

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا تَرْجُومَةُ
إِلَى

عِلْمِ الْأَصُولِ

لِلْإِمَامِ سَيِّدِ الْأَلْبَانِ أَبِي نُصْرَةَ الْحَسَنِ بْنِ يُونُسَ بْنِ الْأَعْمَرِ
الْمَعْرُوفِ بِالسَّامَةِ الْجَلِيلِ

الجزء الثالث

مُتَقَبَّلٌ: الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَاهَاذِيُّ



مرکز تحقیقات علوم و معارف اسلامی

نهاية الوصول إلى علم الأصول



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۷۳۹۴

تاریخ ثبت:

إشراف

العلامة المحقق جعفر السبحاني

نهاية الوصول

إلى

علم الأصول

للإمام جمال الدين أبي منصور الحسن بن

يوسف بن المطهر

المعروف بالعلامة الحلي

(٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)

الجزء الثالث

تحقيق

الشيخ إبراهيم البهادر

جمعداري اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۴۹۰۸۹

ن - اموال

العلامة الحلّي، حسن بن يوسف ٦٤٨-٧٢٦ ق.
نهاية الوصول إلى علم الأصول / جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف
بالعلامة الحلّي؛ إشراف جعفر السبحاني؛ تحقيق إبراهيم البهاري - قم؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه،
١٤٢٧ ق - ١٣٨٥ .

ج ISBN 964 - 357 - 239 - 0 (دوره)

١ - 152 - 357 - 964 ISBN (ج ١)

٢ - 200 - 357 - 964 ISBN (ج ٢)

٢ - 238 - 357 - 964 ISBN (ج ٣)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما:

١ - أصول فقه شيعه - قرن ٨ ق. الف - سبحاني تيريزي، جعفر، ١٣٤٧ ش. ق. - مشرف، ب. بهادري،
إبراهيم، ١٣٢٥ - محقق، ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه، د. عنوان.

٢٩٧/٣١٢

٩٨/٨/١٥٨٨ BP

اسم الكتاب: نهاية الوصول إلى علم الأصول / الجزء الثالث
المؤلف: العلامة الحلّي
إشراف: آية الله جعفر السبحاني
المحقق: الشيخ إبراهيم البهاري
الطبعة: الأولى - ١٤٢٧ هـ
المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه
الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه
الإخراج الفني: مؤسسة الإمام الصادق عليه - السيد محسن البطاط
حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

توزيع

مكتبة التوحيد

ایران - قم ؛ ساحة الشهداء

٢٩٢٥١٥٢ - ٧٧٤٥٤٥٧ ☎

البريد الإلكتروني: imamsadiq@gmail.com

العنوان في شبكة المعلومات : www.imamsadeq.org



﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن
كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدّمة المشرف:

آية الله جعفر السبحاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إجماع العترة الطاهرة



يُعَدُّ كتاب «نهاية الوصول إلى علم الأصول» موسوعة أصولية تتكفل ببيان القواعد الأصولية التي يبتني عليها استنباط الأحكام الشرعية، وقد نهج مؤلفه عليه السلام في ترصيف هذا الكتاب المنهجَ المقارن، فلذلك نجده يعرض آراء الأصوليين من مختلف المذاهب الإسلامية ويذكر أدلتهم في مسألة واحدة ثم يقضي ويبرم ويخرج بالنتيجة المطلوبة، وقلّما تجد مثيلاً لهذا الكتاب بين المؤلفات الأصولية، إذ يسلك أغلب الأصوليين منهجاً خاصاً يوافق مذهب إمامه ومتبنياته.

ومن المسائل الأصولية الهامة التي وردت في هذا الجزء: مسألة الإجماع محصّله ومنقوله وما تبتني عليه حجّة الاتفاق، وقد أغرق المصنّف نزاعاً في التحقيق فلم يُبق في القوس منزعاً.

ومن العناوين الطرة في هذا الفصل التي الفتت نظري هو إجماع العترة الذي غفل عنه أكثر الأصوليين، إلا نجم الدين الطوفي، فقد عدّه من مصادر التشريع الإسلامي في رسالته^(١).

وياللعجب أن بعض الأصوليين يعدّون إجماع أهل المدينة، بل إجماع أهل الكوفة وإجماع الخلفاء من مصادر التشريع، بل ربّما يعدّون ما هو أنزل من ذلك كقول الصحابي، ولكن لا يذكرون شيئاً عن إجماع العترة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً!!

ومع ذلك كلّ فقد اختصر المؤلف الكلام في هذا البحث، على الرغم من ضرورة التفصيل فيه حتّى يتضح الحق بأجلّ صورته، ولذلك رأينا أن نذكر في تقديمنا هذا شيئاً ممّا يرجع إلى حجّية أقوال العترة الطاهرة فضلاً عن إجماعهم، وذلك بالبيان التالي:

إجماع العترة^(٢)

كلّ من كتب في تاريخ الفقه الإسلامي وتعرض لمنابع الفقه والأحكام غفل عن ذكر أئمة أهل البيت عليهم السلام وحجّية أقوالهم فضلاً عن حجّية اتّفاقهم، وذلك بعين الله بخس لحقوقهم، وحيث إنّ المقام يقتضي الاختصار نستعرض المهم من الأدلة الدالة على حجّية أقوالهم فضلاً عن اتّفاقهم على

١. رسالة الطوفي كما في كتاب: «مصادر التشريع الإسلامي» لعبد الوهاب خُلاف: ١٠٩.

٢. وهو نفس تعبير الطوفي في رسالته، وإلا فالحجّة عندنا قول أحد العترة فضلاً عن إجماعهم.

حكم من الأحكام، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١).

والاستدلال بالآية على عصمة أهل البيت، وبالتالي حجّة أقوالهم رهن أمور:

الأول: الإرادة في الآية إرادة تكوينية لا تشريعية، والفرق بين الإرادتين واضحة، فإن إرادة التطهير بصورة التقنين تعلّقت بعامة المكلفين من غير اختصاص بأئمة أهل البيت عليهم السلام، كما قال سبحانه: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾^(٢).

فلو كانت الإرادة المشار إليها في الآية إرادة تشريعية لما كان للتخصيص والحصر وجه مع أنّا نجد فيها تخصيصاً بوجوه خمسة:

أ. بدأ قوله سبحانه بالأداة «إِنَّمَا» المفيدة للحصر.

ب. قدّم الظرف «عَنكُمْ» وقال: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ ولم يقل ليذهب الرجس عنكم، لأجل التخصيص.

ج. بيّن من تعلّقت إرادته بتطهيرهم بصيغة الاختصاص، وقال: ﴿أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ أي أخصّكم.

د. أكّد المطلوب بتكرير الفعل، وقال: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ﴾ تأكيداً لقوله: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾.

هـ. أرفقه بالمفعول المطلق، وقال: «تَطْهِيراً».

كَلْ ذَلِكَ يُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِرَادَةَ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِتَطْهِيرِ أَهْلِ الْبَيْتِ غَيْرُ الْإِرَادَةِ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِعَامَّةِ الْمَكْلُوفِينَ.

ونرى مثل هذا التخصيص في خطابه لمريم البتول قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»^(١).

الثاني: المراد من الرجس كل قذارة باطنية ونفسية، كالشرك، والنفاق، وفقد الإيمان، ومساوئ الأخلاق، والصفات السيئة، والأفعال القبيحة التي يجمعها الكفر والنفاق والعصيان، فالرجس بهذا المعنى أذهب الله عن أهل البيت، ولا شك أن المنزه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب بإرادة منه سبحانه، كيف وقد رباهم الله سبحانه وجعلهم هداة للأمم كما بعث أنبياءه ورسله لتلك الغاية.

الثالث: المراد من أهل البيت هو: علي وفاطمة وأولادهما، لأن أهل البيت وإن كان يطلق على النساء والزوجات بلا شك، كقوله سبحانه: «أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ»^(٢)، ولكن دلّ الدليل القاطع على أن المراد في الآية غير نساء النبي وأزواجه، وذلك بوجهين:

أ. نجد أنه سبحانه عندما يتحدث عن أزواج النبي يذكرهن بصيغة

١. آل عمران: ٤٢.

٢. هود: ٧٣.

جمع المؤنث ولا يذكرهن بصيغة الجمع المذكور، فإنه سبحانه أتى في تلك
السورة (الأحزاب) من الآية ٢٨ - ٣٤ باثنين وعشرين ضميراً مؤنثاً مخاطباً
بها نساء النبي، وهي كما يلي:

١. كُنْتُنَّ، ٢. تُرِدْنَ، ٣. تَعَالَيْنَ، ٤. أُمْتَعُكُنَّ، ٥. أُسْرَحُكُنَّ. (١)

٦. كُنْتُنَّ، ٧. تُرِدْنَ، ٨. مِنْكُنَّ. (٢)

٩. مِنْكُنَّ. (٣)

١٠. مِنْكُنَّ. (٤)

١١. لَسْتُنَّ، ١٢. إِنْ اتَّقَيْتُنَّ، ١٣. فَلَا تَخْضَعْنَ، ١٤. قُلْنَ. (٥)

١٥. قَرْنَ، ١٦. فِي بُيُوتِكُنَّ، ١٧. تَبَرَّجْنَ، ١٨. أَقْمَنَ، ١٩. آتَيْنَ، ٢٠.

أَطْعَنَ اللَّهُ. (٦)

٢١. اذْكُرْنَ، ٢٢. فِي بُيُوتِكُنَّ. (٧)

وفي الوقت نفسه عندما يذكر أئمة أهل البيت عليهم السلام في آخر الآية ٣٣
يأتي بضمائر مذكّرة ويقول: «لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ... وَ يُطَهَّرْكُمْ»، فإن هذا العدول
دليل على أن الذكر الحكيم انتقل من موضوع إلى موضوع آخر، أي من
نساء النبي إلى أهل بيته، فلا بد أن يكون المراد منه غير نسائه.

٢. الأحزاب: ٢٩.

٤. الأحزاب: ٣١.

٦. الأحزاب: ٣٣.

١. الأحزاب: ٢٨.

٣. الأحزاب: ٣٠.

٥. الأحزاب: ٣٢.

٧. الأحزاب: ٣٤.

ب. أَنَّ النبي ﷺ أَمَاطَ السُّتْرَ عَنْ وَجْهِ الْحَقِيقَةِ، فَقَدْ صَرَّحَ بِأَسْمَاءٍ مِنْ نَزَلَتِ الْآيَةُ بِحَقِّهِمْ حَتَّى يَتَعَيَّنَ الْمَنْظُورُ مِنْهُ بِاسْمِهِ وَرَسْمِهِ وَلَمْ يَكْتَفِ بِذَلِكَ، بَلْ أَدْخَلَ جَمِيعَ مَنْ نَزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِمْ تَحْتَ الْكِسَاءِ وَمَنْعَ مَنْ دَخَلَ غَيْرَهُمْ.

وَلَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ (ذِكْرُ الْأَسْمَاءِ وَجَعْلُ الْجَمِيعِ تَحْتَ كِسَاءٍ وَاحِدٍ) بَلْ كَانَ كُلَّمَا يَمُرُّ بِبَيْتِ فَاطِمَةَ عليها السلام إِلَى ثَمَانِيَةِ أَشْهُرٍ يَقُولُ: الصَّلَاةُ، أَهْلَ الْبَيْتِ: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا».

وَقَدْ تَضَافَرَتِ الرِّوَايَاتُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَوْلَا خَوْفُ الْإِطْنَابِ لَأَتَيْنَا بِكُلِّ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَكِنْ نَذْكُرُ مِنْ كُلِّ طَائِفَةٍ الْمَوْذَجَ:

أَمَّا الطَّائِفَةُ الْأُولَى: أَخْرَجَ الطَّبْرِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَزَلَتِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ وَفِي عَلِيٍّ عليه السلام وَحَسَنِ عليه السلام، وَحُسَيْنٍ عليه السلام، وَفَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» الْحَدِيثُ ^(١).

وَأَمَّا الطَّائِفَةُ الثَّانِيَّةُ: فَقَدْ رَوَى السَّيُوطِيُّ وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ وَابْنُ جَرِيرٍ وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَالْحَاكِمُ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: أَخْرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَدَاةً وَعَلَيْهِ مِرْطٌ مَرَجَلٌ مِنْ شَعَرٍ أَسْوَدَ، فَجَاءَ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَأَدْخَلَهُمَا مَعَهُ، ثُمَّ جَاءَ عَلِيٌّ فَأَدْخَلَهُ مَعَهُ، ثُمَّ قَالَ:

١. وَلَمَنْ أَرَادَ الْمَزِيدَ فَلْيَرْجِعْ إِلَى تَفْسِيرِ الطَّبْرِيِّ وَالْدُرِّ الْمَنْثُورِ لِلْسَّيُوطِيِّ فِي تَفْسِيرِ آيَةِ التَّطْهِيرِ.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

ولو لم تذكر فاطمة في هذا الحديث، فقد جاء في حديث آخر، حيث روى السيوطي، قال: وأخرج ابن جرير والحاكم وابن مردويه عن سعد، قال: نزل على رسول الله الوحي، فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه، قال: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي».

وفي حديث آخر جاء رسول الله ﷺ إلى فاطمة ومعه حسن وحسين، وعلي حتى دخل، فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه، ثم لف عليهم ثوبه، ثم تلا هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

مركز تحقيق مكتبة نور محمد (ع)

وأما الطائفة الثالثة: فقد أخرج الطبري عن أنس أن النبي ﷺ كان يمر ببيت فاطمة ستة أشهر كلما خرج إلى الصلاة فيقول: الصلاة أهل البيت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

والروايات تربو على أربع وثلاثين رواية، رواها من عيون الصحابة: أبو سعيد الخدري، أنس بن مالك، ابن عباس، أبو هريرة الدوسي، سعد بن أبي وقاص، واثلة بن الأسقع، أبو الحمراء - أعني: هلال بن حارث - وأمّهات المؤمنين: عائشة وأمّ سلمة.^(١)

١. وللوقوف على مصادر هذه الروايات لاحظ: صحيح مسلم: ١٢٢ / ٧ - ١٢٣؛ تفسير الطبري:

٢٢ / ٥ - ٧؛ الدر المنثور: ١٩٨ / ٥ - ١٩٩؛ جامع الأصول لابن الأثير: ١٠ / ١٠٣.

وبذلك تبين حجية أقوال كلمات أهل البيت عليهم السلام في مجالي العقيدة
والشريعة لاعتصامهم بحبل الله تعالى، فإذا كان قول واحد منهم حجة
فكيف هو حال إجماعهم؟
فما أصدق قول القائل:

فوال أناساً قولهم وكلامهم روى جدنا عن جبرئيل عن الباري
رزقنا الله زيارتهم في الدنيا، وشفاعتهم في الآخرة.



عصمة أولي الأمر

دلت آية التطهير على عصمة أهل البيت عليهم السلام كما عرفت آنفاً وفي
الوقت نفسه دلت آية الطاعة - بالإضافة إلى وجوب طاعتهم - على عصمة
الرسول وأولي الأمر، أعني قوله سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ
أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^(١).

والاستدلال مبني على دعامين:

١. إن الله سبحانه أمر بطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق؛ أي في
جميع الأزمنة والأمكنة، وفي جميع الحالات والخصوصيات، ولم يقيد
وجوب امتثال أوامرهم ونواهيهم بشيء كما هو مقتضى الآية.

٢. إن من الأمر البديهي كونه سبحانه لا يرضى لعباده الكفر

والعصيان: «ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ»^(١) من غير فرق بين أن يقوم به العباد ابتداءً من دون تدخل أمر أمر أو نهى ناه، أو يقومون به بعد صدور أمر ونهى من أولي الأمر.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين (وجوب إطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق، وحرمة طاعتهم إذا أمروا بالعصيان) أن يتَّصف أولو الأمر الذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق، بخصوصية ذاتية وعناية إلهية ربّانية، تصدّهم عن الأمر بالمعصية والنهي عن الطاعة. وليس هذا إلا عبارة أخرى عن كونهم معصومين، وإلا فلو كانوا غير واقعين تحت تلك العناية، لما صحَّ الأمر بإطاعتهم على وجه الإطلاق بدون قيد أو شرط. فنستكشف من إطلاق الأمر بالطاعة اشتغال المتعلّق على خصوصية تصدّه عن الأمر بغير الطاعة. وممّن صرح بدلالة الآية على العصمة الإمام الرازي في تفسيره، ويطيب لي أن أذكر نصّه حتّى يمعن فيه أبناء جلدته وأتباع طريقته، قال:

إن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بدّ وأن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهياً عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار

الواحد، وأنه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لابد وأن يكون معصوماً.^(١)

بيد أن الرازي، وبعد أن قاده استدلالاته المنطقية إلى هذه الفكرة الثابتة المؤكدة لوجوب العصمة بدأ يتهرّب من تبعة هذا الأمر، ولم يستثمر نتائج أفكاره، لا لسبب إلا لأنها لا توافق مذهبه في تحديد الإمامة، فأخذ يؤوّل الآية ويحملها على غير ما ابتدأه وعمد إلى إثباته، حيث استدرك قائلاً بأننا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليه، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منه، فإذا كان الأمر كذلك، فالمراد ليس بعضاً من أبعاد الأمة، بل المراد هو أهل الحلّ والعقد من الأمة.

