الانتفاء ؛ كما إذا قال : صم إن اجتمع

الضدان ، وهو محال ، بل الأول أمر جازم غير مشروط .

كيف وإنه يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل ؛ لأن الشرط لا بد وأن يكون حاصلًا مع المشروط أو قبله . والثاني وإن كان فيه صيغة افعل ؛ فليس بأمر لما فيه من التكليف بما لا يطاق . والباري تعالى عالم بعواقب الأمور فإن كان عالمًا بتمكن العبد بما كلف به ، وأنه سيأتي به ؛ فهو أمر جزم لا شرط فيه ، وإن كان عالمًا بعدم تمكنه مما قيل له افعله ، أو لا تفعله ؛ فلا يكون ذلك أمرًا ولا نهياً ، وإذا كان كذلك ؛ فالأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوماً للعبد ؛ لتجويزه عدم الشرط ، وهو التمكن في علم الله تعالى .

وعلى هذا ؛ فيجب حمل الإجماع فيما ذكرتموه على ظن الأمر بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه ، لا على يقين الأمر والعلم به .

قلنا : أما امتناع تعليق الأمر بشرط معلوم الوقوع أو الانتفاء عند المأمور ؛ فلا نزاع فيه إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق ، وإنما النزاع إذا كان ذلك معلوماً للأمر دون المأمور ؛ فإنه لا يبعد أمر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد عنه استصلاحاً للعبد باستعداده في الحال للقيام بأمر سيده واشتغاله بذلك عن معاصيه أو امتحانه بما يظهر عليه من أمارات البشر والكراهة حتى يشبهه على هذا ويعاقبه على هذا ؛ لا لقصد الإتيان بما أمره به أو الانتفاء عما نهاه عنه ، ولا يكون ذلك من باب التكليف بما لا يطاق ، وإذا كان ذلك معقولاً مفيداً أمكن مثله في أمر الباري تعالى .

قولهم : إن شرط الأمر لا يكون متأخراً عنه مسلم ؛ لما فيه من استحالة وجود المشروط بدون شرطه ، غير أن الشرط المتأخر عن الأمر ، وهو التمكن من الفعل ليس شرطاً في تحقق الأمر وقيامه بنفس الأمر ، حتى يقال بتأخير شرط

وجوده عن وجوده بل هو شرط الامتثال . والأمر عندنا لا يتوقف تحققه على الامتثال كما علم من أصلنا .

وعلى هذا ؛ فقد بطل قولهم إن الأمر والنهي قبل التمكن من الامتثال يمتنع أن يكون معلوماً للعبد ، ووجب حمل الإجماع فيما ذكره من الأحكام على وجود الأمر حقيقة ، لا على ظن وجوده ؛ لأن احتمال الخطأ في الظن قائم وهو ممتنع في حق الإجماع ، وإذا عرف ما حققناه ، فمن أفسد^(١) صوم رمضان بالوقوع ثم مات أو جن بعد ذلك في أثناء النهار وجبت عليه الكفارة على أحد قولينا ، وعلى القول الآخر لا ؛ لأنها إنما تجب بإفساد صوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم لا لعدم قيام الأمر بالصوم ووجوبه .

وكذلك يجب على الحائض الشروع في الصوم يوم علم الله أنها تحيض فيه ، وأنه لو قال : إن شرعت في الصوم أو الصلاة الواجبين ؛ فزوجتي طالق ، ثم شرع ومات في أثناءها حنث ، ولزمه الطلاق ، ولا كذلك عند المعتزلة وعلى هذا كل ما يرد من هذا القبيل .

* * *

(١) شروع في بيان ثمرة الخلاف .

**في بيان الدليل الشرعي
وأقسامه
وما يتعلق به من أحكام**

**القاعدة
الثانية**

ويشتمل على مقدمة وأصول .

أما المقدمة ؛ ففي بيان الدليل الشرعي وأقسامه ؛ فنقول : كنا بينا في القاعدة الأولى حد الدليل وانقسامه إلى عقلي وشرعي ، وليس من غرضنا هاهنا تعريف الدليل العقلي ، بل الشرعي ، والمسمى بالدليل الشرعي منقسم إلى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به وإلى ما ظن أنه دليل صحيح وليس هو كذلك .

أما القسم الأول : فهو خمسة أنواع ، وذلك أنه إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أو لا من جهته ، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون من قبيل ما يتلى ، أو لا من قبيل ما يتلى ، فإن كان من قبيل ما يتلى ؛ فهو الكتاب ، وإن كان من قبيل ما لا يتلى ؛ فهو السنة ، وإن لم يكن وارداً من جهة الرسول ، فلا يخلو ، إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه ، أو لا يشترط ذلك ؛ فإن كان الأول ؛ فهو الإجماع .

وإن كان الثاني ، فلا يخلو إما أن تكون صورته بحمل معلوم على معلوم في حكم بناء على جامع ، أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فهو القياس ، وإن كان الثاني ؛ فهو الاستدلال .

وكل واحد من هذه الأنواع ؛ فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عندنا به .
والأصل فيها إنما هو الكتاب ؛ لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام ،
والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ، ومستند الإجماع فراجع إليهما .
وأما القياس والاستدلال ، فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو
الإجماع ؛ فالنص والإجماع أصل ، والقياس والاستدلال فرع تابع لهما .
وأما القسم الثاني وهو ما ظن أنه دليل وليس بدليل ؛ فكشع من قبلنا
ومذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسله على ما سيأتي تحقيق الكلام
فيه .

* * *

القسم الأول

فيما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً

ولما بان أنه على خمسة أنواع؛ فالنظر المتعلق بها منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه، ومنها ما هو مشترك بينها؛ فلترسم في كل واحد منها أصلاً، وهي ستة أصول.

الأصل الأول

في تحقيق معنى الكتاب، وما يتعلق به من المسائل

لأنه الأول والأولى بتقديم النظر فيه ^(١) .

أما حقيقة الكتاب ؛ فقد قيل فيه : هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً ، وفيه نظر ؛ فإنه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل ، وذلك مما لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله إلينا متواتراً ، بل ولا بعدم نقله إلينا بالكلية ، بل غاية جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله إلينا وعدم علمنا بكونه قرآناً بتقدير عدم تواتره ، وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقته ؛ فلا يمكن أخذه في تحديده .

والأقرب في ذلك أن يقال : الكتاب هو القرآن المنزل .

فقولنا «القرآن» احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والإنجيل وغيرهما ، فإنها وإن كانت كتباً لله تعالى ؛ فليست هي الكتاب المعهود لنا ، المحتج به في شرعنا على الأحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه ، وفيه احتراز عن الكلام المنزل على النبي ﷺ مما ليس بمتلو .

وقولنا «المنزل» احتراز عن كلام النفس ؛ فإنه ليس بكتاب ، بل الكتاب

(١) تقدم بيان وجه الأولوية عقب ذكره أقسام الأدلة .

هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني^(١) ، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم ، ولم نقل هو المعجز ؛ لأن المعجز أعم من الكتاب ، ولم نقل هو الكلام المعجز ؛ لأنه يخرج منه الآية ، وبعض الآية مع أنها من الكتاب وإن لم تكن معجزة وإذ أتينا على تعريف حقيقة الكتاب^(٢) ؛ فلا بد من النظر فيما يختص به من المسائل ، وهي خمس مسائل :

* المسألة الأولى^(٣) :

اتفقوا على أن ما نقل إلينا من القرآن نقلاً متواتراً وعلمنا أنه من القرآن أنه حجة ، واختلفوا فيما نقل إلينا منه أحاداً ، كمصحف ابن مسعود وغيره ؛ أنه هل يكون حجة أم لا؟

فنفاه الشافعي ، وأثبتته أبو حنيفة ، [وبني^(٤) عليه وجوب التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله : «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» ، والمختار إنما هو مذهب الشافعي] ، وحجته أن النبي ﷺ كان مكلفاً بالقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه .

(١) انظر التعليق : «ص ٢٠٤» .

(٢) كتاب الله أو القرآن من الكلمات الواضحة التي يفهم المراد منها الأميون وصبيان الكتابيب ، فتعريفه يمثل ما ذكر من التكلف الذي لا يليق بعلماء الشريعة مع ما فيه من غموض احتاجوا معه إلى سؤال وجواب ، وإخراج ما يجب إخراجه بما فيه من قيود ، فما كان أغناهم عن ذلك ، لكنها الصناعة المنطقية المتكلفة تغلغت في نفوس الكثير من العلماء .

(٣) انظر : آخر (الجزء ١٣) من «مجموع الفتاوى» ، ففيه بيان ضابط المتواتر وغيره من القراءات وبيان ما يحتج به منه وما لا يحتج به ، وما تجوز القراءة به من ذلك في الصلاة وغيرها وما لا يجوز به من ذلك .

(٤) بيان لشمرة الخلاف بين النافي والمثبت .

فالراوي له إذا كان واحداً إن ذكره على أنه قرآن ؛ فهو خطأ ، وإن لم يذكره على أنه قرآن ؛ فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبي ﷺ ، وبين أن يكون ذلك مذهباً له ، فلا يكون حجة . وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي ﷺ ، وعلى هذا منع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوليه .

فإن قيل : قولكم أن النبي عليه السلام كان يجب عليه إلقاء القرآن إلى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم ؛ لا نسلم ذلك ، وكيف يمكن دعواه مع أن حفاظ القرآن في زمانه ﷺ ، لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم ، وإن جمعه إنما كان بطريق تلقي أحاد آياته من الأحاد ، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة ، ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم ؛ لما كان كذلك ، ولهذا أيضاً اختلفوا في البسملة أنها من القرآن ، وأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن .

سلمنا وجوب ذلك على النبي عليه السلام ، وأنه سمعه منه جمع تقوم الحجة بقولهم ، ولكن إنما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ ، ولا يمتنع ذلك بالنسبة إلى بعضهم ، وإذا كان ابن مسعود من جملتهم وقد روى ما رواه ؛ فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت ، وعند ذلك ؛ فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه على أنه من القرآن ؛ لأن الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه .

غايته أنه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره ، وإن لم يصرح بكونه قرآناً أمكن أن يكون من القرآن ، وأمکن أن لا يكون لكونه خبراً عن النبي ﷺ ، وأمکن أن^(١) يكون لكونه مذهباً له كما ذكرتموه وهو حجة بتقدير كونه

(١) سقط منه حرف لا ، والتقدير : وأمکن ألا يكون . . . إلخ ، فإن المعنى : وأمکن أن لا يكون قرآناً لكونه مذهباً له .

قرآناً ، وبتقدير كونه خبراً عن النبي ﷺ ، وهما احتمالان ، وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهباً له ، وهو احتمال واحد ، ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال من وقوع احتمال واحد بعينه .

سلمنا أنه ليس بقرآن ، وأنه متردد بين الخبر وبين كونه مذهباً له ؛ إلا أن احتمال كونه خبراً راجح ؛ لأن روايته له موهم بالاحتجاج به ، ولو كان مذهباً له لصرح به ؛ نفياً للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة ، مع الاختلاف في مذهب الصحابي : هل هو حجة أم لا .

والجواب : أما وجوب إلقائه على عدد تقوم الحجة بقولهم ؛ فذلك بما لم يخالف فيه أحد من المسلمين ؛ لأن القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه ﷺ قطعاً ، ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه ؛ فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي ﷺ ، ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن زمن النبي ﷺ ، عدد التواتر أن يكون الحفاظ لأحاد آياته كذلك .

وأما التوقف في جمع آيات القرآن على أخبار الأحاد؛ فلم يكن في كونها قرآناً ، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها وفي طولها وقصرها .

وأما ما اختلفت به المصاحف ؛ فما كان من الأحاد فليس من القرآن ، وما كان متواتراً فهو منه ، وأما الاختلاف في التسمية إنما كان في وضعها في أول كل سورة لا في كونها من القرآن .

وأما إنكار ابن مسعود ؛ فلم يكن لإنزال هذه السور على النبي عليه السلام ، بل لإجرائها مجرى القرآن في حكمه .

قولهم : إذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ .

قلنا : وإن كان كذلك ، إلا أن سكوت من سكت وإن لم يكن ممتنعاً^(١) ؛ إلا أنه حرام^(٢) وجوب نقله عليه ، وعند ذلك فلو قلنا : إن ما نقله ابن مسعود قرآن ؛ لزم ارتكاب من عده من الصحابة للحرام بالسكوت ، ولو قلنا : إنه ليس بقرآن ؛ لم يلزم منه ذلك لا بالنسبة إلى الراوي ولا بالنسبة إلى من عده من الساكيتين ، وبتقدير^(٣) ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحداً أولى من ارتكاب الجماعة له ، وعلى هذا ؛ فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض ، وتعين تردد نقله بين الخبر والمذهب .

قولهم : حملة على الخبر راجح ، لا نسلم ذلك .

قولهم : لو كان مذهباً لصرح به نفياً للتلبيس .

قلنا : أجمع المسلمون على أن كل خبر لم يصرح بكونه عن النبي ﷺ ليس بحجة ، وما نحن فيه كذلك^(٤) ، ولا يخفى أن الحمل على المذهب يصرح مع أنه مختلف في الاحتجاج به أولى من حملة على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية ، مع أنه ليس بحجة بالاتفاق ، كيف وفيه موافقة النفي الأصلي وبرائة الذمة من التابع بخلاف مقابله؟! ، فكان أولى .

* المسألة الثانية :

اتفقوا على أن التسمية آية من القرآن في سورة النمل ، وإنما اختلفوا في

(١) أي عادة .

(٢) ليس بحرام ؛ لأن نقله فرض كفاية ، وبذلك يمتنع ما فرعه على التحريم .

(٣) فيه تحريف ، والصواب : وتقدير ، ويكون مبتدأ خبره «أولى» .

(٤) إن أراد بما لم يصرح بنسبته إلى النبي عليه الصلاة والسلام من الأخبار ما يعم الأحاديث

النبوية والقدسية والقراءات التي نقلت أحاداً ؛ فليس محل النزاع في مسألتنا ، وإن أراد بما لم يصرح بنسبته من الأخبار والأحاديث النبوية والقدسية خاصة ؛ فهو محل النزاع ، ودعوى الإجماع فيه على عدم الحجية غير مسلمة .

كونها آية من القرآن في أول كل سورة؛ فنقل عن الشافعي في ذلك قولان ،
لكن من الأصحاب من حمل القولين على أنها من القرآن في أول كل سورة ،
كتبت مع القرآن بخط القرآن أم لا^(١) :

ومنهم من حمل القولين على أنها هل هي آية برأسها في أول كل سورة ،
أو هي مع أول آية من كل سورة آية ، وهو الأصح .

وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين إلى أنها ليست آية من
القرآن في غير سورة النمل ، وقضى بتخطئة من قال بأنها آية من القرآن في غير
سورة النمل ، لكن من غير تكفير له لعدم ورود النص القاطع بإنكار ذلك .

والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة أوجه :

والأول : أنها أنزلت على رسول الله ﷺ مع أول كل سورة ، ولذلك
نقل عن ابن عباس أنه قال : « كان رسول الله لا يعرف ختم سورة وابتداء
أخرى ؛ حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم » ، وذلك يدل على
أنها من القرآن حيث أنزلت .

الثاني : أنها كانت تكتب بخط القرآن في أول كل سورة بأمر رسول
الله ، وأنه لم ينكر أحد من الصحابة على من كتبها بخط القرآن في أول كل
سورة ، مع تخشعهم في الدين وتحرزهم في صيانة القرآن عما ليس منه ؛ حتى
أنهم أنكروا على من أثبت أوائل السور والتعشير والنقط ، وذلك كله يغلب على
الظن أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن أنها منه .

الثالث : ما روي عن ابن عباس أنه قال : « سرق الشيطان من الناس آية
من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة » ، ولم ينكر عليه

(١) معناه : أم ليست من القرآن في أول كل سورة .

منكر؛ فدل على كونها من القرآن في أول كل سورة .

فإن قيل : لو كانت التسمية آية من القرآن في أول كل سورة لم يخل إما أن يشترط القطع في إثباتها ، أو لا يشترط ؛ فإن كان الأول ؛ فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية ؛ فلا تصلح للإثبات ، وأيضاً ؛ فإنه كان يجب على النبي ﷺ أن يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه بياناً شافياً شائعاً قاطعاً للشك كما فعل في سائر الآيات ، وإن كان الثاني ؛ فليثبت التابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه .

قلنا : الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في إثبات كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في طريق إثباتها ، وإنما وقع في وضعها آية في أوائل السور ، والقطع غير مشترط فيه . ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من أحد الخصمين للآخر ، كما وقع الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها^(١) .

قولهم : كان يجب على النبي ﷺ بيان ذلك بياناً قاطعاً للشك .

قلنا : ولو لم تكن من القرآن لبين ذلك أيضاً بياناً قاطعاً للشك ، كما فعل ذلك في التعوذ ، بل أولى من حيث أن التسمية مكتوبة بخط القرآن في

(١) اتفق العلماء على أن البسمة بعض آية من سورة النمل ، واتفقوا أيضاً على كتابتها بين كل سورتين سوى ما بين الأنفال وبراءة ، وأنها نقلت كتابة نقلاً متواتراً ، وإنما اختلفوا في قرآنتها فقط في كل موضع كتبت فيه بين سورتين لا في نقلها ولا في ثبوتها قرآناً في نفسها ، والمسألة اجتهادية ولذا لم يكفر أحد من الأئمة من خالفه في ذلك ولم يفسقه بل خطئه فقط ، وذكر ابن تيمية عن طائفة من العلماء أن كلاً من القولين حق ؛ فإنها آية من القرآن في قراءة من فصل بها بين السورتين وليست آية منه في قراءة من لم يفصل بها بين السورتين .

ارجع إلى (ص ٢٨٩ - ٤٠٣) ، واقرأ شرح ابن تيمية لحديث : «أنزل القرآن على سبعة أحرف» من (ج ١٣) من «مجموع الفتاوى» .

أول كل سورة ، ومنزلة على النبي ﷺ مع أول كل سورة ؛ كما سبق بيانه ،
وذلك مما يوهم أنها من القرآن ، مع علم النبي ﷺ بذلك وقدرته على البيان ،
بخلاف التعود .

فإن قيل : كل ما هو من القرآن فهو منحصر يمكن بيانه ، بخلاف ما ليس
من القرآن ، فإنه غير منحصر ؛ فلا يمكن بيانه أنه ليس من القرآن ؛ فلهذا قيل
بوجوب بيان ما هو من القرآن دون ما ليس من القرآن .

قلنا : نحن لم نوجب بيان كل ما ليس من القرآن أنه ليس من القرآن ،
بل إنما أوجبنا بيان ما يسبق إلي الأفهام أنه من القرآن بتقدير أن لا يكون منه ؛
كما في التسمية ولا يخفى أنه منحصر ، بل هو أقل من بيان ما هو من القرآن .
وعلى هذا ؛ فلا يلزم^(١) من وضع^(٢) كون التسمية آية مع أول كل سورة
بالاجتهاد والظن ، وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعاً أن يقال^(٣)
مثله في ثبوت قراءة ابن مسعود في التابع مع أنها لم يثبت كونها من القرآن
قطعاً ولا ظناً .

المسألة الثالثة^(٤) :

القرآن مشتمل على آيات محكمة و متشابهة على ما قال تعالى : ﴿منه
آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾^(٥) .

(١) جواب عما فرعه عن الشق الثاني (وهو عدم اشتراط القطع في إثبات قرآنية البسملة) من
الإلزام بوجوب تتابع الصوم في كفارة اليمين .

(٢) كلمة «وضع» زائدة .

(٣) المصدر المؤول فاعل يلزم .

(٤) انظر مبحث المحكم والمتشابه في «التدمرية» .

(٥) انظر : «تفسير ابن جرير» «وابن كثير» لهذه الآية .

أما المحكم ؛ فأصح ما قيل فيه قولان :

الأول : أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال ، وهو موجود في كلام الله تعالى .

والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال : إما بجهة التساوي ؛ كالألفاظ المجملة ، كما في قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ لاحتماله زمن الحيض والطهر على السوية ، وقوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ لتردده بين الزوج والولي ، وقوله : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ لتردده بين اللمس باليد والوطء أولاً على جهة التساوي ؛ كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه ، وهو مفتقر إلى تأويل ؛ كقوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ، ﴿ بما عملت أيدينا ﴾ ، ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ ، ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ ، ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ ، ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لإفهام العرب ^(١) ، وإنما

(١) لله سبحانه وجه ويمين حقيقة على ما يليق بجلاله ؛ فإسنادهما إليه في الآيات والأحاديث لا تجوز فيه ، ويطوي سبحانه السماوات بيمينه ويجيء هو نفسه يوم القيامة حقيقة على ما يليق بكماله ، وجاء إسناد البقاء إلى الوجه في الآية على معهود العرب في كلامهم وتعبيرهم بمثل ذلك عن بقاء الشيء وصفاته جميعاً ، واستهزاء الله ومكره بمن استهزأ بأوليائه وسخر منهم ومكر بهم حق على وجه يليق به مع كمال علم بما دبر وإحكام له وعدل فيه وقدرة على الانتقام بدونه ، بخلاف عباده ؛ فقد يكون في مكرهم وتديبرهم قصور وضعف في التنفيذ وجور في الخصوم وعجز عن الانتقام بدونه إلا بعناية من الله وتسديد لعبده .

فمن خطر بفكره عند تلاوة نصوص الأسماء والصفات استلزامها أو إيهام ظاهرها ما لا يليق بالله من تشبيهه بخلقه ؛ فذلك من سقم فكره ووقوفه عند معهود حسه وقياسه ربه على خلقه لا من كلام الله ولا من حديث رسوله ؛ فشبّه أولاً وظن السوء بالله وبرسوله ونصوص الشريعة ثانياً ؛ فاعتقد أن ظاهر ما ثبت عنهما يدل على التشبيه ، واجتهد في تحريفها عن مواضعها وتأويلها على غير وجهها ثالثاً دون بينة من الله تهديه الطريق ، فانتهى به التعسف إلى التعطيل ونفي ما رضيه الله تعالى لنفسه ورضيه له رسولاً عليه الصلاة والسلام من الأسماء والصفات ؛ تعالى الله على ذلك علواً كبيراً .

سمي متشابهاً؛ لاشتباه معناه على السامع، وهذا أيضاً موجود في كلام الله تعالى .

القول الثاني: أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه، وهذا أيضاً متحقق في كلام الله تعالى، والمقابل له ما فسد نظمه واختل لفظه، ويقال: فاسد لا متشابه، وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى .

وربما قيل: المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه، والمتشابه ما كان من القصص والأمثال، وهو بعيد عما يعرفه أهل اللغة، وعن مناسبة اللفظ له لغة .

* المسألة الرابعة :

القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه؛ لكونه هدياناً ونقصاً يتعالى كلام الرب عنه، خلافاً لمن لا يؤبه له في قوله، كيف يقال ذلك وكلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له، كحروف المعجم التي في أوائل السور، إذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى وعلى التناقض الذي لا يفهم؛ كقوله تعالى: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾، وقوله: ﴿قوريبك لنسألنهم أجمعين﴾ وعلى الزيادة التي لافائدة فيها؛ كقوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾، وقوله: ﴿كاملة﴾ غير مفيد لمعنى، وكذلك قوله تعالى: ﴿فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة﴾ وقوله تعالى: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين﴾... إلى غير ذلك .

قلنا: أما حروف المعجم؛ فلا نسلم أنه لا معنى لها، بل هي أسامي السور ومعرفة لها، وأما التناقض فغير صحيح؛ إذ التناقض لا بد فيه من اتحاد

جهة السلب والإيجاب والزمان ، وزمان إيجابه وسلبه غير متحد بل مختلف .
وأما الزيادات المذكورة ؛ فهي للتأكيد ، لا أنها غير معقولة .

فإن قيل : وإن كان ليس في القرآن ما لا معنى له إلا أن فيه ما لا يفهم معناه ، وهو في معنى ما لا معنى له ، وذلك كقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ﴾ ، والوارد في قوله : ﴿والراسخون في العلم﴾ ليست للعطف وإلا كان الضمير في قوله : ﴿يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ عائد إلى جملة المذكور السابق من الله تعالى والراسخين في العلم ، وهو محال في حق الله تعالى ؛ فلم يبق إلا أن يكون للابتداء ، ويلزم من ذلك أن لا يكون ما علمه الرب تعالى معلوماً لهم .

وأيضاً ؛ فإن الخطاب بالقرآن كما هو خطاب مع العرب ؛ فهو خطاب مع العجم ومعناه غير مفهوم لهم ^(١) .

قلنا : من قال بجواز التكليف بما لا يطاق ^(٢) جوز أن يكون في القرآن ما له معنى وإن لم يكن معلوماً للمخاطب ولا بيان له ^(٣) ، ولا كذلك فيما لا معنى له أصلاً لكونه هذياناً ، ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك ؛ لكونه تكليفاً بما لا يطاق ، ولما فيه من إخراج القرآن عن كونه بياناً للناس ضرورة كونه غير مفهوم ، وهو خلاف قوله تعالى : ﴿هذا بيان للناس﴾ ، ولأن ذلك مما يجبر إلى عدم الوثوق بشيء من أخبار الله تعالى ورسوله ضرورة أنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون المراد به ما لم يظهر منه ، وذلك مبطل للشريعة مطلقاً .

(١) آيات القرآن وإن لم يفهمها العجم ومن في حكمهم من النصوص مباشرة يمكن أن يفهموها بتفسيرها لهم بلغتهم ، وإذن لا يكون العيب فيها ولكن في تصورهم .
(٢) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ٢٠١) ، وتقدم أن من جوزة عقلاً منع وقوع التكليف بالمحال عادة ولذاته شرعاً ؛ فلا يتأتى عدم البيان في نصوص الشريعة .

وأجاب عن الآية الأولى بأن الواو فيها للعطف^(١) ، وأن الضمير في قوله :
«يقولون آمنا به» وإن كان ظاهراً^(٢) في العود إلى جملة المذكور ، غير أنه لا يعد
في تخصيصه بإخراج الرب تعالى عنه ، بدليل العقل^(٣) المحيل لعود الضمير
إليه .

وأما باقي الآيات المذكورة ؛ فكلها كنايات وتجاوزات مفهومة للعرب بأدلة
صارفة إليها على ما بيناه في الكلاميات^(٣) .

* المسألة الخامسة :

اختلفوا في اشتمال القرآن على ألفاظ مجازية وكلمات غير عربية ، وقد
استقصينا الكلام فيهما في القاعدة الأولى في «المبادئ اللغوية» .

* * *

(١) المعنى الصحيح على العطف والاستئناف . انظر الكلام على الآية في : «التدمرية» لابن
تيمية ، و«تفسير ابن كثير» .

(٢) ليست الجملة ظاهرة في عود ضمير يقولون إلى الله والراسخين ، بل هي صريحة في عوده إلى
الراسخين ؛ لأن جملة «كل من عند ربنا» من مقول القول ولا يتأتى أن يكون ذلك من الله إلا على
طريق الخبر عن الراسخين ثناء عليهم ؛ فكان القرآن مستغنياً في بيانه عن غيره ، فإن انضم إلى ذلك دليل
العقل كان من تضافر النقل والعقل .

(٣) تقدم ما فيه تعليقاً (ص ٢٢٣) .

الأصل الثاني: في السنة

وهي في اللغة عبارة عن الطريقة؛ فسنة كل أحد ما عهدت منه المحافظة عليه والإكثار منه، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها.

وأما في الشرع؛ فقد تطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي، وقد تطلق على ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية بما ليس بمتلو ولا هو معجز، ولا داخل في المعجز. وهذا النوع هو المقصود بالبيان ههنا؛ ويدخل في ذلك أقوال النبي، عليه السلام؛ وأفعاله وتقاريره.

أما الأقوال من الأمر والنهي والتخيير والخبر وجهات دلالتها؛ فسيأتي إيضاحها في الأصل الرابع المخصوص ببيان ما تشترك فيه الأدلة المنقولة الشرعية.

وليكن البيان هاهنا مخصوصاً بما يخص النبي عليه السلام من الأفعال والتقارير، ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل.

المقدمة الأولى^(١)

في عصمة الأنبياء عليهم السلام، وشرح الاختلاف في ذلك، وما وقع الاتفاق من أهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي وما فيه

(١) انظر: «كتاب النبوات» (١٦٦/ج٢) من «منهاج السنة» لابن تيمية.

الاختلاف .

أما قبل النبوة ؛ فقد ذهب القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة ، بل ولا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وأمن بعد كفره .

وذهبت الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ؛ لأن ذلك بما يوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم ، وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة إلا في الصغائر .

والحق ما ذكره القاضي ؛ لأنه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك ، والعقل دلالة مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية .

وأما بعد النبوة ؛ فالاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى .

واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان ؛ فمنع منه الأستاذ أبو إسحاق وكثير من الأئمة ؛ لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة ، وجوزه القاضي أبو بكر ، مصيراً منه إلى أن ما كان من النسيان وفتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ، وهو الأشبه .

وأما ما كان من المعاصي القولية وال فعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها ؛ فما كان منها كفوفاً فلا نعرف خلافاً بين أرباب الشرائع في

عصمتهم عنه ؛ إلا ما نقل عن الأزارقة^(١) من الخوارج بأنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله أنه يكفر بعد نبوته ، وما نقل عن الفضلية^(٢) من الخوارج أنهم قضوا بأن كل ذنب يوجد فهو كفر ، مع تجويزهم صدور الذنوب عن الأنبياء ؛ فكانت كفراً .

وأما ما ليس بكفر ؛ فإما أن يكون من الكبائر ، أو ليس منها ؛ فإن كان من الكبائر ؛ فقد اتفقت الأمة سوى الحشوية^(٣) ومن جوز الكفر على الأنبياء على عصمتهم عن تعمله من غير نسيان ولا تأويل ، وإن اختلفوا في أن مدرك العصمة السمع كما ذهب إليه القاضي أبو بكر والمحققون من أصحابنا ، أو العقل كما ذهب إليه المعتزلة .

وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطأ ، فقد اتفق الكل على جوازه سوى الراضية .

وأما ما ليس بكبيرة ؛ فإما أن يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة ؛ كسرقة حبة أو كسرة ؛ فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة ، وأما ما لا يكون من هذا القبيل ؛ كمنظرة أو كلمة سفه نادرة في حالة غضب ؛ فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً وسهواً ،

(١) الأزارقة فرقة من الخوارج نسبوا إلى رئيسهم نافع بن الأزرق الخزوري ، خرج آخر أيام يزيد بن معاوية وقتل سنة ٦٥ هـ .

(٢) طائفة تنسب إلى الفضل بن عيسى الرقاشي ، وقد عده الشهرستاني في رجال الخوارج ونسبه ابن حجر في «لسان الميزان» إلى المعتزلة ، وليس ببعيد أن يكون منهما ؛ لجمعه بين أصول الفريقين في الجملة .

(٣) أول من استعمل لفظ الحشوية عمرو بن عبيد ؛ قال : كان عبد الله بن عمر حشويماً . يريد بالحشوية : الأميين ، ثم صار من يقدس العقل ويؤثره على النقل كالمعتزلة يرمون بها علماء الحديث كأحمد ابن حنبل ونحوه من أئمة السنة .

خلافاً للشيعة مطلقاً ، وخلافاً للجبائي^(١) والنظام^(٢) وجعفر^(٣) بن مبشر في العمدة .

وبالجملية ؛ فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع ، بل هو من باب الظنون ، والاعتماد فيه على ما يساعد فيه من الأدلة الظنية نفيًا وإثباتًا ، وقد أتينا في كل موضع من المواضع المتفق عليها والمختلف فيها تزييفًا واختياراً بأبلغ بيان وأوضح برهان في كتبنا الكلامية ؛ فعلى المناظر الالتفات إليها .

المقدمة الثانية

في معنى التأسى والمتابعة والموافقة والمخالفة إذ الحاجة داعية إلى معرفة ذلك فيما نرومه من النظر في مسائل الأفعال :

أما التأسى بالغير ؛ فقد يكون في الفعل والترك .

أما التأسى في الفعل ؛ فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله .

فقولنا : «مثل فعله» لأنه لا تأسى مع اختلاف صورة الفعل ؛ كالقيام والقعود ، وقولنا : «على وجهه» معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته ؛ لأنه لا تأسى مع اختلاف الفعلين في كون أحدهما واجباً والآخر ليس بواجب

(١) الجبائية : أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبة إلى بلدة وتسمى جبى تابعة لخوزستان ، كان رأساً في الاعتزال ، مات سنة ٣٠٣ هـ .

(٢) النظام هو : أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعتزلي رأس الفرقة النظامية ، مات ما بين ٢٢١ ، ٢٢٣ هـ .

(٣) أبو محمد جعفر بن مبشر ، عدو الشهرستاني من رجال المعتزلة ، وهو وجعفر بن حرب زعيما الجعفرية من المعتزلة .

وإن اتحدت الصورة ، وقولنا : «من أجل فعله» لأنه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ولم يكن أحدهما من أجل الآخر ؛ كاتفاق جماعة في صلاة الظهر مثلاً ، أو صوم رمضان اتباعاً لأمر الله تعالى ؛ فإنه لا يقال بتأسي البعض بالبعض .

وعلى هذا ، فلو وقع فعله في مكان أو زمان مخصوص ؛ فلا مدخل له في المتابعة والتأسي ، وسواء تكرر أو لم يتكرر ؛ إلا أن يدل الدليل على اختصاص العبادة به ؛ كاختصاص الحج بعرفات ، واختصاص الصلوات بأوقاتها ، وصوم رمضان .

وأما التأسي في الترك ؛ فهو ترك أحد الشخصين مثل ما ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك ، ولا يخفى وجه ما فيه من القيود .

وأما المتابعة ؛ فقد تكون في القول ، وقد تكون في الفعل والترك ؛ فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول ، والاتباع في الفعل هو التأسي بعينه .

وأما الموافقة ، فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول أو فعل أو ترك أو اعتقاد أو غير ذلك ، وسواء كان ذلك من أجل ذلك الآخر أو لا من أجله .

وأما المخالفة ؛ فقد تكون في القول وقد تكون في الفعل والترك .
فالمخالفة في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول .

وأما المخالفة في الفعل ؛ فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير مع وجوبه . ولهذا فإن من فعل فعلاً ولم يجب على غيره مثل فعله لا يقال له أنه

مخالف في الفعل بتقدير الترك ، ولذلك لم تكن الحائض مخالفة بترك الصلاة لغيرها ، وعلى هذا ؛ فلا يخفى وجه المخالفة في الترك .

وإذا أتينا على ما أردناه من ذكر المقدمتين ؛ فنرجع إلى المقصود من المسائل المتعلقة بأفعال الرسول ﷺ .

* المسألة الأولى :

اختلف الأصوليون بأفعال النبي ﷺ : هل هي دليل لشرع مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا ، أم لا؟

وقبل النظر في الحجاج ، لا بد من تلخيص محل النزاع ، فنقول : أما ما كان من الأفعال الجبلية ؛ كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه ؛ فلا نزاع في كونه على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته ، وأما ما سوى ذلك مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد ؛ فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً ، وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والأضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه ، وكاختصاصه بإباحة الوصال في الصوم ، وصفية المغنم ، والاستبداد^(١) بخمس الخمس ، ودخول مكة بغير إحرام ، والزيادة في النكاح على أربع نسوة . . . إلى غير ذلك من خصائصه^(٢) .