إلا أن ادّعاءه هذا لا يصمد أمام الحقيقة القويّة التي لا خفاء عليها، وفي دفعه ذلك الأمر مغالطة لا يمكن أن يرتضيها هو نفسه، فإنه إذا دلت الآية على عصمة أولي الأمر فيجب علينا التعرّف عليهم، وادّعاء العجز هروب من الحقيقة، فهل العجز يختص بزمانه أو كان يشمل زمان نزول الآية؟ لا أظن أن يقول الرازي بالثاني. فعليه أن يتعرّف على المعصوم في زمان النبي ﷺ وعصر نزول الآية، وبالتعرّف عليه يعرف معصوم زمانه،

حلقة بعد أخرى، ولا يعقل أن يأمر الوحي الإلهي بإطاعة المعصوم ثم لا يقوم بتعريفه حين النزول، فلو آمن الرازي بدلالة الآية على عصمة أولي الأمر فإنه من المنطقي والمعقول له أن يؤمن بقيام الوحي الإلهي بتعريفهم بواسطة النبي الأكرم عليه السلام؛ إذ لا معنى أن يأمر الله سبحانه بإطاعة المعصوم، ولا يقوم بتعريفه.

إكمال: أهل السنة ووجه حجية الإجماع

قد حقق المصنف في ثنايا بحثه عن حجية الإجماع، أن الإجماع بما هو ليس بحجية شرعية وليس من أدلة التشريع، وإنما هو حجة لأجل كشفه عن دليل شرعي يُعدّ حجة في المسألة.

وأما الإجماع عند أهل السنة فهو من أدلة التشريع ويُعدّ حجة في عرض الكتاب والسنة، وهذا لا يعني تقابله معهما، بل بمعنى أن كل واحد حجة في مضمونه ومحتواه، وذلك بالبيان التالي:

إذا اتفق المجتهدون من أمة محمد عليه السلام في عصر من العصور على حكم شرعي، يكون المجمع عليه حكماً شرعياً واقعياً عند أهل السنة ولا تجوز مخالفته، وليس معنى ذلك أن إجماعهم على حكم من تلقاء أنفسهم يجعله حكماً شرعياً، بل يجب أن يكون إجماعهم مستنداً إلى دليل شرعي قطعي أو ظني، كالخبر الواحد والمصالح المرسلة والقياس والاستحسان.

فلو كان المستند دليلاً قطعياً من قرآن أو سنة متواترة يكون الإجماع مؤيداً ومعاضداً له؛ ولو كان دليلاً ظنياً كما مثلناه، فيرتقي الحكم حيثنذ بالإجماع من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع واليقين.

ومثله ما إذا كان المستند هو المصلحة أو دفع المفسدة، فالإجماع على حكم شرعي استناداً إلى ذلك الدليل يجعله حكماً شرعياً قطعياً، كزيادة أذان لصلاة الجمعة في عهد عثمان لإعلام الناس بالصلاة كي لا تفوتهم، حتى صار الأذان الآخر عملاً شرعياً إلهياً وإن لم ينزل به الوحي.^(١)

فلو صحّ ذلك فقد أعطى سبحانه للإجماع واتفاق الأمة منزلة كبيرة على وجه إذا اتفقوا على أمر، يصبح المجمع عليه حكماً شرعياً قطعياً كالحكم الوارد في القرآن والسنة النبوية، ويكون من مصادر التشريع.

يلاحظ عليه: أنه لو كان الإجماع بما هو من أدلة التشريع وأن الدليل الظني ببركة الإجماع يرتقي إلى مرتبة القطع واليقين ويكون حجة في عرض سائر الحجج، فمعنى ذلك أن التشريع الإسلامي لم يختتم بعد رحيل الرسول الأعظم ﷺ وأن هناك نبوة بعد نبوته، وهو على خلاف ما اتفق المسلمون عليه من إغلاق باب الوحي والتشريع واختتام النبوة، فلا محيص عن القول إلا بالرجوع إلى ما عليه الشيعة الإمامية من أن الإجماع كاشف عن الدليل الصادر عن الصادق بالحق ﷺ كما أن حجة العقل في

١. الوجيز في أصول الفقه لابن وهبة: ٤٩.

مجالات التشريع من هذه المقولة فليس العقل مشرعاً وإنما هو كاشف عن الحكم الإلهي في موارد خاصة .
هذه خلاصة القول في المقام والتفصيل يطلب من موسوعاتنا الأصولية.

خبر مؤسف

يعزّ علينا أن نكتب هذا التقديم ونحن نفتقد علماً من أعلام التحقيق في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ألا وهو العلامة الشيخ إبراهيم البهادري تغمده الله برحمته الواسعة الذي لبى دعوة ربّه في خامس شهر شعبان المعظم من شهور عام ١٤٢٦ هـ، وقد شيع جثمانه الطاهر في موكب مهيب ودفن في مدينة قم المقدسة .

والشيخ البهادري رحمته الله بكلمة قصيرة كان رجلاً زاهداً دؤوباً في العمل لا يبتغي إلا مرضاة الله تعالى، فهو من أبرز مصاديق ما قاله العلامة الكبير السيد هبة الدين الشهرستاني: إن الناشر (والمحقق) لصحائف العلماء الأمناء، يؤمن لقومه الحياة الطيبة أكثر ممّن ينورون الطرق في الظلماء، و [يمهدون السبيل] إلى الماء. ^(١)

كرّس المغفور له عمره في تحقيق تراث أهل البيت عليهم السلام ونشر علومهم، مدة من عمره تناهز ربع قرن .

وقد قام بتحقيق كتب قيّمة نذكر منها: «تحرير الأحكام» للعلامة الحلّي في ستة أجزاء، و «الاحتجاج» للطبرسي في جزأين، و «معالم الدين في فقه آل ياسين» لابن قطّان الحلّي في جزأين، و «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع» لابن زهرة الحلبي في جزأين، و «إصباح الشيعة» للكيدري، وغيرها.

ومن أبرز ما حقّقه في أواخر عمره الجزء الأوّل والثاني وبداية الجزء الثالث من هذه الموسوعة الأصولية.

فسلام الله عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يُبعث حيّاً.



مركز تحقيق تكملة علوم إسماعيلي

شكر وتقدير

وقد أنيطت مهمة إتمام هذا المشروع إلى لجنة التحقيق في المؤسسة المتمثلة بالمحقّقين الأفاضل:

١. السيد عبد الكريم الموسوي.

٢. الشيخ خضر ذو الفقاري.

٣. الحاج محمد عبد الكريم بيت الشيخ.

فقام الأفاضل - وفقهم الله - بتحقيق الكتاب على أكمل وجه وبجميع مراحل من مقابلة النسخ الخطية، وتقويم نص الكتاب وضبطه، ومراجعة النصوص مع مصادرها الأصلية، وتخريج الأحاديث من كتب الفريقين،

وإعراب الآيات وتخريجها، وتصحيح الكتاب بدقّة حتّى ظهر بهذا الشكل
اللائق، فشكر الله سعيهم ووفقهم للمزيد من البذل والعطاء وخدمة الإسلام.
والحمد لله رب العالمين

جعفر السبغاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسة - إيران

٢٥ من صفر المظفر

١٤٢٧ هـ



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الثالث:

في المنسوخ

وفيه مباحث:



[المبحث الأول: في النسخ قبل الفعل]

نسخ الشيء قبل فعله ضربان: من تحت كميته ومن فوقه

الأول: نسخه بعد انقضاء وقته، ولا خلاف في جوازه، لأن مثل الفعل يجوز أن يصير مفسدة في المستقبل، ومصلحة في الحال، فيأمر بفعله في الحال، ثم ينهى عنه في المستقبل.

ولا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الأمر والنهي معاً إليهما، فإنه قد يأمر بالفعل من يعصيه، كما يحسن أن يأمر من يطيعه.

وإذا كان لو أمره فأطاع، لجاز النسخ إجماعاً، فكذا إذا أمره فعصى، لأن بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل.

وأيضاً، فقد بيّنّا أنّ الكفار مخاطبون بالشرائع، فالنسخ قد يتناولهم وإن عصوا بالترك، وإذا جاز ذلك فيهم، جاز في غيرهم .

الثاني: نسخه قبل حضور وقته، أو نقضه، وقد اختلف الناس في ذلك : فمنعه المعتزلة وبعض أصحاب أبي حنيفة، وأبو بكر الصيرفي من الشافعية .

وذهب الأشاعرة وأكثر الشافعية إلى جوازه .

والحق الأول لوجوه:

الأول: لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مأموراً به، منهياً عنه عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد، والتالي مُحال، فالمقدم مثله . بيان الشرطية: أنّ المسألة مفروضة فيه، فإنه لما أمره غدوةً بصلاة ركعتين عند الغروب، ثمّ نهاء وقت الظهر عن صلاة ركعتين عند الغروب، فقد تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من وجه واحد^(١) ومكلف واحد ومكلف واحد، حتّى لو اختلف شرط منها لم تكن صورة النزاع.

ولأنّ قوله: صلّ عند الغروب ركعتين، موضوع للأمر بالصلاة في ذلك الوقت لا غير، لغةً وشرعاً، وقوله: لا تصلّ عند الغروب ركعتين، موضوع للنهي عنها في ذلك الوقت لغةً وشرعاً .

ولأنّ النهي لو تعلّق بغير ما تعلّق به الأمر، فإن كان المنهي عنه أمراً،

١ . في «ب» و«ج»: من جهة واحدة.

يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل في متعلق الأمر، فيكون المتأخر رافعاً للمتقدم استلزماً، فيتوارد الأمر والنهي على شيء واحد في وقت واحد من وجه واحد.

وإن لم يلزم، لم يكن صورة النزاع.

ولأننا أجمعنا على أن الأمر بالشيء يجمع النهي عن غيره، إذا لم يلزم من الانتهاء عنه الإخلال بالمأمور به.

وبيان بطلان التالي: أن متعلق الأمر إن كان حسناً، استلزم النهي عنه القبيح أو الجهل، أو الحاجة، وإن كان قبيحاً، استلزم الأمر به أحدها، واللوازم ممتنعة في حقّه تعالى.

الثاني: إذا أمر بالفعل في وقت معين، ثم نهى عنه، فقد بان أنه لم يُرد إيقاعه، ويكون قد أمر بما لم يُرده، ولو جاز ذلك، لم يبق لنا وثوق بأقوال الشارع، لجواز أن يكون المراد بذلك القول ضد ما هو دالٌّ على إرادته، وهو مُحال.

الثالث: أنه يُفضي إلى أن يكون الفعل الواحد مأموراً به منهيّاً عنه، والأمر والنهي عند المجوزين كلامه تعالى، وكلامه صفة واحدة، فيكون الكلام الواحد أمراً ونهياً بشيء واحد في وقت واحد، وهو مُحال.

اعترضوا^(١) على الأول: بأنه مبنيٌّ على الحسن والقبح العقليين، وهو ممنوع.

١. من المعترضين الأمدي في الإحكام: ٩١ / ٣، والرازي في محصولة: ٥٤٤ / ١ - ٥٤٥.

لا يقال: إن لم يكن حسناً ولا قبيحاً، فإمّا أن يكون مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ويلزم الأمر بالمفسدة، والنهي عن المصلحة.

لأننا نقول: إنه مبني على رعاية الحكمة، في أفعاله تعالى، ونحن لا نقول به، بل يجوز أن يكون الأمر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وإن سُلّم عدم خلّوّه من المصلحة والمفسدة، لكن لانسُلّم أنّه يلزم منه الأمر بالمفسدة والنهي عن المصلحة، بل جاز أن يقال: إنه مشتمل على المصلحة حالة الأمر، ومشتمل على المفسدة حالة النهي، ولا مفسدة حالة الأمر، ولا مصلحة حالة النهي.

وأيضاً لو سُلّم الحسن والقبح، لكن كما يحسن الأمر والنهي لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي عنه، فقد يحسن أيضاً لحكمة تتولد من نفس الأمر والنهي، فإنّ السيّد قد يقول لعبده: اذهب إلى القرية غداً راجلاً، وغرضه حصول الرياضة في الحال، وعزمه على أداء ذلك الفعل، وتوطين النفس عليه، مع علمه بأنّه يسقط عنه غداً.

والأمر بالفعل إنّما يحسن إذا كان كلّ من المأمور به، والأمر منشأ المصلحة، فلو كان المأمور به منشأ المصلحة دون الأمر أو بالعكس، لم يكن الأمر به حسناً، فالأمر لما أمر كان كلّ منهما ^(١) منشأ المصلحة، فحسن منه الأمر.

١. الضمير يرجع إلى المأمور به ونفس الأمر.

وفي الوقت الثاني بقي المأمور به على حالة منشأ المصلحة، ولم يبق الأمر، فحسن النهي عنه .

لا يقال: لمّا بقي الفعل منشأ المصلحة كما كان، فالنهي عنه يكون منعاً عن منشأ المصلحة، وهو غير جائز.

لأنّا نقول: يكفي في المنع من الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة، وهذا المأمور به وإن بقي منشأ المصلحة، لكن الأمر به لمّا صار منشأ المفسدة، كان الأمر به قبيحاً، نظراً إلى نفس الأمر، وإن كان حسناً، نظراً إلى المأمور به، وذلك كافٍ في قبحه .

وأيضاً، نمنع اتحاد متعلقي الأمر والنهي، فإنه جائز أن يتناول النهي مثل الفعل الذي تناوله الأمر الأول، أو أن الأمر تناول اعتقاد وجوب الفعل أو العزم عليه، والنهي تناول الفعل أو أن لهذه الصلاة في هذا الوقت المخصوص وجهين، يقع على كل منهما، فإذا وقعت على أحدهما كانت واجبة، وإذا وقعت على الآخر، كانت قبيحة، فالأمر تناولها على وجه الحسن، والنهي تناولها على وجه القبح.

ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين، فقال قوم: هو مأمور بشرط بقاء الأمر، منهي عنه عند زواله، وهما حالتان مختلفتان.

وقال آخرون: إنه مأمور بالفعل بشرط أن يختاره، ويعزم عليه، وينهي عنه إذا علم عدم اختياره، وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ.

وقال آخرون: يأمر بشرط كونه مصلحةً، وإنما يكون مصلحةً مع دوام الأمر، أمّا بعد النهي فيخرج عنها.

وقال قوم: إنّما يأمر في وقت يكون الأمر مصلحةً، ثمّ يتغيّر الحال، فيصير النهي مصلحةً، وإنما يأمر الله تعالى به مع علمه بأنّ الحال ستتغيّر ليعزم المكلف على فعله إن بقيت المصلحة في الفعل، والكلّ متقارب.

وعلى الثاني: بأنّ الأمر ليس من شرطه إرادة المأمور به وعدم الوثوق بأقوال الشارع إن أرادوا به أنّه إذا خاطب بما يحتمل التأويل أنّا لا نقطع بإرادته لما هو الظاهر من كلامه، فمسلم؛ ولكن نمنع امتناعه، فإنّه أوّل المسألة .

وإن أرادوا به أنّه لا يمكن الاعتماد على ظاهره، مع احتمال إرادة غيره من الاحتمالات البعيدة، فغير مسلم، وغير ذلك، ليس بمتصور.

وعلى الثالث: أنّه يلزم كون الفعل الواحد في وقت واحد مأموراً منهيّاً معاً، أو لا معاً، الأوّل ممنوع والثاني مسلم.

ونمنع وحدة كلامه [تعالى] على مذهب عبد الله بن سعيد. وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري نمنع إحالته .

قولهم: يلزم [منه] أن تكون الصفة الواحدة أمراً نهياً.

قلنا: إنّما تسمّى الصفة الواحدة بهذه الأسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها، فإن تعلقت بالفعل سُميت أمراً، وإن تعلقت بالنهي سُميت نهياً، وذلك إنّما يمتنع إذا اتّحد زمان التعلّق بالفعل والترك، أمّا مع اختلافه فلا،

والمأمور والمنهي وإن كان زمانه متّحداً، لكنّ زمانَ تعلُّق الأمر به غيرُ زمانِ تعلُّق النهي به، ومع التّغاير فلا امتناع.

والجواب: قد تقدّم إثبات الحسن والقبح العقليّين، وحكمته تعالى قد أثبتناها في كتبنا الكلاميّة، ولولا هذان المقامان انتفت الشرائع بالكليّة، وبقاء الأمر وانتفاء النهي لا يكونان وجهاً في قبح الفعل ولا حسنه، ولا يؤثّران في وقوعه على وجهٍ يقتضي مصلحةً أو مفسدةً، فإنّ الفعل لا يحسن بالأمر ولا يقبح بالنهي، ولا تأثير لهما في الوجوه التي يقع عليها.

قوله: قد يكون المأمور به منشأ المصلحة دون الأمر، فيحسن النهي بعد الأمر عند كونهما معاً منشأ المصلحة.

قلنا: قد بينّا أنّ الأمر والنهي لا مدخل لهما في وجوه الأفعال من حسنٍ وقبح، ولا تأثير لهما في الوجوه التي يقع عليها.