وأما ما عرف كون فعله بياناً لنا ؛ فهو دليل من غير خلاف ، وذلك إما بصريح مقاله ؛ كقوله : «صلوا كما رأيتموني أصلي ، وخذوا عني مناسككم» أو بقرائن الأحوال ، وذلك كما إذا ورد لفظ مجمل أو عام أريد به الخصوص ، أو مطلق أريد به التقييد ولم يبينه قبل الحاجة إليه ، ثم فعل عند الحاجة فعلاً

(١) في التعبير في الاستبداد جفوة وسوء أدب وخاصة في جانب الرسول عليه الصلاة والسلام .

(٢) في بعض هذه الأمثلة نظر ؛ كالمشاورة ؛ فإن على الأمة أن تقتدي به فيها .

صالحاً للبيان ؛ فإنه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة ،
وذلك كقطعه يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى : ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ ،
وكتيممه إلى المرفقين بياناً لقوله تعالى : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ ،
ونحوه ، والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والإباحة .

وأما ما لم يقترن به ما يدل على أنه للبيان لانفياً ولا إثباتاً ؛ فإما أن يظهر
فيه قصد القربة أو لم يظهر ، فإن ظهر فيه قصد القربة ؛ فقد اختلفوا فيه :

فمنهم من قال أن فعله الطيب محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا ؛
كابن سريج والإصطخري وابن أبي هريرة وابن خيران والحناابلة وجماعة من
المعتزلة .

ومنهم من صار إلى أنه للندب ، وقد قيل أنه قول الشافعي ، وهو اختيار
إمام الحرمين .

ومنهم من قال أنه للإباحة ، وهو مذهب مالك .

ومنهم من قال بالوقف ، وهو مذهب جماعة من أصحاب الشافعي ؛
كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة .

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة ؛ فقد اختلفوا أيضاً فيه على نحو
اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة ؛ غير أن القول بالوجوب والندب فيه أبعد
عما ظهر فيه قصد القربة ، والوقف والإباحة أقرب .

وبعض من جوز على الأنبياء المعاصي قال إنها على الحظر .

والمختار أن كل فعل لم يقترن به دليل يدل على أنه قصد به بيان خطاب
سابق ؛ فإن ظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى ؛ فهو دليل في حقه الطيب على

القدر المشترك بين الواجب والمندوب ، وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير ، وأن الإباحة وهي استواء الفعل والترك في رفع الحرج خارجة عنه ، وكذلك في حق أمته .

وما لم يظهر فيه قصد القربة ؛ فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير وكذلك عن أمته .

وأما^(١) إذا ظهر من فعله قصد القربة ؛ فلأن القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب ، والقدر المشترك بينهما إنما هو ترجيح الفعل على الترك ، والفعل دليل قاطع عليه .

وأما ما اختص به الواجب من الذم على الترك وما اختص به المندوب من عدم اللوم على الترك ؛ فمشكوك فيه ، وليس أحدهما أولى من الآخر .

وأما إذا لم يظهر من فعله قصد القربة ؛ فهو إن جوزنا عليه فعل الصغيرة غير أن احتمال وقوعها من أحاد عدول المسلمين نادر ؛ فكيف من النبي ﷺ؟! بل الغالب من فعله أنه لا يكون معصية ولا منهياً عنه ، وعند ذلك فما من فعل من أحاد أفعاله ، إلا واحتمال دخوله تحت الغالب أغلب ، وإذا كان الغالب من فعله أنه لا يكون معصية ولا منهياً عنه ؛ فكل فعل لا يكون منهياً عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح ، والقدر المشترك بين الكل إنما هو رفع الحرج عن الفعل دون الترك ، والفعل دليل قاطع عليه .

وأما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجح الفعل على الترك ، وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين ؛ فمشكوك فيه .

هذا بالنسبة إلى النبي ﷺ .

(١) فيه تحريف والصواب : «أما» أو «فأما» .

وأما بالنسبة إلى أمته ؛ فلانه وإن كان عليه السلام قد اختص عنهم
بخصائص لا يشاركونه فيها ؛ غير أنها نادرة ، بل أندر من النادر بالنسبة إلى
الأحكام المشتركة فيها ، وعند ذلك ؛ فما من واحد من آحاد الأفعال إلا
واحتمال مشاركة الأمة للنبي ﷺ فيه أغلب من احتمال عدم المشاركة ؛
إدراجاً للنادر تحت الأعم الأغلب ، فكانت المشاركة أظهر .

وإذا أتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار ؛ فلا بد من ذكر شبه
المخالفين ووجه الانفصال عنها .

أما شبه القائلين بالوجوب ؛ فمن جهة النص ، والإجماع ، والمعقول .

أما من جهة النص ؛ فمن جهة الكتاب والسنة .

أما من جهة الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿ فاتبعوه واطقوا ﴾ : أمر بمتابعته ،
ومتابعته امتثال القول والإتيان بمثل فعله ، والأمر ظاهر في الوجوب ، وأيضاً قوله
تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ : حذر من مخالفة أمره ، والتحذير
دليل الوجوب ، واسم الأمر يطلق على الفعل كما سيأتي تقريره والأصل في
الإطلاق الحقيقة ، وغايته أن يكون مشتركاً بينه وبين القول المخصوص ، وسيأتي
أن الاسم المشترك من قبيل الأسماء العامة فكان متناولاً للفعل ، وأيضاً قوله
تعالى : ﴿ ما أتاكم الرسول فخذوه ﴾ وفعله من جملة ما يأتي به ؛ فكان الأخذ
به واجباً .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر ﴾ وهذا زجر في طي أمر ، وتقديره : من كان يؤمن بالله
واليوم الآخر ؛ فله فيه أسوة حسنة ، ومن لم يتأس به ؛ فلا يكون مؤمناً بالله ولا
باليوم الآخر ، وهو دليل الوجوب .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني﴾ ، ومحبة الله واجبة ، والآية دلت على أن متابعة النبي ﷺ لازمة لمحبة الله الواجبة ، ويلزم من انتفاء اللازم الملزوم ، وهو ممتنع .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ : أمر بطاعة الرسول والأمر ظاهر في الوجوب ، ومن أتى بمثل فعل الغير على قصد إعظامه ؛ فهو مطيع له .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً﴾ ، وذلك يدل على أن فعله تشريع وواجب الاتباع ، وإلا لما كان تزويجه مزيلاً عن المؤمنين الحرج في أزواج أدعيائهم .

وأما من جهة السنة ؛ فما روي أن الصحابة رضي الله عنهم خلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع نعله ، ففهموا وجوب المتابعة له في فعله ، والنبي عليه السلام أقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك .

وأيضاً ما روي عنه أنه أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ ، فقالوا له : «ما بالك أمرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ»؟! ؛ ففهموا أن حكمهم كحكمه ، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم ، ولم يقل : لي حكمي ولكم حكمكم ؛ بل أبدى عذراً يختص به .

وأيضاً ما روي عنه ﷺ أنه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا له : «نهيتنا عن الوصال وواصلت!» ؛ فقال : «لست كأحدكم ، إنني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني» ؛ فأقرهم على ما فهموه من مشاركتهم له في الحكم ، واعتذر بعذر يختص به .

وأيضاً ما روي عنه أنه لما سألته أم سلمة عن قبلة الصائم ، فقال لها : «لم
لم تقولي لهم أنني أقبل وأنا صائم»؟! ، ولو لم يكن متبعاً في أفعاله ؛ لما كان
لذلك معنى .

وأيضاً ما روي عنه أنه لما سألته أم سلمة عن بل الشعر في الاغتسال ؛
قال : «أما أنا ؛ فيكفيني أن أحثوا على رأسي ثلاث حثيات من ماء» ، وكان
ذلك جواباً لها ، لولا أنه متبع في فعله ؛ لما كان جواباً لها .

وأيضاً ما روي عنه أنه أمر الصحابة بالتحلل بالحلل والذبح ، فتوقفوا ،
فشكا ذلك إلى أم سلمة ، فأشارت إليه بأن يخرج ويحلل ، ففعل ذلك ، فذبخوا
وحلقوا ، ولولا أن فعله متبع ؛ لما كان كذلك .

وأما من جهة الإجماع ؛ فما روي عن الصحابة أنهم لما اختلفوا في
الغسل من غير إنزال ، أنفذ عمر إلى عائشة رضي الله عنها وسألها عن ذلك ،
فقالت : «فعلته أنا ورسول الله واغتسلنا» ؛ فأخذ عمر والناس بذلك ، ولولا أن
فعله متبع ؛ لما ساغ ذلك .

وأيضاً ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقبل الحجر الأسود ويقول : «إني
أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أنني رأيت رسول الله يقبلك لما
قبلتك» ، وكان ذلك شائعاً فيما بين الصحابة من غير تكبير ، فكان إجماعاً على
اتباعه في فعله ^(١) .

وأما من جهة المعقول ؛ فمن خمسة أوجه :

الأول : هو أن فعله احتمل أن يكون موجباً للفعل علينا واحتمل أن لا

(١) أخذ المؤلف من كل حديث استدل به على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله
موضع الاستدلال وتصرف في متنه ، فمن أراد هذه الأحاديث كاملة بنصها ؛ فليرجع إلى دواوين السنة .

يكون موجباً ، والحمل على الإيجاب أولى لما فيه من الأمن والتحرز عن ترك الواجب ، ولذلك ؛ فإنه لو نسي صلاة من خمس صلوات من يوم ؛ فإنه يجب عليه إعادة الكل حذراً من الإخلال بالواجب ، وكذلك من طلق واحدة من نسائه ثم أنسيها ؛ فإنه يحرم عليه جميعهن نظراً إلى الاحتياط .

الثاني : أن النبوة من الرتب العلية والأوصاف السنية ، ولا يخفى أن متابعة العظيم في أفعاله من أتم الأمور في تعظيمه وإجلاله ، وأن عدم متابعتة في أفعاله بأن صلى وهم جلوس أو قام يطوف وهم يتسامرون من أعظم الأمور في إسقاط حرمة والإخلال بعظمته ، وهو حرام ممتنع .

الثالث : أن أفعاله الطاهرة قائمة مقام أقواله في بيان الجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة ؛ فكان فعله محمولاً على الواجب كالقول .

الرابع : أن ما فعله النبي الطاهر يجب أن يكون حقاً وصواباً ، وترك الحق والصواب يكون خطأ وباطلاً ، وهو ممتنع .

الخامس : أن فعله احتمل أن يكون واجباً واحتمل أن لا يكون واجباً ، واحتمال كونه واجباً أظهر من احتمال كونه ليس بواجب ؛ لأن الظاهر من النبي الطاهر أنه لا يختار لنفسه سوى الأكمل والأفضل ، والواجب أكمل مما ليس بواجب ، وإذا كان واجباً ؛ فيجب اعتقاد مشاركة الأمة له فيه لما قررتوه في طريقتكم .

وأما شبه القائلين بالندب ؛ فنقلية وعقلية أيضاً .

أما النقلية ، فقوله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ : جعل التأسى به حسنة ، وأدنى درجات الحسنة المندوب ؛ فكان محمولاً عليه ،

وما زاد فهو مشكوك فيه .

وأما العقلية ؛ فهو أن فعله وإن احتمل أن يكون معصية ؛ إلا أنه خلاف الظاهر والظاهر من فعله أنه لا يكون إلا حسنة ، والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب ، وحمله على فعل المندوب أولى ؛ لوجهين :

الأول : أن غالب أفعال النبي عليه السلام كانت هي المندوبات .

الثاني : أن كل واجب مندوب وزيادة ، وليس كل مندوب واجباً ؛ فكان فعل المندوب لعمومه أغلب ، ويلزم من ذلك مشاركة أمته له فيه لما ذكرتموه في طريقتكم .

وأما شبه القائلين بالإباحة ؛ فهي أن الأصل في الأفعال كلها إنما هو الإباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك ؛ إلا ما دل الدليل على تغييره ، والأصل عدم المغير .

وأما شبه القائلين بالوقف ؛ فإنهم قالوا : فعله عليه السلام متردد بين أن يكون خاصاً به وبين أن لا يكون خاصاً به ، وما ليس خاصاً به متردد بين الواجب والمندوب والمباح ، والفعل لا صيغة له ليدل على البعض دون البعض وليس البعض أولى من البعض ؛ فلزم الوقف إلى أن يقوم الدليل على التعيين .

والجواب عن شبه القائلين بالوجوب :

أما عن الآية الأولى ؛ فلا نسلم أن قوله : ﴿ فاتبعوه ﴾ يدل على الوجوب^(١) ، وإن سلمنا ذلك ، ولكن قوله : ﴿ فاتبعوه ﴾ صريح في اتباع شخص

(١) الأدلة متضادة على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في كل ما جاء به من التشريع فعلاً كان أو قولاً ، أمراً أو نهياً ، إيماناً به وتسليماً له وعملاً بمقتضاه ؛ إلا أن المتبع فيه من التشريع ليس على وزن واحد في حكمه ، بل جزئياته متفاوتة في الرتبة ؛ فمنه المطلوب والممنوع والمباح ، فكان واجباً اتباعه عليه =

النبي ﷺ ، وهو غير مراد ؛ فلا بد من إضمار المتابعة في أقواله وأفعاله ، والإضمار على خلاف الأصل ، فتمتنع الزيادة فيه من غير حاجة ، وقد أمكن دفع الضرورة بإضمار أحد الأمرين ، وليس إضمار المتابعة في الفعل أولى من القول ، بل إضمار المتابعة في القول أولى لكونه متفقاً عليه ومختلفاً في الفعل^(١) .

كيف وأن المتابعة في الفعل إنما يتحقق وجوبها أن لو علم كون الفعل المتبع واجباً ، وإلا ؛ فبتقدير أن يكون غير واجب ، فمتابعة ما ليس بواجب لا تكون واجبة ، ولم يتحقق كون فعله واجباً ، فلا تكون متابعة واجبة .

وعن الآية الثانية أن يقال : اسم الأمر وإن أطلق على الفعل والقول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في أمر مشترك بينهما ، وهو الشأن والصفة^(٢) نفيًا للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الأصل ، وعند

الصلاة والسلام في كل ذلك على الوجه الذي بينته الأدلة التفصيلية بإيجاب الواجب وندب المنسوب والعمل بكل منهما في درجته ، والتوسع في المباح بفعله تارة وتركه أخرى ، ومنع الحرم والمكروه وتجنب كل منهما حسب درجته . وبالجمله الأمر ظاهر في وجوب الاتباع والإجمال إنما هو في المتبع فيه فيرجع في بيان درجته إلى الأدلة التفصيلية لينزل على ضوئها كل فعل أو قول منزلته ، وهو شبيه في الجملة بقوله تعالى : ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان...﴾ الآية . انظر : المسألة السادسة من مسائل الأوامر والنواهي في كتاب «الموافقات» للشاطبي .

(١) ليس صريحاً في اتباع شخصه بل سياق الكلام يدل على وجوب اتباع صراط الله ومتابعة كتابه ورسوله عموماً كما تدل عليه النصوص الأخرى ، قال تعالى : ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل...﴾ الآية وقال : ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه﴾ ، وقال : ﴿ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها﴾ الآية إلى قوله : ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ .

(٢) هذا الاحتمال هو الذي اختاره في مبحث الأمر في هذا الكتاب ، لكنه ذكر ما يأتي من الاحتمالات على طريقة الجدليين في الاستدلال والرد ، فإنهم يذكرون في هذا الصدد ما يعتقدون وما لا يعتقدون من الاحتمالات ؛ إتماماً للمطلوب فيما يرون على كل وجه واحتمال .

ذلك فلفظ الأمر المحذر من مخالفته يكون مطلقاً^(١) ، والمطلق إذا عمل به في صورة ؛ فقد خرج عن كونه حجة ضرورة توفيه العمل بدلالته ، وقد عمل به في القول المخصوص ، فلا يبقى حجة في الفعل .

سلمنا أنه غير متواطىء ، ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص ومختلف في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه أولى .

سلمنا أنه حقيقة في الفعل ، لكنه يكون مشتركاً^(٢) ، وعند ذلك إن قيل بأن اللفظ المشترك يتمتع حمله على جميع مدلولاته ؛ فليس حمله على التحذير من مخالفة الأمر بمعنى الفعل أولى من القول ، وإن قيل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله ؛ فالتحذير عن مخالفة الأمر يتوقف على كون المحذر منه واجباً لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجباً ، وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل ، ووجوبه إذا كان لا يعرف إلا من التحذير كان دوراً .

كيف وأنه قد تقدم في الآية ذكر دعاء الرسول بقوله : ﴿ لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ﴾ ، والمراد بالدعاء إنما هو القول ؛ فكان الأمر المذكور بعده عائداً إلى قوله ، ثم قد أمكن عود الضمير في أمره إلى الله تعالى ؛ إذ هو أقرب مذكور ، حيث قال بعد ذكر الرسول ﷺ : ﴿ قد يعلم الله الذين

(١) ليس بمطلق بل عام ؛ فإن كلمة «أمر» اسم جنس مضاف للضمير ؛ فكان عاماً ، وعلى تقدير كونه مطلقاً في نفسه ؛ فوقوعه بعد التحذير من مخالفته يجعله عاماً ؛ إذ التحذير من المخالفة نهي وهو في معنى النفي ، وعلى ذلك لا يكون في العمل به في صورة توفيه العمل بدلالته .

(٢) أي : لفظياً .

يتسللون منكم لوأذاً^(١)؛ فكان عوده إليه أولى .

وعن الآية الثالثة : بمنع دلالة الأمر على الوجوب وإن سلمنا ذلك ، ولكن إنما يكون أخذ ما أتانا به واجباً إذا كان ما أتى به واجباً ، وأما إذا لم يكن واجباً ؛ فأخذه لا يكون واجباً ، فإن القول بوجوب فعل لا يكون واجباً تناقض في اللفظ والمعنى ، وعند ذلك فتتوقف دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجباً ، ووجوبه إذا توقف على دلالة الآية على وجوبه كان دوراً^(٢) .

كيف وأن في الآية ما يدل على أن المراد بوجوب أخذه إنما هو الأمر بمعنى القول ، حيث إنه قابله بالنهاي بقوله : ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ، والنهي لا يكون إلا بالقول ، وكذلك الأمر المقابل له^(٣)!

وعن الآية الرابعة من وجهين :

الأول : أنا نقول : المراد بالتأسي به في فعله أن نستخير لأنفسنا ما استخاره لنفسه وأن لا نعترض عليه فيما يفعله أو معنى آخر .

الأول مسلم ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما استخاره واجباً ؛ حتى يكون ما نستخيره نحن لأنفسنا واجباً ، والثاني ممنوع .

الوجه الثاني : أن المراد بالتأسي به في فعله أن نوقع الفعل على الوجه الذي أوقعه هو ﷺ حتى أنه لو صلى واجباً وصلينا متنفلين أو بالعكس ؛ فإن

(١) جملة قد يعلم الله . . . جاءت تابعة لقوله تعالى : ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضاً . . .﴾ تقريراً للنهي وتهديداً لمن خالف ؛ فكان الواجب رجوع الضمير إلى الرسول ؛ فإنه المقصود في الآية بالتحذير من مخالفة أمره على أن نصوص الشريعة قررت التلازم بين طاعة الله وطاعة رسوله ومعصية الله ومعصية رسوله عليه الصلاة والسلام .

(٢) انظر : التعليق (ص ٢٣٩) .

(٣) الأولى فكذلك تقريباً على ما قبله .

ذلك لا يكون تأسيماً به ، ولم يثبت كون ما فعله واجباً حتى يكون ما نفعله نحن واجباً^(١) .

وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة .

وعن الآية السادسة : أن المراد من الطاعة إنما هو امتثال أمره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله : إن كان واجباً فواجباً ، وإن كان ندباً فندباً ، ونحن نقول به ولم يثبت أن ما فعله واجب حتى تكون متابعتنا له فيه واجبة^(١) .

وعن الآية السابعة : أن غايتها الدلالة على أن حكم أمته مساوٍ لحكمه في الوجوب والندب والإباحة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما فعله واجباً ليكون فعلنا له واجباً .

وعن الخبر الأول من السنة من وجهين :

الأول : أن ذلك لا يدل على أنهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب ، بل لعلمهم رأوا متابعته في خلع النعل مبالغة في موافقته ، والذي يدل على أن الخلع بطريق المتابعة له لم يكن واجباً إنكاره عليهم ذلك ، وقوله : «لم خلعتم نعالكم؟» ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الإطلاق ؛ لما أنكر ذلك^(٢) .

الوجه الثاني : أنه وإن ظنوا وجوب المتابعة ، لكن لا من الفعل ، بل لقيام دليل ؛ أوجب عليهم ذلك ، وبيانه من وجهين :

الأول : أنه عليه السلام كان قد قال لهم : «صلوا كما رأيتموني أصلي» ، ففهموا أن صلاته بيان لصلاتهم ، فلما رأوه قد خلع نعله تابعوه فيه لظنهم أن ذلك من

(١) انظر التعليق (ص ٢٣٩) .

(٢) قد يقال إنه لم ينكر عليهم ولكن سألهم ليبنني على جوابهم إرشادهم وتعليمهم ما يفعلون بنعالهم ونحوها إذا وجدوا وهم في الصلاة مثل ما وجد في فعله .

هيئات الصلاة .

الثاني : أنهم كانوا مأمورين بأخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى : ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ ، فلما رأوه قد خلع نعله ظنوا وجوبه ، وأنه لا يترك الأمر المسنون المأمور إلا لواجب ، ونحن لا ننكر وجوب المتابعة عند قيام الدليل .

وعن الخبر الثاني : أن فهمهم لوجوب متابعته في أفعال الحج إنما كان مستنداً إلى قوله عليه السلام : «خذوا عني مناسككم» لا إلى فعله .

وعن الخبر الثالث : أن الوصال للنبي عليه السلام لم يكن واجباً عليه ، بل غايته أنه كان مباحاً له ، ووجوب المتابعة فيما أصله غير واجب ممتنع^(١) كما سبق ، بل ظنهم إنما كان مشاركته في إباحة الوصال ونحن نقول به ، وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع .

وعن الخبر الخامس : أنه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حقه عليه السلام ولا حق غيره ، ولعله أراد بذلك الكفاية في الكمال لا في الوجوب ، بل وجوب البل إنما هو مستفاد من قوله عليه السلام : «بلوا الشعر وأنقوا البشرة»^(٢) .

وعن الخبر السادس من وجهين :

الأول : أن فعله وقع بياناً لقوله عليه السلام : «خذوا عني مناسككم» ، ولا نزاع

(١) أقول : تجب متابعته في اعتقاد إباحة المباح والعمل به على وجه الإباحة دون غلو في فعله كالمطلوب أو في تركه كالممنوع ؛ إنزالاً للأحكام منزلتها فليست العبارة على إطلاقها .

(٢) في «سنن أبي داود» و«الترمذي» من طريق أبي هريرة ؛ أن رسول الله ﷺ قال : «إن تحت كل شعرة جنازة ؛ فاغسلوا الشعرة وأنقوا البشرة . وفي سننه الحارث بن وجيه ، قال أبو داود منكر الحديث» ، وقال الترمذي : «لا يعرف إلا من حديث الحارث بن وجيه» ، وضعفه . وانظر كلام ابن حجر في : «التلخيص الحبير» على هذا الحديث .

في وجوب اتباع فعله إذا ورد بياناً لخطاب سابق ، بل هو أبلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل ؛ لكون الفعل ينبيء عن المقصود عياناً ، بخلاف القول ؛ فإنه لا يدل عليه عياناً .

الثاني : أن وجوب التحلل وقع مستفاداً من أمر النبي عليه السلام لهم بذلك ، غير أنهم كانوا يرتقبون إنجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة ، وأن ينسخ الله عنهم الأمر بالتحلل وأداء ما كانوا فيه من الحج^(١) ، فلما تحلل عليه السلام ؛ أيسوا من ذلك فتحلوا .

وعن الاحتجاج بالإجماع الأول لا نسلم أن وجوب الغسل من التقاء الختانين كان مستفاداً من فعل رسول الله ، بل من قوله ﷺ : «إذا التقى الختانان وجب الغسل» ، وسؤال عمر لعائشة إنما كان ليعلم أن فعل النبي هل وقع موافقاً لأمره أم لا^(٢) .

وعن الثاني أن تقبيل عمر الحجر إنما كان مستفاداً من فعل رسول الله المبين لقوله : «خذوا عني مناسككم» .

كيف وأن تقبيل الحجر غير واجب على النبي ﷺ ولا على غيره؟! بل غايته أن فعل النبي ﷺ يدل على ترجيح فعله على تركه من غير وجوب ، وذلك مما لانكره ، ولا ننكر مشاركة الأمة له في ذلك^(٣) .

وعن الشبهة الأولى من المعقول : فقد قيل في دفعها أن الاحتياط إنما يمكن أن يقال به إذا خلا عن احتمال الضرر قطعاً ، وفيما نحن فيه يحتمل أن

(١) الصواب : «العمرة» .

(٢) أو ليتبين للصحابة نسخ أحاديث الاكتفاء بالوضوء إذا حصل إيلاج بلا إنزال أو عدم نسخها .

(٣) فيه نظير ما تقدم تعليقاً «ص ٢٤٣» .

يكون الفعل حراماً على الأمة ، وهو غير صحيح ؛ فإنه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان فإنه يحتمل أن يكون يوم الثلاثين منه يوم العيد ، واحتمل أن لا يكون يوم العيد ، ومع ذلك يجب صومه احتياطاً للواجب ، وإن احتمل أن يكون حراماً لكونه يوم العيد .

والحق في ذلك أن يقال : إنما يكون الاحتياط أولى لما ثبت وجوبه ؛ كالصلاة الفائتة من صلوات يوم وليلة ، أو كان الأصل وجوبه ؛ كما في صوم يوم الثلاثين من رمضان إذا كانت ليلته مغيمة .

وأما ما عساه أن يكون واجباً وغير واجب ؛ فلا ، وما نحن فيه كذلك ، حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الأصل وجوبه .

وعن الشبهة الثانية : لانسلم أن الإتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيماً له ، وأن تركه يكون إهانة له وخطأً من قدره ، بل ربما كان تعاطي الأدنى لمساواته الأعلى في فعله خطأً من منزلته وغضاً من منصبه ، ولهذا يقبح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته والركوب على مركبه ، ولو فعل ذلك ؛ استحق اللوم والتوبيخ ، ثم لو كانت متابعة النبي في أفعاله موجبة لتعظيمه وترك المتابعة موجبة^(١) لإهانته ؛ لوجب متابعتنا عندنا إذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ، ولم يعلم سبب تركه ، وهو خلاف الإجماع^(٢) .

وعن الشبهة الثالثة : أنه لا يلزم من كون الفعل بياناً للقول أن يكون موجباً لما يوجبه القول ، ولهذا ؛ فإن الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ، ولا كذلك الفعل .

(١) الصواب : «موجب» .

(٢) الأصل أن في اتباعه بقصد التأسى به تعظيماً له ، فإذا دل الدليل أو قرائن الأحوال على

خلاف ذلك ؛ عمل به .

وعن الشبهة الرابعة : أن فعل النبي ﷺ وإن كان حقاً وصواباً بالنسبة إليه ؛ فلا يلزم أن يكون حقاً وصواباً بالنسبة إلى أمته ؛ إلا أن يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل ، وهو محل النزاع^(١) .

وعن الشبهة الخامسة : أنه وإن كان فعل الواجب أفضل مما ليس بواجب ؛ فلا يلزم أن يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجباً ، ولهذا فإن فعله للمندوبات كان أغلب من فعله للواجبات ، بل فعله للمباحات ، كان أغلب من فعله للمندوبات ، وعند ذلك ؛ فليس حمل فعله على النادر من أفعاله أولى من حمله على الغالب منها .

وعن شبهة القائلين بالندب :

أما الآية ؛ فجوابها مثل ما سبق في الاحتجاج بها على الوجوب .

وأما الشبهة العقلية ؛ فلا نسلم أن غالب فعله المندوبات ، بل المباح ، ولا نسلم أن المندوب داخل في الواجب على ما سبق تقريره^(٢) .

وأما شبهة الإباحة ؛ فنحن قائلون بها في كل فعل لم يظهر من النبي عليه السلام قصد التقرب به .

وأما ما ظهر مع قصد التقرب به ؛ فيمتنع أن يكون مباحاً بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه ، فإن مثل ذلك لا يتقرب به ، وذلك^(٣) مما يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه .

(١) بل كل ما كان من أحكام التكليف حقاً وصواباً في حقه ؛ فهو حق وصواب بالنسبة إلينا ؛ إلا ما دل على اختصاصه به .

(٢) أي : من تنافي مفهوميهما على تقدير الترك ، فإن تارك الواجب بلا عذر يأثم دون تارك المندوب .

(٣) اسم الإشارة يرجع إلى قوله : «ما ظهر فيه قصد التقرب» .

وأما الواقفية ؛ فإن أرادوا بالوقف أنا لا نحكم بإيجاب ولا نذب إلا أن يقوم
الدليل على ذلك ؛ فهو الحق ، وهو عين ما قررناه ، وإن أرادوا به أن الثابت أحد
هذه الأمور لكننا لا نعرفه بعينه فخطأ ؛ فإن ذلك يستدعي دليلاً وقد بينا أنه لا
دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندما إذا ظهر من النبي
عليه السلام قصد التقرب بفعله أو نفي الحرج مطلقاً عندما إذا لم يظهر منه
قصد القربة ، والأصل عدم دليل سوى الفعل ، والله أعلم .

* المسألة الثانية :

إذا فعل النبي ﷺ فعلاً ، ولم يكن بياناً لخطاب سابق ، ولا قام الدليل
على أنه من خواصه ، وعلمت لنا صفة من الوجوب أو النذب أو الإباحة ، إما
بنصه عليه السلام على ذلك وتعريفه لنا ، أو بغير ذلك من الأدلة ؛ فمعظم
الأئمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على أننا متعبدون بالتأسي به في فعله ،
واجباً كان أو مندوباً أو مباحاً .

ومنهم من منع من ذلك مطلقاً .

ومنهم من فصل ؛ كأبي علي بن خلاد وقال بالتأسي في العبادات دون
غيرها .

والمختار إنما هو المذهب الجمهوري ، ودليله النص والإجماع .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً ﴾ ، ولولا أنه
متأسي به في فعله ومتبع ؛ لما كان للآية معنى ، وهذا من أقوى ما يستدل به
هاهنا .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ ، ووجه

الاستدلال به جعل المتابعة له لازمة من محبة الله الواجبة ، فلو لم تكن المتابعة لازمة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة ، وذلك حرام بالإجماع^(١) .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن يرجو الله واليوم الآخر﴾ ، ووجه الاحتجاج به أنه جعل التأسى بالنبي ﷺ من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الآخر ، ويلزم من عدم التأسى عدم الملزوم ، وهو الرجاء لله واليوم الآخر ، وذلك كفر .

والمتابعة والتأسى في الفعل على ما بيناه في المقدمة هو أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من أجل أنه فعل .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله ؛ كرجوعهم إلى تزويجه ليمونة ، وهو حرام ، وفي تقبيله عليه السلام للحجر الأسود ، وجواز تقبيله وهو صائم . . . ، إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى .

فإن قيل : أما الآية الأولى وإن دلت على التأسى به والمتابعة في التزويج من أزواج الأعداء إذا قضوا منهن وطراً ؛ فليس فيها ما يدل على التأسى والمتابعة في كل فعل .

وأما الأخيرتان ؛ فلا نسلم عموم دلالتهما على المتابعة والتأسى في كل شيء ؛ إذ لا عموم لهما في ذلك ، ولهذا فإنه يحسن أن يقال : لك في فلان أسوة في كل شيء ؛ ويقال : لك في فلان أسوة حسنة في هذا الشيء دون

(١) انظر : (ص ٢٣٩) من الأصل ، وقارن بين بيانه لوجه الاستدلال بهاتين الآيتين هنا على مطلوبه ومناقشته من استدلال بقوله تعالى : ﴿فاتبعوه﴾ على وجوب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله ومن استدلال بقوله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ على ندب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله .

غيره ، ولو كان لفظ (الأسوة) عاماً في كل شيء ، لكان قوله : «في كل شيء» تكراراً ، وقوله : «في هذا الشيء دون غيره» مناقضة ، بل غايتها الدلالة على المتابعة والتأسي في بعض الأشياء ، ونحن قائلون بذلك في اتباع أقواله والتأسي بما دل الدليل القولي على التأسي به في أفعاله ؛ كقوله : «صلوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم» ونحوه .

وأما ما ذكرتموه من الإجماع ؛ فلا نسلم أن مستندهم فيما كانوا يفعلونه بالتأسي بالنبي في فعله وإنما كان مستندهم في ذلك غيره ، أما فيما كان مباحاً ؛ فالبقاء على الأصل ، أما فيما كان واجباً أو مندوباً ؛ فالأقوال الدالة على ذلك .

والجواب عن الاعتراض على الآية الأولى : أن الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي ﷺ في ذلك ، ولولا أن التأسي بالنبي ﷺ في جميع أفعاله لازم ؛ لما فهم المؤمنون من إباحة ذلك للنبي ﷺ إباحة ذلك لهم ، ولا يمكن أن يقال بأن فهم الإباحة إنما كان مستنداً إلى الإباحة الأصلية ، وإلا ؛ لما كان لتعليل تزويج النبي ﷺ بنفي الحرج عن المؤمنين معنى لكونه مدفوعاً بغيره .

وعن الاعتراض الثاني على الآيتين الأخريين أن مقصودهما إنما هو بيان كون النبي ﷺ أسوة لنا ومتبعاً إظهاراً لشرفه وإبانة لخطره ، وذلك إنما يكون في شيء واحد أو في جميع الأشياء ، فإن كان في شيء واحد ؛ فإما أن يكون معيناً أو مبهماً ، والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه ، والقول بالإبهام ممتنع ؛ لأنه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ، ولكونه أبعد عن إظهار شرف النبي ﷺ ، فلم يبق إلا أن يكون في جميع الأشياء ، وإذا قال : «لك

أسوة في فلان في جميع الأشياء» ؛ فهو مفيد للتأكيد ، وليس تكراراً خلياً عن الفائدة ، وإذا قال : «لك أسوة في فلان في هذا الشيء دون غيره» ؛ فلا يكون مناقضة لأن العموم إنما هو مستفاد من التأسسي والمتابعة المطلقة ، وهذا ليس بمطلق ، بل الكل جملة واحدة مفيد لشيء معين .

وأما ما ذكره على الإجماع ؛ فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند اتفاقهم بعد اختلافهم من التمسك بأفعال النبي ﷺ ، والرجوع إليها وسؤال زوجاته ، والبحث عن أفعاله في ذلك ، وسكون أنفسهم إليها ، والاعتماد عليها ، واحتجاج بعضهم على بعض بها ، ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتأسسي غير النظر إلى أفعاله ؛ لبادروا إليه من غير توقف على البحث عن فعله ﷺ ، وعلى ما ذكرناه في فعله يكون الحكم في تركه .

✽ المسألة الثالثة :

إذا فعل واحد بين يدي النبي ﷺ فعلاً أو في عصره وهو عالم به قادر على إنكاره ، فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه ؛ فلا يخلو إما أن يكون النبي ﷺ قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل ، أو لم يكن كذلك .

فإن كان الأول ؛ فيما أن يكون قد علم إصرار ذلك الفاعل على فعله ، وعلم من النبي ﷺ الإصرار على قبح ذلك العمل وتحريمه ؛ كاختلاف أهل الذمة إلى كنائسهم ، أو لم يكن كذلك .

فإن كان الأول ؛ فالسكوت عنه لا يدل على جوازه وإباحته إجماعاً ، ولا يوهم كونه منسوخاً .

وإن كان الثاني ؛ فالسكوت عنه وتقديره له من غير إنكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص ، وإلا ؛ لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم أنه منسوخ عنه فيقع

في المحذور ، وفيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير جائز بالإجماع إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق .

وأما إن لم يكن النبي ﷺ قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه ؛ فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ، ولا سيما إن وجد منه استبشار وثناء على الفاعل ؛ فإنه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه ، وذلك لأنه لو لم يكن فعلاً جائزاً لكان تقريره له عليه مع القدرة على إنكاره وكان استبشاره وثناءه عليه حراماً على النبي ﷺ ، وهو وإن كان من الصغائر الجائزة على النبي ﷺ عند قوم ؛ إلا أنه في غاية البعد ، لا سيما فيما يتعلق ببيان الأحكام الشرعية ، وإذا كان كذلك ؛ فالإنكار هو الغالب ، فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالباً .

فإن قيل : يحتمل أنه لم ينكر عليه : إما لعلمه بأنه لم يبلغه التحريم ؛ فلم يكن الفعل عليه حراماً إذ ذاك أو أنه علم ببلوغ التحريم إليه ، ولم ينجع فيه وأصر على ما هو عليه ، أو لأنه منعه مانع من الإنكار .

قلنا : عدم بلوغ التحريم إليه غير مانع من الإنكار والإعلام بأن ذلك الفعل حرام ، بل الإعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود إليه ثانياً ، وإلا ؛ كان السكوت مما يوهم إما عدم دخوله في عموم التحريم أو النسخ ، وأما إذا علم ذلك الشخص التحريم وأصر على فعله مع كونه مسلماً متبعاً للنبي ﷺ ، فلا بد من تجديد الإنكار حتى لا يتوهم نسخه ، ولا يلزم على هذا تجديد الإنكار على اختلاف أهل الذمة إلى كنائسهم ؛ إذ هم غير متبعين له ، ولا يعتقدون تحريم ذلك ، حتى يقال : يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ﷺ وعن الإنكار عليهم ، وما ذكروه من احتمال المانع وإن كان قائماً عاقلاً ؛ غير أن الأصل عدمه ، وهو في غاية

البعد ، ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه .

* المسألة الرابعة :

لا يتصور التعارض بين أفعال رسول الله بحيث يكون البعض منها ناسخاً للآخر ، أو مخصصاً له ، وذلك لأنهما إما من قبيل المتماثلين كفعل صلاة الظهر مثلاً في وقتين متماثلين أو في وقتين مختلفين ، وإما من قبيل المختلفين .

والفعلان المختلفان إما أن يتصور اجتماعهما كالصوم والصلاة ، أو لا يتصور اجتماعهما ، وما لا يتصور اجتماعهما إما أن لا تتناقض أحكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلاً ، أو تتناقض كما لو صام في وقت معين وأكل في مثل ذلك الوقت .

فإن كان من القسم الأول أو الثاني أو الثالث ؛ فلا خفاء بعدم التعارض بينهما لإمكان الجمع .

وإن كان من القسم الرابع ؛ فلا تعارض أيضاً ؛ إذ أمكن أن يكون الفعل في وقت واجباً أو مندوباً أو جائزاً ، وفي وقت آخر بخلافه ، ولا يكون أحدهما رافعاً ولا مبطلاً لحكم الآخر إذ لا عموم للفعلين ولا لأحدهما .

نعم ، إن دل الدليل على أن ما فعله النبي ﷺ من الصوم كان يجب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت ، أو دل الدليل على لزوم وجوب تأسي أمته به في ذلك الوقت ، فإذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده ؛ كالأكل مع الذكر للصوم والقدرة عليه ؛ فإن أكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه ، لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ، ورفع حكم وجد محال ، أو أنه رأى بعض الأمة في مثل ذلك الوقت يأكل ، فأقره عليه ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الإنكار ؛

فإن ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الأمة في حق ذلك الشخص أو تخصيصه ، لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه ، وإن قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه ؛ فلا يكون إلا بمعنى أنه قد زال التعبد بمثله عن الرسول أو الواحد من الأمة ، وذلك من باب التجوز والتوسع لا أنه حقيقة .

✽ المسألة الخامسة :

إذا تعارض فعل النبي وقوله ؛ فإما أن يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه ولا على تأسى الأمة به فيه ، أو دل .

فإن كان الأول ؛ فقوله إما أن يكون خاصاً به أو بنا ، أو هو عام له ولنا .

فإن كان خاصاً به ؛ فإما أن يعلم تقدم أحدهما ، أو يجهل التاريخ .

فإن علم تقدم أحدهما وتأخر الآخر ؛ فإما أن يكون المتقدم هو الفعل أو

القول .

فإن كان المتقدم هو الفعل مثل أن يفعل فعلاً في وقت ، ويقول بعده إما على الفور أو التراخي : لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت ؛ فلا تعارض بينهما لأن القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل ، لأن الفعل غير مقتض لل تكرار على ما وقع به الغرض ، وقد أمكن الجمع بين حكم القول والفعل .

وإن كان المتقدم هو القول مثل أن يقول : الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني ، ثم يتلبس بضده في ذلك الوقت ؛ فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكّن من الامتثال قال : إن الفعل ناسخ لحكم القول ، ومن لم يجوز ذلك منع كون الفعل رافعاً لحكم القول ، وقال : لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العمد

إن لم نجوز المعاصي على النبي ﷺ ، وإلا ؛ فهو معصية .

وأما إن كان قوله خاصاً بنا ؛ فلا تعارض أيضاً لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ، وأما إن كان قوله عاماً لنا وله ، فإن كان الفعل متقدماً ؛ فلا معارضة أيضاً بين قوله وفعله .

وأما بالنسبة إليه ﷺ ؛ فلما تقدم فيما إذا كان قوله خاصاً به .

وأما^(١) إلينا ؛ فلأن فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الغرض ، وإن كان القول هو المتقدم ؛ فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة إليه كما تقدم أيضاً فيما إذا كان قوله خاصاً به ، ولا معارضة بالنسبة إلينا لعدم توارده قوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض .

هذا كله فيما إذا لم يدل الدليل على تكرار ذلك الفعل في حقه ولا تأسى الأمة به .

وأما إن دل الدليل على تكرره في حقه وعلى تأسى الأمة به ، أو على تكرره في حقه دون تأسى الأمة به دون تكرره في حقه ؛ فالحكم مختلف في هذه الصور .

فإن دل الدليل على تكرره في حقه وعلى تأسى الأمة به ؛ فلا يخلو قوله إما أن يكون خاصاً به أو بنا ، أو هو عام له ولنا ، فإن كان قوله خاصاً به ؛ فإما أن يعلم تقدم الفعل أو القول ، أو يجهل التاريخ ، فإن علم تقدم الفعل ؛ فالقول المتأخر يكون ناسخاً لحكم الفعل في حقه المستقبل دون أمته لعدم تناول القول لهم ، وإن كان القول هو المتقدم ؛ ففعله يكون ناسخاً لحكم القول في حقه إن كان بعد التمكن من الامتثال أو قبله على رأي من يجوزه ، وموجباً للفعل على

(١) فيه سقط ، والتقدير : «بالنسبة» .

أمته ، وأما إن جهل التاريخ ؛ فلا معارضة بين فعله وقوله بالنسبة إلى الأمة لعدم تناول قوله لهم .

وأما بالنسبة إليه ؛ فقد اختلف فيه ؛ فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ، ومنهم من قال بالعكس ، ومنهم من أوجب المعارضة والوقف إلى حين قيام دليل التاريخ .

والمختار إنما هو العمل بالقول ؛ لوجوه أربعة :

الأول : أن القول يدل بنفسه من غير واسطة ، والفعل إنما يدل على الجواز بواسطة أن النبي عليه السلام لا يفعل المحرم ، وذلك مما يتوقف على الدلائل الغامضة البعيدة .

الثاني : أن القول بما يمكن التعبير به عما ليس محسوس ؛ كالمعقولات الصرفة ، وعن المحسوس ، والفعل لا ينبىء عن غير محسوس ، فكانت دلالة القول أقوى وأتم .

الثالث : أن القول قابل للتأكيد بقول آخر ، ولا كذلك الفعل ؛ فكان القول لذلك أولى .

الرابع : أن العمل بالقول هاهنا مما يفضي إلى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي ﷺ دون الأمة ، والعمل بالفعل يفضي إلى إبطال مقتضى القول بالكلية فكان الجمع بينهما ، ولو من وجه أولى .

فإن قيل : بل الفعل أكد في الدلالة ؛ فإنه يبين به القول ، والمبين للشيء أكد في الدلالة من ذلك الشيء .

وبيانه أن جبريل ﷺ بين للنبي ﷺ كيفية الصلاة المأمور بها وبين

مواقبتها حيث صلى به في اليومين ، وقال : «يا محمدا! الوقت ما بين هذين» ،
والنبي ﷺ بين الصلاة للأمة بفعله ؛ حيث قال : «صلوا كما رأيتموني
أصلي» ، وبين المراد من قوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ بفعله ؛
حيث قال : «خذوا عني مناسككم» ، وقال للذي سأله عن مواقيت الصلاة :
«صل معنا» ، وبين الشهر بأصابعه ؛ حيث قال : «إنما الشهر هكذا وهكذا» .

وأيضاً ؛ فإن كل من رام تعليم غيره إذا أراد المبالغة في إيصال معنى ما
يقوله إلى فهمه استعان في ذلك بالإشارة بيده والتخطيط وتشكيل الأشكال ،
ولولا أن الفعل أدل لما كان كذلك .

قلنا : غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل ، وكما وجد البيان بالفعل ؛ فقد
وجد بالقول ، بل البيان بالقول أغلب من البيان بالفعل ، فإن أكثر الأحكام
مستندها إنما هو الأقوال دون الأفعال ، وغايته أنهما يتساويان في ذلك ويبقى ما
ذكرناه من الترجيحات الأولى بحالها ، هذا كله إذا كان قوله خاصاً به ، وأما إذا
كان قوله خاصاً بنا دونه ؛ فإما أن يعلم تقدم الفعل أو القول ، أو يجهل التاريخ ،
فإن علم تقدم الفعل ؛ فالقول المتأخر يكون ناسخاً للحكم في حقنا دونه ، وإن
كان القول هو المتقدم ؛ فالحكم في كون الفعل ناسخاً لحكم القول في حقنا دون
النبي ؛ فكما ذكرناه فيما إذا كان القول خاصاً به ، وأما إن جهل التاريخ ؛
فالخلاف كالحلاف فيما إذا كان القول خاصاً به ، والمختار إنما هو العمل بالقول لما
علم .

وأما إن كان القول عاماً له ولنا ؛ فأيهما تأخر كان ناسخاً لحكم المتقدم في
حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل في التعقيب والتراخي ، وإن جهل
التاريخ ؛ فالخلاف كالحلاف ، والمختار كالمختار .

هذا كله فيما إذا دل الدليل على تكرر الفعل في حقه وعلى تأسّي الأمة به .

وأما إن دل الدليل على تكرره في حقه دون تأسّي الأمة به ؛ فالقول إن كان خاصاً بالأمة ؛ فلا تعارض لعدم المزاومة بينهما ، وإن كان خاصاً بالنبي ، أو هو عام له وللأمة ؛ فالتعارض بين القول والفعل إنما يتحقق بالنسبة إليه دون أمته لعدم قيام الدليل على تأسّي الأمة به في فعله ، ولا يخفى الحكم سواء تقدم الفعل أو تأخر ، أو جهل التاريخ .

وأما إن دل الدليل على تأسّي الأمة به في فعله دون تكرره في حقه ؛ فالقول إن كان خاصاً به .

فإن كان متأخراً عن الفعل ؛ فلا معارضة لا في حقه ولا في حق أمته .
وإن كان متقدماً ؛ فالفعل المتأخر عنه يكون ناسخاً لحكم القول في حقه على ما ذكرناه من التفصيل دون أمته .

وإن جهل التاريخ ؛ فالخلاف على ما تقدم .

وإن كان القول خاصاً بأمته ؛ فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة إلى النبي ﷺ لعدم المزاومة .

وأما إن تحققت المعارضة بين القول والفعل بالنسبة إلى الأمة ؛ فأيهما كان متأخراً فهو الناسخ . وإن جهل التاريخ ؛ فالخلاف على ما سبق ، وكذلك المختار .

وإن كان القول عاماً له ولأمته ، فإن تقدم الفعل ؛ فالقول المتأخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حق النبي عليه السلام ، وإنما هو ناسخ لحكم

الفعل في حق الأمة .

وإن تقدم القول ؛ فالفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي والأمة .
وإن جهل التاريخ ؛ فالخلاف كالحلاف ، والمختار كالمختار ، والله أعلم .

* * *

الأصل الثالث : في الإجماع^(١)

ويشتمل على مقدمة ، ومسائل .

أما المقدمة ؛ ففي تعريف الإجماع ، وهو في اللغة باعتبارين :

أحدهما : العزم على الشيء والتصميم عليه ، ومنه يقال : أجمع فلان على كذا : إذا عزم عليه ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ فاجمعوا أمركم ﴾ ؛ أي : اعزموا ، وبقوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » ؛ أي : يعزم ، وعلى هذا فيصح إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد .

الثاني : الاتفاق ، ومنه يقال : أجمع القوم على كذا : إذا اتفقوا عليه ، وعلى هذا ؛ فاتفق كل طائفة على أمر من الأمور دينياً كان أو دنيوياً يسمى إجماعاً حتى اتفاق اليهود والنصارى .

وأما في اصطلاح الأصوليين ؛ فقد قال النظام : هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد ، وقصد بذلك الجمع بين إنكاره كون إجماع أهل الحل والعقد حجة وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع والنزاع معه في إطلاق اسم الإجماع على ذلك ، مع كونه مخالفاً للوضع اللغوي ، والعرف الأصولي آيل إلى اللفظ .

(١) انظر : (ص ١٧٦ - ١٩٢ / ج ١٩ ، ص ١٠ - ١١ / ج ٢٠) من «مجموع الفتاوى» .

وقال الغزالي : الإجماع عبارة عن اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية ، وهو مدخول من ثلاثة أوجه :

الأول : أن ما ذكره يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة ؛ فإن أمة محمد جملة من اتبعه إلى يوم القيامة ، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنما يعم بعض الأمة لا كلها ، وليس ذلك مذهباً له ولا لمن اعترف بوجود الإجماع .
الثاني : أنه وإن صدق على الموجودين منهم في بعض الأعصار أنهم أمة محمد ؛ غير أنه يلزم مما ذكره أنه لو خلا عصر من الأعصار عن أهل الحل والعقد وكان كل من فيه عامياً واتفقوا على أمر ديني : أن يكون إجماعاً شرعياً ، وليس كذلك .

الثالث : أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من الأمور الدينية أن لا يكون إجماع الأمة على قضية عقلية أو عرفية حجة شرعية ، وليس كذلك ؛ لما يأتي بيانه .

والحق في ذلك أن يقال : الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع .
هذا إن قلنا إن العامي لا يعتبر في الإجماع ، وإلا ؛ فالواجب أن يقال : الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد إلى آخر الحد المذكور .

فقولنا : «اتفاق» يعم الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير .

وقولنا : «جملة أهل الحل والعقد» احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة .

وقولنا : «من أمة محمد» احتراز عن اتفاق أهل الحل والعقد من أرباب

الشرائع السالفة .

وقولنا : « في عصر من الأعصار » حتى يندرج فيه إجماع أهل كل عصر ،
والأ أوهم ذلك أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق أهل الحل والعقد في جميع
الأعصار إلى يوم القيامة .

وقولنا : « على حكم واقعة » ليعم الإثبات والنفي والأحكام العقلية
والشرعية ، وإذا عرف معنى الإجماع ؛ فلنرجع إلى المسائل المتعلقة به .

* المسألة الأولى :

اختلفوا في تصور اتفاق^(١) أهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم
بالضرورة ؛ فأثبتته الأكثر ونفاه الأقلون مصيراً منهم إلى اتفاقهم على ذلك
الحكم ، إما أن يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التأويل ، أو عن دليل ظني .

لا جائز أن يقال بالأول ، وإلا ؛ لكانت العادة محيلة لعدم نقله وتواطىء
الجمع الكثير على إخفائه ، فحيث لم ينقل دل على عدمه .

كيف وأنه لو نقل لكان كافياً في الدلالة عن إجماعهم ، ولا جائز أن يقال
بالثاني ؛ لأنهم مع كثرتهم واختلاف أذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق
والعناد ؛ فالعادة أيضاً تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد ، كما أنها تحيل اتفاقهم
على أكل طعام واحد معين في يوم واحد ، وهو باطل ، فإنه إن كان إجماعهم
عن دليل قاطع ؛ فإنما يمتنع عدم نقله أن لو دعت الحاجة إليه ، وإنما تدعو الحاجة
إليه أن لو لم يكن الإجماع على ذلك الحكم كافياً عنه ، وهو محل النزاع .

وإن كان ذلك عن دليل ظني ؛ فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكبير على

(١) «تصور اتفاق» إلخ ؛ أي : إمكان إجماعهم لا مجرد خطور اتفاقهم في الذهن ، فإن

ذلك يتأتى في المستحيل لذاته .

حكمه بدليل اتفاق أهل الشبه على أحكامها مع الأدلة القاطعة على مناقضتها؛ كاتفاق اليهود والنصارى على إنكار بعثة محمد ﷺ، واتفاق الفلاسفة على قدم العالم، والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى؛ فالاتفاق على الدليل الظني الخال عن معارضة القاطع له أولى أن لا يمتنع عادة^(١) وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على أكل طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم الصارف إليه .

كيف وأن جميع ما ذكره منتقض بما وجد من اتفاق جميع المسلمين، فضلاً عن اتفاق أهل الحل والعقد مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكاة والحج وغير ذلك من الأحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة^(٢) والوقوع دليل التصور وزيادة .

* المسألة الثانية :

المتفقون على صور انعقاد الإجماع اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع

(١) قد يقال : إن علماء اليهود اختلفوا على أنفسهم في نبوة محمد ﷺ ؛ فأمّن بها وبما يتبعها جماعة منهم كعبد الله بن سلام ، وأنكرها جماعة منهم حسداً من عند أنفسهم واتباعاً لداعي الهوى وأغروا بذلك من سواهم من اليهود الذين لا نظر لهم ؛ فتبعوهم تقليداً لهم واندفاعاً وراء العصبية لقومهم ، وتوارثوا ذلك خلفاً عن سلف إلى يومنا ؛ فلم يكن من علمائهم اتفاق ، بل منهم من آمن وكشف دخلهم ومنهم من كفر ، ولم يكن من متببعيهم إلا التقليد ، ومثل ذلك لا يعد إجماعاً من أمة ، ومن نظر في التاريخ وتدبر ما نزل من آيات القرآن في حسدهم للرسول واتباعه وإغرائهم قومهم والمشركين من العرب بالؤمنين تبين له أن إنكارهم ما أنكروا كان عن تواطؤ بعض علمائهم .

وكذلك الحال في اتفاق بعض الفلاسفة على قدم العالم ؛ فإن ذلك كان منهم عن شبهة طغت على أفكارهم أو عن هوى وسوء طوية ، وقلدهم في ذلك من لا بصيرة له ؛ فهي زلة عالم تبعه فيها من ليس عنده قوة على البحث ولا نظر صحيح يميزه بين الهدى والضلال .

(٢) وجوب الصلوات الخمس وما ذكر بعدها مما علم من الدين بالضرورة والإجماع في مثل ذلك مسلم ، لكنه ليس محل النزاع كما هو واضح لمن رجع لأول المسألة .

عليه ؛ فأثبتته الأكثرون أيضاً ، ونفاه الأقلون ، ومنهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : من ادعى وجود الإجماع ؛ فهو كاذب^(١) اعتماداً منهم على أن معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف على سماع الأخبار بذلك من كل واحد من أهل الحل والعقد ، أو مشاهدة فعل ، أو ترك منه يدل عليه ، وذلك كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم ، وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والأماكن البعيدة متعذر عادة ، وبتقدير المعرفة بكل واحد منهم ؛ فمعرفة معتقده إنما تكون بالوصول إليه والاجتماع به ، وهو أيضاً متعذر^(٢) ، وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله أو تركه قد لا يفيد ذلك اليقين بأنه معتقده لجواز أن يكون إخباره وما يشاهد من فعله أو تركه على خلاف معتقده لغرض من الأغراض^(٣) ، وبتقدير حصول العلم بمعتقده ؛ فلعله يرجع عنه قبل الوصول إلى الباقي وحصول العلم بمعتقدهم^(٤) ، ومع الاختلاف ؛ فلا إجماع .

وطريق الرد عليهم أن يقال : جميع ما ذكرتموه من التشكيك باطل بالواقع ، ودليل الوقوع ما علمناه علماً لا مرأى فيه من أن مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي ، وبطلان النكاح بلا ولي ، وأن مذهب جميع الحنفية

(١) قيل : إنه قالها عن طريق الورع ، وزجر عن الجرأة على دعوى الإجماع دون تحرر وتبعية لأقوال العلماء ، أو قال ذلك في حق من ليس له معرفة ، أو أنه أنكر إجماع من بعد الصحابة أو الصحابة والتابعين أو إجماع من بعد القرون الثلاثة المحمودة . انظر : (ص ٣١٥ - ٣١٦) من مسودة آل تيمية - طبعة المدني .

(٢) قد يعرف معتقده من تأليفه ومن طريق تلاميذه في رحلاتهم طلباً للعلم ونشره ؛ فلا يتعذر الوقوف عليه .

(٣) الأصل أن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، فيجب الوقوف عند ما ظهر لنا من معتقده ولا يليق بنا أن نسيء به الظن .

(٤) الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت الناقل .

نقيض ذلك ، مع وجود جميع التشكيكات ، والوقوع في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة .

فإن قيل : إنما علمنا أن مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة ذلك لأننا علمنا قول الشافعي وقول أبي حنيفة في ذلك ، وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه ؛ فعلمنا أن مذهب كل من يتبعه وهو مقلد له ذلك ، ولا كذلك في الإجماع ؛ لأنه لم يظهر لنا نص عن الله والرسول يكون مستند إجماعهم ، ولو عرف ذلك ؛ لكان هو الحجة ^(١) .

قلنا : هذا وإن استمر لكم هاهنا ؛ فلا يستمر ^(٢) فيما نعلمه قطعاً من اعتقاد النصارى واليهود من إنكار بعثة النبي عليه السلام ؛ فإن ذلك لم يظهر لنا فيه أنه قول موسى ولا عيسى ، ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لا تباعهم له ^(٣) فيما هو الجواب هاهنا ؛ فهو الجواب في محل النزاع ^(٤) .

* المسألة الثالثة :

اتفق أكثر المسلمين على أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم ، خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة .

(١) لم يوجد إجماع من المؤمنين دون مستند صحيح من الكتاب والسنة ولا مانع من الاحتجاج بدليلين أو أكثر على قضية واحدة ؛ فكثيراً ما قيل في الاحتجاج دليله الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، ويكون من باب تضافر الأدلة ، ولو لم يكن إلا الكتاب أو السنة لكفى .
(٢) استمر يستمر ، اطرده يطرد .

(٣) لم يتبع اليهود ولا النصارى موسى ولا عيسى فيما أنكروا من الحق ، ولكنهم تبعوا أحبارهم ورهبانهم فيما شرعوا من قلب الحقائق وقلدوهم غلوا فيهم وعصبية لهم كما تقدم (ص ٢٦٤) .
(٤) وأخيراً ؛ فالقول بثبوت الإجماع في عهد الصحابة والاطلاع عليه قريب لقلة العدد وتقارب البلاد الإسلامية والحرص على العلم والسعي الحثيث في طلبه مع انحصار الخلاف وضيق دائرته ، وعلى تقدير الاطلاع على إجماع من بعدهم في أي عصر ؛ فهو حجة على ما سيجيء في المسألة الثالثة .

وقد احتج أهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب ؛ فخمس آيات :

الآية الأولى : وهي أقواها ، وبها تمسك الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، وهي قوله تعالى : ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ .

ووجه الاحتجاج بالآية : أنه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ، ولو لم يكن ذلك محرماً لما توعد عليه ، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاققة الرسول ﷺ في التوعد ، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح .

فإن قيل : لا نسلم أن ﴿من﴾ للعموم ، على ما سيأتي في مسائل العموم ؛ حتى يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين .

سلمنا أنها للعموم ، غير أن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إنما وقع مشروطاً بمشاققة الرسول ، والمشروط على العدم عند عدم الشرط .

سلمنا لحوق الذم باتباع غير سبيل المؤمنين على انفراده ، لكنه متردد بين أن يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ، وتكون ﴿غير﴾ بمعنى : ألا ، وبين أن يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ، وتكون ﴿غير﴾ هاهنا صفة لسبيل غير المؤمنين ، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر ، وبتقدير أن تكون ﴿غير﴾ صفة لسبيل غير المؤمنين ؛ فسبيل غير المؤمنين هو الكفر .

ونحن نسلم أن من شاقق الرسول وكفر ؛ فإنه يكون متوعداً بالعقاب ، وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين .

سلمنا أن سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ، ولكن ذلك لا يدل على التوعد على عدم اتباع سبيل المؤمنين ، بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتوعد عدم التوعد على اتباع سبيل المؤمنين بمفهومه ، ولا نسلم أن المفهوم حجة وإن سلمنا أنه حجة لكن في عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين ونحن نقول به ، ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم .

سلمنا أن المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين ، لكنه يتناول سبيل جميع المؤمنين ، وجميع المؤمنين : كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة ، وذلك لا يدل على أن ما وجد من الإجماع في بعض الأعصار حجة .

سلمنا أن المراد منه سبيل المؤمنين في كل عصر ، لكنه عام في كل مؤمن عالم وجاهل ، والجهال غير داخلين في الإجماع المتبع ، وما دون ذلك ؛ فالآية غير دالة عليه .

سلمنا أن المراد بالمؤمنين أهل الحل والعقد في أي عصر اتفق ، لكن لفظ (السبيل) مفرد لا عموم فيه ؛ فلا يقتضي اتباع كل سبيل سلمنا عمومه ، لكنه مما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل ، وإلا ؛ لوجب متابعة أهل الإجماع فيما فعلوه من المباحات لأنهم فعلوه ، ولا يجب لحكمهم عليه بالإباحة ، ولوجب اتباعهم في إجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الأحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل أحد ، واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه ، وذلك تناقض محض⁽¹⁾ ، وعند ذلك ؛ فيحتمل أنه أراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم

(1) يقال : لا تناقض لاختلاف الحال ، فإن إجماعهم على جواز الاجتهاد في مسألة كان قبل الاتفاق على حكم فيها ، وإجماعهم على تحريم الاجتهاد فيها كان بعد الاتفاق على حكمها ؛ فاختلف الحال في الإجماعين ، ويجب اتباعهم في الإجماع الأول على الجواز إلى أن يتم الاتفاق على الحكم واتباعهم في الإجماع الثاني على تحريم الاجتهاد بعد الاتفاق على الحكم ؛ فلا تناقض بين الإجماعين ولا بين وجوب اتباعهم فيهما .

للنبي ﷺ وترك مشاقته ، ويحتمل أنه أراد به اتباع سبيلهم في الإيمان واعتقاد دين الإسلام ، ويحتمل أنه أراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد دون التقليد ، ونحن نقول بذلك كله ، كيف ويجب الحمل على ذلك ؛ لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي وفيما بعده؟! ولو كان محمولاً على متابعتهم فيما اتفقوا عليه من الأحكام الشرعية ؛ لكان ذلك خاصاً بما بعد وفاة النبي ﷺ لاستحالة الاحتجاج بالإجماع في زمانه .

سلمنا أن المراد به متابعتهم فيما أجمعوا عليه من الأحكام الشرعية ، لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى ، بدليل قوله تعالى : ﴿من بعد ما تبين له الهدى﴾ ، والهدى مذكور بالألف واللام المستغرقة ؛ فيدخل فيه كل هدى ، حتى إجماعهم على الحكم الشرعي ، وإنما يتبين الهدى بدليله ، وإذا كان الإجماع من جملة الهدى ؛ فلا بد من تقدم بيانه بدليله ، ودليل كون الإجماع هدى لا يكون هو نفس الإجماع ، بل هو غيره ، وعند ذلك فظهور ذلك الدليل كاف في اتباعه عن اتباع الإجماع .

سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقاً ، لكن المراد بالمؤمنين : الأئمة المعصومون ؛ لأن سبيلهم لا يكون إلا حقاً ، أو المؤمنين إذا كان فيهم الإمام المعصوم ؛ لأن سبيلهم سبيله ، وسبيل المعصوم لا يكون إلا حقاً ؛ فكان واجب الاتباع ، والثاني ممنوع .

سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، وإن لم يكن فيهم الإمام المعصوم ، ولكن إذا علم كونهم مؤمنين ؛ والإيمان هو التصديق ، وهو باطن لا سبيل إلى معرفته ، وإذا لم يعلم كونهم مؤمنين ؛ فالاتباع لا يكون واجباً لفوات شرطه .

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الإجماع حجة ، ولكنه معارض

بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ ؛
وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع .

وقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ اقتصر
على الكتاب والسنة ، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع .

وقوله تعالى : ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ، وقوله : ﴿وأن تقولوا
على الله ما لا تعلمون﴾ : نهى كل الأمة عن هاتين المعصيتين ، وذلك يدل
على تصورهما منهن ، ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا
للقطع .

وأما السنة ؛ فهو أن النبي ﷺ أقر معاذاً لما سأله عن الأدلة المعمول بها
على إهماله لذكر الإجماع ، ولو كان الإجماع دليلاً ؛ لما ساغ ذلك مع الحاجة
إليه .

وأيضاً ؛ فإنه قد ورد عن النبي ﷺ ما يدل على جواز خلو العصر عن
تقوم الحجة بقوله ﷺ : «بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ» ، وأيضاً قوله :
«لا ترجعوا بعدي كفاراً» : نهى الكل عن الكفر ، وهو دليل جواز وقوعه منهم ،
وقوله : «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ولكن يقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق
عالم ؛ اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا ، فافتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا» ،
وقوله : «تعلموا الفرائض وعلموها الناس ؛ فإنها أول ما ينسى» ، وقوله ﷺ :
«لتركن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة» ، وقوله : «خير القرون القرن
الذي أنا فيه ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه ، ثم تبقى حثالة كحثالة التمر لا
يعبأ الله بهم» .

وأما المعقول فيما ذكرناه في المسألتين الأوليين .

وأيضاً ؛ فإن أمة محمد أمة من الأمم ، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم ، وأيضاً ؛ فإن الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل ؛ فلا يكون إجماع الأمة دليلاً عليها كالتوحيد وسائر المسائل العقلية .

والجواب : قولهم لا نسلم أن (من) للعموم ، سيأتي بيان ذلك في مسائل العموم .

وقولهم : إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين ؛ فقد أجاب عنه بعض أصحابنا بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إن لم يكن مشروطاً بمشاقة الرسول ؛ فهو المطلوب ، وإن كان مشروطاً به ؛ فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً ، وذلك باطل ؛ لأن مخالفة الإجماع وإن لم تكن خطأ ، لكن لا يلزم أن تكون صواباً مطلقاً ، وما لا يكون صواباً مطلقاً ؛ لا يكون جائزاً مطلقاً ؛ وليس بحق لأنه إذا سلم أن مخالفة الإجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ ؛ فقوله لا يلزم أن تكون صواباً مطلقاً .

قلنا : إن لم تكن صواباً ؛ فيما أن يكون عدم الصواب خطأ ، أو لا يكون خطأ .

فإن كان الأول ؛ فقد ناقض ، وإن كان الثاني ؛ فما لا يكون خطأ لا يلزم التوعد عليه .

وقال أبو الحسين البصري : هذا يقتضي أن من شاق الرسول يجب عليه اتباع سبيل المؤمنين مع مشاقته للرسول ، ومشاقة الرسول ليست معصية فقط ، وإنما هي معصية على سبيل الرد عليه ؛ لأن من صدق النبي ﷺ وفعل بعض

المعاصي لا يقال إنه مشاق للرسول ، ومن كذب النبي ﷺ لا يصح أن يعلم صحة الإجماع بالسمع ، ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح أن يكون مأموراً باتباعه في تلك الحال ، وهو غير سديد .

فإن لقائل أن يقول : وإن سلمنا أن المفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه ، وأن من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الإجماع ، ولكن القول بأنه لا يكون مأموراً باتباع الإجماع مبني على أن الكفار غير مخاطبين بفروع الإسلام ، وهو باطل بما سبق تقريره .

وقيل في جوابه أيضاً : إن الوعيد إذا علق على أمرين ؛ اقتضى ذلك التوعد بكل واحد من الأمرين جملة وإفراداً ، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثماً﴾ ؛ فإنه يقتضي حقوق المآثم بكل واحد من هذه الأمور جملة ؛ وبكل واحد على انفراده .

ولقائل أن يقول : لا نسلم ثبوت الإثم في كل واحد من هذه الأمور على انفراده بهذه الآية ، وإنما كان ذلك مستفاداً من الأدلة الخاصة الدالة على لزوم المآثم بكل واحد من هذه الأمور بخصوصه ، ولهذا ؛ فإنه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد من هذه الأمور ؛ لم تكن الآية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد إجماعاً ، ولو كانت مقتضية لذلك ، لكن نفي التضاعف بقوله : ﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهاناً﴾ على خلاف الدليل ، ولهذا ؛ فإنه لو قال لزوجته : إن كلمت زيداً وعمراً أو إن كلمت زيداً ودخلت الدار فأنت طالق ؛ فإنه لا يقع الطلاق بوجود أحد الأمرين ، ولولا أن الحكم المعلق على أمرين على العدم عند عدم

أحدهما ؛ لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة على خلاف الدليل ، وهو ممتنع .

والأقرب في ذلك أن يقال : لا خلاف في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاققة ، وعند ذلك إما إن يكون لمفسدة متعلقة به ، أو لا لمفسدة ، لا جائز أن يقال بالثاني ؛ فإن ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه من غير خلاف ، وإن كان الأول ؛ فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين إما أن تكون من جهة مشاققة الرسول ، أو لا من جهة مشاقته .

فإن كان الأول ؛ فذكر المشاققة كاف في التواعد بما قيل ، ولا حاجة إلى قوله : ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ .

وإن كان الثاني ؛ لزم التواعد لتحقق المفسدة ؛ سواء وجدت المشاققة أو لم توجد^(١) .

قولهم : إن ﴿غير﴾ مترددة بين أن تكون بمعنى إلا ، أو بمعنى الصفة .

قلنا : لا يمكن أن تكون ﴿غير﴾ هاهنا صفة ؛ لأنه يلزم من ذلك تحريم متابعة سبيل غير المؤمنين ، ويلزم من ذلك أن الأمة إذا أجمعت على إباحة فعل من الأفعال أن يحرم على المكلف أن يقول بحظره أو وجوبه .

(١) هذا غير صحيح ؛ فإن بين مشاققة الرسول عليه الصلاة والسلام واتباع غير سبيل المؤمنين تلازماً كالتلازم بين معصية الله ومعصية رسوله ، فكل ما كان مشاققة للرسول ؛ فهو اتباع لغير سبيل المؤمنين ، وكذا العكس ، كما أن كل معصية لله معصية لرسوله وكل طاعة لله أو لقضائه طاعة لرسوله ولقضائه ، وكذا العكس ، قال تعالى : ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين﴾ النساء ، وقال تعالى : ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾ الأحزاب ، وقال تعالى : ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله . . .﴾ الآية . وفي الحديث : «من أطاعني ؛ فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله . . .» إلخ ؛ فلم يكتف بأحدهما عن الآخر ولم ينفك عنه .

والمخالف لا يقول بذلك ، وبتقدير أن يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين ؛ فذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين ؛ لأنه سبيل غير المؤمنين ، ولهذا فإن من اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان معروفاً بها يقال إنها سبيله ، سواء تعددت الأحوال أو اتحدت .

وإذا قيل : فلان يملك سبيل التجار ؛ فهم منه أنه يفعل أفعالهم ويتزيا بزيمهم ويتخلق بأخلاقهم ويجري على عاداتهم .

وعلى هذا ؛ فيمتنع تخصيص السبيل المتوعد على اتباعه إذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر أو غيره ، بل يعم ذلك ما كان مخالفاً لطريق الأمة وسبيلهم .

كيف وأنا لو لم نعتقد ذلك لزم منه أن يكون لفظ (السبيل) مبهماً ، وهو خلاف الأصل على ما سبق .

قولهم : إنه إنما يدل على عدم التوعد على متابعة سبيل المؤمنين بمفهومه . قلنا : إذا سلم أنه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين ؛ فلا نريد أن يكون الإجماع حجة سوى هذا .

وقولهم : المراد من ﴿سبيل المؤمنين﴾ : كل من آمن به إلى يوم القيامة ؛ لا يصح لوجهين :

الأول : أن الأصل تنزيل اللفظ على حقيقته ، ولفظ ﴿المؤمنين﴾ حقيقة يكون لمن هو متصف بالإيمان ، والاتصاف بالإيمان مشروط بالوجود والحياة ، ومن لا حياة له ممن مات أو لم يوجد بعد لا يكون مؤمناً حقيقة ؛ فلفظ ﴿المؤمنين﴾ حقيقة إنما يصدق على أهل كل عصر دون من تقدم أو تأخر ، وهذا وإن منع الاحتجاج بإجماع أهل العصر على من بعدهم ؛ فلا يمنع من الاحتجاج به على

من في غير عصرهم وهو خلاف مذهب الخصوم^(١) .

الثاني : أن المقصود من الآية إنما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم ، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن إلى يوم القيامة ؛ إذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة .

قولهم : الآية وإن دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين في أي عصر كان غير أنها عامة في العالم والجاهل ، والجاهل غير مراد بالاتفاق ، ولا^(٢) نسلم ذلك على ما يأتي^(٣) ، وإن سلمنا ذلك ؛ غير أن الآية حجة في اتباع جملة المؤمنين ، إلا ما خصه الدليل فتبقى الآية حجة في الباقي .

قولهم : لفظ (السبيل) مفرد لا عموم فيه .

عنه جوابان :

الأول : أنه يجب اعتقاد عمومه لما سبق تقريره^(٤) .

الثاني : أنه إما أن يكون عاماً بلفظه ، أو لا يكون عاماً بلفظه .

فإن كان الأول ؛ فهو المطلوب ، وإن كان الثاني ؛ فهو إن لم يكن عاماً بلفظه ؛ فهو عام بمعناه وإيمائه ، ذلك لأن اتباع سبيل المؤمنين أي سبيل كان مناسب لكونه مصلحياً ، وقد رتب الحكم على وفقه في كلام الشارع ؛ فكان علة لوجوب الاتباع مهما تحقق .

(١) لا يسلم الاحتجاج بذلك من يشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع ، ثم هو بعد ذلك مخالف لمذهب المستدل كما أنه مخالف لمذهب الخصوم .

(٢) الصواب : «لا نسلم» بحذف الواو ؛ إذ هو جواب عما يتعلق بالاعتراض .

(٣) أي : في المسألة الخامسة من مسائل الإجماع حيث اختار الأمدي دخول العامي واعتباره في انعقاد الإجماع .

(٤) أي : في الرد على قولهم أن «غير» مترددة بين أن تكون بمعنى إلا أو بمعنى الصفة .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الإجماع فيما فعلوه وحكموا
بكونه مباحاً ، وهو تناقض .

قلنا : الآية وإن دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ؛
ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ، ولا يلزم من مخالفة الآية
في إيجاب الفعل اتباعاً لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز
تركه^(١) .

قولهم : يلزم من ذلك وجوب متابعة أهل الإجماع في جواز الاجتهاد
وتحريمه^(٢) .

قلنا : سنبين أنه مهما انعقد إجماع الأمة على حكم أنه يستحيل انعقاد
إجماعهم على مخالفته .

قولهم : يحتمل أنه أراد متابعتهم في متابعتهم للنبي عليه السلام وترك
مشاقته أو اتباعهم في الإيمان أو في الاجتهاد .

قلنا : اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه ، وما ذكره تخصيص لعموم
الاتباع من غير دليل ؛ فلا يقبل .

قولهم : إنه مشروط بسابقة تبين الهدى . . . إلى آخره .

فجوابه من ثلاثة أوجه :

(١) مقتضى قوله : «ولا يلزم . . .» إلى آخره أن ما ذكر مخالف للآية من وجه وموافق لها من
وجه ، وليس كذلك ؛ فإن حكم المجمعين بإباحة الفعل دليل على أنهم حينما فعلوه إنما فعلوه عن وجه
الإباحة ، فوجب علينا اتباعهم في إباحته وفي فعله إن أردنا على الوجه الذي أوقعوه عليه وهو التخيير
والإباحة فلا مخالفة للآية بوجه ما ولا تناقض .

(٢) تقدم الجواب عن هذا الاعتراض (ص ٢٦٨) .

الأول : أن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على المشاققة لا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين ، وذلك لأن المشاققة لا تكون إلا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله ، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاققة .

الثاني : أن تبين الأحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاققة الرسول ، بدليل أن من تبين صدق النبي وحاد عنه ورد عليه ؛ فإنه يوصف بالمشاققة وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها ، وإذا لم تكن معرفة أحكام الفروع شرطاً في المشاققة ؛ فلا تكون مشترطة في حقوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين فيها .

الثالث : هو أن الآية إنما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بإلحاق الذم باتباع غير سبيلهم ، فلو كان ذلك مشروطاً بتبين كونه هدى ولم يكن اتباعهم في سبيلهم لأجل أنه سبيل لهم ، بل لمشاركتهم فيما ذهبوا إليه لتبين كونه هدى ؛ لبطلت فائدة تعظيم الأمة الإسلامية وتميزهم بذلك ، فإن كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده ؛ فالوعيد حاصل بمخالفته وإن لم يكن من المسلمين ، وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر كون معتقدهم فيه هدى ؛ كإثبات الصانع ، واعتقاد كون موسى رسولاً كريماً .

قولهم : المراد من ﴿المؤمنين﴾ الأئمة المعصومون ، أو من كان فيهم الإمام المعصوم .

عنه جوابان :

الأول : أنه مبني على وجود الإمام المعصوم ، وهو باطل بما حققناه في علم الكلام .

الثاني : أن الآية عامة ، فتخصيصها بالأئمة بالمؤمنين^(١) الذين فيهم

(١) صوابه : «أو» .

الإمام المعصوم من غير دليل غير مقبول .

كيف وأن الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين ، وعندهم التوعد إنما هو بسبب اتباع غير سبيل الإمام وحده دون غيره ، وهو خلاف الظاهر .

قولهم : سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، لكن إذا علم أنهم مؤمنون .

قلنا : المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفته ، فإن كان سبيلهم معلوماً ؛ فلا إشكال ، وإن لم يكن معلوماً ؛ فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوماً إما أن لا يكتفي فيه بالظن أو يكتفي ، فإن كان الأول ؛ فهو تكليف بما لا يطاق ، وهو خلاف الأصل ، وإن كان الثاني ؛ فهو المطلوب .

وأما ما ذكره في المعارضة بالآية الأولى ؛ فليس في بيان كون الاجتماع حجة متبعة بالآية الأولى التي ذكرها^(١) ما ينافي كون الكتاب تبيانياً لكل شيء وأصلاً له^(٢) .

وأما الآية الثانية ؛ فهي دليل عليهم لأنها دليل على وجوب الرد إلى الله والرسول في كل متنازع فيه ، وكون الإجماع حجة متبعة بما وقع النزاع فيه ، وقد رددناه إلى الله تعالى حيث أثبتناه بالقرآن ، وهم مخالفون في ذلك^(٣) .

أما الآية الثالثة والرابعة ؛ فلا نسلم أن النهي فيهما راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهوا عنه ، بل هو راجع إلى كل واحد على انفراده ، ولا يلزم من

(١) صوابه : «ذكرناه» .

(٢) إذ هو حجة أخرى مصدقة لما استندت إليه وتفرعت عنه من الكتاب أو السنة ، فيكون من

تظاهر الأدلة .

(٣) وأيضاً سيأتي بيان وجه الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع .

جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة .

سلمنا أن النهي لجملة الأمة عن الاجتماع على المعصية ، ولكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلاً ، ولا يلزم من الجواز الوقوع ، ولهذا ؛ فإن النبي ﷺ قد نهى عن أن يكون من الجاهلين بقوله تعالى : ﴿ فلا تكونن من الجاهلين ﴾ ، وقال تعالى لنبيه : ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ﴾ ؛ إذ ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوماً من ذلك .

وأيضاً ؛ فإننا نعلم أن كل أحد منهي عن الزنا ، وشرب الخمر ، وقتل النفس بغير حق . . . إلى غير ذلك من المعاصي ، ومع ذلك فإن من مات ولم يصدر عنه بعض المعاصي ؛ نعلم أن الله قد علم منه أنه لا يأتي بتلك المعصية ، فكان معصوماً عنها ضرورة تعلق علم الله بأنه لا يأتي بها ، ومع ذلك فهو منهي عنها .

وأما خبر معاذ ؛ فإنما لم يذكر فيه الإجماع لأنه ليس بحجة في زمن النبي ﷺ ، فلم يكن مؤخراً لبيانه مع الحاجة إليه .

وقوله ﷺ : « بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ »^(١) لا يدل على أنه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله ، بل غايته أن أهل الإسلام هم الأقلون .

وقوله : « لا ترجعوا بعدي كفاراً »^(٢) ؛ فيحتمل أنه خطاب مع جماعة معينين ، وإن كان خطاباً مع الكل ؛ فجوابه ما سبق في آيات المناهي للأمة .

وقوله : « حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً . . . »^(٣) الحديث

(١) رواه مسلم بألفاظ مختلفة من طريق أبي هريرة وابن عمر وأنس بن مالك .

(٢) جزء من خطبة النبي ﷺ أيام منى في حجة الوداع رواها البخاري ومسلم .

(٣) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم من طريق عبد الله بن عمر ، وأوله : « إن الله لا يقبض

العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ، ولكن يقبضه بقبض العلماء » .

إلى آخره غايته الدلالة على جواز انقراض العلماء ، ونحن لا ننكر امتناع وجود الإجماع مع انقراض العلماء ، وإنما الكلام في اجتماع من كان من العلماء ، وعلى هذا يكون الجواب عن باقي الأحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء ، كيف وأن ما ذكره معارض بما يدل على امتناع خلو عصر من الأعصار عمن تقوم الحجة بقوله ، وهو قوله عليه السلام : «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر الدجال»؟!

وأيضاً ما روي عنه أنه قال : «واشوقاه إلى إخواني» . قالوا : يارسول الله! ألسنا إخوانك؟ فقال : «أنتم أصحابي ، إخواني قوم يأتون من بعدي ، يهربون بدينهم من شاهر إلى شاهر ، ويصلحون إذا فسد الناس» .
وما ذكره من المعقول في المسألتين السابقتين ؛ فقد سبق جوابه .

قولهم : إنها أمة من الأمم ؛ فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم .

فقد ذهب أبو إسحاق الإسفراييني وغيره من أصحابنا وجماعة من العلماء إلى أن إجماع علماء من تقدم من الملل أيضاً حجة قبل النسخ ، وإن سلمنا أنه ليس بحجة ؛ فلأنه لم يرد في حقهم من الأدلة الدالة على الاحتجاج بإجماعهم ما ورد في علماء هذه الأمة فافترقا .

وأما الحجة الأخيرة ؛ فلا نسلم أنه إذا كان الحكم ثبت بالدليل لا يجوز إثباته بالإجماع .

وأما التوحيد ؛ فلا نسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة ، وإن سلمنا أنه لا يكون حجة فيه ، بل في الأحكام الشرعية لا غير ؛ غير أن الفرق بينهما أن التوحيد لا يجوز فيه تقليد العامي للعالم ، وإنما يرجع إلى أدلة يشترك فيها الكل ، وهي أدلة العقل ، بخلاف الأحكام الشرعية ؛ فإنه يجب على العامي

الأخذ بقول العالم فيها ، وإذا جاز أو وجب الأخذ بقول الواحد ؛ كان الأخذ بقول الجماعة أولى^(١) .

الآية الثانية قوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ : وصف الأمة بكونهم وسطاً ، والوسط هو العدل ، ويدل عليه النص واللغة .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿قال أوسطهم ألم أقل لكم﴾ : أعدلهم ، وقال الطيبري : «خير الأمور أوسطها» .

وأما اللغة ؛ فقول الشاعر :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم^(٢)

أي : عدول .

ووجه الاحتجاج بالآية أنه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم ، كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا ، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم ، فإن قيل : إنما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس بتبليغ الأنبياء إليهم الرسالة وذلك يقتضي عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيامة حالة ما يشهدون دون

(١) يمكن أن يقال : ما وضع من أحكام الأصول والفروع وتمكن المكلف مطلقاً من معرفته ولو بالاستعانة بغيره في البحث لم يجز له التقليد فيه وما عجز عنه من أحكامهما ولو مجتهداً بعد البحث حسب طاقته فلد فيه من يثق به من المجتهدين ؛ فإن الله لا يكلف عباده إلا وسعهم ؛ فلا فرق بين الأصول والفروع إلا من جهة الوضوح والخفاء والبلاغ وعدمه ، ومن جهة التفاوت في الاستعداد وظروف الحياة .

(٢) البيت لزهير بن أبي سلمى . انظر : «تفسير ابن جرير» للآية وتعليق الأستاذ محمود محمد

شاكر على هذا البيت .

حالة التحمل في الدنيا .

سلمنا أنه وصفهم بذلك في الدنيا ، ولكن ليس في قوله : ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء ، بل هو مطلق في المشهود به ، وهو غير معين ؛ فكانت الآية مجملة ، ولا حجة في المجمل .

سلمنا أنها ليست مجملة ولكننا قد عملنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبي ﷺ العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به ؛ فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل بدلالة الآية .

سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير أن الآية تدل على عدالة كل واحد من الأمة وقبول شهادته ، وهو مخصص بالإجماع بالفساق والنساء والصبيان والمجانين والعم بعد التخصيص ، لا يبقى حجة على ما سيأتي .

« لكن ليس في ذلك ما يدل ؛ سلمنا أنها تبقى حجة بعد التخصيص على عدالتهم وعصمتهم عن الخطأ باطناً^(١) ، بل ظاهراً ؛ فإن ذلك كان في قبول الشهادة .

سلمنا أن ذلك يدل على عصمتهم عن الخطأ مطلقاً ، لكن فيما يشهدون به ، لا فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية بطريق الاجتهاد ، فإن ذلك ليس من باب الشهادة في شيء ، وهو محل النزاع .

سلمنا قبول قولهم مطلقاً ؛ غير أن الخطاب إما أن يكون مع جميع أمة محمد إلى يوم القيامة ، وإما مع الموجودين في وقت الخطاب .

(١) في العبارة التي بين القوسين تحريف ، والصواب : « سلمنا أنها تبقى حجة بعد التخصيص ، ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدالتهم وعصمتهم عن الخطأ باطناً » .

فإن كان الأول ؛ فلا حجة في إجماع أهل كل عصر إذ ليسوا كل الأمة .
وإن كان الثاني ؛ فلا يكون إجماع من بعدهم حجة ، وإجماع الموجودين
في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالإجماع ، وإنما يكون حجة بعد
النبي عليه السلام ، وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من مخاطبين بذلك في
زمن النبي بعد النبي ، وأن يعرف مقالة كل واحد فيما ذهب إليه وهو متعذر
جداً .

والجواب عن السؤال الأول : أن وصف أمة محمد بالعدالة إنما كان في
معرض الامتنان والإنعام عليهم وتعظيم شأنهم ، وذلك إما أن يكون في الدنيا ،
أو في الآخرة ، أو فيهما ، لا جائز أن يكون في الأخرى لا غير ؛ لوجهين :
الأول : أن جميع الأمم عدول يوم القيامة ، بل معصومون عن الخطأ ؛
لاستحالة ذلك منهم ^(١) ، وفيه إبطال فائدة التخصيص .

الثاني : أنه لو كان كذلك لقال : سنجعلكم عدولاً ، لا أن يقول :
جعلناكم ، وإن كان القسم الثاني والثالث ؛ فهو المطلوب .
وعن الثاني من وجهين :

الأول : أنه يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة نفيًا للإجماع عن
الكلام .

(١) إن أراد بجميع الأمم أم الإجابة ، أي كل أمة أمنت برسولها ؛ فالحكم بعدالتها وعصمتها يوم
القيامة صحيح ، وإن أراد بجمعها أم الدعوة ، أي ما يشمل المؤمنين والكافرين ؛ فدعوى عدالتهم
وعصمتهم يوم القيامة عن الخطأ غير صحيحة ، قال تعالى في بيان حال الكفار يوم القيام : ﴿ ثم لم تكن
فنتنهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم ﴾ ، وقال : ﴿ الذين تتوفاهم
الملائكة ظالمي أنفسهم فألقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعملون ﴾ .

الثاني : أن الاحتجاج ليس في قوله : ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ بل في وصفهم بالعدالة ، ومهما كانوا عدولاً ؛ وجب قبول قولهم في كل شيء ، وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث .

وأما الرابع ؛ فجوابه أن الآية تدل على وصف جملة الأمة بالعدالة ، ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه جملة واحداً ، غير أنا خالفناه في بعض الأحاد ، فتبقى الآية حجة في عدالتهم فيما يقولونه جملة ، وهو المطلوب .
قولهم : العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ، سنبطله فيما يأتي^(١) .

وأما السؤال الخامس ؛ فجوابه أن الله تعالى أخبر عنهم بكونهم عدولاً ، والأصل أن يكون كذلك حقيقة في نفس الأمر لكونه عالماً بالخفيات ، فإن الحكيم إذا علم من حال شخص أنه غير عدل في نفس الأمر ؛ لا يخبر عنه بأنه عدل .

وجواب السادس : أنه إذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الأمر فيما يخبرون به مما يرونه من الأحكام الشرعية يجب صدقهم فيه ، وإلا ؛ لما كانوا عدولاً في نفس الأمر ، وإذا كانوا صادقين فيه ؛ فهو صواب لكونه حسناً ، فهو حسن عند الله ؛ لقوله ﷺ : «ما رآه المسلمون حسناً ؛ فهو حسن عند الله»^(٢) وإذا كان صواباً ؛ كان خلافه خطأ ، وهو المطلوب .

وجواب السابع : أنه لا سبيل إلى حمل لفظ الأمة على كل من آمن بالرسول إلى يوم القيامة ؛ لما سبق في الآية الأولى ، ولا على من كان موجوداً في زمن النبي ﷺ لا غير ؛ لأن أقوالهم غير محتج بها في زمنه ، ولا وجود

(١) سيأتي في المسألة الخامسة من مسائل العموم .

(٢) هو من كلام عبد الله بن مسعود .

لهم بعد وفاته ، فإن كثيراً منهم مات بعد الخطاب بهذه الآية قبل وفاة النبي ﷺ ، فلا يبقى لقوله تعالى : ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ فائدة ، فيجب حمله على أهل كل عصر تحقيقاً لفائدة كونهم شهداء^(١) .

الآية الثالثة : قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ ، والألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمت على ما سيأتي ، ومقتضى صدق الخبر بذلك أمرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ، فإذا أمروا بشيء إما أن يكون معروفاً أو منكراً ، لا جائز أن يكون منكراً ، وإلا ؛ لكانوا ناهين عنه ضرورة العمل بالعموم الذي ذكرناه لا أمرين به ، وإن كان معروفاً ؛ فخلافه يكون منكراً ، وهو المطلوب ، وإذا نهوا عن شيء ؛ فإما أن يكون منكراً أو معروفاً لا جائزاً أن يكون معروفاً ، وإلا ؛ لكانوا أمرين به ضرورة ما ذكرناه من العموم لا ناهين عنه ، وإن كان منكراً ؛ فخلافه يكون معروفاً ، وهو المطلوب .

فإن قيل : لا نسلم أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق على ما سيأتي ، وعلى هذا ؛ فلا تكون الآية عامة في الأمر بكل معروف ولا النهي عن كل منكر .

سلمنا أنها للعموم ، لكن قوله : ﴿ كنتم ﴾ يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي ، ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال ، بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال نظراً إلى قاعدة المفهوم ، وعلى هذا ؛ فما وجد من أمرهم ونهيهم لا نعلم أنه كان قبل نزول الآية ؛ فيكون حجة ، أو

(١) اعترض الأسنوي في «نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول» على الاستدلال بآية : ﴿وكذلك جعلناكم...﴾ إلخ ؛ بأنه لقائل أن يقول : إن الآية لا تدل على المدعي لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل نسياناً وغلطاً... إلخ ؛ فارجع إليه .

بعدها ؛ فلا يكون حجة .

سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال ، ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل ، وعلى هذا ؛ فما وجد من أمرهم ونهيهم بما لا يعلم أنه كان في حالة كونه حجة أو في غيرها .

سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الأزمان ، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي ﷺ ؛ ولا يلزم مثله في حق من بعدهم .

سلمنا أنه خطاب مع الكل لكن ذلك يستدعي كون كل واحد منهم على هذه الصفة ، ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة ، وإذا كان المراد بالآية بعض الأمة ؛ فذلك البعض غير معين ولا معلوم ، فلا يكون قوله حجة .

والجواب عن السؤال الأول : ما سيأتي في العمومات ، كيف وأن الآية إنما وردت في معرض التعظيم لهذه الأمة وتميزها على غيرها من الأمم؟! فلو كانت الآية محمولة على البعض دون البعض ؛ لبطلت فائدة التخصيص ، فإنه ما من أمة إلا وقد أمرت بالمعروف ؛ كاتباع أنبيائهم وشرائعهم ، ونهت عن المنكر ؛ كنهيهم عن الإلحاد وتكذيب أنبيائهم .

وعن الثاني : أنه إما أن تكون (كان) هاهنا زائدة ، أو تامة ، أو زمانية .

فإن كانت زائدة كما في قول الفرزدق :

فكيف إذا مـررت بدار قـوم

وجيران لنا كانوا كراماً^(١)

(١) الصواب : «كرام» بالجر : صفة لجيران ، سواء أكانت كان ناقصة فتكون جملتها معترضة بين الصفة والموصوف ، أم كانت تامة أم زائدة فتكون وحدها ، أو مع فاعلها معترضة بين الصفة والموصوف .

فإنه جعل (كراماً) نعتاً للجيران ، وألغى (كان) ؛ فهي دالة على اتصافهم بذلك حالاً لا في الماضي ، وإن أفادت نصب ﴿خير أمة﴾ كما في قوله تعالى : ﴿كيف نكلم من كان في المهدي صبياً﴾ .

وإن كانت تامة ، وهي التي تكون بمعنى الوقوع والحدوث ، ويكتفى فيها باسم واحد لا خبر فيه ، كما في قوله تعالى : ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ معناه : حضر أو وقع ذو عسرة ، وكقول الشاعر :

إذا كان الشتاء فأدفئوني

فإن الشيخ يهدمه الشتاء

فيكون معنى قوله : ﴿كنتم خير أمة﴾ ؛ أي : وجدتم ، ويكون قوله : ﴿خير أمة﴾ نصباً على الحال ، فيكون ذلك دليلاً على اتصافهم بذلك في الحال لا في الماضي .

وإن كانت زمانية ، وهي الناقصة التي تحتاج إلى اسم وخبر ؛ فكان ، وإن دلت على الماضي ؛ فقوله : ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ يقتضي كونهم كذلك في كل حال ؛ لورود ذلك في معرض التعظيم لهذه الأمة على ما سبق تقريره في جواب السؤال الذي قبله ^(١) .

وعن الثالث : أن قوله : ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ فعل مضارع صالح للحال والاستقبال ، ويجب أن يكون حقيقة فيهما على العموم نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ .

وعن الرابع : أنه إذا سلم كون الآية حجة في إجماع الصحابة ، فهو

(١) هذا الاحتمال هو الظاهر ؛ فكان ناقصة وهي دالة على أن شأن كل جماعة في عصرها الأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر في الحال والاستقبال .

كاف^(١)؛ إذ هو من جملة صور النزاع .

وعن الخامس : أن الخطاب إذا كان مع الأمة كان ذلك حجة فيما وجد من أمرهم ونهيهم جملة ، وذلك هو المطلوب ، وإن لم يكن ذلك حجة في الأفراد .

الآية الرابعة : قوله تعالى : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ .

ووجه الاحتجاج بها ؛ أنه تعالى نهى عن التفرق ، ومخالفة الإجماع تفرق ؛ فكان منهياً عنه ، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته .

فإن قيل : لا نسلم وجود صيغة النهي ، وإن سلمناها ، ولكن لا نسلم أن النهي يدل على التحريم ؛ كما سيأتي تقريره في النواهي .

سلمنا دلالة النهي على التحريم ، ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء ، بل التفرق في الاعتصام بحبل الله ، إذ هو المفهوم من الآية ، ولهذا ؛ فإنه لو قال القائل لعبيده : ادخلوا البلد أجمعين ، ولا تفرقوا ، فإنه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ، وما لم يعلم أن ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله ، فلا يكون التفرق منهياً عنه .

سلمنا أن النهي عام في كل تفرق ، ولكنه مخصوص بما قبل الإجماع ، فإن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه ، وإذا كانت الظنون والآراء مختلفة ؛ كان التفرق مأموراً به لا منهياً عنه ، والعام بعد التخصيص لا

(١) أي : في إبطال مذهب من لا يرى حجية الإجماع مطلقاً ، لكن تبقى الآية دليلاً للمستدل على حجية إجماع الصحابة فقط دون إجماع من بعدهم ، وإذن لا يكون الدليل أيضاً مطابقاً لدعوى المستدل حجية والإجماع في كل عصر من العصور .

يبقى حجة على ما سيأتي .

سلمنا صحة الاحتجاج به ، لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي ﷺ ؛ فلا يكون متناولاً لمن بعدهم ، وإجماع الموجودين في زمن النبي غير محتج به في زمانه إجماعاً ، ولا تحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته حتى يكون إجماعهم حجة على ما سبق تقريره .

والجواب عن السؤال الأول والثاني ما سيأتي في النواهي .

وعن الثالث : أن قوله : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ أمر بالاعتصام بحبل الله ، وقوله : ﴿ولا تفرقوا﴾ نهى عن التفرق في كل شيء ، ويجب الحمل عليه ، وإلا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيداً لما أفاده الأمر بالاعتصام به ، فكان تأكيداً ، والأصل في الكلام التأسيس دون التأكيد .

وعن الرابع : بيان كون العام حجة بعد التخصيص كما يأتي في العمومات ، وعلى هذا ؛ فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الإجماع وفي امتناع مخالفة من وجد بعد أهل الإجماع لهم ، وهو المطلوب .

وعن الخامس : بأن الأمر والنهي إنما هو مع أهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم على ما سيأتي تقريره في الأوامر .

الآية الخامسة : قوله تعالى : ﴿يأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ .

ووجه الاحتجاج بالآية أنه شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة والمشروط على العدم عند عدم الشرط ، وذلك يدل على أنه إذا لم يوجد التنازع ، فالاتفاق على الحكم كافٍ عن الكتاب والسنة ، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى هذا .

فإن قيل : سقوط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم
بناء على الكتاب والسنة أو من غير بناء عليهما؟

فإن كان الأول ؛ فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة إلى
الإجماع .

وإن كان الثاني ؛ ففيه تجويز وقوع الإجماع من غير دليل ، وذلك محال
مانع من صحة الإجماع .

كيف وأنا لا نسلم انتفاء الشرط ، فإن الكلام إنما هو مفروض فيما إذا
وجد التنازع من تأخر من المجتهدين لإجماع المتقدمين .

قلنا : وإن كان الإجماع لا بد له من دليل ؛ فلا نسلم انحصار دليله في
الكتاب والسنة ليصح ما ذكره لجواز أن يكون مستندهم في ذلك إنما هو القياس
والاستنباط على ما يأتي بيانه ، وإن سلمنا انحصار دليل الإجماع في الكتاب
والسنة ، ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد أهل
الإجماع ، أو اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة بإجماعهم عن معرفة
الكتاب والسنة .

وأما السؤال الثاني ؛ فمشكل جداً ، واعلم أن التمسك بهذه الآيات وإن
كانت مفيدة للظن فغير مفيد للقطع ، ومن زعم أن المسألة قطعية ؛ فاحتجاجه
فيها بأمر ظني غير مفيد للمطلوب ، وإنما يصح ذلك على رأي من يزعم أنها
اجتهادية ظنية .

هذا ما يتعلق بالكتاب .

وأما السنة وهي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة ؛ فمن
ذلك ما روى أجلاء الصحابة ؛ كعمر وابن مسعود ، وأبي سعيد الخدري ، وأنس

ابن مالك ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم بروايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة ؛ كقوله عليه السلام :

«أمتي لا تجمع على الخطأ ، أمتي لا تجتمع على الضلالة ، ولم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة ، لم يكن الله ليجمع أمتي على الخطأ ، وسألت الله أن لا يجمع أمتي على الضلالة ؛ فأعطانيه .»

وقوله : «ما رآه المسلمون حسناً ؛ فهو عند الله حسن» ^(١) ، يد الله على الجماعة ، ولا يبالي بشذوذ من شذ ، ومن سره بحبوحه الجنة ؛ فليلزم الجماعة ، فإن دعوتهم لتحيط من ورائهم ، وإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله ، ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم ، ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة ^(٢) قيد شبر ؛ فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه ، ومن فارق الجماعة ومات ؛ فميتة جاهلية ، عليكم بالسواد الأعظم» ^(٣) .

وقوله : «تفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا فرقة واحدة» .

قيل : «يا رسول الله ! ومن تلك الفرقة قال : «هي الجماعة» .»

... إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تحصى كثرة ، ولم تنزل ظاهرة

(١) تقدم تعليقا في (ص ٢٨٤) .

(٢) المراد بالجماعة أهل الحق المتبعون للكتاب ، والسنة قلوا أو كثروا .

(٣) «عليكم بالسواد الأعظم» لم يصح حديثاً ، وقد روي ضمن حديث من طريق المسيب بن واضح السلمي ، عن المعتمر بن سليمان ، عن عبد الله بن دينار ، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال : «لا تجتمع أمتي على ضلالة أبداً ، وعليكم بالسواد الأعظم ؛ فإنه من شذ شذ إلى النار» .
والمسيب بن واضح منكر الحديث .

مشهورة بين الصحابة معمولاً بها ، ولم ينكرها منكر ، ولا دفعها دافع

فإن قيل : هذه كلها أخبار آحاد ، لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد اليقين وإن سلمنا التواتر ، ولكن يحتمل أنه أراد به ^(١) الخطأ والضلالة عن الأمة عصمة جميعهم عن الكفر ، لا بتأويل ولا شبهة .

ويحتمل أنه أراد بهم ^(٢) عصمتهم عن الخطأ في الشهادة في الآخرة ، أو فيما يوافق النص المتواتر ، أو دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد .

سلمنا دلالة هذه الأخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال ، لكن يحتمل أنه أراد بالأمة : كل من آمن به إلى يوم القيامة ، وأهل كل عصر عصر ليسوا كل الأمة ، فلا يلزم امتناع الخطأ والضلال عليهم .

سلمنا انتفاء الخطأ والضلال عن الإجماع في كل واحد من الأعصار ، ولكن لم قلت أنه يكون حجة على المجتهدين ، وأنه لا تجوز مخالفته ، مع أن كل مجتهد في الفرعيات مصيب على ما يأتي تحقيقه ، ولا يجب على أحد المصيبين اتباع المصيب الآخر؟

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الإجماع حجة ، ولكنه معارض بما يدل على أنه ليس بحجة ، ودليله ما سبق من الآيات والأخبار والمعقول في الآية الأولى ^(٣) .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين :

الأول : أن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان خبر واحد يجوز تطرق

(١) «به» صوابه : «بنفي» .

(٢) «بهم» ، صوابه : «به» ؛ أي : بنفي الخطأ . . . إلخ .

(٣) انظر : «المعارضة بالنقل والعقل» (ص ٢٦٦ فما بعد) .

الكذب إليه ، إلا أن كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها ، قصد رسول الله ﷺ تعظيم هذه الأمة وعصمتها عن الخطأ ، كما علم بالضرورة سخاء حاتم ، وشجاعة علي ، وفقه الشافعي ومالك وأبي حنيفة رضي الله عنهم ، وميل رسول الله إلى عائشة دون باقي نسائه بالأخبار التي أحادها آحاد ، غير أنها نازلة منزلة التواتر^(١) .

الوجه الثاني : أن هذه الأحاديث لم تنزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ، ومن بعدهم متمسكاً بها فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين ، والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير ، مع تكرار الأزمان واختلاف همهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة ، وهو الإجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه .

فإن قيل : من المحتمل أن أحداً أنكر هذه الأخبار ولم ينقل إلينا ، ومع هذا الاحتمال ؛ فلا قطع قولكم أن الصحابة والتابعين استدلووا بها على الإجماع ، لا نسلم ذلك .

وما المانع أن يكون استدلالهم على الإجماع لا بهذه الأحاديث بل بغيرها ، والاستدلال على صحة الأحاديث بالإجماع .

سلمنا استدلالهم بها على ذلك ، ولكنه دور لما فيه من الاستدلال بالأحاديث على الإجماع ، ثم ما ذكرتموه في الدلالة على صحتها من عدم النكير معارض بما يدل على عدم صحتها ، وذلك أنها لو كانت معلومة الصحة مع أن الحاجة داعية إلى معرفتها لبناء هذا الأصل العظيم عليها لإحالة^(٢) العادة

(١) صوابه : «التواتر» .

(٢) صوابه : «لأحالت» ، والجملة الفعلية جواب لو .

أن لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها ؛ قطعاً للشك والارتياب .

قلنا جواب الأول : أن الإجماع من أعظم أصول الدين ، فلو وجد فيما يستدل به عليه تكبير ؛ لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه ؛ كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الشرب ، ومسائل الجد ، والأخوة . . . إلى غير ذلك ، ولو كان كذلك ؛ لكانت العادة تحيل عدم نقله ، بل كان نقله أولى من نقل ما خولف فيه من مسائل الفروع ، بل أولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله .

وجواب الثاني : ما ظهر واشتهر من تمسك الصحابة التابعين والاحتجاج بهذه الأخبار في معرض التهديد لمخالف الجماعة والزجر عن الخروج عنهم ظهوراً لأريب فيه .

وجواب الثالث : أن الاستدلال على صحة الأخبار لم يكن بالإجماع ، بل بالعادة المحيلة لعدم الإنكار على الاستدلال بما لا صحة له فيما هو من أعظم أصول الأحكام ، والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالإجماع ، وذلك كالاستدلال بالعادة على إحالة دعوى وجود معارض للقرآن واندراسه ، ووجود دليل يدل على إيجاب صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه .

وجواب الرابع : أنه يحتمل أن تكون الصحابة قد علمت صحة الأخبار المذكورة ، وكونها مفيدة للعلم بعصمة الأمة لا بصريح مقال ، بل بقرائن أحوال وأمارات دالة على ذلك لاسبيل إلى نقلها ، ولو نقلت لتطرق إليها التأويل والاحتمال ، واكتفوا بما يعلمه التابعون من أن العادة تحيل الاعتماد على ما لا أصل له فيما هو من أعظم الأصول^(١) .

(١) هذا آخر الأجوبة الأربعة عن الأسئلة الأربعة المذكورة في قوله : « فإن قيل : من المحتمل أن أحداً أنكر . . . إلخ .

قولهم : يحتمل أنه نفى عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر^(١) .