لا يقال: أنّهما وإن لم يقتضيا قبح فعلٍ ولا حسنةً، ولم يؤثّرا في وجهٍ يقع الفعل عليه، لكنّهما دليلان على وجهي الحسن والقبح، وإذا دلّا، فلا بدّ من ثبوت وجهٍ يقتضي أحدهما، لأنّ الدلالة إنّما تدلّ على صحته، فلا استبعاد في أن يأمر الله تعالى بالصلاة وقت الغروب، وتكون الصلاة واجبةً في ذلك الوقت متى استمرّ حكم الأمر بها، وإن لم يرُدّ نهْي عنها، وإن ورد النهي يغيّر حالها، فإذا أمر بالصلاة اعتقد وجوبها عليه، متى لم ينه عنها، فإذا ورد النهي اعتقد قبحها، ويكون الغرض في هذا التّكليف مصلحةً المكلّف، كأنّا نقدر أنّه تعالى علِمَ أنّه إن كلفه على هذا الوجه، كان مصلحةً له، في واجبٍ عليه يفعله أو قبيح يجتنبه.

لأننا نقول: هذه الصلاة المأمور بها، إن كان فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين، لم يتغير حالها بورود النهي، ويجب قبْحُ النهي المتناول لها، وإن كانت مفسدة في نفسها، لم يتغير حالها بتناول الأمر أو استمراره، فيجب قبْحُها وقبْحُ الأمر المتناول.

قوله: نمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق بالأمر، لا بعينه .

قلنا: إنه باطل من وجوه:

الأول: غير محلّ النزاع، إذ المسألة مفروضة في النسخ الذي هو رفع، وليس هنا رفع حينئذٍ.

الثاني: المكلف لا يميز بين فعله المثلين في وقت واحد، فتكليف فعل أحدهما بعينه، وتجنب الآخر المنهي عنه بعينه، مع أنهما لا يتميزان، تكليف بما لا يطاق.

الثالث: يمتنع أن يكون أحدهما مصلحة والآخر مفسدة، لتماثلهما، واتحاد وقتهما ومتعلقهما .

قوله: الأمر يتعلّق بالاعتقاد أو العزم .

قلنا: هذا باطل من وجوه:

الأول: العزم والاعتقاد مغايران^(١) للصلاة، ولا يعبر عنهما بها، والأمر

١ . في «أ»: متغايران.

ورد بالصلاة، فلا يتناولهما لغة ولا شرعاً، لا حقيقة ولا مجازاً.

الثاني: لو كان اسم الصلاة عبارة عنهما شرعاً، لما تأخر بيانه عن وقت الخطاب، وذلك يُخرج البحث عن مسألة النسخ إلى مسألة تأخير البيان.

الثالث: لا بد في الأمر بالاعتقاد أو العزم من فائدة، ولا فائدة مع عدم وجوب الفعل الذي تعلقا به.

لا يقال: الفائدة اختبار المكلف.

لأننا نقول: حقيقة الاختبار إنما تجوز على من لا يعرف العاقبة ^(١) دون من يعلمها. ^(٢)



وفيه نظر، فإن العلم تابع.

الرابع: لا يحسن إيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق، والفعل غير واجب، لقبح اعتقاد وجوب ما ليس بواجب.

لا يقال: أمر [المكلف] بالعزم على الفعل بشرط كونه واجباً.

لأننا نقول: لا حاجة إلى هذا التمحّل ^(٣) فإنه يمكنكم أن تقولوا: «أمر بالفعل بشرط كونه واجباً» ولا تضمروا العزم الذي ليس بمذكور. ^(٤)

وفيه نظر، للفرق بين: «أمرتك بالعزم بشرط كون الفعل واجباً» وبين:

١. في «أ»: الغاية.

٢. الاستدلال لأبي الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٣٧٧.

٣. في «أ»: التحمل.

٤. الاستدلال لأبي الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٣٧٧.

«أوجبْتُ عليك الفعل بشرط كونه واجباً».

الخامس: ليس القول بأنه أمر بالعزم على الصلاة بشرط كونها واجبةً، ويتوصل إلى ذلك بظاهر النهي، بأولى من القول بأنه نهى عن إرادة الفعل المأمور به بشرط كونه قبيحاً، لا يتجدد به أمر آخر، ويجوز ورود أمر آخر ويتوصل^(١) إلى ذلك بظاهر الأمر.

قوله: يجوز أن يكون للفعل وجهان، يؤمر به باعتبار أحدهما، ويُنهى عنه باعتبار الآخر.

قلنا: هذا باطل، أمّا أولاً فلأنه غير محل النزاع، إذ النزاع في فعل اتحد الوجه فيه، والوقت وجميع الأمور المعبرة فيه.

وأما ثانياً، فلأنه لا نسخ حيثشذ، إذ المأمور به والمنهى عنه باقيان على حدّ التكليف، لم يرتفع أحدهما، والتمحلات^(٢) التي ذكروها في وجه التغاير باطلة، فإن الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد، وما لا بد منه لا معنى لشرطيته، والمأمور به لا يقع مأموراً إلا عند دوام الأمر، وعدم النهي، فكيف يحسن أن يقول: «أمرك بشرط أن لا أنهاك»؟ فكأنه قال: أمرك بشرط أن أمرك، وبشرط أن يتعلّق الأمر بالمأمور، وبشرط كون الفعل المأمور به حادثاً، [أ] وعرضاً، وغير ذلك ممّا لا بد منه، وهذا لا يصلح للشرطيّة.

ولأنه تعالى يستحيل أن يأمر بشرط أن لا ينهى عنه، لأنه تعالى عالم

١. في «أ» و«ج»: ويجوزوا ورود أمر آخر ويتوصلوا.

٢. في «أ»: والمحمّلات.

بأن هذا الشرط لا يحصل، فلا يأمر به، والأمر بشرط إنما يحصل ممن لا يعرف العواقب.

قال الغزالي: والعجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط، مع أنهم جَوَّزُوا الوعيد ^(١) منه تعالى بشرط، فَوَعَدَ عَلَى الطاعة [ثواباً] بشرط عدم ما يُحِبُّهَا من الفسق والردة، وعلى المعصية العقاب، بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة. ^(٢)

وفيه نظر، للفرق بين «أمرك بشرط أن لا أنهاك» وهو عالم بالعاقبة، وبين: «أثيبك إن أطعت وأعاقبك إن عصيت» لوقوع الثاني خبراً عن فعله، بخلاف الأول.

ولأن النهي ^(٣) ليس بوجه يقع عليه الفعل.

احتجَّ المجوزون بوجوه:

الأول: أنه تعالى أمر إبراهيم بذبح إسماعيل، ثم نسخه قبل الفعل.

الثاني: قوله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ» ^(٤) دل على أنه يمحو كل ما يشاء محوً، على كل وجه، فيدخل محو العبادة قبل دخول وقتها.

١. في المصدر: الوعد.

٢. المستصفى: ١ / ٢١٨.

٣. في «ج»: عدم النهي.

٤. الرعد: ٣٩.

الثالث: أنه تعالى أَمَرَ النَّبِيَّ ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة، فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع، وقال له: «أَمَتَكَ ضِعْفَاءَ لَا يَطِيقُونَ ذَلِكَ فَاسْتَنْقِصِ اللَّهَ يَنْقُصُكَ»، فسأل الله تعالى في ذلك فنسخ الخمسين على التدرّيج إلى أن بقي خمس صلوات^(١)، وذلك نسخ قبل الفعل وقبل وقته.

الرابع: يجوز أن يأمر الله تعالى زيدا بفعل في الغد، ويمنعه منه بمانع عائق له منه قبل الغد، فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع، وإذا جاز الأمر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمانع، جاز الأمر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ.

الخامس: أنه تعالى نَسَخَ تَقْدِيمَ الصَّدَقَةِ بين يدي المناجاة قبل فعلها.

السادس: النبي ﷺ صالح قريشاً يوم الحديبية على ردّ من هاجر إليه،^(٢) ثم نسخ ذلك قبل الردّ بقوله تعالى: «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ»^(٣).

السابع: وافقنا الخصم على أنه تعالى لو أمر بالمواصلة في الصوم سنة، جاز أن ينسخه^(٤) عنا بعد شهر منها، وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته.

١. صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة برقم ٣٢٠٧؛ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله برقم ١٦٢؛ جامع الأصول: ٥ / ٢٨٣ برقم ٣٢٣٧؛ بحار الأنوار: ١٨ / ٣٣٠.

٢. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين برقم ٢٧٠٠.

٣. الممتحنة: ١٠.

٤. في «أ» و «ج»: وأن ينسخه.

الثامن: قال عليه السلام: «أَحِلَّتْ لِي مَكَّةُ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ»^(١) ومع ذلك منع من القتال فيها، وهو نسخ قبل وقت الفعل.

التاسع: التكليف قبل وقت الفعل ثابت، فوجب جواز رفعه بالنسخ، كما جاز رفعه بالموت، لاشتراكهما في قطع تعلُّق التكليف عن المكلف.

العاشر: لو منع من النسخ قبل وقت الفعل لزم إبطال النسخ بالكلية، فإنَّ كلَّ نسخ إنَّما هو رفع الحكم قبل وجود وقته، لأنَّ الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع^(٢) نسخه، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فلم يبق النسخ وارداً إلا على الفعل قبل حضور وقته، وبالجمله فالنسخ إنَّما يتحقَّق فيما لم يفعل، وما فعل كيف ينسخ؟

الحادي عشر: الطهارة إنَّما تجب لوجوب الصلاة، ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلاة، وإن كان قد توضَّأ، فأی فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي.

والجواب عن الأوَّل من وجوه:

الأوَّل: يمنع الأمر بالذبح، بل بمقدّماته، من الإضجاع، وأخذ المديّة، مع الظنِّ الغالب بالأمر بالذبح، ولهذا قال: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا»^(٣).

١. صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد برقم ١٨٣٣؛ صحيح مسلم: ٤ / ١١٠، كتاب الحج برقم ١٣٥٥؛ سنن النسائي: ٥ / ٢١١؛ سنن البيهقي: ٥ / ١٧٧ و ١٩٥؛ مسند أحمد بن حنبل: ٢٥٣ / ١.

٢. في «ج»: ممتنع.

٣. الصافات: ١٠٥.

ولو كان قد فعل بعض ما أمر به لقال: «قد صدقت بعض الرؤيا».
لا يقال: قوله تعالى: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى
قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ»^(١) لابد وأن يعود إلى شيء، والمذكور الذبح،
فوجب صرفه إليه، فكان مأموراً به .

ولأن قوله تعالى: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ»^(٢) إشارة إلى الذبح،
لعدم وصف مقدماته بأنها بلاء مبين.

ولقوله تعالى: «وَقَدْ يَنَافُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ»^(٣)، ولولا الأمر بالذبح لما
احتاج إلى الفداء .

لأننا نقول: الرؤيا لا تدل على كونه مأموراً بذلك .

وقوله: «افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ» يفيد [الأمر] في المستقبل، فلا ينصرف إلى
ما مضى من رؤياه في المنام .

واضحاً الابن، وأخذ المدينة مع غلبة الظن بأنه مأمور بالذبح بلاءً
عظيماً .

والفداء كان لما يتوقعه من الذبح .

الثاني: يمنع أنه نسخ عنه، لما روي أنه كان كلما قطع موضعاً من
الحلق، وتعدى إلى غيره أوصل الله تعالى ما تقدم قطعه .

١ . الصافات: ١٠٢ .

٢ . الصافات: ١٠٦ .

٣ . الصافات: ١٠٧ .

ويمنع اشتراطُ بطلانِ الحياة في حقيقة الذبح، بل هو قطعٌ في مكانٍ مخصوصٍ مطلقاً، فإنه يقال: ذُبَحَ هذا الحيوانُ ولم يمت بعدُ.

وأيضاً، رُوي أنَّ الله تعالى جَعَلَ على عنقه صفيحةً من حديدٍ، فكان إذا أمرَ إبراهيمُ عليه السلام السَّكِينُ لم يقطع شيئاً من الحلقِ.

ولا يتمشى على قواعد المعتزلة أنه تكليفٌ مالا يُطاق، إلا إذا كان مأموراً بالإضجاع وإمرار السكين على الحلقِ لا بالذبح، فهو يرجع إلى الأول.

الثالث: قيل: إنه منام لا أصل له، فلا يثبت به الأمرُ. ^(١)

وهو خطأ، فإن منام الأنبياء وحيٌ معمولٌ به، وأكثرُ وحيِ الأنبياء كان بالمنام، وقد نُقِلَ أنَّ وحيَ النبي ﷺ كان بالمنام ستة أشهر، ولهذا قال ﷺ: «الرؤيا الصالحة جزءٌ من ستة وأربعين جزءاً من النبوة» ^(٢)، وكانت نسبة ستة أشهرٍ من ثلاث وعشرين سنةً من نبوته كذلك.

وقال ﷺ: «ما احتلم نبي قط». ^(٣) يعني ما تشكَّل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكَّل لأهل الاحتلام.

ولأنه لو كان خيالاً لا وحيّاً، لم يجر لإبراهيم عليه السلام العزم على الذبح المحرَّم بمجرد منام لا أصل له، ولما سمَّاه بلاءً مبيناً، ولما احتاج إلى الفداء.

١. لاحظ الإحكام: ٨٧ / ٣.

٢. مجمع الزوائد: ١٧٢ / ٧، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة؛ مسند أحمد بن حنبل: ٣١٤ / ٢.

٣. المعجم الكبير للطبراني: ١٨٠ / ١١ برقم ١١٥٦٤؛ مجمع الزوائد: ٢٦٧ / ١، باب الاحتلام.

الرابع: لا نسلّم أنّه نسخ الذبح قبل التمكّن من الامتثال، بل كان بعده، والخلاف إنّما هو فيما قبل التمكّن لا بعده، ولا سبيل إلى بيان أنّه نسخ قبل التمكّن من الامتثال إلا بعد بيان أنّ مطلق الأمر يقتضي الوجوب على الفور، أو أنّ وقت الأمر كان مضيقاً و^(١) امتناع الصغائر على الأنبياء^(٢).

واعترض: بأنّ ذلك لا يمنع رفع تعلّق الوجوب بالمستقبل، لأنّ الأمر باقٍ عليه، وهو المانع عندهم، ولأنّه لو كان موسّعاً، لقضت العادة بتأخّره، رجاء نسخه، أو موته لكبر سنّه، وعظم هذا الأمر.

وفيه نظر، لأنّ الأنبياء^{عليهم السلام} أسرع امتثالاً من غيرهم إلى الأوامر، والأمر وإن كان موسّعاً، إلا أنّ تقديمه أولى، ومنزلة النبوة تمنع من الإخلال بالأولوية (ويمنع كون المانع متعلّق بالأمر مطلقاً، وإلا امتنع النسخ عند القائلين بالرفع)^(٣).

وعن الثاني بوجه:

الأول: أنّها تدلّ على محو كلّ ما يشاء، وليس فيها ما يدلّ على أنّه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها، مع كونه ممتنعاً، فإنّ بين إمكان مشيئة ذلك بغير الآية، ففيه ترك الاستدلال بالآية.

الثاني: حقيقة المحو هي محو الكتابة، والمراد به محو ما يكتبه

١. أي مع امتناع الصغائر.

٢. الاستدلال للآمدي في الإحكام: ٣ / ٨٨.

٣. ما بين القوسين يوجد في «ج».

الملكان من المُباحات، وتبقيّة ما يشاء^(١) من الطاعات والمعاصي.

الثالث: قيل: المراد به محو البلايا والنكبات بالصدقة، على معنى أنّه لولاها لنزل ذلك.

الرابع: رُوي أنّه تعالى يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، لما يتعلّق بذلك من صلاح الملائكة.^(٢)

وعن الثالث بوجوه:

الأول: أنّه خبر واحد فلا يقبل فيما يجب أن يعلم.

الثاني: الخبر يتضمّن ما يدفعه العقل، وفيه من الشبه والأباطيل ما يدلّ على فساد، لتضمّنه أنّ المصالح الدنيّة تتعلّق بمشورة الخلق وإيثارهم.

الثالث: أنّه يقتضي نسخ شيء قبل وقته، وقبل تمكّن المكلف من العلم به، وعلة المخالف تقتضي منع ذلك، لأنّه يُجَوِّزُ هذا النسخ على أن يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على أدائه، والاعتقاد لوجوبه، وهذا لا يتمّ إلّا مع علم المكلف بالتعبد بالمنسوخ.

اعترض على الأول^(٣): بأنّ المسألة اجتهاديّة، فجاز إثباتها بخبر

الواحد.

١. وفي النسخ التي بأيدينا: «ما أثبتناه» والصحيح ما أوردناه في المتن.

٢. ذكره المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٤٠، ولم نعثر عليه في غير هذا الموضع.

٣. المعترض هو الأمدي في الإحكام: ٣ / ٩٠.

وعلى الثاني والثالث: بأنه قد نسخ عن النبي ﷺ بعد علمه .
 سلمنا أنه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به، ولكن لِمَ قالوا بامتناعه؟
 وفائدة الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على فعله مبني على
 رعاية الحكمة في أفعاله .

وفيه نظر، لأنها وإن كانت اجتهادية، لكن قصة المعراج من الأمور
 الشهيرة، فكان يجب اشتها روايته إلى أن يتأخم العلم .

والنسخ على النبي ﷺ غير مفيد في منع القبح من النسخ عن الأمة
 قبل تمكّنهم من العلم بما كُلفوا فيه، فلا معنى لذكره هنا .

وحكمته تعالى ثابتة في علم الكلام

وعن الرابع: يمنع أن يأمره بفعل ثم يمنعه عنه، لأنه إما أن يأمره مطلقاً،
 أو بشرط زوال المنع، فإن كان الأول، فمَنعُه منه بعد ذلك يكون تكليفاً بما لا
 يُطاق، وهو مُحال، وإن كان الثاني فالأمر بالشرط لا يجوز وقوعه من العالم
 بعواقب الأمور، على ما تقدّم .

ويخالف هذا ما إذا أمر جماعة أن يفعلوا الفعل في غد، فإنه يجوز
 أن يمنع بعضهم من الفعل، لكننا نستدل بهذا المنع على أن ذلك البعض غير
 مراد بالخطاب، ولا مكلف به، ولا يجوز أن يمنع جميعهم .

وعن الخامس: أن النسخ بعد حضور وقت الفعل، ولهذا ناجى عليّ عليه السلام
 رسول الله ﷺ بعد أن قدّم الصدقة، ولهذا عاتبهم الله تعالى بقوله: «الْأَشْفَقْتُمْ

- إلى أن قال : - لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ^(١)، فعلم أن وقت الفعل كان قد حضر سواء ناجاه غيره أو لا .

وعن السادس: بإمكان أن قوله: «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ»^(٢) نزل بعد مضي وقت، كان يجوز أن يُهاجرن إليه، فيردّهن، فيكون النسخ واقعاً بعد وقت الفعل وقد روى الواقدي^(٣): أن أبا جندل^(٤) لما رده النبي ﷺ إلى قريش انحاز مع جماعة ممن أسلم من قريش، وكان يمنع من قدوم الميرة على أهل مكة، فأرسلت قريش إلى النبي ﷺ بأرحامها إلا ردّ أبا جندل^(٥) والنفر

١ . المجادلة: ١٣ .

٢ . الممتحنة: ١٠ .

٣ . هو محمد بن عمر بن واقد المتوفى سنة ٢٠٧ هـ، صاحب المغازي .

٤ . الذي انحاز مع جماعة هو أبو بصير ابن عتبة بن أسيد بن جارية حليف بني زهرة، حيث أسلم بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة، فطلبت قريش رده إلى مكة انطلاقاً من التصالح الذي عُقد في أرض الحديبية. فردّه الرسول ﷺ مع نفرين بعثتهما قريش للقبض عليه فانطلق أبو بصير معهما فقتل أحد الشخصين في الطريق ثم أتى المدينة مخاطباً رسول الله ﷺ: وقت ذمتك.

ثم أنه هو مع قريب من سبعين رجلاً، ضيقوا على قريش غيرهم، فما يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه. وعند ذلك ضاق الخناق على قريش فكتبوا إلى النبي ﷺ يسألونه بأرحامهم إلا تدخل أبا بصير وأصحابه - أي يردّهم إلى المدينة - فلا حاجة لنا بهم. المغازي للواقدي: ٢ / ٦٢٩ .

٥ . وأما أبو جندل فهو بن سهيل بن عمرو، أسلم في مكة قبل عقد الصلح في الحديبية، فبينما يكتب كتاب الصلح فيها انفلت أبو جندل إلى رسول الله ﷺ فقام أبوه وضرب وجهه وأصرّ على رسول الله ﷺ أن يرده إليه فقبل خضوعاً لكتاب الصلح. ولما صرخ أبو جندل بأعلى صوته: يا معشر المسلمين أأردُّ إلى المشركين؟ فقال رسول الله: يا أبا جندل اصبر فإن الله جاعل لك فرجاً ومخرجاً. السيرة النبوية لابن هشام: ٣ / ٣٤٧ .

وبذلك ظهر أن الصحيح هو «أبو بصير» مكان «أبي جندل» في الموضعين .

الذين معه إليه، وأن لا يردّ عليهم أحداً هاجر إليه ، فإذا كان العهد وقع على ردّ المهاجرين إليهم، لأنهم آثروا ذلك وشرطوه، فمتى كرهوه زال الشرط، فلم يجب ردّهم، ولم يكن ذلك نسخاً.

وعن السابع: بأنّ نسخة قبل السنّة يدلّنا على أنّه عني بالسنّة بعضها، ولم يكن أراد الفعل إلا في بعض السنّة، فيكون النسخ بياناً للمراد بالخطاب على وجه يكون الأمر تناول غير ما تناوله النهي، وليس كذلك إذا ورد النسخ قبل حضور كلّ شيء من أوقات الفعل، لأنّه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الأمر فيتحدّ متعلّق الأمر والنهي.

وعن الثامن: أنّ إباحة القتال في تلك الساعة، لا تقتضي وقوعه فيها، لعدم وجوب إيقاع المباح، فلا يمتنع أن يكون نهى عن القتال بمكّة بعد تلك الساعة.

على أنّ قوله: «أُحِلَّتْ لِي مَكَّةُ سَاعَةً» لا يدلّ على إباحة القتال، بل لعلّه أراد بذلك إباحة قتل قوم معيّنين، كابن خطّ^(١) وغيره، فالنهي عن القتال لا يكون نسخاً لإباحة القتال.

وعن التاسع: بمنع تكليف من يعلم موته قبل تمكّنه من الفعل.

وعن العاشر: بمنع الملازمة، والفرق ظاهر، فإنّ وقوعه بعد الامتثال يشعر بعدم إرادة مابعده من خطاب التكليف، بخلاف ما لو اتّحد المتعلّق.

١ . هو عبد الله بن خطّ الذي أسلم ثم ارتدّ مشركاً وأهدر رسول الله دمه. لاحظ السيرة النبوية لابن هشام: ٥٨ / ٤، فصل فتح مكّة.

وعن الحادي عشر: بأن الطهارة لم تجب على الواحد منا لأجل وجوب الصلاة عليه، وكيف يكون كذلك، وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلاة وجوبها عليه؟ بل إنما تجب الطهارة لظن وجوب الصلاة عليه، وهو يظن وجوبها عليه، وإن جُوز المنع.^(١)

وفيه نظر، فإن مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل [الظن] الصادق .

والتحقيق: أن وجه وجوب الطهارة إن^(٢) كان هو الصلاة، منعنا وجوبها و ورود الخطاب بها على من أحرم قبل تمكُّنه من الصلاة، لكن ذلك^(٣) مضمون، والمعلوم توجه الأمر بالطهارة، فلهذا جزمنا بوجوبها وإن لم يعلم بقاء المتطهر.

مركز تحقيق مكتبة الحرمين

المبحث الثاني: في أن إثبات البدل ليس شرطاً في النسخ

اعلم أنه كما يحسن النسخ إلى البدل كذا يحسن نسخه إلى غير بدل عند المحققين، خلافاً لقوم .

والبدل قد ينافي المبدل، كالتوجه إلى بيت المقدس والكعبة، وقد لا ينافيه، كصوم عاشوراء ورمضان، لأنه تعالى نَسَخَ وجوب الصدقة بين يدي

١ . الاستدلال للسيد المرتضى في الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٤٢ .

٢ . في «أ»: وإن .

٣ . أي التمكُّن من الصلاة إلى آخرها .

التجوى، ووجوب الإمساك بعد الفطر في الليل، وتحريم ادخار لحوم الأضاحي، من غير بدل في ذلك كله.

ولأن مقتضي المنع زائل ومقتضي الجواز ثابت، فثبت الجواز:

أما المقدمة الأولى، فلأن مقتضي المنع ^(١).

إما امتناع تسميته نسخاً، وهو باطل، لأن النسخ، هو الإزالة، ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم، فلا يشترط فيه كغيره.

ولأن الأمة سميت رفع صدقة المناجاة نسخاً، ولا بدل هناك.

وأما انتفاء حسنه، وهو باطل، لجواز أن يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت آخر، من غير أن يقوم مقامها فعل آخر، كما يجوز ذلك، وإن قام مقامها [فعل] آخر، ولا فرق في العقل بينهما، فجاز نسخها إلى غير بدل، كما جاز إلى بدل.

وأما لعدم وقوعه في الشرع، وهو باطل لوقوعه في المناجاة وغيرها.

ولأن عدم الوقوع لا ينافي الجواز.

وأما لورود الشرع بمنع وقوعه، وهو باطل، لأن وقوعه في الشرع يدل

١. استدلل القائل بعدم صحة النسخ بلا بدل بوجوه أربعة أشار المصنف إلى الوجه الأول بقوله: «إما امتناع تسميته نسخاً...» وعطف الثلاثة الباقية إليه بلفظة «إما» والجميع يأتي في كلامه في مقاطع أربعة.

على بطلان ذلك، ولم يوجد في الشريعة ما يدل على المنع.
احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(١).

والجواب: أن نسخ الآية يفيد نسخ لفظها، ولهذا قال: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ وليس لنسخ الحكم ذكر^(٢).

وفيه نظر، لأن النسخ شرعاً هو رفع الحكم، والأصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضعه، لا على العرف اللغوي.

والوجه في الجواب أن يقال: يجوز أن يكون نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خيراً من ثبوته في ذلك الوقت.

المبحث الثالث: في جواز النسخ إلى الأثقل

ذهب المحققون إلى ذلك، خلافاً لبعض أهل الظاهر وبعض الشافعية، ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز.

لنا: أنه تعالى في ابتداء الإسلام خيّر بين صوم رمضان والفدية بالمال، فأوجب الصوم مخيراً ثم حتم الصوم عيناً، ولا شك في أن التعيين أثقل من التخيير.

١. البقرة: ١٧٦.

٢. الاستدلال للرازي في محصولة: ١/ ٥٤٦.

وَنَسَخَ الْحَبْسَ فِي الْبُيُوتِ بِالْجُلْدِ وَالرَّجْمِ، وَهُوَ أَشَقُّ .
وأمر الصحابة بترك القتال، ثُمَّ أَمَرَهُمْ بِالْقِتَالِ مع التشديد بأن يثبت
الواحد لعشرة .

وَنَسَخَ جَوَازَ تَأْخِيرِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْخَوْفِ إِلَى إِيْجَابِهَا فِي أَثْنَاءِ الْقِتَالِ .

وَنَسَخَ صَوْمَ عَاشُورَاءَ بِصَوْمِ رَمَضَانَ، وَهُوَ أَثْقَلُ .
وكانت الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ قَوْمٍ فَصَارَتْ أَرْبَعًا فِي الْحَضَرِ .

احتجوا بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نُنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ أي
أخف ^(١) أي مساوٍ. 

الثاني: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [أي] يريد الله أن يُخَفِّفَ
عليكم.

والجواب: لا نسلّم أنَّ الْأَخْفَّ مطلقاً خيراً، بل الْأَشَقُّ خيراً، لكثرة ثوابه
وكونه أصلح في المعاد، وإن كان أثقل في الحال .

وَالْيُسْرُ محمولٌ على الْيُسْرِ فِي الْآخِرَةِ، لِثَلَا يتطرق إليه مَخَصَّصَاتٌ
كثيرةٌ، وكذا التخفيف.

المبحث الرابع: في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس

ذهب أكثر العلماء إلى ذلك، ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع .

لنا: العقل والنقل، أما العقل فلأن التلاوة حكم شرعي يثاب المكلف

عليه، قال عليه السلام: «من قرأ القرآن وأعربه، فله بكل حرفٍ منه عشرُ حسَناتٍ»^(١).

والحكم أيضاً شرعي وقد بينا إمكان اختلاف الأوقات في نسبة

المصلحة لعبادة معينة إليها، فتكون العبادة مصلحة في وقت ومفسدة في

آخر، ولهذا جَوَّزنا النسخ، فجاز في هاتين العبادتين أن تكونا مصلحتين في

وقت ومفسدتين في آخر، وأن تكون إحداهما مصلحة في وقت والأخرى

مفسدة في بعض الأوقات دون بعض، أو أن تكون إحداهما مصلحة في

وقت والأخرى في آخر، فلا استبعاد حينئذٍ في نسخهما معاً، ونسخ

إحداهما كغيرهما من العبادات .

وأما النقل فما ورد من نسخ التلاوة خاصة فيما روي من قوله : الشيخ

والشيخة إن زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله.^(٢)

١ . لم نعر عليه في الجوامع الحديثية بعينه، نعم نقله الأمدى في الإحكام: ٣ / ٩٦؛ ولاحظ كنز

العمال: ١ / ٥٣٢ برقم ٢٣٨٩ - ٢٣٩٠.

٢ . سنن الترمذي: ٤ / ٣٨ برقم ١٤٣١؛ وسنن البيهقي: ٨ / ٢١١؛ ومسنند أحمد بن حنبل:

١٣٢/٥.

أقول: إن نسخ التلاوة دون الحكم مردود عند الإمامية والمصنف أعرف بمذهبهم، وإنما ذكره في

وعن أنس بن مالك في قتلى بئر معونة: «بَلَّغُوا إِخْوَانَنَا أَنَا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِي عَنَّا وَأَرْضَانَا»^(١).

وعن أبي بكر: كُنَّا نَقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ «لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كَفَرُ بِكُمْ»^(٢).

المقام مجازاة، وما ذلك إلا لأن القرآن معجز بلفظه ومعناه، متحد بأناقة لفظه وفخامة معناه، فقد أدهشت فصاحة ألفاظه وجمال عباراته، وبلاغة معانيه وسموها، وروعة نظمه وتأليفه وبداعة أسلوبه، عقول البلغاء.

والآيات التي أدعي بقاء حكمها ليست إلا عبارات لا تداني آيات القرآن في الفصاحة والبلاغة، والروعة والجمال. وقد تُسجِ قوله: الشيخ والشيخة، على منوال قوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾. النور: ٢.

وأما الآية المزعومة فأين أسلوبها من أسلوب القرآن الخلاب للعقول، وإنما هي عبارة متداولة على ألسنة الناس.

أن هذا القول هو نفس القول بالتحريف، ومن اخترع هذا المصطلح فقد حاول أن يبرر هذا النوع من التحريف.

وقد نقل البيهقي في سننه، بأن الجلد جاء في كتاب الله وأما الرجم فقد جاءت به السنة، حيث قال: أتني علي بن أبي طالب بشرحة الهمدانية قد فجرت... ثم جلدها ورجمها ثم قال: جلدها بكتاب الله ورجمها بالسنة. السنن الكبرى: ٢٢٠ / ٨.

ومن العجب أن القوم يجوزون هذا النوع من النسخ الذي هو عبارة عن نوع من التحريف ثم يتهمون الشيعة بالتحريف.

انظر في الوقوف على رأي الإمامية في نسخ التلاوة دون الحكم، الذريعة للسيد المرتضى: ٤٩٩ / ١؛ ومعارج الأصول للمحقق الحلي: ٢٤٤.

ومتن حَقِّ المقام، من أهل السنة، أبو الحسين البصري في المعتمد: ٣٩٨ / ١.

١. فتح الباري: ٣٨٥ / ٧.

٢. تفسير القرطبي: ٦٦ / ٢؛ ومجمع الزوائد: ٩٧ / ١، باب في من ادعى غير نسبه أو تولى غير مواليه.

وأما العكس، ففي الاعتداد بالحول،^(١) وثبات الواحد للعشرة^(٢)،
والصدقة قبل المناجاة^(٣) إلى غير ذلك من الآيات .

والفائدة فيه حصول العلم بأنه تعالى أزال مثل هذا الحكم رحمةً منه
على عباده .

وأما نسخهما لما^(٤) روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل البقرة.^(٥)

١ . إشارة إلى الآية ٢٣٤ و ٢٤٠ من سورة البقرة .

٢ . إشارة إلى الآية ٦٥ و ٦٦ من سورة الأنفال .

٣ . إشارة إلى الآية ١٢ و ١٣ من سورة المجادلة .

٤ . في «ب» و «ج» : فما .

٥ . مسند أحمد بن حنبل: ٥ / ١٣٢، وقال القرطبي في تفسيره: ١٤ / ١١٣: كانت سورة الأحزاب
تعدل البقرة، وكانت فيها آية الرجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والله عزيزٌ عليم».

ثم نقل عن عائشة أنها قالت: كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله ﷺ مائتي آية،
فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن.

أقول: القول بنسخ التلاوة والحكم يرجع في الحقيقة إلى القول بتحريف كتاب الله العزيز الذي
أجمعت الأمة - إلا الحشوية - على بطلانه، كيف وقد أخذ الله على نفسه أن يحفظه من كل
دنس وتحريف وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

وتفسير هذا النوع من التحريف بنسخ التلاوة والحكم تلاعب بالألفاظ وتعبير آخر للتحريف،
وقد عرفت أن القرآن معجز بلفظه ومعناه، فما معنى رفع هذا الحجم الهائل من الآيات
القرآنية؟ أكان هناك نقص في لفظه ومنطوقه أو نقص في حكمه ومعناه؟! نعوذ بالله من التفوه
بذلك.

ثم إن هذا النوع من النسخ باطل عند علماء الشيعة الإمامية وما ربما يرمى به الشيخ الطوسي من أنه
قال بنسخ التلاوة والحكم فهو افتراء عليه، وإنما ذكره عن جانب القائلين به حيث قال: والثالث

احتجّوا: بأنّ الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية، والمنطوق مع المفهوم، وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية، والمنطوق والمفهوم، فكذا هنا.

ولأنّ بقاء التلاوة خاصّة، يوهم بقاء الحكم فيؤدّي إلى اعتقاد الجهل، وهو قبيح من الحكيم.

ولأنّ بقاء التلاوة دون الحكم يستلزم خلوّ القرآن عن الفائدة.