قلنا : هذه الأخبار نعلم أنها إنما وردت تعظيماً لشأن هذه الأمة في معرض الامتنان والإنعام عليهم ، وفي حملها على نفي الكفر عنهم ، خاصة إبطال فائدة اختصاصهم بذلك ؛ لمشاركة بعض أحاد الناس للأمة في ذلك ، وإنما يصح في ذلك أن لو أراد بها العصمة عما لا يعصم عنه الأحاد من أنواع الخطأ والكذب ونحوه .

وما ذكروه من باقي التأويل ؛ فباطل ، فإن فائدة هذه الأخبار إنما وردت لإيجاب متابعة الأمة والحث عليه والزجر عن مخالفته ، ولو لم يكن ذلك محمولاً على جميع أنواع الخطأ ، بل على بعض غير معلوم من ألفاظ الأخبار لامتنع إيجاب متابعتهم فيه ، لكنه^(٢) غير معلوم ، ولبطلت فائدة تخصيص الأمة بما ظهر منه قصد تعظيمها ، لمشاركة أحاد الناس لهم في نفي بعض أنواع الخطأ عنهم على ما سبق تعريفه .

وعن السؤال الثالث : ما سبق في المسائل المتقدمة .

وعن الرابع : أنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الإجماع فيما ذهبوا إليه قطعاً ؛ فمخالفة يكون مخطئاً قطعاً ، والمخطيء قطعاً في أمور الدين إذا كان عالماً به لا يخرج عن التبديع والتفسيق ، ولا معنى لكون الإجماع حجة على الغير سوى ذلك .

كيف وأنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن أهل الإجماع فيما ذهبوا إليه ؛ فقد أجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا إليه ؛ فكان واجباً نفيًا للخطأ عنهم .

(١) هذا ملخص السؤال الثاني الذي تضمنه قوله ، فإن قيل : هذه كلها أخبار أحاد ... إلخ .

(٢) «لكنه» صوابه : «لكونه» ، وهو علة الامتناع لإيجاب المتابعة .

وعن المعارضات ^(١) النقلية ما سبق في أول المسألة .

وأما المعقول ؛ فهو أن الخلق الكثير وهم أهل كل عصر إذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزماً قاطعاً ؛ فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به ، وليس له مستند قاطع ^(٢) بحيث لا يتنبه واحد منهم إلى الخطأ في القطع بما ليس بقاطع ، ولهذا وجدنا أهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالف ما تقدم من إجماع من قبلهم ، ولولا أن يكون ذلك عن دليل قاطع ؛ لاستحال في العادة اتفاقهم على القطع بتخطئة المخالف ، ولا يقف واحد منهم على وجه الحق في ذلك .

ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير انعقاد الإجماع عندما إذا كان عدد المجمعين ينقص عن عدد التواتر ، ويلزمه أن لا يكون الإجماع المحتج به خصيصاً بإجماع أهل الحل والعقد من المسلمين بل هو عام في إجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر ، وإن لم يكونوا مسلمين ، فضلاً عن أهل الحل والعقد .

وقد احتج الشيعة على صحة الإجماع بأن ^(٣) ما من عصر إلا ولا بد فيه من إمام معصوم على ما قرره من قاعدتهم في ذلك في «أبكار الأفكار» ، فإذا أجمع أهل الحل والعقد من أهل العصر على حكم حادثة ؛ فلا بد وأن يكون فيهم الإمام المعصوم لكونه سيد العلماء ، وإلا ؛ لما كان الاتفاق من جميع أهل الحل والعقد ، وهو خلاف الفرض ، وإذا كان كذلك ؛ فالإمام المعصوم لا يقول إلا حقاً مقطوعاً به ، وما واقفه من قول باقي الأمة أيضاً يكون مقطوعاً به لكونه موافقاً للمقطوع به ، ومخالف القاطع منقطع لا محالة .

(١) انظر الجواب عن المعارضات العقلية والنقلية في : (ص ٢٧٨ فما بعد) .

(٢) جملة «وليس له مستند قاطع» حال من فاعل تحيل .

(٣) «بأن» صوابه : «بأنه» .

ولقائل أن يقول : أما الحجة الأولى ؛ فالعادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير بظنهم ما ليس قاطعاً قاطعاً ، ولهذا ؛ فإن اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حد التواتر قد أجمعوا على تكذيب محمد ﷺ ، وإنكار رسالته ، وليس ذلك إلا لخطئهم في ظن ما ليس قاطعاً قاطعاً .

وبالجملة ؛ فإما أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه ، أو لا يقال باستحالته .

فإن كان الأول ؛ لزم أن لا يكون محمد نبياً حقاً لإجماعهم على تكذيبه ، وإن كان الثاني ؛ فهو المطلب ^(١) .

فإن قيل : ما ذكرتموه في إبطال التمسك هاهنا بالعادة لازم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنة على كون الإجماع حجة ، فإن حاصله آيل إلى الاحتجاج بالعادة ، وفيه إبطال ما قررتموه .

قلنا : الذي تمسكنا به من العادة إحالة اتفاق الأمة على إسناد المقطوع إلى

(١) انظر ما تقدم تعليقاً في : (ص ٢٦٤) ، وأقرأ ما يأتي من الآيات وما يتعلق بها من الأحاديث والسيره لتعلم أن علماء اليهود لم يجمعوا على إنكار نبوته عليه الصلاة والسلام ، بل منهم من آمن ومنهم من كفر عناداً وحسداً من عند أنفسهم ، والذين كفروا خدعوا الأميين منهم فتبعوهم تقليداً لهم وقال تعالى : ﴿ ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق . . . ﴾ الآيات [المائدة] ، وقال تعالى : ﴿ من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون . . . ﴾ الآيات [آل عمران] ، وقال تعالى : ﴿ الذين أتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون . . . ﴾ الآية [القصص] ، وقال تعالى : ﴿ قل أرايتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم . . . ﴾ [الأحقاف] ، وقال تعالى : ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق . . . ﴾ [البقرة] ، وقال : ﴿ وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون . . . ﴾ الآيات [آل عمران] ، وقال : ﴿ يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر . . . ﴾ الآية [المائدة] .

الأخبار التي مستند العلم بها ومدلولها السماع المحسوس أو قرائن الأحوال ،
والذي لا نحيله في العادة ها هنا إنما هو الغلط بظن ما ليس مقطوعاً مقطوعاً به ،
فيما هو نظري وطرقه مختلفة ، وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن
الأحوال ؛ فافترق البابان .

وأما حجة الشيعة ؛ فمبنية على وجود الإمام المعصوم في كل عصر ، وقد
أبطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة والإشكالات المشكلة على جهة الوفاء
والاستقصاء في موضعه اللائق به من الإمامة في علم الكلام ؛ فعليك
بمراجعته ^(١) .

* المسألة الرابعة :

اتفق القائلون بكون الإجماع حجة على أنه لا اعتبار بموافقة من هو خارج
عن الملة ولا بمخالفته ، وأنه لا يشترط فيه اتفاق كل أهل الملة إلى يوم القيامة .

أما الأول ؛ فلأن الإجماع إنما عرف كونه حجة بالأدلة السمعية على ما
سبق ، وهي مع اختلاف ألفاظها لا إشعار لها بإدراج من ليس من أهل الملة في
الإجماع ، ولا دلالة لها إلا على عصمة أهل الملة ، ولأن الكافر غير مقبول
القول ؛ فلا يكون قوله معتبراً في إثبات حجة شرعية ولا إبطالها ، وإذا تم
الإجماع دونه ؛ فلا اعتبار بمخالفته .

وأما الثاني ؛ فلأن الإجماع حجة شرعية يستدل به على الأحكام
الشرعية ، فلو اعتبر فيه إجماع كل أهل الملة إلى يوم القيامة ؛ لما أمكن
الاحتجاج به ، أما قبل يوم القيامة ؛ فلعدم كمال المجمعين ، وأما يوم القيامة ؛
فلأنه لا تكليف ؛ فلا استدلال .

(١) وانظر أيضاً : «منهاج السنة» لشيخ الإسلام ابن تيمية .

* المسألة الخامسة :

ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بخالفته ، واعتبره الأقلون ، وإليه ميل القاضي أبو بكر ، وهو المختار ، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة ، وإذا كان كذلك ؛ فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة لكل ثابتة للبعض ؛ لأن الحكم الثابت للجمله لا يلزم أن يكون ثابتاً للإفراد .

فإن قيل : يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة الأمة بأهل الحل والعقد منهم دون غيرهم ؛ لستة أوجه :

الأول : أن العامي يلزمه المصير إلى أقوال العلماء بالإجماع ؛ فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه .

الثاني : أن الأمة إنما كان قولها حجة إذا كان ذلك مستنداً إلى الاستدلال ؛ لأن إثبات الأحكام من غير دليل محال ، والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر ، فلا يكون قوله معتبراً ؛ كالصبي والمجنون .

الثالث : أن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به ، والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته .

الرابع : أن أهل العصر الأول من الصحابة علمائهم وعوامهم أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بخالفته .

الخامس : أن الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها ؛ لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطأ ، والعامي ليس هو من أهل الاستدلال ، فلا يتصور ثبوت عصمت الاستدلال في حقه .

السادس : هو أن العامي لا يتصور منه الإصابة إذا^(١) كان قائلاً بالحكم من غير دليل ؛ فلا يتصور عصمته لأن العصمة مستلزمة للإصابة .

والجواب عن الوجه الأول :

أنه وإن كان يجب على العامي الرجوع إلى أقوال العلماء ؛ فليس في ذلك ما يدل على أن أقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز أن يكون الاحتجاج بأقوالهم على من بعدهم مشروطاً بموافقة العامة لهم^(٢) ، وإن لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به .

وعن الثاني :

أنه وإن كان لا بد في الإجماع من الاستدلال لكن من أهل الاستدلال أو مطلقاً .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع ، وعلى هذا ؛ فلا يمتنع أن تكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطاً في جعل الإجماع حجة وإن لم يكن العامي مستدلاً^(٣) ، ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة ؛ لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم ، وإنما المؤثر في حق العامة

(١) أصل كلمة إذا محرفة عن إذ ؛ فإن المناسب أن تكون هذه الجملة تعليلاً للنفي الذي قبلها لا تقييداً له .

(٢) إذا سلم المعارض أنه يجب على العامي تقليد المجتهد لم يكن له رأي معتبر في نفسه ، فلا يتوقف انعقاد الإجماع على رأيه ؛ إذ لو رأى رأياً بالحرص والتخمين كان أثماً ؛ فكيف يعتبر شرطاً في انعقاد الإجماع موافقته للعلماء بما هو أتم به؟! اللهم إلا إذا فهم رأيه عن مشاركة في البحث مثلاً ؛ فهو معتبر ، وليس عامياً في ذلك الحكم .

(٣) جوابه ما تقدم من الكلام على الاعتراض الأول .

الموجب للتكليف ، وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف^(١) .

وعن الثالث : أنه وإن كان قول العامي في الدين من غير دليل خطأ ؛ فلا يمنع ذلك من كون موافقته للعلماء في أقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم^(٢) .

وعن الرابع : أنه دعوى لم يقم عليها دليل^(٣) .

وعن الخامس : أن العامي وإن لم يكن من أهل الاجتهاد ؛ فلا يمتنع أن تكون موافقته من غير استدلال شرطاً في كون الإجماع حجة .

وعن السادس : أنه وإن كان العامي إذا انفرد بالحكم لا يتصور منه الإصابة ؛ فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم ، ولاشك أن العامي مصيب في موافقته للعلماء ، وعلى هذا جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الإجماع حجة على ما سبق تقريره .

وبالجملة ؛ فهذه المسألة اجتهادية ، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً^(٤) ، وعلى هذا ؛ فمن قال بإدخال العوام في الإجماع قال بإدخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه وإن لم

(١) التفاوت بقرب الفهم وبعده لا تأثير له فيما نحن بصدده ، وإنما يعتبر في انعقاد الإجماع ووصوله بالفعل إلى قول نتيجة لبحثه ولو بمشاركة العلماء ، وإذن يجب عليه العمل به وهو في ذلك الحكم ليس بعامي كما تقدم .

(٢) جوابه وجواب الخامس والسادس ما تقدم في جواب الاعتراض الأول .

(٣) دليله الاستقراء ؛ فإنه لم يعهد أن خليفة من الخلفاء الراشدين استدعى عامياً لأخذ رأيه في قضية ، وإنما كانوا يستدعون العلماء ومن فيهم أهلية للنظر .

(٤) فيه أن المؤلف ترك ما اختاره في أول المسألة ونزل عن مقتضى دليله من اعتبار موافقة العامي في انعقاد الإجماع وحجيته إلى اعتبار موافقته في قطعية الإجماع ؛ فالإجماع إذن بدون موافقة العامي للعلماء حجة ظنية .

يكن أصولياً ، ويادخال الأصولي الذي ليس بفقيه بطريق الأولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت في الأهلية وصحة النظر ، هذا في الأحكام ، وهذا في الأصول .

ومن قال بأنه لا مدخل للعوام في الإجماع اختلفوا في الفقيه والأصولي نفيًا وإثباتًا ، فمن أثبت نظر إلى ما اشتملا عليه من الأهلية التي لا وجود لها في العامي ودخولهما في عموم لفظ الأمة في الأحاديث السابق ذكرها ، ومن نفى نظر إلى عدم الأهلية المعتبرة في أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين ؛ كالشافعي ، وأبي حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، وغيرهم .

ومنهم من فصل بين الفقيه والأصولي وهؤلاء اختلفوا ؛ فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس بأصولي وألغى قول الأصولي الذي ليس بفقيه ، ومنهم من عكس الحال واعتبر قول الأصولي دون الفقيه ؛ لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها ، وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها ، بخلاف الفقيه .

ومن اعتبر قول الأصولي والفقيه اعتبر قول من بلغ رتبة الاجتهاد ، وإن لم يكن مشتهراً بالفتوى ، طريق الأولى ، وذلك كواصل بين عطاء ونحوه ، وفيه خلاف ، والمتبع في ذلك كله ما غلب على ظن المجتهد .

* المسألة السادسة :

المجتهد المطلق إذا كان مبتدعاً لا يخلو إما أن لا يكفر ببدعته ، أو يكفر .

فإن كان الأول ؛ فقد اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفته نفيًا وإثباتًا^(١) .

(١) أي : فمنهم من قال : لا يتعقد مطلقاً لا عليه ولا على غيره ، ومنهم من قال : يتعقد مطلقاً عليه وعلى غيره .

ومنهم من قال : الإجماع لا ينعقد عليه ، بل على غيره ، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ، ولا يجوز ذلك لغيره .

والمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه ، لكونه من أهل الحل والعقد وداخلاً في مفهوم لفظ الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وغايته أن يكون فاسقاً ، وفسقه غير منحل بأهلية الاجتهاد ، والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كإخبار غيره من المجتهدين .

كيف وأنه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن أحواله في مباحثاته وفتلات لسانه ، وإذا علم صدقه وهو مجتهد ؛ كان كغيره من المجتهدين .

فإن قيل : إذا كان فاسقاً ؛ فالفاسق غير مقبول القول إجماعاً فيما يخبر به ؛ فكان كالكافر والصبي ، ولأنه لا يجوز تقليده فيما يفتي به ؛ فلا يعتبر خلافه ؛ كالصبي .

قلنا : إنما لا يقبل قوله فيما يخبر به إذا لم يكن متأولاً وكان عالماً بفسقه ، وأما إذا لم يكن كذلك ؛ فلا ، وعلى هذا ؛ فلا نسلم امتناع قبول فتواه بالنسبة إلى من ظهر صدقه عنده .

وأما الصبي ؛ فإنما لم يعتبر قوله لعدم أهليته بخلاف ما نحن فيه .

وإن كان الثاني ؛ فلا خلاف في أنه غير داخل في الإجماع لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه .

وعلى هذا ؛ فلو خالف في مسألة فرعية وبقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ؛ فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه ، كما لو أسلم ثم خالف ؛ إلا على رأي من يشترط في الإجماع انقراض عصر المجمعين ، ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالإجماع بخلاف هذا

المبتدع المكفر؛ فهو معذور إن لم يعلم ببدعته ، ولا يؤاخذ بالمخالفة ، كما إذا عمل الحاكم بشهادة شاهد الزور من غير علم بتزويره ، وإن علم ببدعته وخالف الإجماع لجهله بأن تلك البدعة مكفرة؛ فهو غير معذور لتقصيره عن البحث والسؤال عن ذلك لعلماء الأصول^(١) العارفين بأدلة الإيمان والتكفير ، حتى يحصل له العلم بذلك بدليله إن كانت له أهلية فهمه ، وإلا قلدهم فيما يخبرون به من التفكير .

وأما ماذا يكفر به من البدع ؛ فقد استقصينا الكلام فيه في حكايات مذاهب أهل الملل والنحل في «أبكار الأفكار» ؛ فعليك بمراجعته .

* المسألة السابعة :

ذهب الأكثرون من القائلين بالإجماع إلى أن الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة ، بل إجماع أهل كل عصر حجة ، خلافاً لداود وشيعته من أهل الظاهر ، ولأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه^(٢) .

والأول هو المختار ، ويدل عليه أن حجة كون الإجماع حجة غير خارجة عما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول ، وكل واحد منها لا يفرق بين أهل عصر وعصر ، بل هو متناول لأهل كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة ؛ فكان إجماع أهل كل عصر حجة .

فإن قيل : حجة كون الإجماع حجة غير خارجة عن الآيات والأخبار السابق ذكرها ، وقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وقوله : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ خطاب مع الموجودين في زمن النبي ﷺ ؛

(١) أي : علماء التوحيد .

(٢) انظر هذه المسألة في : كتاب «إحكام الأحكام» لابن حزم .

فلا يكون متناولاً لغيرهم ، وقوله تعالى : ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ ، والأخبار الدالة على^(١) عصمة الأمة خاصة بالصحابة الموجودين في زمن النبي ﷺ ، إذ هم كل المؤمنين وكل الأمة ، فإن من لم يوجد بعد لا يكون موصوفاً بالإيمان وبكونه من الأمة .

وأما التابعون وكذلك من بعدهم إذا أجمعوا على حكم ؛ فليس هم كل المؤمنين لا كل الأمة ؛ فلا يكون الخطاب متناولاً لهم وحدهم ، بل مع من تقدم من المؤمنين قبلهم ضرورة اتصافهم بذلك حالة وجودهم ، وموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين ومن الأمة .

وكذلك ؛ فإنه لو ذهب واحد من الصحابة إلى حكم ، واتفق التابعون على خلافه ؛ لم يكن إجماعهم منعقداً ، ولو خرج بموته عن الأمة والمؤمنين ؛ لما كان كذلك ، وإذا لم يكن التابعون كل الأمة ولا كل المؤمنين ؛ فما اتفقوا عليه لا يكون هو قول كل الأمة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة ، وسواء وجد لمن تقدم قول أو لم يوجد ، فمخالفتهم لا يكون مخالفاً لكل الأمة ، ولا لكل المؤمنين ؛ فلا يكون بذلك مستحقاً للذم والتوعد .

سلمنا دلالة الآيات والأخبار على أن إجماع من بعد الصحابة حجة ، لكنه معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه من ستة أوجه :

الأول : أن إجماع التابعين لا بد له من دليل ، وذلك الدليل إما أن يكون نصاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً .

فإن كان إجماع من تقدم ؛ فالحكم ثابت بإجماع الصحابة لا بإجماع

(١) لعل فيه تحريفاً أو حذفاً ، والأصل : «والأخبار عن عصمة الأمة أو الأخبار الدالة على عصمة

التابعين ، وإن كان قياساً ؛ فيستدعي أن يكون متفقاً عليه بين جميع التابعين ليكون مناط إجماعهم ، وليس كذلك لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم .

وإن كان نصاً ؛ فلا بد وأن تكون الصحابة عالمة به ضرورة أنه لا طريق إلى معرفة التابعين به إلا من جهة الصحابة ، ولو كان ذلك دليلاً يمكن التمسك به في إثبات الحكم ؛ لما تصور تواطؤ الصحابة على تركه وإهماله .

الثاني : هو أن الأصل أن لا يرجع إلى قول أحد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة لتطرق الخطأ والكذب إلى من عداه ، غير أنه لما ورد الثناء من النبي ﷺ على الصحابة بقوله : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) ، وقوله : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» والذم لأهل الأعصار المتأخرة بقوله ﷺ ، ثم يفسو الكذب ، وإن الرجل يصبح مؤمناً ويمسي كافراً ، وإن الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم ويشهد قبل أن يستشهد ، وأن الناس يكونون كالذئاب ، إلى غير ذلك من أنواع الذم التي سبق ذكرها^(٢) أوجب قصر الاحتجاج على إجماع الصحابة دون غيرهم .

الثالث : أن الاحتجاج بالإجماع إنما يمكن بعد الاطلاع على قول كل واحد من أهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه ، وذلك إنما يتصور في حق الصحابة ؛ لأن أهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين محصورين لقلتهم وانحصارهم في قطر واحد ، بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم

(١) قال البيهقي : «هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ ، وليس هو في كتب الحديث المعتمدة» .

انظر كلام الذهبي في : «الميزان» على هذا الحديث في ترجمة جعفر بن عبد الواحد الهاشمي .

(٢) ما ذكره المؤلف في ذم أهل الأعصار المتأخرة أجزاء من أحاديث اقتصر منها على موضع الشاهد مع نوع تصرف في الجزء الذي اقتصر عليه ، وهذا مما يحصل منه كثيراً ، وقد مر نظيره (ص ٢٩١) مع التنبيه على صنيعه (ص ٢٣٧) .

وتشتتهم في البلاد المتباعدة .

الرابع : أن الإجماع من الصحابة واقع على أن كل مسألة لا تكون مجمعاً عليها ولا فيها نص قاطع ، وإلا لما ساغ من الصحابة تركه وإهماله ؛ فتكون المسألة مجمعاً على جواز الاجتهاد فيها منهم ، فلو أجمع التابعون على حكم تلك المسألة ، فإن منعنا من اجتهاد غيرهم فيها ؛ فقد خرقنا إجماع الصحابة ، وإن جوزنا ؛ فإجماع التابعين لا يكون حجة ، وهو المطلوب .

الخامس : أنه لو كان في الأمة من هو غائب ؛ فإنه وإن لم يكن له في المسألة قول بنفي ولا إثبات لا ينعقد الإجماع دونه في تلك المسألة لكونه لو كان حاضراً لكان له فيها قول ، فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين .

السادس : أنه لو كان قد خالف واحد من الصحابة ؛ فإن إجماع التابعين بعده لا ينعقد ، وإذا لم ينقل خلاف من تقدم لا ينعقد الإجماع ؛ لاحتمال أن أحداً ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه ، وإذا احتتمل واحتمل ؛ فالإجماع لا يكون متيقناً .

والجواب عن السؤال الأول : قولهم في الآيات إنها خطاب مع الموجودين في زمن النبي ﷺ يلزمهم عليه أن لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند نزول هذه الآيات ؛ لأن إجماعهم ليس إجماع جميع المخاطبين وقت نزولها ، وأن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها لكونه خارجاً عن المخاطبين ، وقد أجمعنا على أن إجماع من بقي من الصحابة بعد رسول الله يكون حجة .

قولهم : التابعون ليس هم كل الأمة ولا كل المؤمنين يلزم عليه أن لا ينعقد إجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله ؛ لأن من مات من الصحابة

أو استشهد في حياة رسول الله داخل في مسمى المؤمنين والأمة ، وهو خلاف
المجمع عليه بين القائلين بالإجماع ، وليس ذلك ؛ إلا لأن الماضي إذا لم يكن له
قول غير معتبر كما أن المستقبل غير منتظر ، وعلى هذا فنقول أنه إذا ذهب واحد
من الصحابة إلى حكم في مسألة ثم مات ، وأجمع التابعون على خلافه في
تلك المسألة ؛ فقد قال بعض الأصوليين أنه ينعقد إجماع التابعين ، ولا اعتبار
بقول الماضي ، وليس بحق ؛ لأنه يلزم منه أنه إذا أجمعت الصحابة على حكم
ثم ماتوا وأجمع التابعون على خلاف إجماع الماضيين ؛ أنه ينعقد ، وهو محال
مخالف لإجماع القائلين بالإجماع .

وإنما الحق في ذلك أن يقال : إذا حكم الواحد من الصحابة بحكم ، ثم
حكم التابعون بخلافه ؛ فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الأمة الاعتباريين في
تلك المسألة التي وقع الخوض فيها ، وإن كان حكمهم في مسألة لم يتقدم فيها
خلاف بعض الصحابة ؛ فهو حكم كل الأمة الاعتباريين ، وهذا كما لو أفتى
الصحابي بحكم ثم مات وأجمع باقي الصحابة على خلافه ؛ فإنه لا ينعقد
إجماعهم وإن انعقد إجماعهم إذا مات من غير مخالفة ؛ لأن حكمهم في الأول
ليس هو حكم كل الأمة الاعتباريين ، بخلاف حكمهم في الثاني .

والجواب عن المعارضة الأولى : أنه وإن كان دليل التابعين معلوماً
للصحابه غير أنه لا يمتنع أن تكون واقعة الحكم لم تقع في زمن الصحابة ، فلم
يتعرضوا لحكمها ، وإنما وقعت في زمن التابعين ، فتعرضوا لإثبات حكمها بناء
على ما وجدوه من الدليل الذي كان معلوماً للصحابة .

وعن الثانية : أن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة لا تفرق بين أهل

عصر وعصر ، وقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم إلا بطريق مفهوم اللقب ، والمفهوم ليس بحجة فضلاً عن مفهوم اللقب على ما سيأتي في مسائل المفهوم .

وكذلك الكلام في قوله : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» ، كيف وأن ذلك مما يوجب كون إجماع أبي بكر وعمر مع مخالفة باقي الصحابة لهم حجة قاطعة ، وهو خلاف الإجماع من الصحابة .

قولهم : أنه ذم أهل الأعصار المتأخرة .

قلنا : غاية ما في ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب ، وليس فيه ما يدل على خلو كل عصر من تقوم الحجة بقوله^(٢) ، وأنه^(٣) إذا اتفق أهل ذلك العصر على حكم لا يكونون معصومين عن الخطأ فيه .

وعن الثالثة : ما سبق في مسألة تصور الاطلاع على إجماعهم ومعرفتهم .

وعن الرابعة : أنه إن أجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقاً ؛ فلا يتصور انعقاد إجماع التابعين على الحكم في تلك المسألة لما فيه من التعارض بين الإجماعين القاطعين ، وإن أجمعوا على تسويغ الاجتهاد مشروطاً بعدم الإجماع ؛ فلا تناقض .

وعن الخامسة : أنها منتقضة بالواحد من الصحابة ، فإنه لو مات ؛ انعقد الإجماع من باقي الصحابة دونه ، ولو كان غائباً ؛ لم ينعقد ، وإنما كان كذلك

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً (ص ٣٠٦) .

(٢) بل دلت الأحاديث على بقاء من تقوم به الحجة حتى تقوم الساعة وإن كثر أهل الشر ؛

كحديث : «لا تزال طائفة من أممي قائمة على الحق . . .» إلخ .

(٣) المصدر المؤول من أن واسمها وخبرها معطوف على «خلو» .

لأن الغائب في الحال له أهلية القول ، والحكم والموافقة والمخالفة ، بخلاف الميit .

وعن السادسة : أنها باطلة بالميت الأول من الصحابة ؛ فإنه يحتمل أنه خالف ولم ينقل خلافه ، ومع ذلك فإن إجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقداً .

كيف وأن النظر إلى مثل هذه الاحتمالات البعيدة مما لا التفات إليه ، وإلا ؛ لما انعقد إجماع الصحابة لاحتمال أن يكون واحد منهم قد أظهر الموافقة وأبطن المخالفة لأمر من الأمور ، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسألة العول وإظهار النكير بعده .

* المسألة الثامنة :

اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ؛ فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد ، وذهب محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي أبو الحسين الخياط من المعتزلة ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى انعقاده .

وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يعتد بالإجماع دونه ، وإلا كان معتداً به ، وقال أبو عبدالله الجرجاني : إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتداً به ؛ كخلاف ابن عباس في مسألة العول ، وإن أنكرت الجماعة عليه ذلك ؛ كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل ؛ لم يكن خلافه معتداً به .

ومنهم من قال : إن قول الأكثر يكون حجة ، وليس بإجماع .

ومنهم من قال : أن اتباع الأكثر أولى ، وإن جاز خلافه .

والمختار مذهب الأكثرين ، ويدل عليه أمران :

الأول : أن التمسك في إثبات كون الإجماع حجة إنما هو بالأخبار الواردة في السنة الدالة على عصمة الأمة على ما سبق تقريره ، وعند ذلك فلفظ (الأمة) في الأخبار يحتمل أنه أراد به كل الموجودين من المسلمين في أي عصر كان ، ويحتمل أنه أراد به الأكثر ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به الأكثر منهم ، غير أن حملته على الجميع مما يوجب العمل بالإجماع قطعاً لدخول العدد الأكثر في الكل ، ولا كذلك إذا حمل على الأكثر ؛ فإنه لا يكون الإجماع مقطوعاً به لاحتمال إرادة الكل ، والأكثر ليس هو الكل .

الثاني : أنه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ، ولم ينكر أحد منهم على خلاف الواحد ، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر ، ولو كان إجماع الأكثر حجة ملزمة للغير الأخذ به ؛ لما كان كذلك ، فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكاة مع خلاف أبي بكر لهم ، وكذلك خلاف أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول وتحليل المتعة ، وأنه لا ربا إلا في النسيئة ، وكذلك خلافهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض ، ولزيد بن أرقم في مسألة العينة ، ولأبي موسى في قوله : النوم لا ينقض الوضوء ، ولأبي طلحة في قوله بأن أكل البرد لا يفطر . . . إلى غير ذلك .

ولو كان إجماع الأكثر حجة ؛ لبادروا بالإنكار والتخطئة ، وما وجد منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة بل إنكار مناظرة في المأخذ ، كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض ، ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب

إليه الأقلون جائزاً إلى وقتنا هذا ، وربما كان ما ذهب إليه الأقل هو المعول عليه الآن ؛ كقتال مانعي الزكاة ، ولو كان ذلك مخالفاً للإجماع المقطوع به ؛ لما كان ذلك سائغاً .

وقد تمسك بعضهم ها هنا بطريقة أخرى ، فقال : إنه لو انعقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل ؛ فإما أن ينعقد الإجماع عليه ، فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع إلى التقليد ، وذلك في حق المجتهد ممتنع ، وإن لم ينعقد الإجماع عليه ؛ فلا يكون الإجماع حجة مقطوعاً بها ، فإنه لو كان مقطوعاً به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد .

ولقائل أن يقول : إذا فرضنا أن انعقاد الإجماع من الأكثر دون الأقل حجة قاطعة ؛ فالقول برجوع المجتهد الواحد إليه وإن كان على خلاف ما أوجبه اجتهاده لا يكون منكراً لما فيه من ترك الاجتهاد بالرجوع إلى الإجماع القاطع ، ولهذا ؛ فإنه لو أجمعت الأمة على حكم ثم جاء من بعدهم مجتهد يرى في اجتهاده ما يخالف إجماع الأمة السابقة ؛ لم يجزله الحكم به ، بل وجب عليه الرجوع إلى الأمة^(١) .

احتج المخالفون بالنصوص والإجماع والمعقول .

أما من جهة النصوص ؛ فمنها ما ورد من الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ ، ولفظ (الأمة) يصح إطلاقه على أهل العصر ، وإن شذ منهم الواحد والاثنان ، كما يقال : بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ، والمراد به الأكثر ؛ فكان إجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه .

(١) هذا قياس مع الفارق ؛ فإن المتأخر عن عصر الإجماع غير معتبر قوله في انعقاده اتفاقاً كما تقدم في المسألة الرابعة من مسائل الإجماع بنليله ، بخلاف من كان في عصر الإجماع ؛ فقوله معتبر في انعقاده لعدم انطباق ذلك الدليل عليه .

ومنها قوله عليه السلام : «عليكم بالسواد الأعظم ، عليكم بالجماعة ، يد الله على الجماعة ، وإياكم والشذوذ» ، والواحد والاثنان بالنسبة إلى الخلق الكثير شذوذ ، «الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنین أبعد» . . . ونحو ذلك من الأخبار .

وأما الإجماع ؛ فهو أن الأمة اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه لما اتفق عليه الأكثرون ، وإن خالف في ذلك جماعة كعلي وسعد ابن عباد ، ولولا أن إجماع الأكثر حجة مع مخالفة الأقل ؛ لما كانت إمامة أبي بكر ثابتة بالإجماع .

أما من جهة المعقول ؛ فمن خمسة أوجه :

الأول : أن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم ، وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع .

الثاني : أن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر ؛ فليكن مثله في الاجتهاد .

الثالث : أنه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنین ؛ لما انعقد الإجماع أصلاً ؛ لأنه ما من إجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنین فيه ، إما سرّاً ، وإما علانيةً .

الرابع : أن الإجماع حجة في العصر الذي هم فيه وفيما بعد ، وذلك يقتضي أن يكون فيهم مخالف حتى يكون حجة عليه .

الخامس : أن الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود وتحليل المتعة والعول ، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما أنكروا عليه ، فإنه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد .

والجواب : قولهم : لفظ (الأمة) يصح إطلاقه على الأكثر .

قلنا : بطريق المجاز ، ولهذا يصح أن يقال : إذا شذ عن الجماعة واحد ليس هم كل الأمة ولا كل المؤمنين ، بخلاف ما إذا لم يشذ منهم أحد ، وعلى هذا ؛ فيجب حمل لفظ (الأمة) على الكل لكون الحجة فيه قطعية لما بيناه في حجتنا .

وعلى هذا ؛ فيجب حمل قوله عليه السلام : «عليكم بالسواد الأعظم»^(١) على جميع أهل العصر لأنه لا أعظم منه .

فإن قيل : فظاهر هذا الخبر يقتضي أن يكون السواد الأعظم حجة على من ليس من السواد الأعظم ، وذلك لا يتم إلا بأن يكون في عصرهم مخالف لهم .

قلنا : هو حجة على من يأتي بعدهم أقل عدداً منهم ، وعلى هذا يكون الجواب عن قوله : «عليكم بالجماعة ، يد الله على الجماعة» وحيث قال عليه السلام : «الاثنان فما فوقهما جماعة» إنما أراد به انعقاد جماعة الصلاة بهما .

وقوله : «إياكم والشذوذ» .

قلنا : الشاذ هو المخالف بعد الموافقة ، لا من خالف قبل الموافقة ، وقوله : «الشیطان مع الواحد وهو عن الاثنین أبعد» أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال : «والثلاثة ركب» .

وما ذكروه في عقد الإمامة لأبي بكر ؛ فلا نسلم أن الإجماع معتبر في انعقاد الإمامة ، بل البيعة بمحضر من عدلين كافية .

كيف وأنا لا نسلم عدم انعقاد إجماع الكل على بيعة أبي بكر ، فإن كل

(١) تقدم تعليقا (ص ٢٩١) .

من تأخر عن البيعة إنما تأخر لعذر أو طرء أمر مع ظهور الموافقة منه بعد ذلك ،
وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الإمامة من علم الكلام .

والجواب عن الحجة الأولى من المعقول : أنه كان صدق الأكثر فيما
يخبرون به عن أمر محسوس مفيداً للعلم ، فلا يلزم مثله في الإجماع الصادر
عن الاجتهاد ، مع أن الاحتجاج فيه إنما هو بقول الأمة ، والأكثر ليس هم كل
الأمة على ما سبق ، ثم لو كان كل من أفاد خبره اليقين يكون قوله إجماعاً
محتجاً به ؛ لوجب أن يكون إجماع كل أهل بلد محتجاً به مع مخالفة أهل البلد
الآخر لهم لأن خبر أهل كل بلد يفيد العلم .

وعن الثانية : أنه لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية التي يطلب منها
غلبة الظن دون اليقين مثله في الإجماع مع كونه يقينياً ، كيف وأنه لو اعتبر في
الإجماع ما يعتبر في الرواية لكان مصير الواحد إلى الحكم وحده إجماعاً ، كما
أن روايته وحده مقبولة؟! وليس كذلك .

وعن الثالثة : أن الاحتجاج بالإجماع إنما يكون حيث علم الاتفاق من
الكل ، إما بصريح المقال أو قرائن الأحوال ، وذلك ممكن حسب إمكان العلم
باتفاق الأكثر ، وأما حيث لا يعلم ؛ فلا ، وإن قيل إن ذلك غير ممكن ؛ فمثله
أيضاً جار في الأكثر ، ويلزم من ذلك أن لا ينعقد الإجماع أصلاً ، وهو خلاف
للأصلين^(١) .

وعن الرابعة : أنه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في
زمنهم ، وعلى من يوجد بعدهم ، ثم إن كان الإجماع لا يكون حجة إلا مع
الخلافاً ، فيلزم منه أنه إذا لم يكن خلافاً ؛ لا يكون إجماعاً ، وهو ظاهر

(١) أي الأصل المستدل والمعترض ، وهو إمكان حصول الإجماع والإطلاق عليه .

وعن الخامسة : أن إنكار الصحابة على ابن العباس فيما ذهب إليه لم يكن بناء على إجماعهم واجتهادهم ، بل بناء على مخالفة ما رووه له من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم ، والإنكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل ؛ حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم ، وذلك كما قال ابن عباس : «من شاء باهمني باهلته ، والذي أحصى رمل عالج عدداً ؛ ما جعل الله في الفريضة نصفاً ونصفاً وثلاثاً ، هذان نصفان ذهبا بالمال ؛ فأين موضع الثلث»؟!

وقال آخر : «ألا يتقي الله زيدا! يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أباً؟!» وليس ذلك لأن العود إلى قوله واجب على من خالفه ، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة ، وإذا عرف أنه لا يكون اتفاق الأكثر إجماعاً ؛ فيمتنع أن يكون حجة لخروجه عن الأدلة المتفق عليها ، وهي النص من الكتاب والسنة ، وإجماع الأمة ، والقياس ، وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به ، ولذلك لا يكون أولى بالاتباع ؛ لأن الترجيح بالكثرة وإن كان حقاً في باب رواية الأخبار لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر ؛ فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل ، أو ظهر غير أنه مرجوح في نظره .

* المسألة التاسعة :

اختلفوا في التابعي إذا كان من أهل الاجتهاد في عصر الصحابة : هل ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته أم لا؟
فمنهم من قال : لا يعتد بإجماعهم مع مخالفته ، ثم اختلف هؤلاء ، فمن

لم يشترط انقراض العصر؛ قال: إن كان من أهل الاجتهاد قبل انعقاد إجماع الصحابة؛ فلا يعتد بإجماعهم مع مخالفته، وإن بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد إجماع الصحابة لا يعتد بخلافه، وهذا هو مذهب أصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة ومذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

ومن شرط انقراض العصر؛ قال: لا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، سواء كان من أهل الاجتهاد حالة إجماعهم أو صار مجتهداً بعد إجماعهم، لكن في عصرهم.

وذهب قوم إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلاً، وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في رواية.

والمختار أنه إن كان من أهل الاجتهاد حالة إجماع الصحابة لا ينعقد إجماعهم دون موافقته.

وقد استدل كثير من أصحابنا بقولهم: إن الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم؛ كسعيد بن المسيب، وشريح القاضي، والحسن البصري، ومسروق، وأبي وائل، والشعبي، وسعيد بن جبير، وغيرهم؛ حتى إن عمر وعلياً ولياً شريحاً القضاء ولم يعترضاً عليه فيما خالفهما فيه، وحكم على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ولم ينكر عليه.

وروي عن ابن عمر أنه سئل عن فريضة، فقال: «اسألوا سعيد بن جبير؛ فإنه أعلم بها مني».

وسئل الحسين بن علي كرم الله وجهه عن مسألة؛ فقال: «اسألوا الحسن

البصري» ، وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد ؛ فقال : «اسألوا مسروقاً» ، فلما أتاه السائل بجوابه اتبعه .

وروي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف أنه قال : «تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ، فقال ابن عباس : عدتها أبعده الأجلين ، وقلت أنا : عدتها أن تضع حملها ، وقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي» ؛ فسوغ ابن عباس لأبي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة . . . إلى غير ذلك من الوقائع .

ولو كان قول التابعي باطلاً ؛ لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع إليه ، وفي هذه الحجة نظر .

فإن لقائل أن يقول : إنما كان الاجتهاد مسوغاً للتابعي عند اختلاف الصحابة ، ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق ، وهو محل النزاع ، ولهذا ؛ فإن قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة إذا لم يكن منهم اتفاق ، وغير معتبر إذا كان خلاف اتفاقهم .

والمعتمد في ذلك أن يقال : الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة إنما هي الأخبار الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ على ما سبق ، وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج التابعين المجتهدين عنهم ؛ فإنه لا يقال إجماع جميع الأمة ، بل إجماع بعضهم ؛ فلا يكون حجة .

احتج الخصوم بالنص والمعقول والآثار .

أما النص ؛ فقوله عليه السلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضواً عليها بالنواجذ» ، وقوله : «اقتدوا بالذين من بعدي : أبي بكر وعمر» ، وقوله : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» .

أما المعقول ؛ فهو أن الصحابة لهم مزية الصحبة ، وشهادة التنزيل ، وسماع التأويل ، وأنهم مرضي عنهم على ما قال تعالى : ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ ، وقد قال النبي في حقهم : «لو أنفق غيرهم ^(١) ملء الأرض ذهباً ؛ لما بلغ مد أحدهم» ، وذلك يدل على أن الحق معهم لا مع مخالفهم .

وأما الآثار ؛ فمنها أن علياً عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابني عم أحدهما أخ لأم لما جعل المال كله للأخ .

ومنها ما روي عن عائشة أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم ، وزجرته عن ذلك ، وقالت : «فروج يصيح مع الديكة» .

والجواب عن النصوص ، ما سبق في مسألة انعقاد إجماع غير الصحابة .

وعن المعقول قولهم : إن الصحابة لهم مزية الصحبة ، والفضيلة ، والدرجة الرفيعة .

قلنا : لو كان ذلك مما يوجب اختصاص الإجماع بهم ؛ لما اعتبر قول الأنصار مع المهاجرين ، ولا قول المهاجرين مع قول العشرة ، ولا قول باقي العشرة مع قول الخلفاء الأربعة ، ولا قول عثمان وعلي مع قول أبي بكر وعمر ، ولا قول غير الأهل مع الأهل ، ولا قول غير الزوجات مع الزوجات ؛ لوقوع التفاوت والتفاضل ، ولم يقل به قائل .

(١) رواية «الصحيحين» : «أحدكم» ، والخطاب لخالد بن الوليد ومن تأخر إسلامه من الصحابة بياناً لحق ما تقدم إسلامه فأسلم قبل صلح الحديبية كعبد الرحمن بن عوف ، وسبب الحديث يدل على ذلك ؛ فإن سببه خصومة بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف وسب خالد لعبد الرحمن .

وعن الآثار: أما نقض علي على شريح حكمه؛ فليس لأن قوله غير معتبر، ولهذا فإنه لما حكم عليه في مخاصمته بخلاف رأيه لم ينكر عليه، وإنما نقض حكمه، بمعنى أنه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض، كما يقال: نقض فلان كتاب فلان وكلامه: إذا اعترض عليه، ويحتمل أنه نقضه بنص اطلع عليه أوجب نقض حكمه.

وأما إنكار عائشة على أبي سلمة؛ فيحتمل أنه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيه إجماع الصحابة، أو لأنه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد، أو بطريق التأديب مع الصحابة، أو لأنها رأت ذلك مذهباً لها؛ فلا حجة فيه.

* المسألة العاشرة:

اتفق الأكثرون على أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك؛ فإنه قال: يكون حجة. ومن أصحابه من قال: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم. ومنهم من قال: أراد به أن يكون إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته. ومنهم من قال: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ.

والمختار مذهب الأكثرين، وذلك أن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة متناولة لأهل المدينة والخارج عن أهلها، وبدونه لا يكونون كل الأمة ولا كل المؤمنين؛ فلا يكون إجماعهم حجة على ما عرف في المسائل المتقدمة. احتج من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول.

أما النص؛ فقوله الطحاوي: «إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»، والخطأ من الخبث؛ فكان منفياً عنها، وقال عليه السلام: «إن

الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تآرز الحية إلى جحرها» ، وقال الطحاوي : «لا يكأيد أحد أهل المدينة ؛ إلا انماع كما ينماع الملح في الماء» .

وأما المعقول ؛ فمن ثلاثة أوجه :

الأول : هو أن المدينة دار هجرة النبي الطحاوي ، وموضع قبره ^(١) ، ومهبط الوحي ، ومستقر الإسلام ، ومجمع الصحابة ؛ فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها .

الثاني : أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ، وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم ؛ فوجب أن لا يخرج الحق عنهم .

الثالث : أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم ؛ فكان إجماعهم حجة على غيرهم .

والجواب عن النص الأول : أنه وإن دل على خلوص المدينة عن الخبث ؛ فليس فيه ما يدل على أن من كان خارجاً عنها لا يكون خالصاً عن الخبث ، ولا على كون إجماع أهل المدينة دونه حجة ، وتخصيصه للمدينة بالذكر إنما كان إظهاراً لشرفها ، وإبانة لخطرها ، وتمييزاً لها عن غيرها ؛ لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة في الوجه الأول من المعقول ، وهو الجواب عن باقي النصوص .

وعن الوجه الأول من المعقول : أن غايته اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها ، وليس في ذلك ما يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ، ولا على الاحتجاج بإجماع أهلها ، ولهذا ؛ فإن مكة أيضاً مشتملة على أمور موجبة لفضلها ؛ كالبيت المحترم ، والمقام ، وزمزم ، والحجر المستلم ، والصفاء ، والمروة ،

(١) لا مدخل لكون المدينة موضع قبر الرسول ﷺ في جواز خروج الحق عن أهلها وعدم جوازه ؛

فينبغي حذف ذلك .

ومواضع المناسك ، وهي مولد النبي ﷺ ومبعثه ، ومولد إسماعيل ^(١) ، ومنزل إبراهيم ، ولم يدل ذلك على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم ؛ إذ لا قائل به ، وإنما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ، ولا أثر للبقاع في ذلك .

وعن الوجه الثاني : أن ذلك لا يدل على انحصار أهل العلم فيها والمعتبرين من أهل الحل والعقد ومن تقوم الحجة بقولهم ، فإنهم كانوا منتشرين في البلاد متفرقين في الأمصار ، وكلهم فيما يرجع إلى النظر والاعتبار سواء ، ولهذا قال ﷺ : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ^(٢) ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع ؛ لعدم تأثير المواضع في ذلك .

وعن الوجه الثالث : أنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية ، كيف وأن الفرق حاصل وذلك من جهة الإجمال والتفصيل !؟

أما الإجمال ؛ فهو أن الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة ، حتى أنه يجب على كل مجتهد الأخذ بقول الأكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ، ولا كذلك في الاجتهاد ؛ فإنه لا يجب على أحد من المجتهدين الأخذ بقول الأكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد أيضاً .

وأما من جهة التفصيل ؛ فهو أن الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي ﷺ وبحضرته ، ولما كان أهل المدينة أعرف بذلك وأقرب إلى معرفة المروي ؛ كانت روايتهم أرجح .

وأما الاجتهاد ؛ فإن طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم ، وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ، ولا يختلف باختلاف الأماكن .

(١) ولادة إسماعيل بفلسطين كما ذكره ابن الأثير في «الكامل» وغيره من المؤرخين وكما يشير إليه التعبير بالإسكان في قوله تعالى : ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ .
(٢) تقدم الكلام عليه تعليقا (ص ٣٠٦) .

وعلى ما ذكرناه ؛ فلا يكون إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة حجة على مخالفيهم وإن خالف فيه قوم ؛ لما ذكرناه من الدليل .

* المسألة الحادية عشر :

لا يكفي في انعقاد الإجماع اتفاق أهل البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافاً للشيعنة ، للدليل السابق في المسائل المتقدمة .

احتج المثبتون بالكتاب والسنة والمعقول :

أما الكتاب فقولته تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ أخبر بذهاب الرجس عن أهل البيت بإثماً ، وهي للحصر فيهم ، وأهل البيت : علي ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين .

ويدل على هذا أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي عليه السلام الكساء على هؤلاء ، وقال : «هؤلاء أهل بيـئتي»^(١)

(١) قال ابن جرير في معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ إِنَّمَا يريد الله ليذهب عنكم السوء والفحشاء يا أهل بيت محمد ويطهركم من الدنس الذي يكون في أهل معاصي الله تطهيراً . ثم ذكر كثيراً من الأحاديث والآثار فيمن نزلت فيهم هذه الآية وفي الكساء أو العباء أو المرط الذي غطى به ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً أو أداره عليهم أو أدخلهم فيه ، ولكن كل منها لم يخل من مطعن أو أكثر .

فالرواية الأولى : من طريق أبي سعيد الخدري ، فيها مندل عن الأعمش عن عطية العوفي ، ومندل هو ابن علي العنزي ، لينة أبو زرعة ، وضعفه أحمد ، وقال العجلي : «ضعيف الحديث متشيع» ، والأعمش مدلس وقد عنعن .

وعطية العوفي شيعي كثير الخطأ مدلس ، وقد عنعن .

والثانية : من طريق عائشة ، فيها مصعب بن شيبه المكي ، وضعفه أبو داود ، وقال أحمد : «أحاديثه مناكير» .

الثالثة : من طريق أنس بن مالك ، وفيها علي بن زيد بن جدعان ، وهو شيعي ، وقد وضعفه كثير من أئمة الحديث لاختلاطه وسوء حفظه .

والخطأ^(١) والضلال من الرجس ، فكان منتفياً عنهم .

وأما السنة ؛ فقولهُ ﷺ :

«إني تارك فيكم الثقلين ، فإن تمسكتم بهما ؛ لن تضلوا : كتاب الله

والرابعة : من طريق أم سلمة ، وفيها شهر بن حوشب ، وهو كما قال ابن حجر في «التقريب» : «كثير الإرسال والأوهام» ، وأخرى عن أم سلمة وفيها شهر وفضيل بن مرزوق الكوفي وعطية العوفي ، وفضيل كان معروفاً بالتشيع ، وقد ضعفه غير واحد ، وقال ابن حبان : «كان يروي عن عطية العوفي الموضوعات» .

وأخرى عن أم سلمة وفيها مصعب بن المقدم عن سعيد بن زربي أبو عبيد البصري ، ومصعب وثقه ابن معين وضعفه ابن المديني . وسعيد ، قال البخاري فيه : «عنده عجائب» ، وضعفه الدارقطني وغير واحد .

وأخرى عن أم سلمة وفيها فضيل بن مرزوق عن عطية العوفي قد تقدم الكلام عليهما . وأخرى عن أم سلمة وفيها موسى بن يعقوب الزمعي ، وثقه ابن معين وضعفه النسائي ، قال ابن المديني : «ضعيف منكر الحديث» . وأخرى عن أم سلمة وفيها محمد بن سليمان الأصبهاني ، وهو مضطرب الحديث .

وأخرى عن أم سلمة وفيها عبد الله بن عبد القدوس التميمي ، وهو رافضي يخطيء عن الأعمش وهو مدلس ، وقد عنعن .

والرواية الخامسة : من طريق أبي داود الأعمى ، واسمه نفيح بن الحارث عن أبي الحمراء ، وأبي داود الأعمى متروك الحديث وقد كذبه ابن معين .

السادسة : من طريق واثلة بن الأسقع ، وفيها الوليد بن مسلم ؛ قال : حدثنا أبو عمرو - هو الأوزاعي - والوليد بن مسلم يدلّس التسوية وأحاديثه عن الأوزاعي منكّرة .

هذا إلى نحوه من الآثار التي يغلب على من رواها أنه رافضي أو شيعي متهم أو ضعيف .

ومن أراد استقصاء الآثار في ذلك ونقدها ؛ فليرجع إلى دواوين السنة وكتب الرجال .

وعلى تقدير صحة شيء من الأحاديث في ذلك ؛ فغاياته الدلالة على أنهم من أهل البيت وأن الآية تشملهم لا أنها نازلة فيهم أو خاصة بهم ؛ فإن سياق الآيات سابقها ولاحقها صريح في أنها نزلت في زوجات النبي ﷺ .

(١) الخطأ عن اجتهاد في مسائل الاجتهاد ليس برجس ، بل يؤجر صاحبه على اجتهاده ويعذر

في خطئه .

وعترتي»^(١) حصر التمسك بهما ؛ فلا تقف الحجة على غيرهما .

وأما المعقول ؛ فهو أن أهل البيت اختصوا بالشرف والنسب ، وأنهم أهل بيت الرسالة ، ومعدن النبوة ، والوقوف على أسباب التنزيل ، ومعرفة التأويل ، وأفعال الرسول وأقواله ، لكثرة مخالطتهم له عليه السلام ، وإنهم معصومون عن الخطأ . على ما عرف في موضعه من الإمامة ، والآية^(٢) المذكورة أولاً ، فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم ، بل قول الواحد منهم ، ضرورة عصمته عن الخطأ كما في أقوال النبي ﷺ وأفعاله .

والجواب عن التمسك بالآية : أنها إنما نزلت في زوجات النبي ﷺ لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الأعين بالنظر إليهن .

ويدل على ذلك أول الآية وآخرها ، وهو قوله تعالى : ﴿ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً . . . ﴾ إلى قوله : ﴿ وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله وإنما يريد الله

(١) في «صحيح مسلم» : أن زيد بن أرقم قال : قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بمكان يدعى خمأً بين مكة والمدينة ؛ فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال : «أما بعد ، ألا أيها الناس ، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب ، وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به» فحث على كتاب الله ورغب فيه ، ثم قال : «وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي» ، فقال له حصين بن سبرة : ومن هم أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال : نساؤه من أهل بيته ، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده . قال : ومن هم؟ قال : هم آل علي ، وآل عقيل ، وآل جعفر ، وآل عباس ، قال : كل هؤلاء حرم الصدقة؟ قال : نعم . رواه مسلم . ومن نظر في هذا الحديث تبين له أنه إنما حث على التمسك بكتاب الله وقد يراد ما يشمل السنة كما في حديث العسيف وليس فيه حث على التمسك بقول أهل البيت ، ولكنه حث على صلتهم ومراعاتهم كما يرشد إليه قول زيد في جوابه للسائل .

(٢) الآية بالجر عطفاً على الإمامة .

ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ﴿﴾ .

وقوله عليه السلام : «هؤلاء أهل بيتي» ؛ لا ينافي كون الزوجات من أهل البيت ، ويدل عليه الآية المخاطبة لهم بأهل البيت .

والخبر : وهو ما روي عن أم سلمة أنها قالت للنبي عليه السلام : «ألست من أهل البيت؟» قال : «بلى إن شاء الله» ^(١) .

فإن قيل : لو كان المراد بقوله : ﴿ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ الزوجات ؛ لقال : (عنكن) .

قلنا : إنما قال ﴿عنكم﴾ ؛ لأن أول الآية وإن كان خطاباً مع الزوجات ؛ غير أنه لما خاطبهن بأهل البيت أدخل معهن غيرهن من الذكور ؛ كعلي والحسن والحسين ، فجاء بخطاب التذكير ؛ لأن الجمع إذا اشتمل على مذكر ومؤنث غلب جمع التذكير ، وصار كما في قوله تعالى في حق زوجة إبراهيم : ﴿فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيء عجيب . قالوا أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت﴾ ؛ فكان ذلك عائداً إليها وإلى من حواه بيت إبراهيم من ذكر وأنثى .

وعن الخبر أنه من باب الأحاد ، وعندهم أنه ليس بحجة ^(٢) ، وإن كان حجة ، ولكن لا نسلم أن المراد بالثقلين الكتاب والعترة ، بل الكتاب والسنة على ما روي أنه قال : «كتاب الله وسنتي» ، وإن كان كما ذكره ؛ غير أنه أمكن حمله على الرواية عنه عليه السلام وروايتهم حجة ، ويجب الحمل على ذلك جمعاً

(١) تقدم الكلام على ما روي من طريقها تعليقاً (ص ٣٢٣) .

(٢) هذا مبني على مذهب الخصم ؛ فهو جواب إلزامي .

بين الأدلة ، وإنما خصهم بذلك ؛ لأنهم أخبر بحاله من أقواله وأفعاله^(١) .

ثم ما ذكروه معارض بقوله عليه السلام : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) ، «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ»^(٣) ، ويقوله : «اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر» ، ويقوله : «خذوا شطر دينكم عن الحميراء»^(٤) ، وليس العمل بما ذكرتموه أولى مما ذكرناه .

وعن المعقول أما اختصاصهم بالشرف والنسب ؛ فلا أثر له في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها ، بل المعقول في ذلك إنما هو على الأهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استثمار الأحكام منها ، وذلك بما لا يؤثر فيه الشرف ولا قرب القرابة .

وأما كثرة المخالطة للنبي عليه السلام ؛ فذلك مما يشارك العترة فيه الزوجات ، ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمة وغيرهم .

وأما العصمة ؛ فلا يمكن التمسك بها لما بيناه في الكتب الكلامية .

وأما الآية ؛ فقد بينا أن المراد بنفي الرجس إنما هو نفي الظنة والتهمة عن زوجات النبي عليه السلام وذلك بمعزل عن الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر في الأحكام الشرعية .

(١) بل من صحبه في سفره وحضره أخبر بحاله في أقواله وأفعاله ، وكذا نساؤه ، بدليل سياق الآية المستشهد بها ؛ فإن بعدها قوله تعالى : ﴿واذكروا ما يتلى في بيوتكن...﴾ الآية .

(٢) تقدم الكلام عليه تعليقاً (ص ٣٠٦) .

(٣) جزء من حديث رواه أبو داود والترمذي من طريق العرياض بن سارية .

(٤) ذكر الشوكاني في كتابه «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» عن ابن حجر أنه قال في هذا الحديث : «لا أعرف له إسناداً ولا رأيته في شيء من كتب الحديث إلا في «النهاية» لابن الأثير ، وإلا في «الفردوس» بغير إسناد» ، وسئل المزي والذهبي عنه فلم يعرفاه .

وعلى هذا ؛ فقد بطل أن يكون قول الواحد منهم أيضاً حجة .

ويؤيد ذلك أن علياً عليه السلام لم ينكر على أحد من خالفه فيما ذهب إليه من الأحكام ، ولم يقل له أن الحججة فيما أقول مع كثرة مخالففيه ، ولو كان ذلك منكراً ، فقد كان متمكناً من الإنكار فيما خولف فيه في زمن ولايته وظهور شوكته ، فتركه لذلك يكون خطأ منه ، ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما ذهب إليه .

* المسألة الثانية عشرة :

لا ينعقد إجماع الأئمة الأربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الأكثرين ، خلافاً لأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، وللقاضي أبي حازم من أصحاب أبي حنيفة ، وكذلك لا ينعقد إجماع الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما ، خلافاً لبعض الناس ، ودليل ذلك ما سبق في المسائل المتقدمة .

حجة من قال بانعقاد إجماع الأئمة الأربعة قوله عليه السلام : «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ» ، أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته ، والمخالف لسنته لا يعتد بقوله ، فكذلك المخالف لسنتهم .

وحجة من قال بانعقاد إجماع الشيخين قوله عليه السلام : «اقتدوا باللذين من بعدي ، أبي بكر وعمر» .

والجواب عن الخبر الأول : أنه عام في كل الخلفاء الراشدين ، ولا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة ، وإن دل على الحصر ؛ فهو معارض بقوله

عليه السلام : «أصحابي كالنجوم . . .»^(١) الحديث ، وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر ، وإذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ، وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الآخر أيضاً .

* المسألة الثالثة عشرة :

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الإجماع ، فمن استدل على كون الإجماع حجة بدلالة العقل وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كيامام الحرمين وغيره ؛ فلا بد من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر .

وأما من احتج على ذلك بالأدلة السمعية ؛ فقد اختلفوا ، فمنهم من شرطه ، ومنهم من لم يشترطه ، والحق أنه غير مشروط لما بيناه من أن إثبات الإجماع بطريق العقل غير متصور ، وأنه لا طريق إليه سوى الأدلة السمعية من الكتاب والسنة ، وعلى هذا ؛ فمهما كان عدد الإجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الأمة) و (المؤمنين) ، وكانت الأدلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم ووجوب اتباعهم .

فإن قيل : ما ذكرتموه إنما يصح بتقدير عود عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر ، وذلك غير متصور مهما دام التكليف من الله تعالى بدين الإسلام ، وذلك لأن التكليف به إنما يكون مع قيام الحجة على ذلك ، والحجة على ذلك إنما تكون بالنقل المفيد لوجود محمد وتحديه بالرسالة ، وما ورد على لسانه من معجز الكتاب والسنة وأدلة الأحكام يقيناً ، ولا يفيد ذلك غير التواتر من أخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم لذلك ومبالغتهم في محو ذلك وإعدامه .

(١) تقدم الكلام عليه تعليقاً (ص ٣٠٧) .

سلمنا إمكان انتفاء التكليف مع عود عدد المجمعين إلى ما دون عدد التواتر ، ولكن ما دون عدد التواتر بما لا يعلم إسلامهم وإيمانهم بأقوالهم ، ومن لا يعلم إيمانه لا يعلم صدقه في الخبر عن الدين .

سلمنا إمكان حصول العلم بأقوال من عددهم دون عدد التواتر ، فلو لم يبق من الأمة سوى واحد : هل تقوم الحجة بقوله أم لا؟

والجواب عن الأول : أنا إن قلنا إن أهل الإجماع هم أهل الحل والعقد ؛ فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لإمكان حصول المعرفة بذلك من أخبار المجتهدين والعامّة جميعاً ؛ فإنه ليس من شرط التواتر أن يكون ناقله مجتهداً ، وإن قلنا : إن العوام داخلة في الإجماع ، ومع ذلك فعدد الجميع دون عدد التواتر ؛ فلا يلزم أيضاً انقطاع ذلك لإمكان إدامة الله ذلك بأخبار المسلمين وأخبار الكفار معهم ، وإن كانوا لا يعترفون بنبوة محمد ﷺ ، وبخبر العدد القليل ؛ لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم بأخبارهم .

ويدل على ذلك قوله ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتي أمر الله » ، وبتقدير عدم ذلك كله ؛ فانقطاع التكليف وانتهاء الإسلام غير ممنوع عقلاً ولا شرعاً ، ولذلك قال ﷺ : « أول ما يفقد من دينكم الأمانة ، وآخر ما يفقد الصلاة » ، وقال ﷺ : « إن الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بقبض العلماء ، فإذا لم يبق عالم ؛ اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فإذا سئلوا ؛ أفتوا بغير علم ، فضلوا ، وأضلوا » .

وعن السؤال الثاني : أنه لا بعد في حصول العلم بخبرهم بما يحتف به من القرائن ، بل ولا بعد في ذلك وإن كان الخبر واحداً ، وإن يخلق الله لنا العلم الضروري بذلك .

وعن السؤال الثالث : أن ذلك مما اختلف فيه جواب الأصحاب .

فمنهم من قال : إن قوله يكون حجة متبعة ، لأنه إذا لم يوجد من الأمة سواء صدق عليه إطلاق لفظ (الأمة) ، ودليله قوله تعالى : ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتاً﴾ : أطلق لفظ (الأمة) عليه وهو واحد ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وإذا كان أمة كانت النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير .

ومنهم من أنكر ذلك مصيراً منه إلى أن لفظ (الإجماع) مشعر بالاجتماع ، وأقل ما يكون ذلك من اثنين فصاعداً .

* المسألة الرابعة عشرة :

اختلفوا فيما إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم وعرف به أهل عصره ولم ينكر عليه منكر : هل يكون ذلك إجماعاً؟

فذهب أحمد بن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي والجبائي إلى أنه إجماع وحجة ، لكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر ؛ كالجبائي .

وذهب الشافعي إلى نفي الأمرين ، وهو منقول عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة .

وذهب أبو هاشم إلى أنه حجة ، وليس بإجماع .

وذهب أبو علي بن أبي هريرة من أصحاب الشافعي إلى أنه إن كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً ، وإن كان فتياً كان إجماعاً .

وقد احتج النافون لكونه إجماعاً بأن سكوت من سكت ، يحتمل أن

يكون لأنه موافق ، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، لكن لم يؤده اجتهاده إلى شيء ، وإن أدى اجتهاده إلى شيء ؛ فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر لكنه لم يظهره ؛ إما للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ، ولم يرد الإنكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خشية ومهابة وخوف ثوران فتنة ؛ كما نقل عن ابن عباس أنه وافق عمر في مسألة العول وأظهر النكير بعده ، وقال : وكان رجلاً مهيباً «هتته» ، وإما لظنه أن غيره قد كفاه مؤنة الإنكار ، وهو منخطيء فيه .

ومع هذه الاحتمالات ؛ فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حجة .

وأما حجة ابن أبي هريرة أن العادة جارية بأن الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب إليه من غير إنكار ؛ لما في الإنكار من الافتيات عليهم ، ولأن حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض بخلاف قول المفتي ؛ فإن فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد ، وفي هاتين الحجتين نظر .

أما الأولى ؛ فما ذكر فيها من الاحتمالات وإن كانت منقذة عقلاً ؛ فهي خلاف الظاهر من أحوال أرباب الدين وأهل الحل والعقد .

أما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة ؛ فبعبعد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه من إهمال حكم الله تعالى فيما حدث ، مع وجوبه عليهم وإلزامهم به وامتناع تقليدهم لغيرهم ، مع كونهم من المجتهدين ؛ فإنه معصية ، والظاهر عدم ارتكابها من المتدين المسلم .

وأما احتمال عدم تأدية الاجتهاد إلى شيء من الأحكام ؛ فبعيد أيضاً ؛ لأن الظاهر أنه ما من حكم إلا والله تعالى عليه دلائل وإشارات تدل عليه ، والظاهر من له أهلية الاجتهاد إنما هو الاطلاع عليها والظفر بها .

وأما احتمال تأخير الإنكار للتروي والتفكر وإن كان جائزاً ؛ غير أن العادة تحيل ذلك في حق الجميع ، ولا سيما إذا مضت عليهم أزمدة كثيرة حتى انقراض العمر من غير نكير .

وأما احتمال السكوت عنه لكونه مجتهداً ؛ فذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن مأخذه ، لا بطريق الإنكار ؛ كالعادة الجارية من زمن الصحابة إلى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين وأئمة الدين فيما بينهم لتحقيق الحق ، وإبطال الباطل ؛ كمنابرتهم في مسائل الجد والأخوة ، وقوله : أنت علي حرام ، والعلو ، ودية الجنين ، ونحو ذلك من المسائل .

وأما احتمال التقية ؛ فبعيد أيضاً ، وذلك لأن التقية إنما تكون فيما يحتمل المخافة ظاهراً ، وليس كذلك لوجهين :

الأول : أن مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك ، وذلك لأن الغالب من حال المجتهد - وهو من سادات أرباب الدين - أن مباحثته فيما ذهب إليه لا توجب خيفة في نفسه ولا حقداً في صدره تخاف عاقبته ؛ إذ هو خلاف مقتضى الدين .

الثاني : أنه إما أن يكون خاملاً غير مخوف ؛ فلا تقية بالنسبة إليه ، وإن كان ذا شوكة وقوة كالإمام الأعظم ؛ فمحاباته في ذلك تكون غشاً في الدين ، والكلام معه فيه يعد نصحاً ، والغالب إنما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من أرباب الدين ، كما نقل عن علي في رده على عمر في عزمه على إعادة

الجلد على أحد الشهود على المغيرة^(١) بقوله : «إن جلدته ارجم^(٢) صاحبك» ، ورد معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله : إن جعل الله لك على ظهرها سبيلاً ؛ فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً ، حتى قال عمر : «لولا معاذ لهلك عمر» ، ومن ذلك رد المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها : أيعطينا الله تعالى بقوله : ﴿وَأْتَيْتُمَّ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ ويمنعنا عمر؟! حتى قال عمر : «امرأة خاصمت عمر فخصمته» ، ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلي عليه السلام ، لما ذكر أنه قد تجدد له رأي في بيع أمهات الأولاد : «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك» ، إلى غير ذلك من الوقائع .

وأما حجة ابن أبي هريرة ؛ فإنما تصح بعد استقرار المذاهب ، وإما قبل ذلك ؛ فلا نسلم أن السكوت لا يكون إلا عن رضی .

وعلى هذا ؛ فالإجماع السكوتي ظني ، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي .

* المسألة الخامسة عشرة^(٣) :

إذا ذهب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم في مسألة ولم ينتشر بين أهل عصره ، لكنه لم يعرف له مخالف : هل يكون إجماعاً؟

اختلفوا فيه ، والأكثر على أنه ليس بإجماع ، وهو المختار ، وذلك لأنه إنما يتخيل كونه إجماعاً من أهل العصر إذا علموا بقوله وسكتوا عن الإنكار على ما

(١) لما جلد عمر أبا بكره حد القذف قال أبو بكره بعد الفراغ : أشهد أن المغيرة زنى . فأراد عمر أن

يعيد حده ؛ فقال علي : «إن جلدته فارجم المغيرة» .

(٢) «ارجم» - صوابه : «فارجم» .

(٣) عقد ابن القيم فصلاً في جواز الفتوى بالأثار السلفية والفتاوى الصحابية ؛ فارجع إليه في

الجزء الرابع من كتاب «أعلام الموقعين» .

تقدم في المسألة التي قبلها .

وأما إذا لم يعلموا به ؛ فيمتنع رضاهم به أو سخطهم ، ومع ذلك ؛ فيحتمل أن لا يكون لهم في تلك المسألة قول لعدم خطورها ببالهم ، وإن كان لهم فيها قول احتتمل أن يكون موافقاً للمنقول إلينا ، واحتمل أن يكون مخالفاً له احتمالاً على السواء ، ومن لا قول له في نفس الأمر في المسألة ، أوله قول ، لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة ؛ فلا تتحقق منه الموافقة والإجماع ، وإذا لم يكن ذلك إجماعاً ؛ فهل يكون ما نقل إلينا من قول الصحابي حجة متبعة أو لا؟ فسيأتي الكلام فيه فيما بعد^(١) .

* المسألة السادسة عشرة :

اختلفوا في انقراض العصر : هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا؟ فذهب أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة إلى أنه ليس بشرط .

وذهب أحمد بن حنبل والأستاذ أبو بكر بن فورك إلى اعتباره شرطاً . ومن الناس من فصل ، وقال : إن كان قد اتفقوا بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما لا يكون انقراض العصر شرطاً ، وإن كان الإجماع بذهاب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم ، وسكت الباقي عن الإنكار مع اشتهاره فيما بينهم ؛ فهو شرط ، وهذا هو المختار .

لكن قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد من الإشارة إليهما ووجه ضعفهما ، ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار :

(١) سيأتي في النوع الثاني من أنواع ما ظن أنه دليل صحيح ، وليس كذلك .

المسلك الأول: أنهم قالوا: وقع الإجماع على كون الإجماع حجة بعد انقراض العصر، إذا لم يوجد لهم مخالف؛ فالحجة إما أن تكون في نفس الاتفاق، أو نفس انقراض العصر، أو مجموع الأمرين.