ولأنّ بقاء الحكم خاصّة، يُشعرُ بزواله، لأنّ الآية ذريعة إلى معرفة الحكم، فإذا نسخت، أشعر ذلك بارتفاع الحكم، وهو تعريض المكلّف لاعتقاد الجهل.

ولأنّ هذا النسخ عبث، حيث لم يلزم من ذلك إثبات حكم ولا رفعه.

والجواب: نمنع التساوي بين العلم والعالمية، والمفهوم والمنطوق، وبين التلاوة والحكم، بل التلاوة كالأمانة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون دوامه.

وإنّما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخه للحكم دليلاً.

« ما نسخ لفظه وحكمه، وذلك نحو ما رواه المخالفون عن عائشة أنّه كان فيما أنزل الله «عشر رضعات» التبيان: ١ / ١٣.

فمن قال بهذا النوع من النسخ فقد غفل عمّا يترتب عليه من المضاعفات. ولنعم ما قال الشيخ المظفر: إنّ نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف. أصول الفقه: ٤٩ / ٢.

ونمنع انتفاء الفائدة، وقد سلفت، أو لحكمة خفية، أو للثواب على تلاوتها.

والجهل لازم لو لزم من انتفاء دلالة الحكم انتفاؤه، وهو ممنوع.
ونمنع العبث، وقد سبق.

المبحث الخامس: في نسخ الخبر

منع أكثر الناس من نسخ الأخبار، واختاره أبو عبد الله البصري وقاضي
القضاة^(١)، والسيد المرتضى^(٢)، وأبو الحسين^(٣).

وتحرير القول فيه: أن النسخ إما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله؛ فإن
كان الأول، فإما أن تُنسخ تلاوته أو تكليفنا به، بأن نكون قد كُلفنا أن نُخبر
بشيء فيُنسخ عنا التكليف بذلك الإخبار.

وهذان جائزان إجماعاً، سواء كان ما نُسخَتْ تلاوته ماضياً أو مستقبلاً،
وسواء كان ما نُسخَ تكليف الإخبار به مما لا يتغير مدلوله، كالإخبار بوجود
الله تعالى وحدوث العالم، أو يتغير، كالإخبار بكفر زيد وإيمانه، لأن ذلك
حكم شرعي، فجاز اختلاف الأوقات فيه، بأن يكون في بعضها مصلحة

١. نقله عنه في المعتمد: ١ / ٣٨٧.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٥٥.

٣. المعتمد: ١ / ٣٨٧.

وفي بعضها مفسدة، وذلك كما ندب المتطهر إلى القرآن، وحرم على الجنب بعضه .

وإذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الأحوال، جاز بالنسبة إلى الأزمان .

وهل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالإخبار عما لا يتغير تكليفاً بالإخبار بنقيضه ؟

الحق، المنع، وعليه العدلية كافة، لأنه كذب فيقبح منه تعالى تكليفاً به .
وأطبقت الأشاعرة على جوازِهِ، وجوازِ أَنْ يُكَلِّفْنَا بالإخبار بنقيض الحق، لانتفاء الحسن والقبح عندهم .
أما ما يتغير، فإنه يجوز أَنْ نُؤَمِّرَ بالإخبار بنفي ما أمرنا أَنْ نُخْبِرَ به، مثل أَنْ نُؤَمِّرَ بالإخبار بكفر زيد، ثُمَّ نُؤَمِّرَ بالإخبار عن إيمانه .^(١)

وفي هذا الإطلاق نظرٌ، والوجه أن يقال: يشترط أَنْ لا يتضمَّن الكذب باجتماع شرائط التناقض فيه، ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل .

وإن كان لمدلول الخبر فنقول: فائدة الخبر ومدلوله إمَّا أَنْ لا تتغير كالإخبار عن الله تعالى وصفاته، وقبح الظلم، فهذا لا يجوز نسخ الفوائد فيه إجماعاً، لأنَّ الإخبار عن زوالها كذب .

وإمَّا أَنْ تتغير، فإن كانت أحكاماً، كالإخبار عن وجوب الحجَّ أبداً، فإنه

يجوز نسخه في المستقبل، لأنَّ المقتضي لنسخ الحكم، إنما هو جواز تغيره من المصلحة إلى المفسدة قائمٌ هنا، فيثبت مقتضاه .

وإن كانت غير أحكام، فإنه يجوز نسخها أيضاً، سواء كانت ماضية أو مستقبلية، وإن لم يسمَّ نسخاً .

أمَّا المستقبلية، فيجوز أن يُخبر الله تعالى بأنه يعذب العصاة أبداً، فإنه يجوز أن يدلنا في المستقبل بأنه أراد بالتأبيد ألف سنة، إمَّا مع الإشعار في ابتداء الخطاب عند أبي الحسين^(١) أو مطلقاً عند آخرين .

وأمَّا الماضي، فيجوز أن يُخبر الله تعالى بأنه عمَّرَ زيداً ألف سنة، ويشعرنا بأنه أراد البعض، ثم يدلنا في المستقبل أنه عمَّرَهُ ألف سنة إلا خمسين .

ومنع مشايخ المعتزلة غير أبي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد، وبعضهم منَعَ من نسخ مدلول الخبر مطلقاً، سواء كان حكماً شرعياً أو لا، وسواء كان ماضياً أو مستقبلاً .

ومنع آخرون من نسخ الماضي دون المستقبل .

والوجه، الجواز مطلقاً، لأنَّ ما دلَّ عليه الأخبار، إذا كان متكرراً، والخبر عامٌّ فيه، أمكن أن يكون الناسخ مبيّناً لإخراج بعض ما تناوله اللفظ، وأن المراد بعض ذلك المذكور، كالأمر والنهي .

احتج المانعون: بأن نسخ الخبر يوهم الكذب، بخلاف الأمر والنهي.
والجواب: إيهام الكذب إنما يلزم لو اتحد المدلولان، أمّا مع التغاير فلا، والتغاير هنا ثابت، لأن قوله: «لأعذبن الزاني أبداً» وإن دل بظاهره على التأييد، إلا أن قرينة النسخ دلت على أن المراد بذلك مدة معينة، كالأمر والنهي، فإن التعبد بهما إذا كان مؤبداً، ثم نسخه، لم يلزم البداء.
لا يقال: إنما لم يلزم البداء لدلالة النهي على أن الأمر لم يتناول ما تناوله النهي.

لأننا نقول: والدليل الناسخ دل على أن الخبر المنسوخ لم يتناول ما تناوله الدليل الناسخ، وإذا تغاير المتعلقان، ارتفع الكذب، كما ارتفع البداء في الأمر والنهي.

احتج الفارقون: بأن الخبر المتناول للأحكام في معنى الأمر بالفعل، فإن معنى «أمرتكم» و«نهيتكم» و«أوجبت عليكم» مساو لمعنى الأمر والنهي، بخلاف غيره.

والجواب: لا فرق بينهما، فإن كان أحدهما مستلزماً للكذب، كان الآخر كذلك.

وقولهم معارض بمثله، فإن قولكم: «إنما دخل النسخ على الخبر، لأنه في معنى الأمر» معارض بقولنا: «إنما دخل على الأمر لأنه في معنى الخبر عن وجوب الفعل»^(١).

وفيه نظر، فإنَّ أحداً لم يقل أنَّ النسخ دخل الأمر لرجوعه إلى الخبر بخلاف العكس .

والتحقيق أنَّ نقول: الخبر حكاية عن المخبر تابع له، وهيئته مطابقة للمخبر عنه، سواء كان ماضياً أو مستقبلاً، فالمخبر عنه إن زال بعد ثبوته، كان نسخاً في أصل الخبر، وحكاية عن المخبر بالأصالة، وفيه بالتبعية، لكن ذلك لا يسمى نسخاً في الحقيقة .

قال الجبائيان: لو قال: «أهلك الله عاداً» ثم قال: «ما أهلكهم» كان كذباً.

والجواب: إهلاكهم غير متكرر، فإذا قال: «ما أهلك بعضهم» كان تخصيصاً للأشخاص، لا نسخاً في الأزمان، بخلاف الخبر عن تكرار الفعل.

تذنيب

قال قاضي القضاة^(١): يبعد أن يبقى وجوب الفعل، ويحرم العزم على أدائه، إلا أن يجوز كون العزم عليه مفسدة، ويستحيل أن يحرم علينا إرادته المقارنة له، لأنه لا يكون الفعل واقعاً على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها.

١ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٣٩٠ .

المبحث السادس: في جواز نسخ الأمر المقيّد بالتأبيد

ذهب بعض الناس إلى أنّ الله تعالى لو قال لنا: «افعلوا هذا الفعل أبداً» لم يجز نسخه .

والحقُّ، خلافاً، كما ذهب إليه الأكثر لوجوه:

الأول: لفظ التأبيد يقتضي استغراق الأزمنة المستقبلية، كما يقتضي لفظ العموم استغراق الأشخاص المندرجة تحته، وكما جاز إخراج بعض الأشخاص بلفظ يقتضي التخصيص، كذا جاز إخراج بعض الأزمنة بلفظ يقتضي النسخ، والجامع هو الحكمة الداعية إلى جواز التخصيص.

الثاني: النسخ إنّما يرد على عبادة أمر بها بلفظ يفيد الاستمرار، أو دل الدليل على أنّ المراد به الاستمرار، لامتناع وروده على المرة الواحدة، ولفظ «التأبيد» كغيره من الأدلة والألفاظ المفيدة للاستمرار، فكما جاز دخول النسخ على هذه الألفاظ، إمّا بمقارنة إشعار النسخ لها، أو من غير مقارنة، على اختلاف المذهبيين، كذا جاز دخوله على لفظ «التأبيد» ولا معنى للفرق بينهما.

الثالث: العادة في لفظ التأبيد المستعمل في الأمر، المبالغة في طول الزمان لا الدوام، فإنّه المفهوم من قول القائل: «لازم فلاناً أبداً»، أو «أخبره أبداً» أو «امض إلى السوق أبداً».

احتج المخالف بوجوه:

الأول: لفظ «التأييد» يفيد استمرارَ وجوبِ الفعل في كلّ أوقات الإمكان، فجرى مجرى أن ينصّ الله تعالى على وجوب العبادة في كلّ وقتٍ من تلك الأوقات على سبيل التنصيص، فكما لا يجوز النسخ هنا، فكذا ثمّ.

الثاني: لو أمر بالعبادة بلفظٍ يقتضي الاستمرار، لجاز دخول النسخ عليه، فلو جاز ذلك مع التقييد بالتأييد، لم يكن في التقييد به فائدة.

الثالث: لو جاز نسخ ما ورد بلفظ «التأييد» لم يكن لنا طريقٌ إلى العلم بدوام العبادة.

الرابع: لفظ «التأييد» يفيد الدوام، إذا وقع في الخبر، فإذا أخبر بلفظٍ يفيد التأييد، لم يجز نسخه، فيجب في الأمر مثله.

والجواب عن الأول: بالفرق بين ذكر الشيء مفضلاً ومجماً، ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام وإن تناول كلّ فردٍ فرد، بخلاف إخراج بعض الأفراد التي فصلت.

وأيضاً، فإنّ ذلك يمنع من النسخ كلّ، لأنّ المنسوخ لا بدّ من كونه لفظاً يفيد الاستدامة إمّا بنفسه، أو بدلالة، لامتناع وروده على المرّة.

وأيضاً، نمنع تنزيله منزلة التنصيص على كلّ وقتٍ بعينه، بل هو في العرف يطلق على المبالغة، كما في قولنا «لازم فلانا أبداً».

وعن الثاني: بالمنع من الملازمة، فإن الفائدة تأكيد الاستمرار والمبالغة فيه، وذلك لا يمنع من النسخ، كما لا يمنع تأكيد العام من تخصيصه، وكما يعلم بعد التخصيص أن المراد بتأكيد العموم المبالغة فيه، كذا يعلم بعد النسخ أن المراد من التأكيد، تأكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار.

وعن الثالث: أنه إنما يتم لو كان لفظ «التأييد» يفيد العلم ولا طريق سواء، وهما ممنوعان، لما بينا من أنه يفيد المبالغة في الاستمرار.

ولأن الألفاظ لا تفيد العلم الضروري، ويجوز أن يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بالدوام أو يقترن باللفظ قرائن تفيدُهُ.

وعلى قول أبي الحسين طريق آخر: أن لا يقترن بالأمر [بالعبادة] ما يدل على أن المراد به بعض الأزمان، إما مجملاً أو مفصلاً. (١)

وعن الرابع: بالمنع في الخبر أيضاً، فإن إفادة الدوام فيهما لا يمنع من قيام الدلالة على أن المراد به غير ظاهره، كما في جميع ألفاظ العموم.

المبحث السابع: في امتناع نسخ جميع التكاليف

اتَّفَقَ العقلاء على جواز رفع التكاليف بإعدام العقل الذي هو شرطُ التكليف، ولا يسمَّى نسخاً، وعلى استحالة أن يكلف الله تعالى أحداً بالنهي عن معرفته، إلا عند من يُجَوِّزُ تكليف المُحال، لأنَّ تكليفه بالنهي عن معرفته، يستدعي العلمَ بنهيه، المتوقَّف على العلم به، فإنَّ غيرَ العارفِ به، يمتنع عليه معرفة نهيه، فإذا تحريم معرفته يتوقَّف على معرفته، وهو دورٌ ممتنع^(١).

وفيه نظرٌ، فإنَّه لا دور هنا، نعم أنَّه تكليفٌ بالمُحال، وكذا لا يجوز أن يكلفه معرفة شيءٍ من الحوادثِ على خلاف ما هو به، لأنَّه مُحالٌ يستحيل فعله وتركه.

بقي الخلافُ في موضعين:

الأول: هل يجوز نسخُ وجوبِ معرفته تعالى، وشكر المنعم، وتحريم الكفر والظلم، وغير ذلك ممَّا قيل بوجوبه لحسنه، وتحريمه لقبحه، وبالجمله ما يجب استمراره على وجه واحد من الأفعال إمَّا لصفةٍ هو عليها كوجوب الإنصاف، وقبح الكذب والجهل، أو لكونه لطفاً لا يتغيَّر، كالمعرفة بالله تعالى، وعدله وتوحيده؟

١. الاستدلال للآمدني في الإحكام: ٣ / ١٢٢.

فمنع منه المعتزلة كافةً، للحسن، والقبح، ورعاية الحكمة في أفعاله تعالى، فإن مقتضى لهذه الأحكام إنما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها وتغييرها، وربما بنوا على هذا صحة إسلام الصبي، فإن وجوبه بالعقل، وإن استثناء الصبي عنه غير ممكن.

وجوزة الأشاعرة، بناءً على نفي الحسن والقبح العقليين، وعدم وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى.

الثاني: على تقدير جواز نسخ هذه الأحكام، هل يجوز من الله تعالى بعد أن كلف العبد أن ينسخ عنه جميع التكاليف؟

منع منه الغزالي، لأنه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ، وهو الله تعالى، ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ، والدليل المنصوب عليه، فيبقى هذا التكليف بالضرورة.^(١)

قيل عليه^(٢): النسخ وإن قلنا إنه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بنزول^(٣) النسخ فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ، وإن لم يكن مكلفاً بمعرفة النسخ.

١. المستصفى: ١ / ٢٣٤.

٢. القائل هو الأمدى في الإحكام: ٣ / ١٢٣.

٣. في «أ» و«ب»: بزوال.

المبحث الثامن: في استحالة نسخ الإجماع^(١)

ذهب أكثر الناس إلى ذلك، وجَوَّزَه الأقل .

لنا: أنَّ الإجماع إنما ينعقد بعد وفاة الرسول ﷺ، لأنه مادام حيًّا لا ينعقد^(٢) الإجماع من دونه، لأنه ﷺ سيّد المؤمنين، وإذا وجد قوله لم يعتبر قول غيره، فالإجماع إنما ينعقد بعده ﷺ، ويستحيل حينئذٍ نسخه بالكتاب والسنة، لاستحالة حدوثهما بعده ﷺ، وفي زمانه ﷺ لا إجماع، وبعده يستلزم حكم جميع الأمة على خلاف الكتاب والسنة، فيكون باطلاً .

وبالإجماع^(٣) لأن الثاني، إن لم يكن عن دليل، كان خطأً، وإن كان عن دليل، فإن كان موجوداً حال انعقاد الإجماع الأول، لزم كون الأول خطأً، وهو مُحالٌ، وإن لم يكن موجوداً، استحالة تجددّه .

لا يقال: ينتقض بإجماع الأمة على تسويغ العامي بأخذ أحد قولهما،

١ . قد ذكر المصنّف لنسخ الإجماع في ثنایا كلامه صوراً، وهي:

١ . نسخ الإجماع بالكتاب .

٢ . نسخ الإجماع بالسنة .

٣ . نسخ الإجماع بالإجماع .

٤ . نسخ الإجماع بالقياس .

ثم أخذ في تحقيقها، فلاحظ .

٢ . في «أ»: لم ينعقد .

٣ . أي ويستحيل نسخ الإجماع بالإجماع .

ثم على تحريمه لو اتفقت على أحدهما، فالثاني ^(١) ناسخ للأول.

لأننا نقول: أُنْما سَوَّغْتَ [الأُمَّةُ] للعاميِّ الأخذَ بأيِّ القولين شاء، بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحد القولين، فكان الإجماع الأول مشروطاً بهذا الشرط، فإذا اتفقت زال شرط [الإجماع] الأول، فانتفى، لانتفاء شرطه من غير نسخ.