لا يجوز أن يقال بالثاني، وإلا كان انقراض العصر دون الاتفاق حجة، وهو محال، ولا يجوز أن يقال بالثالث، وإلا كان موتهم مؤثراً في جعل أقوالهم حجة، وهو محال كما في موت النبي ﷺ، فلم يبق سوى الأول، وهو ثابت قبل انقراض العصر، وذلك هو المطلوب.

ولقائل أن يقول: ما المانع أن تكون الحجة في اتفاقهم مشروطاً بعدم المخالف لهم في عصرهم؟ ولا يخفى أن دعوى إحالة ذلك عين محل النزاع، ولا يلزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبي ﷺ في صحة الاحتجاج بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه؛ إذ هو تمثيل من غير جامع صحيح.

كيف والفرق حاصل من جهة أن قول النبي مستند إلى الوحي على ما قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى﴾ وقول غيره ليس عن وحي حتى يقع في مقابلة قوله، وأما قول غيره؛ فمستند إلى الاجتهاد، وقول المخالف له أيضاً مستند إلى الاجتهاد، وليس أحدهما أولى من الآخر؛ فافترقا.

المسلك الثاني: هو أن القول باشتراط انقراض العصر يفضي إلى عدم تحقق الإجماع مطلقاً، مع كونه حجة متبعة، وكل شرط أفضى إلى إبطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلاً.

وبيان ذلك أن من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لأهل ذلك العصر إذا كان من أهل الاجتهاد مخالفتهم وشرط في صحة

إجماعهم موافقته لهم ، وإذا صار التابعي من أهل الإجماع ؛ فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي ، والكلام فيه كالكلام في الأول وهلم جراً إلى يوم القيامة ، ومع ذلك ؛ فلا يكون الإجماع متحققاً في عصر من الأعصار .
ولقائل أن يقول : القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في إدخال من أدرك المجمعين من التابعين لهم في إجماعهم .

فذهب أحمد بن حنبل إلى أنه لا مدخل للتابعي في إجماع أهل ذلك العصر في إحدى الروايتين عنه ، مع أنه يشترط انقراض العصر ، وفائدة اشتراطه لذلك إمكان رجوع المجمعين أو بعضهم عما حكموا به أولاً ، لا لجواز وجود مجتهد آخر ، وعلى هذا ؛ فالإشكال يكون مندفعاً ، وبتقدير تسليم دخول التابع لهم في إجماعهم ، فلا يمتنع أن يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة من أدرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من أدرك عصرهم ، وعلى هذا ؛ فالإشكال لا يكون متجهاً .

والمعتمد في ذلك أن يقال : إذا اتفق إجماع أمة عصر^(١) من الأعصار على حكم حادثة ؛ فهم كل الأمة بالنسبة إلى تلك المسألة ، وتجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ على ما سبق من النصوص في مسألة إثبات كون الإجماع حجة ، وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم .

هذا فيما إذا اتفقوا على الحكم بأقوالهم ، أو أفعالهم ، أو بهما .

وأما إن حكم واحد بحكم وانتشر حكمه فيما بينهم وسكتوا عن الإنكار ، وإن كان الظاهر الموافقة على ما سبق تقريره ؛ فذلك بما لا يمنع إظهار بعضهم المخالفة في وقت آخر لاحتمال أن يكون في مهلة النظر ، وقد ظهر له

(١) لعله : في عصر .

الدليل عند ذلك ، ويدل على ظهور هذا الاحتمال إظهاره للمخالفة ، فإنه لو كان سكوته عن موافقة ودليل ؛ لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل ، وأما إن حدث تابعي مخالف مع إصرار الباقيين على السكوت ؛ فالظاهر أنه لا يعتد بمخالفته في مقابلة الإجماع الظاهر .

احتج المخالفون بالنص والآثار والمعقول .

أما النص ؛ فقوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ ، ووجه الدلالة أنه جعلهم حجة على الناس ، ومن جعل إجماعهم مانعاً لهم من الرجوع ؛ فقد جعلهم حجة على أنفسهم .

وأما الآثار ؛ فمنها ما روي عن علي عليه السلام أنه قال : «اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا تباع أمهات الأولاد ، والآن فقد رأيت بيعهن» : أظهر الخلاف بعد الوفاق ، ودليله قول عبيدة السلماني : «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك» ، وقول عبيدة دليل سبق الإجماع .

ومنها أن عمر خالف ما كان عليه أبو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم ، وأقره الصحابة أيضاً على ذلك .

ومنها أن عمر حد الشارب ثمانين ، وخالف ما كان أبو بكر والصحابة عليه من الحد أربعين .

وأما المعقول ؛ فمن أربعة أوجه :

الأول : أن إجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن ، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده ، وإلا كان الاجتهاد مانعاً من الاجتهاد ، وهو ممنوع ، وذلك لأن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح .

ويدل عليه قوله تعالى : ﴿وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي﴾ : جعلوا بادي الرأي ذمّاً وطعنّاً ؛ فلا يجوز أن يكون محكماً على الرأي الثاني .

الوجه الثاني : أنه لو لم تعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته ؛ لأن من بقي بعده كل الأمة ، وذلك خلاف الإجماع .

الوجه الثالث : أن قول الجماعة لا يزيد على قول النبي عليه السلام ، ووفاة النبي شرط في استقرار الحجة فيما يقوله ، فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة أولى .

الوجه الرابع : أنه لو لم يشترط انقراض العصر ؛ فبتقدير أن يتذكر واحد منهم أو جماعة منهم أو جملتهم حديثاً عن رسول الله على خلاف إجماعهم ، فإن جاز رجوعهم إليه ؛ كان الإجماع الأول خطأ ، وإن لم يجز الرجوع ؛ كان استمرارهم على الحكم مع ظهور دليل يناقضه ، وهو أيضاً خطأ ، ولا مخلص منه إلا باشتراط انقراض العصر .

الجواب عن الآية من وجهين :

الأول : أنه لا يلزم من وصفهم بأنهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون أقوالهم حجة على أنفسهم إلا بطريق المفهوم ، ولا حجة فيه على ما يأتي ، بل ربما كان قبول قولهم على أنفسهم أولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ، وتكون فائدة التخصيص التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ولهذا ؛ فإنه قد يقبل إقرار المرء على نفسه وإن كان لا تقبل شهادته على غيره .

الثاني : أن المراد بجعلهم شهداء على الناس في يوم القيامة بإبلاغ الأنبياء إليهم ؛ فلا يكون ذلك حجة فيما نحن فيه .

وعن الآثار^(١) : أما قول علي ؛ فليس فيه ما يدل على اتفاق الأمة ، وإلا قال : رأيي ورأي الأمة ، والذي يدل على ذلك أنه قد نقل أن جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ، ومع مخالفته ؛ فلا إجماع ، وقول السلماني ليس فيه أيضاً ما يدل على اتفاق الجماعة على ذلك ؛ لأنه يحتمل أنه أراد به رأيك مع رأي الجماعة ، ويحتمل أنه أراد به رأيك في زمن الجماعة والألفة والطاعة للإمام أحب إلينا من رأيك في زمن الفتنة وتشتيت الكلمة ؛ نفياً للتهمة عن علي في تطرقها إليه في مخالفة الشيخين ، وبتقدير أن يكون علي قد خالف بعد انعقاد الإجماع ؛ فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر ، ولا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع .

وأما قضية التسوية ؛ فلا نسلم أن عمر خالف فيها بعد الوفاق ، فإنه روى أنه خالف أبا بكر في ذلك في زمانه ، وقال له : «أتمجّل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الإسلام كرهاً؟!» . فقال أبو بكر : «إنما عملوا لله ، وإنما أجرهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ» ، ولم يرو أن عمر رجع إلى قول أبي بكر ، وإنما فضل في زمانه وعود الأمر إليه^(٢) لأنه كان مصراً على المخالفة .

وأما حده للشارب ثمانين ؛ فغاياته أنه خالف الإجماع السكوتي ، ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على ما بيناه في المسألة المتقدمة .

(١) وأيضاً الاحتجاج بالآثار المذكورة وأمثالها على عدم اشتراط انقراض العصر لا يتأتى بالنسبة لمن اشتراط انقراض عصر المجمعين من الصحابة مثلاً دون اعتبار لرأي من بلغ من تابعيهم رتبة الاجتهاد في عصرهم كالرواية السابق ذكرها عن أحمد .

(٢) أي : فضل في الأعطية بعدما ألت الخلافة إليه ؛ فميز من له قدم صدق في الإسلام وقامت الدولة عليهم على غيرهم ممن تأخر إسلامهم حتى قويت شوكة المسلمين .

وعن الحجة الأولى : من المعقول أنه وإن كان مصير كل واحد من المجتهدين إلى الحكم عن اجتهاد وظن ، ولكن بعد اتفاقهم على الحكم إنما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد أن لو لم يصر الحكم بإجماعهم قطعياً ، وأما إذا صار قطعياً ؛ فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظني ، وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظني بالاجتهاد الظني .

وعن الثانية : أنه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب إلى إبطال مذهب المخالف بموته وقال بانعقاد إجماع من بقي .

ومنهم من قال : إنما^(١) لم يبطل مذهبه ولا ينعقد الإجماع بعده ؛ لأن من بعده ليس هم كل الأمة بالنسبة إلى هذه المسألة التي خالف فيها الميت ، فإن فتواه لا تبطل بموته ، وهو الحق .

وعن الثالثة : بالفرق بين النبي ﷺ والأمة أن قوله إنما لم يستقر قبل موته لإمكان نسخه من الله تعالى ، وهو مرتقب ، وذلك إنما هو بالوحي القاطع ، ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع ، بخلاف رفع حكم الإجماع القاطع بطريق الاجتهاد .

وعن الرابعة : أن ما فرضوه من تذكر الخبر المخالف لإجماعهم فهو فرض محال ، بل الله تعالى يعصم الأمة عن الإجماع على خلاف الخبر ، وذلك يوجب إما عدم الخبر المخالف ، أو أن يعصم الراوي له عن النسيان إلى تمام انعقاد الإجماع ، وعلى هذا يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للإجماع السابق .

(١) لعله : أنه .

✽ المسألة السابعة عشرة :

اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع عن^(١) الحكم إلا عن مأخذ ومستند
يوجب اجتماعها ، خلافاً لطائفة شاذة ؛ فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن
توفيق لا توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند .
وقد احتج النافون لذلك بمسالك :

المسلك الأول : أنهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يجب الوصول إلى
الحق ؛ أي : لا يلزم .

ولقائل أن يقول : متى لا يلزم ذلك؟ إذا لم تجمع الأمة على الحكم ، أو إذا
أجمعت .

الأول مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع ؛ فإنه ما المانع أنهم إذا اتفق
إجماعهم أن يوفقهم الله تعالى للصواب ضرورة استحالة إجماعهم على الخطأ
لما سبق في المسالك السمعية ، والكلام إنما هو في جواز ذلك لا في وقوعه .

المسلك الثاني : أن الصحابة ليسوا بأكاد حالاً من النبي ﷺ ، ومعلوم
أنه لا يقول ولا يحكم إلا عن وحي على ما نطق به النص ؛ فالأمة أولى أن لا
تقول إلا عن دليل .

ولقائل أن يقول : إذا دل الدليل على امتناع الخطأ على الرسول فيما يقول
وكذلك الأمة فلو قال الرسول قولاً وحكم بحكم عن غير دليل لما كان إلا حقاً
ضرورة استحالة الخطأ عليه^(٢) ؛ غير أنه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل

(١) فيه تحريف ، والصواب : «على» .

(٢) قد يخطئ في اجتهاده لكنه لا يقر على خطئه ، وسيأتي تحقيق ذلك في مسائل الاجتهاد إن

شاء الله .

لقوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى﴾^(١) .

وأما الأمة ؛ فقد دل الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما أجمعوا عليه ، ولم يدل على أنهم لا يحكمون إلا عن دليل^(٢) ؛ فافترقا .

المسلك الثالث : أنه لو جاز أن يحكموا من غير مستند لجاز ذلك لكل واحد منهم ، فإنهم إنما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد به ، ولو جاز ذلك لأحادهم لم يكن للجمع في ذلك مزية على الأحاد .

ولقائل أن يقول : المزية للجمع على الأحاد من وجهين :

الأول : أن إجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الأحاد^(٣) .

الثاني : أن جواز ذلك للأحاد مشروط بضم قول الباقي إليه لا أنه جائز من غير ضم ، ولا كذلك قول الجميع ؛ فإنه جائز على الإطلاق^(٤) .

المسلك الرابع : أن القول في الدين من غير دلالة ولا أمانة خطأ ، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ ، وذلك محال قاذح في الإجماع .

ولقائل أن يقول : متى يكون ذلك خطأ : إذا لم تجمع الأمة عليه ، أو إذا

(١) سيأتي بيان أنه يجوز له القول بالاجتهاد وأن الاستقراء دل على وقوعه منه ، وليس ذلك قول

عن هوى .

(٢) بل دل الدليل على أنهم يحرم عليهم القول في الدين بغير مستند ، قال تعالى : ﴿ولا تقف

ما ليس لك به علم﴾ . . . إلى غير ذلك مما في معناه من النصوص ؛ فلم يفترقا من هذه الجهة .

(٣) فيه أن الكلام في جواز إقدام الأحاد على القول قد ينتهي إلى إجماع لا في حجية الإجماع

بعد الوقوع صدفة .

(٤) من المحال عادة صدور القول الواحد عنهم معاً دون تقديم وتأخير في إبدائه ، وعلى ذلك يكون

كل من أبدى رأيه قبل الأخير مخطئاً لعدم استناده إلى دليل والإجماع لم يكن ثم بعد ، وبه يعرف الجواب عن الاعتراض على الرابع .

أجمعت؟

الأول مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع .

المسلك الخامس : أن المقالة إذا لم تستند إلى دليل لا يعلم انتسابها إلى وضع الشارع ، وما يكون كذلك ؛ لا يجوز الأخذ به .

ولقائل أن يقول : إما أن يراد بأنه لا يعرف انتسابها إلى وضع الشارع أنه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي ، أو أنه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع أو معنى آخر .

الأول مسلم ، وهذا هو عين صورة الواقع المختلف فيه ، والثاني دعوى محل النزاع ، والثالث ؛ فلا بد من تصويره والدلالة عليه ^(١) .

المسلك السادس : أنه لو جاز انعقاد الإجماع من غير دليل ؛ لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى ، وهو محال ؛ لأن اشتراط الاجتهاد مجمع عليه .

ولقائل أن يقول : الاجتهاد مشروط لا حالة الإجماع ، أو حالة الإجماع؟

الأول : مسلم ، والثاني دعوى محل النزاع ؛ فإن الخصم إذا قال بجواز الإصابة وامتناع الخطأ على الإجماع من غير دليل كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة؟

فهذه جملة ما ظفرت به مسالك النافين ، وليس شيء منها موجباً لاستبعاد مقالة المخالف والحكم ببعده عن الصواب .

(١) قد يقال : المراد لا يصح نسبتها إلى الشرع لأنها حرص وتخمين وقول لم يستند إلى دليل ؛

فلا يصح نسبته للشرع .

وأما المثبتون ؛ فقد احتجوا بمسلكين :

الأول : أن الإجماع حجة ، فلو افتقر في جعله حجة إلى دليل ؛ لكان ذلك الدليل هو الحجة في إثبات الحكم المجمع عليه ، ولم يكن في إثبات كون الإجماع حجة فائدة ، وهو باطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أنه أمكن أن يقال : فائدة كون الإجماع حجة جواز الأخذ به ، وإسقاط البحث عن ذلك الدليل ، وحرمة المخالفة للجائزة قبل الاتفاق .

الثاني : أن ما ذكره يوجب عدم انعقاد الإجماع عن الدليل ولم يقولوا به .

الثالث : أنه ينتقض بقول الرسول ؛ فإنه حجة بالاتفاق مع أنه لا يقول ما يقوله إلا عن دليل ، وهو ما يوحى به إليه على ما نطق به النص ^(١) :

المسلك الثاني : استدلالهم بالواقع ، وهو أنهم قالوا : قد انعقد الإجماع من غير دليل ؛ كإجماعهم على أجره الحمام ، وناصب الحباب على الطريق ، وأجره الحلاق ، وأخذ الخراج ، ونحوه .

ولقائل أن يقول : لا نسلم وقوع شيء من الإجماعات إلا عن دليل .

غايته أنه لم ينقل للاكتفاء بالإجماع عنه ، وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبيين ؛ فالواجب أن يقال أنهم إن أجمعوا عن غير دليل ؛ فلا يكون إجماعهم إلا حقاً ضرورة استحالة الخطأ عليهم ، وإما أن يقال : إنه لا يتصور إجماعهم إلا عن دليل أو يتصور ، فذلك مما قد ظهر ضعف المأخذ فيه من الجانبيين ^(٢) .

(١) أي : ويكون من تظاهر الأدلة .

(٢) سبق للمؤلف في المسألة الثالثة من مسائل الإجماع (ص ٢١٨) أنه سلم لخصمه قوله : إن الإجماع لا بد له من دليل إلا أنه لا ينحصر في الكتاب والسنة .

* المسألة الثامنة عشر :

القائلون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس ؛ فجوزه الأكثرون ، لكن اختلفوا في الوقوع نفيًا وإثباتاً .
والقائلون بثبوته اختلفوا .

فمنهم من قال : إن الإجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته ، وهم الأكثرون .

ومنهم من قال : لا تحرم مخالفته ؛ لأن القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه .

وذهبت الشيعة وداود الظاهري وابن جرير الطبري إلى المنع من ذلك ، ومن الناس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي .

والمختار جوازه ووقوعه ، وأنه حجة تمتنع مخالفته .

أما دليل الجواز العقلي ؛ فهو أنا قد وجدنا الخلق الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني ، كما ذكرناه في مسألة تصور انعقاد الإجماع^(١) ؛ فجواز انعقاد الإجماع عن الدليل الظني الظاهر أولى ، كيف وأنا لو قدرنا وقوع ذلك لما لزم عنه لذاته محال عقلاً^(٢)؟! ولا معنى للجائز سوى هذا .

وأما دليل الوقوع ؛ فهو أن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي ، حتى قال جماعة منهم : رضيه رسول الله لديننا ؛ أفلا نرضاه لدينانا؟!

(١) تقدم ما فيه تعليقا «ص ٢٦٤ ، ٢٩٧» .

(٢) للنفاة أن يقولوا : إن دل ذلك على الجواز عقلاً ؛ فلا يدل على الجواز عادة .

وقال بعضهم : إن تولوها أبا بكر؛ تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في بدنه .
وأيضاً فإنهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد ، حتى قال أبو
بكر : «والله ؛ لا فرقت بين ما جمع الله ، قال الله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة﴾ .

وأجمعوا على تحريم شحم الخنزير ، قياساً على تحريم لحمه .
وأجمعوا على إزاقة الشيرج والدبس السيال إذا وقعت فيه فأرة وماتت
قياساً على فأرة السمن ، وعلى تأمير خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه
باجتهادهم .

وأجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد ، حتى
قال علي عليه السلام : «إنه إذا شرب ؛ سكر ، وإذا سكر ؛ هذى ، وإذا هذى ؛ افترى ،
فأرى أن يقام عليه حد المفترين» ، وقال عبدالرحمن بن عوف : «هذا حد ، وأقل
الحدود ثمانون» .

وأجمعوا أيضاً بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد ، ومقدار أرش الجناية ،
ومقدار نفقة القريب ، وعدالة الأئمة والقضاة ، ونحو ذلك .

وإذا ثبت الجواز والوقوع وجب أن يكون حجة متبعة ؛ لما ثبت في مسألة
كون الإجماع حجة .

فإن قيل : ما ذكرتموه من دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه ، وبيانه
من خمسة أوجه :

الأول : أنه ما من عصر إلا وفيه جماعة من نفاة القياس ، وذلك مما يمنع
من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس .

الثاني : أن القياس أمر ظني ، وقوى الناس وأفهامهم مختلفة في إدراك الوقوف عليه ، وذلك مما يحيل اتفاقهم على إثبات الحكم به عادة ، كما يستحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد في وقت واحد لاختلاف أمرجتهم .

الثالث : أن الإجماع دليل مقطوع به ، حتى أن مخالفه يبدع ويفسق ، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على ضده وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه .

الرابع : أن الإجماع أصل من أصول الأدلة ، وهو معصوم عن الخطأ ، والقياس فرع وعرضة للخطأ ، واستناد الأصل وما هو معصوم عن الخطأ إلى الفرع وما هو عرضة للخطأ ممتنع .

الخامس : أن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد ، فلو انعقد الإجماع عن اجتهاد أو قياس ؛ لحرمت المخالفة الجائزة بالإجماع ، وذلك تناقض .

وأما ما ذكرتموه من دليل الوقوع ؛ فلا نسلم أن إجماعهم في جميع صور الإجماع كان عن القياس والاجتهاد ، بل إنما كان ذلك عن نصوص ظهرت للمجمعين منها ما ظهر لنا ، وذلك كتمسك أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ ، وباستثناء النبي ﷺ وهو قوله : «إلا بحقها» من قوله : «أمرت أن أقاتل الناس ، حتى يقولوا لا إله إلا الله» ، وكاستدلال الصحابة على تقديم أبي بكر بفعل النبي ﷺ ، حيث قالوا : «أيكم يطيب نفساً أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله؟» .

ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالإجماع عن نقله .

والجواب عن الوجه الأول : أنا لا نسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الأول ليصح ما ذكره ، ووجود الخلاف بعده في القياس غاية المنع من

وقوع انعقاد الإجماع على القياس بعد ظهور الخلاف فيه ، ولا يمنع من ذلك مطلقاً ، كيف وهو منقوض بخبر الواحد ؛ فإنه مختلف فيه وفي أسباب تركيته ، ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإجماع بناء عليه .

وعن الثاني : إن القياس إذا ظهر وعدم الميل والهوى ؛ فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه ويكون داعياً إلى الحكم به ، وإن تعذر ذلك في وقت معين لتفاوت أفهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد ؛ فلا يتعذر ذلك في أزمئة متطاولة ، كما لا يتعذر اتفاقهم على العمل بخبر الواحد ، مع أن عدالته مظنونة بما يظهر من الإمارات الدالة عليها والأسباب الموجبة لتزكيته .

وهذا بخلاف اتفاق الكافة على أكل طعام واحد ؛ فإن اختلاف أمزجتهم موجب لاختلاف أغراضهم وشهواتهم ، ولا داعي لهم إلى الاجتماع عليه ، كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس إلى الحكم بمقتضاه .

وعن الثالث من وجهين :

الأول : أن الأمة إذا اتفقت على ثبوت حكم القياس ؛ فإجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس ، وبذلك يخرج عن كونه ظنياً ؛ فإذا استناد الإجماع القطعي إنما هو إلى قطعي لا إلى ظني .

الثاني : أن ما ذكره ينتقض بما وافقوا عليه من انعقاد الإجماع بناء على خبر الواحد مع كونه ظنياً ، والإجماع المستند إليه قطعي ؛ فما هو الجواب في صورة الإلزام يكون جواباً في محل النزاع .

وعن الرابع : أن القياس الذي هو مستند الإجماع ليس هو فرعاً للإجماع ، بل لغيره من الكتاب والسنة ، وذلك لا يتحقق معه بناء الإجماع على فرعه .

قولهم : إن القياس عرضة للخطأ بخلاف الإجماع ؛ فجوابه ما سبق في

جواب الوجه الذي قبله .

وعن الخامس : أن الإجماع إنما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد
باجتهاده كالواحد والاثنين ، دون اجتهاد الأمة .

قولهم : الأمة في الصورة المذكورة إنما أجمعت على نصوص .

قلنا : وإن أمكن التشبث بما أوردوه من النصوص في بعض الصور ، فما
العذر فيما لم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس وإلحاق صورة بصورة فيما
ذكرناه؟ ولو كان لهم فيها نص ؛ لما عدلوا عنه إلى التصريح بالقياس^(١) ، وإذا
ثبت جواز انعقاد الإجماع عن القياس وعن غيره من الأدلة الظنية ، فلو ظهر
دليل من الأدلة الظنية ، ورأينا الأمة قد حكمت بمقتضاه وإن غلب على الظن
كونه هو المستند ؛ فلا يجب تعيينه لجواز أن المستند غيره^(٢) لتكثر الأدلة في نفس
الأمر ، خلافاً لأبي عبدالله البصري .

* المسألة التاسعة عشرة :

إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ؛ هل يجوز لمن بعدهم
إحداث قول ثالث؟

اختلفوا فيه ؛ فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك خلافاً لبعض الشيعة
وبعض الحنفية وبعض أهل الظاهر .

وذلك كما لو قال بعض أهل العصر : إن الجارية الثيب إذا وطئها المشتري
ثم وجد بها عيباً يمنع الرد ، وقال بعضهم بالرد مع العقر ؛ فالقول بالرد مجاناً قول
ثالث .

(١) قد يقال : لم يعدلوا عن النص وإنما ضموا إليه دليلاً آخر هو القياس كما ذكر بعد .

(٢) أي : غيره معه بدليل ما بعده من التعليل .

وكذلك لو قال بعضهم : الجديرث جميع المال مع الأخ ، وقال بعضهم : بالمقاسمة فالقول بأنه لا يرث شيئاً قول ثالث .

وكذلك إذا قال بعضهم : النية معتبرة في جميع الطهارات ، وقال البعض : النية معتبرة في البعض دون البعض ؛ فالقول بأنها لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث .

وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم بجواز فسخ النكاح بالعيوب الخمسة ، وقال البعض : لا يجوز الفسخ بشيء منها ، فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث .

وكذلك إذا قال بعضهم في زوج وأبوين ، أو زوجة وأبوين : للأُم ثلث الأصل في المسألتين ، وقال بعضهم : لها ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج والزوجة ؛ فالقول بأن لها ثلث الأصل في إحدى المسألتين ، وثلث ما يبقى في المسألة الأخرى قول ثالث .

احتج الغزالي على امتناع القول الثالث بأنه لو جاز القول الثالث ؛ فإما أن لا يكون له دليل ، أو له دليل .

فإن كان الأول ؛ فالقول به ممتنع^(١) ، وإن كان الثاني ؛ يلزم منه نسبه الخطأ إلى الأمة بنسبتهم إلى تضييعه والغفلة عنه^(٢) ، وهو محال ، وهو ضعيف ، فإنه إنما يلزم من ذلك نسبة الأمة إلى الخطأ أن لو كان الحق في المسألة معيناً ، وهو ليس كذلك على ما سيأتي^(٣) ، وإذا كان كل مجتهد مصيباً ؛ فالتخطئة تكون

(١) إنما امتنع لعدم الدليل .

(٢) إنما يلزم تخطئة جميع الأمة من قال بجواز إحداث قول ثالث ، أما من قال بالتفصيل ؛ فيلزمه

تخطئة بعض الأمة ، وليس هذا محالاً كما سيتبين من الأجوبة عن الأسئلة الواردة على القول بالتفصيل .

(٣) سيأتي في المسألة الثالثة والرابعة من مسائل الباب الأول في المجتهدين مع التعليق عليه وبيان

ما هو الحق من مذهب المصوبة والمخطئة إن شاء الله .

ممتعة .

واحتج القاضي عبدالجبار على ذلك بأن الأمة إذا اختلفت على قولين ؛ فقد أجمعت من جهة المعنى على المنع من إحداث قول ثالث لأن كل طائفة توجب الأخذ بقولها أو بقول مخالفتها ، ويحرم الأخذ بغير ذلك ، وهو ضعيف أيضاً ، وذلك لأن الخصم إنما يسلم إيجاب كل واحدة من الطائفتين الأخذ بقولها أو قول مخالفتها بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يفضي إلى القول الثالث .

والخيار في ذلك إنما هو التفصيل ، وهو أنه إن كان القول الثالث مما يرفع ما اتفق عليه القولان ؛ فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع ، وذلك كما في مسألة الجارية المشتركة ، فإنه إذا اتفقت الأمة فيها على قولين ، وهما امتناع الرد ، والرد مع العقر ؛ فالقولان متفقان على امتناع الرد مجاناً ، فالقول به يكون خرقاً للإجماع السابق .

وكذلك في مسألة الجد ؛ فإنه إذا اتفقت الأمة على قولين وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للأخ ؛ فقد اتفق الفريقان على أن للجد قسطاً من المال ؛ فالقول الحادث أنه لا يرث شيئاً يكون خرقاً للإجماع .

وكذلك في مسألة النية في الطهارة إذا اتفقت الأمة فيها على قولين ، وهما اعتبار النية في جميع الطهارات ، وعلى اعتبارها في البعض دون البعض ؛ فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض ؛ فالقول المحدث النافي لاعتبارها مطلقاً يكون خرقاً للإجماع السابق .

وأما إن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان ، بل وافق كل

واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه ؛ فهو جائز ؛ إذ ليس فيه خرق الإجماع .

وذلك كمل لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال البعض بنفي اعتبارها في جميع الطهارات ؛ فالقول الثالث ، وهو اعتبارها في البعض دون البعض لا يكون خرقاً للإجماع ؛ لأن خرق الإجماع إنما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه أهل الإجماع ، وهاهنا ليس كذلك ، فإن القائل بالنفي في البعض والإثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب ذي مذهب ، فلم يكن مخالفاً للإجماع لا في صورة اعتبار النية لكونه موافقاً لقول من قال باعتبارها في الكل ، ولا في صورة النفي لكونه موافقاً لمن قال بنفي الاعتبار في الكل .

وكذلك لو قال بعضهم بأنه لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب ، وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمي وصحة بيع الغائب ؛ فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي وبنفي صحة بيع الغائب أو بالعكس لم يكن خارقاً للإجماع من غير خلاف ، وكان ذلك جائزاً له ، وعلى هذا يكون الحكم في مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة^(١) .

فإن قيل : فمن قال بالإثبات مطلقاً لم يقل بالتفصيل ، وكذلك من قال بالنفي مطلقاً ؛ فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل .

قلنا : وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به ، وإلا لما جاز أن يحكم في واقعة متجددة بحكم إذا لم يكن قد سبق فيها لأحد قول ، وهو خلاف

(١) وكذلك يكون الحكم في العمريتين كما سيجيء ، وضابط ذلك تعدد محل الحكم واختلاف طائفتين في الحكم بالنفي والإثبات مطلقاً ، فلن جاء بعد من المجتهدين أن يحدث قولاً ثالثاً بالتفصيل ؛ فيوافق طائفة في حكم محل ويوافق الأخرى في حكم المحل الآخر .

الإجماع .

فإن قيل : فكل من القائلين بالنفي والإثبات مطلقاً قائل بنفي التفصيل ؛
فالقول بالتفصيل يكون خرقاً للإجماع .

قلنا : لا نسلم ذلك ، فإن قول كل واحد منهما بنفي التفصيل إما أن
يعرف من صريح مقاله ، أو من قوله بالنفي أو الإثبات مطلقاً .

الأول ممنوع ، حتى أن كل واحد من الفريقين لو صرح بنفي التفصيل ؛ لما
ساغ القول بالتفصيل .

والثاني غير مستلزم للقول بنفي التفصيل ؛ وإلا لامتنع القول بالتفصيل
فيما ذكرناه من مسألة قتل المسلم بالذمي وبيع الغائب ، وهو ممتنع .

فإن قيل : القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض
ما ذهب إليه ، وتخطئة الفريقين تخطئة للأمة ، وذلك محال .

قلنا : المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه ، وأما تخطئة كل بعض
فيما لم يتفق عليه لا يكون محالاً ، وعلى هذا يجوز انقسام الأمة إلى قسمين ،
وكل قسم مخطىء في مسألة لما ذكرناه وإن خالف فيه الأكثرون .

شبه المخالفين :

الأولى : أن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد ، والقول
الثالث حادث عن الاجتهاد ؛ فكان جائزاً .

الثانية : أنهم قالوا : أجمعنا على أن الصحابة لو انقضض عصرهم ، وكانوا
قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليلين ، فإنه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل
ثالث ؛ فكذاك القول الثالث .

الثالثة : أنهم قالوا : دليل جواز إحداث قول ثالث الوقوع من غير إنكار من الأمة ؛ فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين ؛ فقال ابن عباس : للأُم ثلث الأصل بعد فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقر : للأُم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة ، وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً ؛ فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين دون الزوجة والأبوين^(١) ، وقال تابعي آخر بالعكس .

ومن ذلك أن الصحابة اختلفوا في قوله : «أنت علي حرام» على ستة أوجه^(٢) ؛ فأحدث مسروق - وهو من التابعين - مذهباً سابعاً ، وهو أنه لا يتعلق بقوله حكم .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم .

الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

وعن الثانية بالفرق ، وبيانه من وجهين :

الأول : أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت إليه الأمة من الحكم ، ولا يبطله بخلاف القول الثالث على ما حققناه .

الثاني : أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر ، ومع ذلك ؛ فإن اتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم آخر مخالف له ؛ فافترقا .

وعن الثالثة : أما مسألة الزوج والزوجة مع الأبوين ؛ فهي من قبيل ما لا

(١) فيه تحريف في حكاية قول ابن سيرين ، والصواب : «فقال ابن سيرين في زوجة وأبوين بقول ابن عباس دون زوج وأبوين» .

(٢) انظر خلاف العلماء في قول الرجل لزوجته : أنت علي حرام في : كتاب «أعلام الموقعين» .

يرفع ما اتفق عليه الفريقان ، بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهب إليه غير مخالف للإجماع ، بل هو قائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب ، كما قررناه ، وبتقدير أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان ؛ فلا يخلو ؛ إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين ، بل قول البعض ، أو قد استقر عليهما قول جميع الصحابة .

فإن كان الأول ؛ فليس فيه مخالفة للإجماع ، بل مخالفة البعض .

وإن كان الثاني ؛ فإما أن يكون قد خالفهم في وقت اتفاهم على القولين ، أو بعد ذلك .

فإن كان الأول ؛ فهو من أهل الإجماع ، وقد خالفهم حالة اتفاهم على القولين ، فلا يكون بذلك خارقاً للإجماع ، وإن قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول ، وعدم نقل الإنكار لا يدل على عدمه في نفسه ، وعلى هذا يكون الجواب في مسألة : «أنت علي حرام» .

* المسألة العشرون :

إذا استدل أهل العصر في مسألة بدليل أو تأولوا تأويلاً ؛ فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر؟

لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل أو على صحته ، أو سكتوا عن الأمرين .

فإن كان الأول لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه .

وإن كان الثاني جاز إحداثه ، إذ لا تخطئة فيه .

وإن كان الثالث ؛ فقد ذهب الجمهور إلى جوازه ، ومنع منه الأقلون .

والمختار جوازه إلا إذا لزم من ذلك القدح فيما أجمع عليه أهل العصر .

ودليل ذلك أنه إذا لم يلزم منه القدح فيما أجمعوا عليه ؛ كان ذلك جائزاً ، كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر ؛ لهذا فإن الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم وتأويلاته ، ولم ينكر عليهم أحد ؛ فكان ذلك إجماعاً .

فإن قيل : ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب ؛ فقوله تعالى : ﴿ ويتبع غير سبيل المؤمنين ﴾ ، والدليل والتأويل الثاني ليس هو سبيل المؤمنين .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ﴾ دل على أنهم يأمرون بكل معروف ؛ لأنه ذكر المعروف بالألف واللام المستغرقة للجنس ، ولو كان الدليل والتأويل الثاني معروفاً ؛ لأمروا به ، وحيث لم يأمروا به لم يكن معروفاً ؛ فكان منكراً .

وأما السنة ؛ فقوله عليه السلام : «أمتي لا تجتمع على الخطأ» ، وقد ذهبوا عن الدليل والتأويل الثاني ، فلا يكون ذهابهم عنه خطأ ، ولو كان دليلاً صحيحاً أو تأويلاً صحيحاً ؛ لكان الذهاب عنه خطأ ، وهو محال .

وأما المعقول ؛ فهو أنه ^(١) جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني لجاز أن يوحى الله تعالى إلى النبي عليه السلام بدليلين على حكم واحد ، والنبي عليه السلام يشرع الحكم لأحد الدليلين ويذهب عن الآخر ، وهو ممتنع .

والجواب عن الآية الأولى : أن الذم فيها إما أن يكون على ترك العمل بما

(١) فيه سقط والتقدير : لو جاز .

اتفقوا عليه من إثبات أو نفي ، وإما بسلوك ما لم يتعرضوا له بنفي ولا إثبات .

الأول مسلم ؛ غير أنه لا تحقق له فيما نحن فيه ، فإن المحدث للدليل والتأويل الثاني غير تارك لدليل أهل العصر الأول ولا لتأويلهم ، بل غايته ضم دليل إلى دليل وتأويل إلى تأويل ، ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتأويل الثاني ؛ إذ الكلام فيما إذا لم يكن قد نهوا عنه .

والثاني مما لا سبيل إلى حمل الآية عليه ، لما فيه من إلحاق الذم بما لا تعرض فيه لإبطال الإجماع لا بنفي ولا إثبات .

وعن الآية الثانية : أنها مشتركة الدلالة ، وذلك لأن قوله : ﴿وتنهون عن المنكر﴾ يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكره من لام الاستغراق ، ولو كان الدليل والتأويل الثاني منكرًا لنهوا عنه ، ولم ينهوا عنه ؛ فلا يكون منكرًا .

وعن السنة أن ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني مع صحته إنما يكون خطأ أن لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم ، وعن المعقول أنه قياس من غير جامع صحيح ؛ فلا يقبل ، كيف وأنه لا يخلو إما أن يكون مع تعريفه ^(١) الحكم الواحد بدليلين قد كلف إثبات الحكم بهما أو بأحدهما؟!

فإن كان الثاني ؛ فلا مانع من إثباته للحكم بأحدهما دون الآخر ، وإن كان الأول ؛ فلا يلزم من امتناع إثباته للحكم بأحد الدليلين مع تكليفه إثبات الحكم بهما امتناع إثبات الأمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر ، إلا أن يكونوا قد كلفوا بذلك ، وهو غير مسلم .

(١) «مع تعريفه» فيه تحريف ، والصواب : «مع عدم تعريفه» كما يرشد إلى ذلك الدليل العقلي والجواب عنه .

* المسألة الحادية والعشرون :

إذا اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة من المسائل على قولين ، واستقر خلافهم في ذلك ، ولم يوجد له نكير ؛ فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر ، أم لا ؟

ذهب أبو بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وإمام الحرمين والغزالي وجماعة من الأصوليين إلى امتناعه ، وذهب المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة إلى جوازه .

والأول هو المختار ، وذلك لأن الأمة إذا اختلفت على القولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد ؛ فقد انعقد إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد ، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه على ما سبق من الأدلة السمعية ، فلو أجمع من بعدهم على أحد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر ، مع أن الأمة في العصر الأول مجمعة على جواز الأخذ به ^(١) ؛ ففيه تخطئة أهل العصر الأول فيما ذهبوا إليه ، ويستحيل أن يكون الحق في جواز الأخذ بذلك القول والمنع من

(١) جواب لو محذوف لدلالة قوله : ففيه إلى آخره عليه ؛ والتقدير : لأفضى إلى أمر يمتنع لأنه يلزم منه تخطئة أحد الإجماعين إن اعتبرنا أحدهما ، وذلك محال لدلالة الأدلة السمعية على عصمة الأمة في إجماعها والجمع بين النقيضين إن اعتبرنا الإجماعين وأوجبنا العمل بهما ، وهو محال بالضرورة ، وبذلك يتبين ما في العبارة من الاضطراب .

وبعد هذا ؛ فالملازمة ممنوعة ؛ فإنهم إنما أجمعوا على تسويغ العمل بكل من القولين استناداً إلى القاعدة الكلية ، وهي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل باجتهاده لكونه صواباً في نظره ولو كان خطأ في نظر مخالفه أو في الواقع حتى لو تغير اجتهاده فرأى رأي مخالفه لوجب عليه أن يعمل بالآخر من قوليته دون الأول .

الأخذ به معاً؛ فلا بد وأن يكون أحد الأمرين خطأ، أو يلزمه تخطئة أحد الإجماعين القاطعين، وهو محال، فثبت أن إجماع التابعين على أحد قولي أهل العصر الأول يفضي إلى أمر ممتنع، فكان ممتنعاً، لكن ليس هذا الامتناع عقلياً، بل سمعياً.

فإن قيل: اتفاق أهل العصر على قولين^(١) لا يلزم منه اتفاقهم على تجويز الأخذ بكل واحد منهما؛ لأن أحد القولين لا بد وأن يكون خطأ لقوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ؛ فله أجر، وإن أصاب؛ فله أجران»، وإجماع الأمة على تجويز الأخذ بالخطأ خطأ^(٢) وإن سلمنا إجماعهم على ذلك، ولكن ما المانع أن يقال بأن أهل العصر الأول إنما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والأخذ بكل واحد من القولين، بشرط أن لا يظهر إجماع كاتفاقهم على أن فرض العادم للماء هو التيم مشروطاً بعدم الماء، فإذا وجد الماء زال حكم ذلك الإجماع؟

سلمنا أن إجماعهم على ذلك غير مشروط، ولكن إجماعهم على ذلك يدل على جواز الأخذ بأحد القولين، فإذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد القولين؛ فإجماعهم عليه موافق لإجماع أهل العصر الأول على جواز الأخذ به، إلا أنه^(٣) مخالف لإجماعهم، وما يكون موافقاً للإجماع لا يكون ممتنعاً سمعياً.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع، لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه بالوقوع، وذلك أن الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم في موضع دفنه، واتفقوا على إمامة أبي بكر بعد

(١) لو قال: اختلاف أهل العصر على قولين... إلخ؛ لكان موافقاً للواقع، فإن كان طائفة تخطيء الأخرى في قولها، ولكان مناسباً لما ذكر أول المسألة ولم يتناقض مع بقية الفقرة الأولى من الاعتراض.

(٢) انظر: التعليق (ص ٣٣٥ فما بعد).

(٣) «ألا أنه» فيه تحريف والصواب: «لا أنه».

اختلافهم فيمن يكون إماماً ، اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم في ذلك ، واتفق التابعون على منع بيع أمهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة في ذلك ، ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممتنعاً ؛ لما كان ذلك واقعاً .

والجواب عن السؤال الأول : لا نسلم أن أحد القولين لا بد وأن يكون خطأ ، بل كل مجتهد في مسائل الاجتهاد مصيب على ما يأتي تحقيقه ^(١) .

وما ذكره من الخبر ؛ فسيأتي تأويله ، كيف وأنه يجب اعتقاد الإصابة نظراً إلى إجماع الأمة على جواز الأخذ بكل واحد من أقوال المجتهدين ، ولو لم يكن صواباً ، وإلا كان إجماعهم على تجويز الأخذ بالخطأ ^(٢) ، وهو محال .

وعن السؤال الثاني : أنه لو جاز مثل هذا الاشتراط في إجماعهم على مثل هذا الحكم ، مع أن الأمة أطلقوا ولم يشترطوا ؛ لساغ مثل ذلك في كل إجماع ، ولساغ أن تتفق الأمة على قول واحد ومن بعدهم على خلافه لجواز أن يكون إجماعهم مشروطاً بأن لا يظهر إجماع مخالف له ، بل ولجواز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة لما قيل من الشرط ، وهو محال ؛ لأن الإجماع منعقد على أن كل من خالف الإجماع المطلق الذي لم يظهر فيه ما ذكره من الشرط ؛ فهو مخطىء آثم ^(٣) ، وبه يبطل ما صار إليه أبو عبدالله البصري من جواز انعقاد الإجماع على خلاف الإجماع السابق .

- (١) سيأتي أيضاً بيان أن الحق مع المخطئة والرد على تأويل المصوبة للحديث إن شاء الله .
- (٢) أجمعوا على تجويز أخذ كل مجتهد باجتهاده لكونه صواباً في نظره وإن كان خطأ في نظر مخالفه ، بل في الواقع فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وبذلك يتبين أنهم لم يجمعوا على جواز العمل بما هو خطأ في الواقع ، بل بما هو خطأ في نظر بعضهم صواب في نظر مخالفهم .
- (٣) لا نسلم الملازمة لوجود الفارق فإن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة مثلاً لزم منه تخطئة بعض الأمة وبعضها غير معصوم ، وما ذكره المصنف يلزم منه تخطئة كل الأمة أو جواز تخطئتها وهي معصومة ؛ فلا يصلح ما ذكره إلا للرد على من جوز الإجماع على خلاف إجماع سابق .

وعن السؤال الثالث : أن إجماع أهل العصر الثاني لم يكن محالاً لنفس إجماعهم على أحد القولين ، بل لما يستلزمه من امتناع الأخذ بالقول الآخر^(١) .

وعن السؤال الرابع : أن الاتفاق فيما ذكره من مسألة الدفن والإمامة وقتال مانعي الزكاة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم ، واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب إلى ، بل إنما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة ، كما جرت به العادة في حالة البحث عما ينبغي أن يعمل بين العقلاء ، بخلاف ما وقع النزاع فيه .

سلمنا أنه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف ، غير أنه اتفاق من المختلفين بأعيانهم ، ومن شرط في الإجماع انقراض عصر المجتهدين لم يمنع من رجوعهم أو رجوع بعضهم عما أجمعوا عليه ، والخلاف معه إنما يتصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الأولين ، غير أن الجواب الأول هو المختار^(٢) .

وأما مسألة أمهات الأولاد وإن كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر إلى انقراض عصرهم ؛ فلا نسلم إجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعهن ، فإن مذهب علي في جواز بيعهن لم يزل ، بل جميع الشيعة وكل من هو من أهل الحل والعقد على مذهبه قائل به وإلى الآن ، وهو مذهب الشافعي في أحد قولييه .

* المسألة الثانية والعشرون :

إذا اختلفت الصحابة أو أهل أي عصر كان في المسألة على قولين ؛ فهل

(١) إنما جاز لهم العمل به لكونه صواباً في نظرهم ، فلما تبين خطوهم بما جد من الإجماع ؛ حرم عليهم العمل به .

(٢) لأنه اختار في المسألة «١٦» أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع انقراض العصر على تفصيل .

يجوز اتفاهم بعد استقرار خلافهم على أحد القولين والمنع من جواز المصير إلى القول الأخر؟

اختلفوا فيه ؛ فمن اعتبر انقراض العصر في الإجماع قطع بجوازه ، ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا :

فمنهم من جوزه بشرط أن يكون مستند اتفاهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلاً قاطعاً .

ومنهم من منع ذلك مطلقاً ، ولم يجوز انعقاد إجماعهم على أحد أقوالهم ، وهو المختار ، وذلك لأننا بينا أن اتفاق الأمة على الحكم ولو في لحظة واحدة كان ذلك مستنداً^(١) إلى دليل ظني أو قطعي أنه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفته .

وقد بينا في المسألة المتقدمة أن الأمة إذا استقر خلافهم في المسألة على قولين ؛ فهو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين ، فلو تصور إجماعهم على أحد القولين بعد ذلك ؛ لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير المسألة التي قبلها^(٢) .

وكل ما ورد في المسألة المتقدمة من الاعتراض والانفصال ؛ فهو بعينه متوجه هاهنا ؛ فعليك باعتباره ونقله إلى هاهنا .

غير أن هذه المسألة تختص بسؤال آخر ، وهو أن يقال : إذا اتفق جميع الصحابة أو أهل أي عصر كان على حكم ، وخالفهم واحد منهم ؛ فإنه لا يمتنع أن يظهر لذلك الواحد ما ظهر لباقي الأمة ، ومع ظهور ذلك له إن منعناه من

(١) الضواب : « نصب مستند » ؛ لكونه خبر كان .

(٢) لا يلزم منه المحال لما تقدم (ص ٣٥٨) .

المصير إلى مقتضاه ، فقد منعناه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الأمة معه ، وأوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه ؛ وهو محال ، وإن لم نمنعه من العمل به ، فقد حصل الوفاق منهم بعد الخلاف ، وهو المطلوب .

قلنا : لو ظهر له ما ظهر للأمة ؛ فنحن لا نحيل عليه الرجوع إليه ، ولكننا نقول باستحالة ظهوره عليه ، لا من جهة العقل بل من جهة السمع ، وهو ما يفضي إليه من تعارض الإجماعين ولزوم الخطأ في أحدها ؛ كما بيناه في المسألة المتقدمة ^(١) ، ولا فارق بينهما إلا من جهة أن أهل الإجماع في هذه المسألة هم الراجعون بأعيانهم عما أجمعوا عليه والمخالفون لأنفسهم ، بخلاف المسألة الأولى ، وأن المخالف في المسألة الأولى قد يتوهم أن بعض الأمة ^(٢) الخائضين في تلك المسألة التي اتفقوا عليها وفي هذه المسألة المجمعون هم كل الأمة ، ولذلك كان الإشكال في هذه المسألة أعظم منه في الأولى .

وعلى هذا نقول : إنه إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين ، ثم مات أحد القسمين وبقي القسم الآخر ؛ فإنه لا يكون قولهم إجماعاً مانعاً من الأخذ بالقول الآخر ، والوجه في تقرير ما سبق ، وإن خالف فيه قوم .

* المسألة الثالثة والعشرون :

هل يمكن وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشارك الأمة في عدم العلم

به؟

(١) يريد بذلك دليله على ما اختاره في المسألة الحادية والعشرين ، وقد تقدم تعليقاُ الجواب عنه .

(٢) «أن بعض الأمة ...» إلخ في العبارة سقط ، والصواب فيها أن يقال : «إن المجمعين

بعض ...» إلخ وعلى ذلك تكون كلمة بعض خبر إن .

اختلفوا فيه ؛ فمنهم من جوزه مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل^(١)
بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم ، فاشتراكهم في عدم العلم لا يكون خطأ ؛ فإن عدم
العلم ليس من فعلهم ، وخطأ المكلف من أوصاف فعله .

ومنهم من أحاله مصيراً منه إلى أنهم لو اشتروا في عدم العلم به ؛ لكان
ذلك سبيلاً لهم ، ولوجب على غيرهم اتباعه ، وامتنع تحصيل العلم به لقوله
تعالى : ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين . . .﴾ الآية .

والمختار أنه لا مانع من اشتراكهم في عدم العلم به وإن كان عملهم موافقاً
لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم ، وأما الآية ؛ فلا حجة
فيها هاهنا لأن سبيل كل طائفة ما كان من الأفعال المقصودة لهم المتداولة فيما
بينهم باتفاق منهم على ما هو المتبادر إلى الفهم من قول القائل : سبيل فلان
كذا ، وسبيل فلان كذا ، وعدم العلم ليس من فعل الأمة ؛ فلا يكون سبيلاً
لهم ، كيف وأنا نعلم أن المقصود من الآية إنما هو الحث على متابعة سبيل
المؤمنين ، ولو كان عدم العلم بالدليل سبيلاً لهم ؛ لكانت الآية حائثة على
متابعته ، والشارع لا يحث على الجهل بأدلته الشرعية إجماعاً ، وأما إن كان
عملهم على خلافه ؛ فهو محال لما فيه من إجماع الأمة على الخطأ المنفي بالأدلة
السمعية .

* المسألة الرابعة والعشرون :

اختلفوا في تصور ارتداد أمة محمد عليه السلام في عصر من الأعصار
نفيًا وإثباتًا ، ولا شك في تصور ذلك عقلاً ، وإنما الخلاف في امتناعه سمعاً ،
والمختار امتناعه ؛ لقوله عليه السلام : «أمتي لا تجتمع على ضلالة ، أمتي لا تجتمع على
(١) «بالعمل» صوابه : «بالعلم» بدليل ما بعده .

الخطأ» . . . إلى غير ذلك من الأحاديث السابقة الدالة على عصمة الأمة عن فعل الخطأ والضلال^(١) .

فإن قيل : حال ارتدادهم ؛ ليس هم من أمته عليه السلام ؛ فلا تكون الأخبار متناولة لهم .

قلنا : الأخبار دالة على أن أمة محمد لا يصدق عليهم الاتفاق على الخطأ ، وإذا ارتدت الأمة صدق قول القائل : إن أمة محمد قد اتفقت على الردة ، والردة من الخطأ ، وذلك ممتنع .

✽ المسألة الخامسة والعشرون :

اختلف العلماء في دية اليهودي ؛ فمنهم من قال : إنها مثل دية المسلم ، ومنهم من قال : إنها على النصف منها ، ومنهم من قال : إنها على الثلث .

فمن حصرها في الثلث كالشافعي رحمة الله عليه ؛ اختلفوا فيه ؛ فظن بعض الفقهاء أنه متمسك في ذلك بالإجماع ، وليس كذلك ، بل الحصر في الثلث مشتمل على وجوب الثلث ونفي الزيادة ، فوجوب الثلث مجمع عليه ولا خلاف فيه ، وأما نفي الزيادة ؛ فغير مجمع عليه لوقوع الخلاف فيه ، بل نفيه عند من نفى إنما هو مستند إما إلى ظهور دليل في نظره بنفيه من وجود مانع ، أو

(١) في «صحيح مسلم» عن أنس أن النبي ﷺ قال : «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض : الله الله» ، وفي رواية : «لا تقوم الساعة على أحد يقول : الله الله» .

فظاهر هذا الحديث وما أشبهه يعارض عموم الأحاديث التي استدلت بها على عصمة الأمة في إجماعها في أي عصر إلى أن تقوم الساعة .

ولكن نصوص الشريعة لا تتناقض ؛ فيجب الجمع بينها ، وذلك بتخصيص عموم أحاديث عصمة الأمة بالحديث المتقدم ونحوه مما دل على أن الساعة لا تقوم إلا على شرار الخلق ، وحديث «قبض العلم بقبض العلماء» ، ويرشد إلى ذلك حديث عبد الله بن عمرو عند الحاكم ، وفيه : «أن الله يبعث ريحاً لينة عندها تقبض روح كل مؤمن» ، ثم ليس في ذلك ما يدل على ردة الأمة .

فوات شرط ، أو عدم المدارك والاعتماد على استصحاب النفي الأصلي ، وليس ذلك من الإجماع في شيء .

* المسألة السادسة والعشرون :

اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد ؛ فأجازه جماعة من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة ، وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي ، مع اتفاق الكل على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلا ظنياً في سنده^(١) وإن كان قطعياً في متنه .

وحجة من قال بجوازه النص والقياس .

أما النص ؛ فقولہ الشيخ : «نحن نحكم بالظاهر ، والله يتولى السرائر» ، ذكر (الظاهر) بالألف واللام المستغرقة ؛ فدخل فيه الإجماع الثابت بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنياً .

وأما القياس ؛ فهو أن خبر الواحد عن الإجماع مفيد للظن ، فكان حجة كخبره عن نص الرسول .

وحجة المانعين من ذلك أن كون^(٢) الإجماع المنقول على لسان الأحاد أصل من أصول الفقه ؛ كالقياس وخبر الواحد عن الرسول ، وذلك مما لم يرد من الأمة فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ، ولا نص قاطع من كتاب أو سنة ، وما عدا ذلك من الظواهر ؛ فغير محتج بها في الأصول^(٣) وإن احتج بها

(١) لا يكون إلا ظنياً في سنده ؛ أي : في ذاته بقطع النظر عن القرائن التي قد تحتف به فيفيد معها العلم .

(٢) كلمة «كون» زائدة ، والصواب : أن الإجماع - أو يقال خبر الكون محذوف تقديره : حجة - ، وكلمة أصل خبر أن ، وهو الظاهر .

(٣) الواقع أن كلاً من الطائفتين يستدل بأحاديث الأحاد الصحيحة والتي لا أصل لها ، واستقراء كتبهم يثبت ذلك كاستدلالهم بخبر : «أصحابي كالنجوم . . . إلخ ، وخبر : «عليكم بالسواد الأعظم . . . إلخ ، وخبر : «ما رآه المسلمون حسناً . . . إلخ في مسائل أصول الفقه .

في الفروع .

وبالجمله ؛ فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به وعلى عدم اشتراطه ، فمن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع ، ومن لم يشترط ذلك ؛ كان الإجماع المنقول على لسان الأحاد عنده حجة ، والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها .

* المسألة السابعة والعشرون :

اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه ؛ فأثبتته بعض الفقهاء ، وأنكره الباكون مع اتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب للتكفير .

والمختار إنما هو التفصيل ، وهو أن حكم الإجماع إما أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام ؛ كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ، أو لا يكون كذلك ؛ كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة ونحوهما .

فإن كان الأول ؛ فجاحده كافر لمزيلة حقيقة الإسلام له ، وإن كان الثاني ؛ فلا^(١) .

* * *

(١) إن أراد الحكم بحل عقد بيع جزئي وصحة عقد إجارة جزئي من العقود التي هي محل نظر واجتهاد ؛ فحكمه بعدم كفر منكرها صحيح ، وإن أراد حل عقد البيع من حيث هو وصحة عقود الإجارة من حيث هي ؛ فحكمه بعدم كفر منكر ذلك غير صحيح ، فإن الحكم على هذا النحو بما علم من النصوص يقيناً وثبت إجماعاً .

خاتمة

فيما يكون الإجماع حجة فيه وما لا يكون ، وأن الإجماع في الأديان السالفة كان حجة أم لا؟

أما الأول ؛ فهو أن المجمع عليه لا يخلو إما أن تكون صحة الإجماع متوقفة عليه ، أو لا يكون كذلك .

فإن كان الأول ؛ فالاحتجاج بالإجماع على ذلك الشيء يكون ممتنعاً لتوقف صحة كل واحد منهما على الآخر ، وهو دور ، وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي ﷺ من حيث أن صحة الإجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ كما سبق تقريره ، وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب المرسل وكون محمد رسولاً ، فإذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة رسوله محمد على صحة الإجماع ؛ كان دوراً . وإن كان من القسم الثاني ؛ فالمجمع عليه إما أن يكون من أمور الدين أو الدنيا .

فإن كان من أمور الدين ؛ فهو حجة مانعة من المخالفة إن كان قطعياً من غير خلاف عند القائلين بالإجماع ، وسواء كان ذلك المتفق عليه عقلياً ؛ كرؤية الرب لا في جهة ونفي الشريك لله تعالى ، أو شرعياً ؛ كوجوب الصلاة والزكاة

وأما إن كان المجمع عليه من أمور الدنيا؛ كالإجماع على ما يتفق من الآراء في الحرب، وترتيب الجيوش، وتدبير أمور الرعية؛ فقد اختلف فيه قول القاضي عبد الجبار بالنفي والإثبات، فقال تارة بامتناع مخالفته، وتارة بالجواز، وتابعه على كل واحد من القولين جماعة.

والمختار إنما هو المنع من المخالفة، وأنه حجة لازمة؛ لأن العمومات الدالة على عصمة الأمة من الخطأ، ووجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه عامة في كل ما أجمعوا عليه.

وأما أن الإجماع في الأديان السالفة كان حجة أم لا؛ فقد اختلف فيه

(١) لم يرد في النصوص نسبة الجهة إلى الله نفيًا ولا إثباتًا، ثم هي كلمة مجملة تحتمل حقًا وباطلاً؛ فإن إثباتها لله يحتمل أن يراد به أنه تعالى فوق عباده مستو على عرشه، وهذا حق، ويحتمل أن يراد به أنه يحيط به شيء من خلقه، وهذا باطل، ونفيها عن الله يحتمل نفي علوه على خلقه واستوائه على عرشه، وهذا باطل، ويحتمل تنزيهه عن أن يحيط به شيء من خلقه، وهذا حق، وإذن لا يصح نسبة الجهة إلى الله نفيًا ولا إثباتًا لعدم ورودها ولاحتمالها الحق والباطل.

ثم مقابلة العقلي بالشرعي تشعر بأن رؤية الله وتنزيهه عن الشريك ونحوهما إنما ثبت بالدليل العقلي لا بدليل الشرع، وهذه طريقة كثير من المتكلمين؛ فإنهم يرون أن أدلة النصوص خطابية لا برهانية لا تكفي لإثبات القضايا العقلية والمسائل الأصولية، اللهم إلا من طريق الخبر كتاباً وسنة بعد الاستقراء وبعد ثبوت أصل الشرع بالعقل. وهذا غير صحيح؛ فإن نصوص الشرع كما جاءت بالخبر الصادق في القضايا العقلية وغيرها جاءت بتقرير الحق في ذلك بأوضح حجة وأقوى برهان لكنها لم تحيء على أسلوب الصناعة المنطقية المتكلفة بل على أسلوب من نزل القرآن بلغتهم بأفصح عبارة وأعلى بيان وأقرب طريق إلى الفهم وأسره لأخذ الأحكام، ومن تتبع أدلة القرآن في إثبات التوحيد والرسالة والبعث وغير ذلك من أصول التشريع واستقرأ السنة في ذلك تبين له خطأ أولئك الذين وصموا ربهم وكتابه ونبيه وسنته بما لا يصدر إلا من عدو للمسلمين يريد الكيد لهم في أصول دينهم ومصادر تشريعهم ليردهم بذلك إلى ما يزعمه أصولاً عقلية وغالبها شكوك ومحارات، وإن كان فيها شيء من الأدلة الحقة؛ فقد جاء به الشرع، فاللهم أغننا بكتابتك وسنة نبيك عن موارد الوهم ومزالق الضلال، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

الأصوليون ، والحق في ذلك أن إثبات ذلك أو نفيه مع الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل ؛ فالحكم بنفيه أو إثباته متعذر .
وهذا آخر الكلام في الإجماع .

* * *

تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني
وأوله الأصل الرابع فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع
والله الموفق والمعين

فهرس الموضوعات

٥	كلمة موجزة عن تاريخ أصول الفقه
١١	ترجمة السيف الأمدى
١٥	المقدمة
	القاعدة الأولى : في تحقيق مفهوم أصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته ... إلخ .
١٩	
٢٣	القسم الأول : في المبادئ الكلامية
٢٩	القسم الثاني : في المبادئ اللغوية
٣١	الأصل الأول : أنواع اللفظ
٣١	الفصل الأول : في حقيقة المفرد
٣٢	الفصل الثاني : في أقسام دلالاته
٣٣	الفصل الثالث : في أقسام المفرد
٣٤	الفصل الرابع : في الاسم
٣٤	القسمة الأولى :
٣٧	المسألة الأولى : اللفظ المشترك والاختلاف في نفيه وإثباته
٤١	المسألة الثانية : التواطؤ في اللفظ المشترك وعكسه

- ٤١ المسألة الثالثة : الترادف في اللغة
- ٤٤ القسمة الثانية : الاسم الظاهر والمضمر وما بينهما
- ٤٥ القسمة الثالثة : الحقيقة والمجاز وأقسامهما
- ٥٦ المسألة الأولى : في الأسماء الشرعية
- ٦٧ المسألة الثانية : اشتغال اللغة على الأسماء المجازية
- ٦٩ المسألة الثالثة : دخول الأسماء المجازية في كلام الله
- ٧٣ المسألة الرابعة : هل يشتمل القرآن على ألفاظ غير عربية أم لا
- المسألة الخامسة : الخلاف فيما يحتاج إليه الاسم في إطلاقه على
- ٧٤ مسماه المجازي
- ٧٦ القسمة الرابعة : تقسم الاسم إلى كلي وجزئي
- المسألة الأولى : هل يشترط في إطلاق اسم المشتق حقيقة بقاء الصفة
- ٧٧ المشتق منها أم لا؟
- ٨٠ المسألة الثانية : هل تثبت اللغة قياساً أم لا؟
- ٨٤ الفصل الخامس : في النقل وأقسامه
- ٨٥ الفصل السادس : في الحرف وأصنافه
- ١٠١ الأصل الثاني : مبدأ اللغات وطرق معرفتها
- ١٠٩ القسم الثالث : في المبادئ الفقهية والأحكام الشرعية
- ١١١ الأصل الأول : في الحاكم
- ١١٢ المسألة الأولى : الخلاف في الحسن والقبح
- ١٢١ المسألة الثانية : شكر المنعم واجب سمعاً
- ١٢٦ المسألة الثالثة : لا حكم للأفعال قبل الشرع
- ١٣١ الأصل الثاني : في حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه

- ١٣٣ الفصل الأول : في حقيقة الوجوب
- ١٣٥ المسألة الأولى : هل الفرض غير الواجب أو هو هو؟
- ١٣٧ المسألة الثانية : واجب العين وواجب الكفاية
- ١٣٧ المسألة الثالثة : الواجب المخير
- ١٤٣ المسألة الرابعة : الواجب الموسع حده وأحكامه
- ١٤٨ المسألة الخامسة
- ١٤٨ المسألة السادسة
- ١٤٩ المسألة السابعة
- ١٥٣ الفصل الثاني : في المحذور
- ١٥٣ المسألة الأولى : هل يكون المحرم أحد أمرين لا بعينه
- ١٥٥ المسألة الثانية : استحالة الجمع بين الحظر والوجوب
- ١٥٩ المسألة الثالثة : هل المحرم بوصفه مضاد لوجوب أصله
- ١٦٠ الفصل الثالث : في تحقيق معنى المندوب
- ١٦١ المسألة الأولى
- ١٦٣ المسألة الثانية : هل المندوب من أحكام التكليف
- ١٦٤ الفصل الرابع : في المكروه
- ١٦٥ الفصل الخامس : في المباح
- ١٦٦ المسألة الأولى : الإباحة من الأحكام الشرعية
- ١٦٦ المسألة الثانية : المباح غير مأمور به
- ١٦٨ المسألة الثالثة : هل يدخل المباح في مسمى الواجب
- ١٦٩ المسألة الرابعة : هل المباح تحت التكليف
- ١٦٩ المسألة الخامسة : هل المباح حسن أم لا

- ١٧٠ الفصل السادس : في الأحكام الثابتة بخطاب الوضع
- ١٧٠ الصنف الأول : الحكم على الوصف يكون سبباً
- ١٧٣ الصنف الثاني : الحكم على الوصف يكون مانعاً
- ١٧٤ الصنف الثالث : الشرط
- ١٧٤ الصنف الرابع : الحكم بالصحة
- ١٧٥ الصنف الخامس : الحكم بالبطلان
- ١٧٥ الصنف السادس : العزيمة والرخصة
- ١٧٩ الأصل الثالث : في المحكوم فيه
- ١٧٩ المسألة الأولى : التكليف بما لا يطاق
- المسألة الثانية : هل يشترط في التكليف بالفعل أن يكون شرطه حاصلًا
- ١٩٢ حالة التكليف
- ١٩٦ المسألة الثالثة : لا يتعلق التكليف إلا بكسب العبد
- ١٩٨ المسألة الرابعة : جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه
- ١٩٨ المسألة الخامسة : حكم النيابة في التكليف
- ٢٠١ الأصل الرابع : في المحكوم عليه
- ٢٠١ المسألة الأولى : شرط المكلف
- ٢٠٤ المسألة الثانية : تكليف المعدوم
- ٢٠٥ المسألة الثالثة : حكم تكليف الملجأ
- ٢٠٦ المسألة الرابعة : الخلاف في تكليف الحائض بالصوم
- ٢٠٦ المسألة الخامسة : هل يعلم المكلف أنه مكلف قبل التمكن من الامتثال
- ٢١١ القاعدة الثانية : في بيان الدليل الشرعي وأقسامه
- ٢١١ بيان أنواع الأدلة الصحيحة

- ٢١٥ القسم الأول : فيما يجب العمل به مما يسمى دليلاً شرعياً
- ٢١٥ الأصل الأول : في تحقيق معنى الكتاب
- ٢١٦ المسألة الأولى : الخلاف في حجية ما نقل من القرآن أحاداً
- ٢١٩ المسألة الثانية : هل البسمة من القرآن
- ٢٢٢ المسألة الثالثة : المحكم والمتشابه
- ٢٢٤ المسألة الرابعة : عدم اشتمال القرآن على ما لا معنى له
- المسألة الخامسة : الاختلاف في اشتمال القرآن على مجاز وكلمات غير عربية
- ٢٢٦
- ٢٢٧ الأصل الثاني : في السنة
- ٢٢٧ المقدمة الأولى : في عصمة الأنبياء
- ٢٣٠ المقدمة الثانية : في معنى التأسى والمتابعة والموافقة
- ٢٣٢ المسألة الأولى : أفعال النبي ﷺ
- ٢٤٨ المسألة الثانية :
- ٢٥١ المسألة الثالثة : إقرار النبي ﷺ لفعله غيره
- ٢٥٣ المسألة الرابعة : عدم التعارض بين أفعاله ﷺ
- ٢٥٤ المسألة الخامسة : التعارض بين قول النبي ﷺ وفعله
- ٢٦١ الأصل الثالث : الإجماع
- ٢٦١ مقدمة الإجماع
- ٢٦٣ المسألة الأولى : تصور اتفاق أهل الحل والعقد على حكم واحد
- ٢٦٤ المسألة الثانية : هل تمكن معرفة انعقاد الإجماع
- ٢٦٦ المسألة الثالثة : الإجماع حجة شرعية لها قوة النصوص
- ٢٩٨ المسألة الرابعة : لا عبرة بغير المسلمين في الإجماع

- ٢٩٩ المسألة الخامسة : لا تعتبر موافقة العوام في الإجماع
- ٣٠٢ المسألة السادسة : حكم مخالفة المجتهد للإجماع
- ٣٠٤ المسألة السابعة : حكم إجماع أهل كل عصر
- ٣١٠ المسألة الثامنة : حكم إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل
- ٣١٦ المسألة التاسعة : مخالفة التابعي لإجماع الصحابة
- ٣٢٠ المسألة العاشرة : إجماع أهل المدينة
- ٣٢٣ المسألة الحادية عشرة : إجماع أهل البيت
- ٣٢٨ المسألة الثانية عشرة : إجماع الخلفاء الأربعة
- ٣٢٩ المسألة الثالثة عشرة : اشتراط عدد التواتر في الإجماع
- ٣٣١ المسألة الرابعة عشرة : الإجماع السكوتي
- ٣٣٤ المسألة الخامسة عشرة : قول المجتهد إذا لم يعرف له مخالف
- ٣٣٥ المسألة السادسة عشرة : الخلاف في اشتراط انقراض العصر
- ٣٤٢ المسألة السابعة عشرة : لا بد للإجماع من مستند
- ٣٤٦ المسألة الثامنة عشرة : الخلاف في انعقاد الإجماع عن قياس
- ٣٥٠ المسألة التاسعة عشرة : الخلاف في إحداث قول ثالث
- المسألة العشرون : هل يجوز للمتأخرين الاستدلال بغير ما استدل
به السابقون
- ٣٥٦ المسألة الحادية والعشرون : الخلاف في إجماع عصر لاحق على
أحد قولي عصر سابق
- ٣٥٩ المسألة الثانية والعشرون : الخلاف في إجماع أهل عصر على أحد
أقوالهم
- ٣٦٢

المسألة الثالثة والعشرون : هل يمكن جهل الأمة بخبر أو دليل موجود

٣٦٤

ولا معارض له

٣٦٥

المسألة الرابعة والعشرون : هل يمكن ارتداد الأمة

٣٦٦

المسألة الخامسة والعشرون : التمسك بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع

٣٦٧

المسألة السادسة والعشرون : هل يثبت وجود الإجماع بخبر الواحد

٣٦٨

المسألة السابعة والعشرون : حكم من جحد حكماً مجمعاً عليه

٣٦٩

خاتمة : فيما يكون الإجماع حجة فيه