وبالقياس ^(٢)، لأن شرط صحته، عدم الإجماع، فإذا وجد لم يكن القياس صحيحاً، فلا يجوز نسخه به.

ولأن القياس لا بد له من أصل، والحكم في ذلك الأصل إما أن يكون بدليل متجدد بعد الإجماع الأول، أو سابق عليه، فإن كان بمتجدد، فهو إما إجماع أو قياس، لاستحالة تجدد النص، فإن كان إجماعاً، فلا بد له من دليل، وإن كان قياساً على أصل آخر، تسلسل أو انتهى إلى أصل ثابت بالنص.

والتسلسل مُحال، والنص يجب أن يكون سابقاً على الإجماع الأول، وحيث إن صحة القياس عليه مشروط بعدم الإجماع الأول على مناقضته، ونسخ الإجماع الأول متوقف على صحته، وهو دورٌ ممتنع.

وإن كان نصاً، لزم سبقه، فيكون الإجماع على خلافه خطأ، وإن كان

١. أي الإجماع الثاني.

٢. أي يستحيل نسخ الإجماع بالقياس.

سابقاً، فعدول أهل الإجماع عنه، دليل على عدم صحة القياس عليه، وإلا كان إجماعهم خطأً، وهو مُحالٌ.

وعلى رأي الإمامية الإجماع إنما يتحقق بقول المعصوم، لأنه سيّد المؤمنين، فالعبرة بقوله، ولا يجوز نسخه، لعدم تجدد دليل من كتاب أو سنة بعد النبي ﷺ.

والقياس لا عبرة به مع قول المعصوم.

قال المرتضى: إن الإجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يأتي.

ولأنه تعالى أمر باتّباع المؤمنين قبل الوحي وبعده، والنسخ لا يتناول الأدلة، بل الأحكام، فجاز أن يثبت حكم دليل بالإجماع قبل انقطاع الوحي، ثم ينسخ بأية تنزل.^(١)

المبحث التاسع: في نسخ القياس

منع قاضي القضاة من نسخ القياس^(٢) وتبعه الحنابلة، لأن القياس تبع للأصول، فلم يجوز رفعه مع ثبوتها، إذ لا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله. ولأنه إنما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال: إن القياس إن كان معلوماً العلة، جاز نسخه، لأن النبي ﷺ لو نصّ على أن علة تحريم الربا في البرّ

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٥٧.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٤٠٢.

هي الكيل، وأمر بالقياس، لكان ذلك كالنص في تحريم الربا في الأرز، فكما جاز أن يحرم الربا في الأرز ثم ينسخه، جاز أن ينسخ عنا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها، ويمنع من قياسه على البر.

ومنعت الإمامية منه، لأنه ليس دليلاً عندهم .

وقال أبو الحسين: إن كان القياس موجوداً في زمن النبي ﷺ، بأن يكون قد نص على أصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلاً، وتعبّد الناس بقياس غير البر على البر^(١) بواسطة الكيل مثلاً، بأمانة تدل عليه، فإذا قضى بتحريم بيع الأرز بناءً على القياس على البر، أمكن نسخه بالنص على إباحة بيع الأرز، وبالقياس على ما نص على إباحته من المأكولات وتعبّد بالقياس عليه بواسطة كونه مأكولاً بأمانة هي أقوى من أمانة التحريم .

وإن كان بعده،^(٢) بأن يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث عن الأدلة إلى تحريم شيء، ثم يطلع على نص أو قياس أرجح أو إجماع متقدّم، أو تختلف الأمة على قولين قياساً ثم تجتمع على أحدهما، فإن إجماعهم الثاني رافع لحكم القياس الذي اقتضاه القول الآخر، لزم رفع حكم قياسه الأول، وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً .

وهذا كله إنما يتم على القول بإصابة كل مجتهد، حيث إنه تعبّد بالقياس الأول، ثم رفع، ومن منعه، لم يكن القياس الأول متعبداً به.^(٣)

١ . في «أ»: بقياس غير البر بالبر.

٢ . أي وإن كان القياس موجوداً بعد النبي ﷺ .

٣ . لاحظ المعتمد: ١ / ٤٠٢ - ٤٠٣ .

وقيل^(١): علة القياس إن كانت منصوصة، فهي في معنى النص، فيمكن نسخ حكمه بنص أو بقياس في معناه.

ولو ذهب إليه ذاهبٌ بعد النبي ﷺ، لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه، فإنه وإن كان متعبداً بالتابع ما أوجبه ظنه، فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على النسخ لا يكون نسخاً متجدداً، بل ظهر أنه كان منسوخاً، وبين الأمرين فرق.

وإن كانت [علة] مستنبطة بنظر المجتهد، فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب، فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يُعارضه، ويترجح عليه لا يكون نسخاً على قول أن النسخ رفع حكم خطاب، وإن شارك النسخ في رفع الحكم وقطع استمراره، سواء قلنا إن كل مجتهد مصيب أو لا.

المبحث العاشر: في حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم أصله؟

اختلف الناس في نسخ حكم أصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع أم لا؟

فذهبت الحنفية إلى بقاءه، خلافاً للباقيين.

والوجه، الأخير.

لنا: أن ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة في نظر الشرع بإثبات

حكم الأصل، فإذا نُسخ حكم الأصل خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار، فبطل تابع الاعتبار.

قالوا: يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الأصل، حيث حكمتكم بتبعيته رفع حكم الفرع لرفع حكم الأصل، والنسخ بالقياس باطل.

سلمنا، لكن إنما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع لو افتقر الحكم في دوامه إلى دوام سببه، وهو ممنوع.

سلمنا، لكن ينتقض بالأب، فإن ولدته الصغير تابع له في الإسلام والكفر، ولا يلزم من زوال إسلام الأب زوال إسلامه.

والجواب: ليس رفع حكم الفرع بالقياس على رفع حكم الأصل، ولا لافتقر إلى علة جامعة، بل رفعه لانتفاء علة.

والحكم إن افتقر في دوامه إلى دوام علة فالمطلوب، وإلا فالإجماع على أنه لا بد من دوام احتمال الحكمة، حتى أنه لو انتهت حكمة الحكم قطعاً امتنع بقاؤه بعدها، وإذا وجب دوام احتمال الحكمة، وجب اعتبارها، لاستحالة بقاء الحكم لحكمة غير معتبرة، وإذا انتسخ حكم الأصل زال اعتبارها.

وليس إسلام الأب علة لإسلام الولد، ولا دوام إسلام الأب معتبراً في دوام إسلام الابن، حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء، لأن المرتد بحكم المسلم.

المبحث الحادي عشر: في نسخ الفحوى

اتَّفَقَ النَّاسُ كَافَّةً عَلَى جَوَازِ النِّسْخِ بِفَحْوَى الْخُطَابِ، كَدَلَالَةِ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ، لِأَنَّهُ إِنْ دَلَّ عَلَى تَحْرِيمِ الضَّرْبِ لُغَةً، فَالْلَفْظُ الْمَفِيدُ لِلشَّيْءِ مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ النِّسْخُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ يَدُلُّ مِنْ جِهَةِ الْأُولَى فَهُوَ أَكْثَرُ مِنَ اللَّفْظِ، فَجَازَ النِّسْخُ بِهِ أَيْضًا.

وَاتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ نَسْخِهِمَا مَعًا.

وَأَمَّا اخْتِلَافُهُمَا فِي جَوَازِ نَسْخِ الْأَصْلِ دُونَ الْفَحْوَى، وَبِالْعَكْسِ، وَأُطْبِقَ الْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّ نَسْخَ الْأَصْلِ يُفِيدُ نَسْخَ الْفَحْوَى، لِأَنَّ الْفَحْوَى تَابِعٌ فَلَا يَتَصَوَّرُ بَقَاؤُهُ مَعَ ارْتِفَاعِ مَتْبُوعِهِ.

وَأَمَّا نَسْخُ الْفَحْوَى دُونَ الْأَصْلِ فَقَدْ تَرَدَّدَ فِيهِ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ فَجَوَّزَهُ تَارَةً، لِأَنَّهُ جَارٍ مَجْرَى التَّنْصِيفِ عَلَى تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ وَالضَّرْبِ، فَكَأَنَّهُ حَرَمَهُمَا، فَرَفَعَ حُكْمَ أَحَدِهِمَا لَا يَفِيدُ رَفْعَ حُكْمِ الْآخَرِ، وَمَنْعَ أُخْرَى، وَهُوَ اخْتِيَارُ أَبِي الْحُسَيْنِ ^(١) لَثَلَا يَنْتَقِضُ الْغَرَضُ، فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ تَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ الْإِعْظَامَ [لِلْوَالِدِينَ]، فَلَوْ سَوَّغَ الضَّرْبُ نَقْضَ غَرَضِهِ.

١. قال في المعتمد: ١ / ٤٠٤: فأما نسخ الفحوى مع ثبات الأصل، فقد أجازَه قاضي القضاة في «كتاب العمد»، وقال في «شرحه»: يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض. ومنع منه في «الدرس»، وهو الصحيح.

وقال المرتضى: لا يحسن أن يقال: «لا تقل لهما أف واضربهما» لكن يحسن (أن يقول)^(١) «لا تضربهما وإن قلت لهما أف» فيجوز نسخ الأكبر وتبقيّة الأصغر، ولا يجوز عكسه، ثم قال:

وغير ممتنع أن يقال: إنَّ الحال فيما بيّنّا يخالف المصالح الدّينية، لامتناع أن يمنع من التأفيف في الشاهد إلّا لأجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به، فلا يجوز أن يجمع إرادة الاضرار الأكبر، ومصالح الدّين غير ممتنع أن تختصّ تارةً بالأكبر والأخرى بالأصغر، فالأولى جوازُ نسخ كلّ منهما مع تبقيّة صاحبه^(٢).

وفيه نظرٌ، لأنَّ البحث في المفهوم، وهو الذي عرف الغرض وثبوته في محلّ السكوت، وأولويّة ثبوته فيه، فحيثُ لا يمتنع نسخ الأصغر مع بقاء الأكبر.

وقيل^(٣): إثبات تحريم الضرب في محلّ السكوت، إن ثبت بالقياس كان نسخ حكم الأصل موجباً لرفع حكم الفرع، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله، وإن لم يُسم ذلك نسخاً، وإن رفع حكم الفرع لا يُوجب رفع حكم الأصل، فإن رفع التابع لا يُوجب رفع متبوعه.

١. ما بين القوسين يوجد في المصدر.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٥٨ - ٤٥٩.

٣. القائل هو الأمدي في الإحكام: ٣ / ١١٣.

وإن ثبت باللفظ لغة، فدلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى، وهما دالتان مختلفتان، غير أن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، فأمكن أن يقال: رفع حكم أحدهما لا يستلزم رفع حكم الأخرى.

لا يقال: إذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، امتنع بقاء الفرع مع رفع الأصل.

ولأن الغرض إعظام الأبوين، فرفع حكم الفحوى مُخِلٌّ بالغرض من دلالة المنطوق، فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق.

لأننا نقول: دلالة الفحوى وإن كانت تابعة، لكن نسخ حكم المنطوق ليس نسخاً لدلالته، بل لحكمه، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه، لا أنها تابعة لحكمه، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه، كما كانت قبل نسخه، فما هو أصل دلالة الفحوى غير مرتفع، وما هو مرتفع ليس أصلاً للفحوى.

وأما الثاني، فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى إبطال الغرض من أصل إثبات الحكم فيه، ولا يخفى أن غرض إثبات التحريم للتأفيف، مغاير لغرض تخصيصه بالذكر، تنبيهاً بالأدنى على الأعلى، ولا يلزم من إبطال أحد الغرضين إبطال الآخر.^(١)

وفيه نظرٌ، فإنَّ تحريمَ الضربِ إنما استفيد من تحريمِ التأفيفِ، فرفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكمُ عليه قبل التنصيصِ، ونسخُ الفحوى يستلزم إبطالَ الأصلِ، لأنَّ الفحوى هي الغاية، فإبطالُها يستلزمُ إبطالَ ذي الغاية.



مركز تحقيقات الكمبيوتر والعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

في النسخ

وفيه مباحث:



[المبحث الأول: في حدّه]

يطلق النسخ على الناصب للدلالة النسخة، فيقال إنّه تعالى ناسخٌ للتوجه إلى بيت المقدس، قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾^(١) وقال: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾^(٢).

وعلى الحكم، فيقال: «وجوبُ صوم رمضان ناسخٌ وجوبُ صوم عاشوراء».

وعلى المعتقد لنسخ الحكم، فيقال: «فلانٌ نَسَخَ الكتابَ بالسنة» أي يعتقد ذلك.

وعلى طريق النسخ، فيقال: «القرآنُ ناسخٌ للسنة» و «آية كذا نسخت آية

١. البقرة: ١٠٦.

٢. الحج: ٥٢.

كذا»، وكذا خبر الرسول ﷺ وفعله وتقريره، إلا أن الإجماع وقع على أنه مجاز في الحكم والمعتقد .

وإنما الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أنه حقيقة في الله تعالى، أو في الطريق المعرف، لارتفاع الحكم .

فعند المعتزلة: أنه حقيقة في الطريق فقالوا في حده: النسخ قول صادر من الله تعالى، أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى، أو عن رسوله ﷺ، أو فعل منقول عنه، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً.

وعند الأشاعرة: النسخ في الحقيقة هو الله تعالى، وأن خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ، ويسمى ناسخاً مجازاً .

والتحقيق: أن النزاع هنا لفظي، لأن النسخ إن كان هو الفاعل، فهو الله تعالى، وإن كان هو الدليل، فهو الطريق، ولكل أحد إطلاقه على ما يشاء.

وقد حد قاضي القضاة الطريق النسخ بأنه: «ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه، لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه».

وغرضه بهذا الحد أن يتناول كل ما كان طريقاً إلى النسخ، سواء كان متواتراً أو أحاداً، قاله أبو الحسين، قال: ويخرج منه خبر الواحد، لأنه لا يوصف بأنه دليل على الحقيقة، وما دل على نسخ الحكم الثابت بالعقل، ويلزم أن يكون العجز ناسخاً، لأنه دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير

ثابت، وأن تكون الأمة إذا اختلفت على قولين فسوّغت للعامي الأخذ بأيّهما شاء، ثمّ أجمعت على أحدهما أن يكون ذلك «ناسخاً»، لأنها كانت نصّت على إباحة تقليد الطائفة الأخرى.

ثمّ حدّه هو بآئه: «قولٌ صادرٌ عن الله تعالى، أو منقول عن رسوله، أو فعل منقول عن رسوله يفيد إزالةً مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً»^(١).

ويدخل فيه خبر الواحد، لأنّه وإن كان أمانة، لكنّه يوصف بأنه يفيد إزالةً مثل الحكم الثابت.

ويخرج منه اتفاق الأمة بعد الخلاف، لأن قولها ليس صادراً عن الله تعالى وعن رسوله.

ولا يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل، لأنّ العقل ليس بقول ولا فعل منقول عن الرسول، ولهذا لا يلزم عليه «العجز المزيل للحكم» ولا تقييد الحكم بغاية، أو شرط، أو صفة، أو استثناء لعدم تراخيه.

ولا البداء، لأنّه إزالة نفس الحكم، ولا ما إذا أمرنا الله بفعل واحد، ثمّ نهانا عن مثله، لأنّه وإن أزال مثل الحكم، إلّا أنّه لو لم يكن هذا النهي، لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً^(٢).

١. المعتمد: ١ / ٢٦٦.

٢. الاستدلال لأبي الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٢٦٧.

وفيه نظر، لأن ذكر جزئيات المحدود في الحد غلط.

والأولى أن يقال: الناسخ طريق شرعي يدل على أن ذلك الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد مثله بعد ذلك مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً.

المبحث الثاني: في شرائط الناسخ على الإجمال

وهي أمور:

الأول: أن يكون خطاباً، فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخاً، لأن ثبوت الحكم مادام حياً فلا يحتاج إلى الرفع.

الثاني: أن يكون متراخياً.

الثالث: وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خاصة.

الرابع: دخوله على خطاب يدخله التخصيص، لاستحالة اتحاد متعلق الأمر والنهي.

ولا يشترط أن يكون رافعاً للمثل بالمثل، بل أن يكون رافعاً فقط.

ولا في ناسخ القرآن أن يكون قرآناً، ولا في ناسخ السنة أن يكون سنة، بل يكفي أن يكون ممّا يصحّ النسخ به.

ولا أن يكونا نصّين قاطعين، بل يجوز نسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر، وإن لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد.

ولا أن يكون النسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ، بل أن يكون ثابتاً بأيّ طريق كان .

ولا أن يكون مقابلاً للمنسوخ من كلّ وجه حتّى لا ينسخ الأمر إلاّ بالنهي، والنهي إلاّ بالأمر، بل يجوز نسخ كليهما بالإباحة، وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسّع .

وإنما يشترط أن يكون رافعاً حكماً من المنسوخ أيّ حكم كان.
ولا كونهما ثابتين بالنص، بل يجوز أن يكون بلحن القول، أو بفحواه وظاهره.



المبحث الثالث: في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة

اتفق القائلون بجواز النسخ سمعاً، على جواز نسخ الكتاب بمثله، لوقوعه في آية الاعتداد^(١)، والمناجاة مع تقديم الصدقة^(٢)، وثبات الواحد للعشرة^(٣)، وغير ذلك .

وأما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، فقال بجوازه ووقوعه أكثر العلماء، وهو قول جمهور المتكلمين من الأشاعرة، والمعتزلة، والإمامية، ومن الفقهاء مالك، وأصحاب أبي حنيفة، وابن سريج .

١. إشارة إلى الآية ٢٣٤ و ٢٤٠ من سورة البقرة.

٢. إشارة إلى الآية ١٢ و ١٣ من سورة المجادلة.

٣. إشارة إلى الآية ٦٥ و ٦٦ من سورة الأنفال .

وقطع الشافعي، وأكثر الظاهرية وأحمد بن حنبل في رواية إلى امتناع ذلك .

لنا: أن كل واحدٍ منهما دليلٌ يوجب العلم والعمل، وكما جاز نسخ الكتاب بمثله، جاز نسخه بالسنة لمساواتها له .

وأما الوقوع، ^(١) فلأن جلد الزاني ثابت بقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا» ^(٢) وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة.

وهو ممنوع، أما أولاً فلما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد، وأما ثانياً فلجواز نسخه بقرآنٍ نُسخت تلاوته، كما روي عن عمر أنه قال: كان فيما أنزل «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله» .

لا يقال: روي عن عمر أنه قال: لولا أنني أخشى أن يقال: زاد عمر في القرآن ما ليس منه، لكتبْتُ «الشيخ والشيخة إذا زنيا» على حاشية المصحف، وهو يدل على أنه لم يكن قرآناً.

لأننا نقول: يحتمل أنه منسوخ التلاوة، ولا يلزم أنه لم يكن قرآناً .

لا يقال: «الشيخ والشيخة» لم يثبت بالتواتر، بل بقول عمر، ونسخ المتواتر بالآحاد ممتنع .

لأننا نقول: والسنة وهو رجم النبي ﷺ إنما هو من باب الآحاد،

١ . ما ذكره المصنف حول الوقوع فإنما هو خيرة الأمدي في الإحكام، وأما مختاره ﷺ فسيأتي قوله: «والتحقيق...» .

٢ . النور: ٢ .

وغايته إجماع الأمة على الرّجم، والإجماع ليس بناسخ، بل [هو] دليل على وجود الناسخ المتواتر، وليس إحالته على سنة متواترة لم تظهر لنا أولى من إحالته على قرآن متواتر لم يظهر [تواتره] بسبب نسخ تلاوته. ^(١)

والتحقيق: أن لفظ الزّانية والزّاني إن كان عامّاً كان رجم المحصن تخصيصاً لا نسخاً، وإن كان مطلقاً كان تقييداً، فلا نسخ هنا (إلا مع ثبوت المتأخر عن وقت العمل وهو ممنوع). ^(٢)

واحتجوا على الوقوع أيضاً: بأن قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» ^(٣) ناسخ لآية الوصية.

وهو ضعيف، لأنه خبر واحد، لأنه لو كان متواتراً لبقى الآن كذلك، لتوفر الدواعي على نقله، من حيث إنه في واقعة مهمة، وحيث لم يبق متواتراً دلّ على أنه لم يكن متواتراً.

على أنه قد منعه أكثر الناس مع اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد.

احتج الشافعي بوجوه:

الأول: قوله تعالى: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» ^(٤) أخبر بأنه يأتي بخير منه أو مثله، فيجب أن يكون من جنسه، كما

١. الاستدلال للآمدي في الإحكام: ٣ / ١٠٤.

٢. ما بين القوسين يوجد في «ج».

٣. سنن ابن ماجه: ٢ / ٩٠٥ برقم ٢٧١٢؛ مسند أحمد بن حنبل: ٤ / ١٨٦، ١٨٧، ٢٣٨، ٢٣٩.

٤. البقرة: ١٠٦.

لو قال إنسان: ما أخذ منك من ثوب إلا آتيك بخير منه، فإنه يفيد إتيانه بثوب خير منه، وجنس القرآن قرآن.

وبأنه المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلامه، دون السنة التي يأتي بها الرسول ﷺ.

ولأن قوله: «نَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا» يفيد أن المأتي خير من الآية، والسنة ليست خيراً من القرآن.

ولأن قوله: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(١) دل على أن الآتي بخير منها هو المختص بالقدرة على إنزاله، وهو القرآن دون غيره.

الثاني: قوله تعالى: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^(٢) فوصفه^(٣) بأنه مُبَيِّنٌ للقرآن، ونسخ القرآن رفعه، والرفع ضد البيان.

الثالث: قوله تعالى: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ»^(٤) أخبر بأنه المبدل.

الرابع: حكى تعالى عن المشركين أنهم قالوا عند تبديل الآية بالآية: «إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ»^(٥)، ثم إنه تعالى أزال هذا الإبهام^(٦) بقوله: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ

١. البقرة: ١٠٦.

٢. النحل: ٤٤.

٣. الضمير يرجع إلى النبي ﷺ.

٤. النحل: ١٠١.

٥. النحل: ١٠١.

٦. أي أزال الإبهام عن وجه تبديل الآية بآية أخرى، وفي بعض النسخ «الإبهام» أي أزال الوهم عن وجه التبديل.

الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ»^(١)، وهو يدل على أن ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلاً للإيهام.

الخامس: قوله تعالى: «قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ»^(٢) يدل على أن القرآن لا تنسخه السنة.

السادس: أنه يوجب التهمة (والنفرة)^(٣).

السابع: السنة إنما وجب اتباعها بالقرآن، وهو قوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»^(٤) وقوله: «وَاتَّبِعُوهُ»^(٥).

فهي فرع القرآن، فلا ترجع عليه بالإبطال، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالقياس المستنبط منهما.

الثامن: القرآن أقوى من السنة، لأن معاذاً قدمه في الحكم [على السنة] وأقره ﷺ^(٦).

ولأن لفظه معجز.

ولوجوب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه، ومطلقاً على من مسه، فلا يرفع [الأقوى] بالأضعف.

١. النحل: ١٠٢. ٢. يونس: ١٥.

٣. ما بين القوسين من المحصول: ٥٥٧ / ١.

٤. الحشر: ٧.

٥. الأعراف: ١٥٨.

٦. تقدّم تخريج الحديث في الجزء الثاني: ص ٣٢٢.

والجواب عن الأول من وجوه:

الأول: قال أبو هاشم قوله «نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا» ليس المراد منها أن ذلك الخير يكون ناسخاً، فجاز أن يكون مغايراً له، يحصل بعد النسخ .

ويؤيده أن الآية دلّت على ترتيب الإتيان بذلك الخير على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخها مرتباً على الإتيان بذلك الخير دار.

الثاني: قال أبو هاشم أيضاً: المفهوم من نسخ الآية نسخ التلاوة دون الحكم فقط، فإنه لا يطلق النسخ على ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، ولهذا يقال: «ما نسخت الآية بل نسخت حكمها».

ومنع أبو الحسين، لأن الناس يطلقون النسخ على آية المناجاة، وتلاوتها باقية.^(١)

الثلث: نمنع كون الخير من جنس الآية المنسوخة، والمثال معارض بمثل: «من يلقيني بحمدٍ وثناءٍ جميلٍ ألقه بخير منه»، فإنه لا يقتضي أن الذي يلقاه به من جنس الحمد والثناء، بل من العطاء .

على أنا نمنع بالجنسية بين الثوب وجزائه، فإنه لا بد من إضمار، وليس إضمار «ثوب خير منه» أولى من إضمار «شيء خير منه».

والقرآن والسنة متساويان في إسنادهما^(٢) إليه تعالى، فإن المراد بالإتيان شرع الحكم وإلزامه، والسنة كالقرآن في أن المثبت لهما هو الله تعالى .

١ . المعتمد: ١ / ٣٩٧ .

٢ . في «ج»: استنادهما .

وليس المراد من نسخ الآية نسخ رسميهما لعدم التفاضل بين الآيات في الخيرية، لتساويها كلها في كونها خيراً، بل نسخ حكمها .

وجاز أن يكون حكم السنة الناسخة خيراً من حكم القرآن المنسوخ، ويكون أصلح في التكليف، وأنفع للمكلف .

والله تعالى هو المتمكن من تبديل الحكم وإزالته، والإتيان بخير منه، سواء كان ظهوره بالقرآن أو السنة، وهو المنفرد بالقدرة عليه .

وعن الثاني: النسخ نوع من البيان، كما أن التخصيص نوع منه، لتشاركهما في مطلق التخصيص .

وأيضاً، تحمل «لتبين» على معنى «لتظهر» لكونه أعم من بيان المجمل والعموم، لأنه يتناول كل شيء حتى المنسوخ، وإظهار المنسوخ أعم من إظهاره بالقرآن .

ولأن وصفه ﷺ بأنه «مبين» لا يمنع من كونه ناسخاً .

والتحقيق أن نقول: النسخ إما أن يكون بياناً أولاً، فإن كان الأول اندرج تحت العموم، وإلا جاز صدوره عنه ﷺ، لأن الآية مختصة بما يحتاج إلى البيان.

وعن الثالث: أن المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقرآن أو السنة.^(١) والتحقيق أنه لا حجة في هذه الآية لدالتها على الملازمة بين التبديل

وقولهم بالافتراء، وليس فيها دلالة على أنَّ النسخ إنما يكون بالآية.
وعن الرابع: أنها لا تدلُّ على امتناع نسخ القرآن بالسنة إلا أن تكون السنة لم ينزل بها روح القدس، وهو ممنوع، لأنها من الوحي وإن كانت لا تتلى .

ولأنَّ من يتهم الرسول ﷺ يشك في نبوته، ومن تكون هذه حاله، فالنبي ﷺ مفترٍ عنده، سواءً نسخ الكتاب بمثله أو بالسنة، والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته .

وعن الخامس: أنها تدلُّ على أنَّه لا ينسخ إلا بوحيٍ ونحن نقول بموجبه، لأنَّ السنة منه .

وعن السادس: أنَّ النفرة رائقة لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾. (١)

وعن السابع: أنَّ السنة لم ينسخ أصلها بل غيره ولا امتناع فيه .
ولأنَّ القرآن، دلٌّ على وجوب اتِّباعه، فإذا حكم بنسخ الآية وجب اتِّباعه فيه .

ولأنَّ السنة، لم ترفع القرآن بل حكمه، وحكمه ليس أصلاً لها، فالمرتفع ليس الأصل .

وعن الثامن: أنَّ ما ذكره لا يمنع من نسخه، كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة، فإنه يجب تقديم خصوص السنة على عموم

الكتاب، وكذا لو تعارض [دليل] عقلي وعموم آية، فإنّ العقل يقدّم، وكذا الإجماع وخبر الواحد .

على أنّ السنّة النسخة ليست منافية للقرآن، بل مبيّنة ومخصّصة للأزمان.

المبحث الرابع: في نسخ السنّة المتواترة بمثلها و بالقرآن

اتّفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ السنّة المتواترة بمثلها، لتساويهما في الدلالة وقوّتها، ووجوب الرجوع إليها .

وأما نسخ السنّة بالقرآن، فذهب إليه أكثرُ الناس من الأشاعرة والمعتزلة، والإماميّة، والشافعي في أحد قوليه، ومنع في الآخر من جوازه عقلاً، ووقوعه سمعاً .

لنا وجوه:

الأوّل: أنّهما دليلان من الله تعالى قطعيان، فكما جاز نسخ أحدهما بجنسه، جاز بغيره، لتساويهما .

الثاني: التوجّه إلى بيت المقدس، كان واجباً في ابتداء الإسلام بالسنّة، لعدم قرآن يدلّ عليه، إلّا قوله: ﴿فَأَيْنَ مَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١) وليس دليلاً عليه، بل على التخيير بين الجهات .

اعترض^(١): بجواز وجوبه بقرآن نُسخت تلاوته، أو أن نسخه بالسنة أيضاً، ولا يلزم من ثبوت التوجه إلى الكعبة بالكتاب أن يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب، لأن الظاهر أنه حوّل عن بيت المقدس، ثم أمر بالتوجه إلى الكعبة، ولهذا كان تقلّب وجهه في السماء، لانتظار ما يؤمر بعد التحويل.

وأجيب^(٢) بأن تجويز ذلك يسدّ باب إثبات النسخ بشيء من الأدلة لشيء منها، إذ ما من ناسخ إلا ويجوز فيه أن يكون النسخ تقدّمه بدليل آخر، وما من دليل منسوخ إلا ويكون المنسوخ دليلاً غيره يوافقه في حكمه.

وإنما حكمنا بالنسخ في الآيات التي اعتقدنا النسخ فيها، للصلاحيّة والاقتران، لأنها طريق صالح للارتفاع، وقد قارنها الارتفاع، فيسند إليها.

وفيه نظر: لأن الطرق الدالة على معرفة الناسخ والمنسوخ إذا وجدت في شيء، حكمنا بثبوتها فيه، ولا ينسدّ الباب، وأمّا المنسوخ فإنه متى وجد ما ينافيه من الأدلة، حكم بأنه منسوخ وإن استند الحكم إلى غيره.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾^(٣) نسخٌ لتحريم المباشرة بالليل على الصائم في ابتداء الإسلام، وقد كان ثابتاً بالسنة.

١. المعترض هو الرازي في محصولة: ٥٥٤ / ١.

٢. المجيب هو الأمدي في الإحكام: ١٠٣ / ٣.

٣. البقرة: ١٨٧.

الرابع: نُسخَ صومُ يوم عاشوراء بصوم رمضان، وكان صوم عاشوراء ثابتاً بالسنة.

الخامس: صلاة الخوف وردت في القرآنِ ناسخةً لما ثبت بالسنة من جواز تأخيرها إلى انقضاء القتال، حتى قال ﷺ يوم الخندق، وقد أُنْخِر الصلاة: «حشا الله قبورهم ناراً»^(١) لحبسهم له عن الصلاة.

السادس: قوله تعالى: «فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ»^(٢) نُسِخَ ما كان ﷺ قد صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده، حتى أنه رَدَّ أبا جندل وجماعة من الرجال، فجاءت امرأة، فأنزل الله تعالى: «فَلَا تَرْجِعُوهُمْ» والسؤالان المذكورانِ واردانِ هنا.

السابع: لو امتنع، فإما من حيث القدرة والصحة، أو من حيث الحكمة، والقسمان باطلان:

أما الأول: فبأن يقال: إنه تعالى لا يُوصَفُ بالقدرة على كلامٍ ناسخٍ لسنة نبيه ﷺ، أو لو أتى بكلامٍ هذا سبيله، لم يكن دالاً على النسخ، وهما باطلان، لأنه تعالى قادرٌ على جميع أقسام الكلام، ولا يجوزُ خروجُ كلامِهِ عن كونه دليلاً على ما هو موضوع له.

وأما الثاني: فبأن يقال: لو نسخ الله تعالى كلامَ نبيه، لَنُقِرَّ عنه وأوهم أنه

١. صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر ١٣٠٦ و ١٣٠٨ و ١٣١٠؛ مسند أحمد بن حنبل: ١ / ١١٣ و ١٣٧؛ مجمع الزوائد: ١ / ٣٢٣ (وفي المصادر المذكورة: ملأ الله قبورهم ناراً).

٢. الممتحنة: ١٠.

لم يَرْضَ بسنّته. وهو باطلٌ، لأنّ النسخَ يرفع الحكم بعد استقرار مثله، وذلك يمنع من هذا التوهم، لأنّه لو لم يَرْضَ بها سنّة لم يقرّ عليه، على أنّ ذلك لو نقرّ عنه لنقرّ نسخ سنّته بمثلها.

احتج الشافعي بقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١)، وهو يدلّ على أنّ كلامه بيانٌ للقرآن، والناسخ بيانٌ المنسوخ، فلو كان القرآن ناسخاً للسنّة، لكان القرآن بياناً للسنّة، فيكون كلّ منهما بياناً لصاحبه.

والجواب: لا دلالة فيه على أنّه لا يتكلّم إلّا بالبيان .

سَلَّمْنَا، لكنّ البيان [هو] الإبلاغ، لأنّه عامٌّ في كلّ القرآن، بخلاف بيان المراد، لتخصيصه بالمجمل (سَلَّمْنَا لكنّ جاز اختلاف الحجّة)^(٢).

مركز تحقيق مكتبة نور

المبحث الخامس: في نسخ خبر الواحد

اتَّفَقَ القائلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد، على جواز نسخ خبر الواحد بمثله، وقد وقع في قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألاّ فزوروها»^(٣).

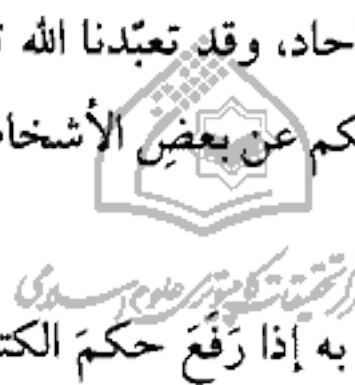
واتَّفَقُوا على نسخ خبر الواحد بالتواتر من القرآن والسنّة .

١. النحل: ٤٤ .

٢. ما بين القوسين يوجد في بعض النسخ. أي اختلاف السنّة، فتارة يكون مفاده ميّناً للقرآن، وأخرى يكون حكماً مستقلاً يصح أن يكون القرآن ناسخاً له .

٣. أخرجه ابن ماجّة في سنّته: ٥١١ / ١ برقم ١٥٧١؛ والبيهقي في سنّته الكبرى: ٧٦ / ٤ - ٧٧؛ وأبو داود في سنّته: ٢١٨ / ٣ برقم ٣٢٣٥ .

واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به، بعد اتفاقهم على جوازه، فأثبتته داود وأهل الظاهر، ونفاه الباكون .
أما الجواز فظاهر، لأن الخبر طريق إلى معرفة الأحكام ومخصص للعمومات المتواترة، والنسخ نوع منه .
وأيضاً، لا استبعاد في أن يتعبّدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل إلينا أحاداً.

والتحقيق: أن خبر الواحد ليس هو النسخ، بل كلامه إلى رسوله (١) هو النسخ، وإنما وصوله إلينا بالآحاد، وقد تعبّدنا الله تعالى بالعمل بخبر الواحد، ولا فرق بين أن يرفع الحكم عن بعض الأشخاص وبعض الأزمان .
وأما عدم الوقوع، فلو جوه: 
الأول: ترك الصحابة العمل به إذا رفع حكم الكتاب، قال علي عليه السلام: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبيّنا بقول أعرابي بوال على عقبيه (٢).
وقال عمر: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبيّنا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت. (٣)

١ . وفي بعض النسخ «بل كلام الرسول» وما في المتن هو الأصح.
٢ . قاله عليه السلام فيمن تزوج امرأة ثم مات عنها، ولم يفرض لها صداقاً ولم يكن دخل بها، فروى معقل بن سنان الأشجعي أن النبي ﷺ قضى في «بروع» ابنة «داشق» أن لها مثل مهر نساءها ولها الميراث، فقال علي عليه السلام: لا تستحق إلا الميراث فقط، ولا تستحق مهرأ ولا متعة لأن المتعة لم ترد إلا للمطلقة، والمهر عوض عن الوطاء ولم يقع من الزوج، ولا نقبل قول أعرابي بوال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة نبيه. لاحظ نيل الاوطار: ١٧٢ / ٦ - ١٧٣ .
٣ . تقدم تخريج الحديث في الجزء الثاني: ص ٣٠١ .

واعترض^(١): بأنه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد لا يعلم صدقه امتناع العمل به مطلقاً، ولهذا عللاً بعدم الدراية بصدقهما .

وفيه نظر، فإنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً، فلو علل الرد بعدم إفادته العلم، لزم ردُّه مطلقاً، بل الإعراض^(٢) أنَّ علياً عليه السلام علل بالفسق.

الثاني: الأحاد ضعيف، والمتواتر أقوى، فلا يرفع الأضعف الأقوى. ونقض بالتخصيص، ولأنَّه وإن ضعف من حيث كونه أحاداً إلا أنَّه أقوى من جهة خصوصه، والظنُّ الحاصل من الخاصِّ إذا كان أحاداً أقوى من الظنُّ الحاصل من العامِّ المتواتر، لأنَّ تطرُّق الضَّعف إلى الواحد من جهة كذبه، واحتمال غلطه، وتطرُّق الضَّعف إلى العامِّ من جهة تخصيصه، واحتمال إرادة بعض ما دلَّ عليه دون البعض، واحتمال تطرُّق التخصيص إلى العامِّ أكثر من تطرُّق الكذب إلى العدل، فكان الظنُّ المستفاد من خبر الواحد أقوى.

الثالث: النهي ورد بالعمل بخبر الواحد، فلا يكون ناسخاً، وسيأتي الجواب عنه.

احتج الظاهريون بوجوه:

الأول: يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد، فجاز نسخه به، والجامع دفع الضرر المظنون، بل النسخ أولى، لأنَّه يرفع مثل الحكم بعد

١ . المعارض هو الأمدي في الإحكام: ٣ / ١٠٠ .

٢ . في «ج»: الاعتراض .

كون الحكم مراداً، فالمتواتر والتخصيص يفيدان ما يتناوله ما كان مراداً من العام.

الثاني: خبر الواحد دليل شرعي، فإذا عارض المتواتر، وجب تقديم المتأخر، كغيره بجامع الدلالة.

الثالث: نسخ الكتاب بأخبار الأحاد قد وقع في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾^(١) بنهيه عن أكل كل ذي نابٍ من السباع. وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(٢) منسوخ بقوله ﷺ: «لا تُنَخُّ المرأةُ على عفتها ولا على خالتها».^(٣)

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ...﴾^(٤) منسوخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث».^(٥)

والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بأبعد الأجلين.

وإذا جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد، جاز نسخ المتواتر به، لعدم القائل بالفرق.

الرابع: قبل أهل قبا نسخ القبلة بخبر الواحد، ولم ينكر الرسول ﷺ عليهم.

٢. النساء: ٢٤.

١. الأنعام: ١٤٥.

٣. تقدّم تخريج الحديث: ١٥٤ / ٢.

٤. البقرة: ١٨٠.

٥. تقدّم تخريج الحديث ص ٧٧.

الخامس: كان ﷺ يُنفذ الأحادَ إلى الأطرافِ لتبليغ الأحكام التي من جملتها الناسخ والمنسوخ.

السادس: الحكم بأخبار الأحادِ معلومٌ بدليلٍ قاطعٍ، فالحكم به كالحكم بالآية، فجاز نسخ الآية به، كما جاز بآيةٍ مثلها.

والجواب عن الأول: بالفرق بين النسخ والتخصيص بالإجماع، ودليلهم دلٌّ على الجواز العقلي، أمّا الوقوعُ فالإجماعُ منع منه.

وعن الثاني: أن المتواتر مقطوعٌ به، بخلاف الواحد، فجاز أن يكون هذا التفاوت مانعاً من ترجيح خبر الواحد.

وعن الثالث: بالمنع من النسخ في هذه الآيات، لأن قوله: «قُلْ لَا أَجِدُ» إنما يتناول الموحى إليه إلى تلك الغاية، ولا يتناول ما بعده، فلم يكن النهي [الوارد] بعده نسخاً.

وقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأة على عمتها» مخصّصٌ تلقّته الأمة بالقبول، ولا ناسخ له.

وقوله ﷺ: «لا وصية لوارث» منعةٌ جماعَةٌ كثيرة.

والاعتداد بأبعد الأجلين، جاز أن يكون الإجماع صدر عن خبرٍ، ثم لم ينقل ذلك الخبر أصلاً، استغناءً بالإجماع عنه، وإذا جاز ذلك، فأولى أن يصدر إجماعهم عن خبرٍ، ثم يضعف نقله استغناءً بالإجماع عنه، فلا يمتنع أن يكون الخبر مقطوعاً عندهم، ثم يضعف نقله، لإجماعهم على العمل بموجبه.

على أننا نمنع النسخ هنا.

وعن الرابع: لعله عليه السلام أخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة، فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه، أو لعله انضم إليه من القرائن ما أفاد العلم، كقرب^(١) المسجد وارتفاع الأصوات بأن القبلة قد استدارت .

وعن الخامس: باحتمال أن يكون المبعوث مفتياً لا راوياً .

وعن السادس: أن ما ثبت من الإجماع يمنع من كون الحكم بأخبار الأحاد معلوماً إذا كانت رافعة لحكم الكتاب.

المبحث السادس: في أن الإجماع لا يقع ناسخاً

هذا مذهب الأكثر، خلافاً للشيد المرتضى،^(٢) وبعض المعتزلة، وعيسى بن أبان .

لنا: أن المنسوخ بالإجماع إما نص أو إجماع أو قياس، والكل باطل. أمّا الأول، فلاقتضائه وقوع الإجماع على خلاف النص، وخلاف النص خطأ، فالإجماع يكون خطأ .

وأما الثاني، فلأن الإجماع المتأخر إن اقتضى كون الأول وقع خطأ، استلزم تخطئة الإجماع، وهو باطل، وإن اقتضى كونه صواباً إلى هذه الغاية،

١ . في النسخ التي بأيدينا «لقرّب» والأصح ما أثبتناه.

٢ . الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٥١ - ٤٥٢ .

فالأوّل إن كان مطلقاً، لم يكن مفيداً للحكم الموقّت إلى غاية، وإن كان مقيداً إلى غاية فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه، فلا يكون الإجماع المتأخّر رافعاً له.

وأما الثالث، فلأنّه إنّما يتصوّر لو اقتضى القياس حكماً، ثمّ أجمعوا على خلافه فحينئذ يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته، لتراخي الإجماع عنه، وهو مُحال، لأنّ شرط صحّة القياس عدم الإجماع، فإذا وُجد فقد زال شرط صحّة القياس، وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخاً.^(١)

وفيه نظر، لأنّا إذا كنّا متعبّدين بالقياس ثمّ دلّ على شيء، وجب علينا العمل به، وتجدد الإجماع ليس بمُحال، فإذا تجدد ارتفع حكم القياس، وهو معنى النسخ.

مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

ولو كان كون عدم ظهور الإجماع شرطاً في القياس مانعاً من النسخ، لكان كلّ دليل كذلك، إذ كلّ دليل مشروط بانتفاء معارض متجدّد، فظهور الناسخ مزيل لشرط الدليل الأوّل، فيزول لزوال شرطه من غير نسخ.

احتجوا: بأنّ الإجماع دليل قطعيّ فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة.

وبأنّ ابن عباس رضي الله عنه لما قال لعثمان: كيف تحجب الأمّ عن الثلث بالأخوين، والله تعالى يقول «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ»^(٢)

١. الاستدلال للرازي في محصّوله: ١ / ٥٦١.

٢. النساء: ١١.

والأخوانِ ليسا بإخوة؟ قال عثمان: حجبها قومك يا غلام.^(١) وهو دليل النسخ بالإجماع.

والجواب عن الأول: النقص بالقياس عند القائلين به، والفرق بأن القرآن والسنة أصلان بخلاف الإجماع.

وعن الثاني: أنَّ الحكم ليس بمنسوخ، بل إنه دَلٌّ على صدق الجمع على الاثنين وهو نزاع في اللغة.

المبحث السابع: في أنَّ القياس لا يكون ناسخاً

اختلف الناس في ذلك، فمنعه الإمامية، لاعتقادهم بطلان القياس، وذهب جماعة كثيرة ممن سَوَّغَه إلى ذلك أيضاً.

وقال آخرون: يجوز النسخ به لدليل ظني وقطعي.

وفصل بعض الشافعية فقال: يجوز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي.

قال الغزالي: إن أراد بالجلي المقطوع به فصحيحٌ أمَّا المظنون فلا.^(٢)

وما يتوهم القطع به^(٣) ثلاث مراتب:

الأولى: ما يجري مجرى النص وأوضح منه، كتحریم الضرب لتحریم

١. لم نعر عليه في الجوامع الحديثية، نعم نقله الأمدى في الإحكام: ٣ / ١١٠؛ والغزالي في المنحول: ٢٢١.

٢. المستصفى: ١ / ٢٤١.

٣. كذا في المصدر، ولكن في النسخ التي في أيدينا: «فيه».

التأفيف، فلو كان قد ورد نصٌّ سابقٌ بإباحة الضرب، كان هذا القياس المتأخر ناسخاً.

الثانية: لو ورد نصٌّ بأن العتق لا يسري، ثم ورد قوله ﷺ: «من أعتق شركاً من عبدي قوّم عليه الباقي» لقضينا بسريان عتق الأمة، قياساً على العبد، لأنه مقطوعٌ به، للعلم القطعي بأن قصد الشارع إلى المملوك، لأنه مملوك لا الذكورية.

الثالثة: أن يرد النصُّ بإباحة النبيذ، ثم يقول الشارع: حرّمْتُ الخمرَ لشِدَّتِها، فإنه ينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إن تعبدنا بالقياس عند قوم، ومطلقاً عند آخرين، لعدم الفرق بين: حرّمْتُ كلَّ مشدّد، وحرّمْتُ الخمر لشِدَّتِها، ولذلك أقرَّ النظامُ والمنفعةُ من الإمامية بالقياس على العلة المنصوصة، وإن أنكرا أصل القياس وهو الذي اخترناه نحن.

لنا على المنع: أنه لا يجوز أن ينسخ كتاباً، ولا سنةً، ولا إجماعاً، بالإجماع ولا قياساً آخر، لأن الثاني لا بد وأن يترجح على الأول، فحينئذ إما أن نقول إن القياس الأول ليس بقياس، لعدم ترجيحه، والترجيح شرط في الاقتضاء، أو نقول: إنه وإن لزم منه رفع حكمه فهو في معنى النسخ، لكنه ليس بنسخ لأننا قلنا: النسخ هو خطاب دالٌّ على الارتفاع.

احتج المخالف^(١) بقوله تعالى: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ

١. احتج بوجهين، ثانيهما قوله: ولأن النسخ، الخ.

أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ»^(١) نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة، وليس مصرحاً به، وإنما هو منبه عليه، وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس.

ولأن النسخ أحد البيانين، فجاز بالقياس كالتخصيص.

والجواب: ليس ثبات الواحد لل اثنين الرفع لثبوت الواحد للعشرة مستفاداً من القياس، بل من نفس مفهوم اللفظ.

والقياس^(٢) ينتقض بالإجماع ودليل العقل وخبر الواحد، فإنها تُخصَّص ولا يُنسخ بها.



تذنيب

مركز بحوث ودراسات في الفقه الإسلامي

استحالة رفع المعلوم بالمظنون ليس عقلياً، لإمكان أن يتعبدنا بنسخ النص بالقياس على نص آخر، نعم يستحيل أن يتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من ذلك النص لأدائه إلى مناقضته لنفسه، وإنما دل عليه السمع، كقول معاذ: «أجتهد رأيي»^(٣) بعد فقد النص، وإجماع الصحابة على ترك القياس لو عارض خبر واحد، فكيف المتواتر؟ لاشتغال قولهم عند سماع خبر الواحد، لولا هذا لقضينا فيه برأينا.

١. الأنفال: ٦٦.

٢. إجابة عن الوجه الثاني.

٣. تقدم تخريج حديث معاذ في الجزء الثاني: ٣٢١.

المبحث الثامن: في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ

قد يعلم ذلك باللفظ، وبالتاريخ مع التنافي .

أما اللفظ، فـ[هو] أن يوجد لفظ النسخ، فيقال: هذا ناسخٌ لذلك، أو هذا منسوخٌ بكذا، أو نسخٌ كذا بكذا إما من النبي ﷺ، أو الإمام، أو الأمة كلها .

وأما التاريخ مع التنافي، فبأن يتنافى الحكمانِ بحيث لا يمكن الجمع بينهما مع علم التاريخ، إما بأن يتناقضا كقوله تعالى: «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ»^(١) فإنه نسخ ثبات الواحد للعشرة، لأنَّ التخفيف نفى للثقل المذكور، أو يتضادا كالتحويل من قبله إلى أخرى لتضادَّ التوجه إليهما .

ويعلم التاريخ تارة باللفظ، بأن يكون أحد الخبرين قبل الآخر، أو يوجد في اللفظ ما يدلُّ على التقديم، مثل: «كنتُ نهيتكم»، «الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ» وتارة بغيره، وهو وجوه:

الأول: أن يقول: هذا الخبر ورد في سنة كذا، والآخر في سنة كذا.

الثاني: أن يُعْلَقَ أحدهما على زمانٍ معلومٍ التقدُّم، والآخر بالعكس، كقوله: كان هذا في غزاة بدرٍ، والآخر في غزاة أُحُد، وهذه الآية نزلت قبل الهجرة، وهذه بعدها .

الثالث: أن يروِيَ أحدهما متقدِّمُ الصحبة للرسول ﷺ ويروِيَ الآخر

متأخرها، مع انقطاع صحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر، بخلاف ما لو دامت .

وهنا طرقٌ ضعيفةٌ.

الأول: قال قاضي القضاة: ^(١) إذا وافق أحدُ الخبرين حكمَ العقل، علمنا تقدّمه، وليس كذلك، لإمكان ابتداء الشريعة بما ^(٢) يخالف الأصل، ثم نسخ بما يقتضيه العقل.

الثاني: قال القاضي عبد الجبار أيضاً ^(٣): إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين: إنه كان قبل الآخر، قبل ذلك وإن لم يُقبل قوله في نسخ المعلوم، كما تُقبل شهادة الاثنين في الإحصان الذي يترتب عليه الرجم، وإن كان لا يُقبل في إثبات الرجم، ويُقبل قول القابلة في أن الولد من أحد المرأتين، وإن كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش، مع عدم قبول شهادتها في النسب، فلا يمتنع أن لا يتعلّق الحكم بالشيء، ويتعلّق بسبب من أسبابه .

قال أبو الحسين: هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ النسخ، ولا يقتضي وقوعه إلا إذا بيّن أنه يلزم من ثبوت أحد الحكمين ثبوت الآخر، وليس كلّ شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة، بل يحتاج ثبوته إلى دليل. ^(٤)

١ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٤١٧ / ١ .

٢ . في «ج»: لما .

٣ . نقله عنه في المعتمد: ٤١٨ / ١ .

٤ . المعتمد: ٤١٨ / ١ .

وفيه نظر، فإن القاضي لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع، بل ذكر أن هذا المانع لا يصلح للمانعية.

الثالث: لو قال الصحابي: كان هذا الحكم ثم نسخ، كقولهم: إن خبر «الماء من الماء» نسخ بخبر «التقاء الختانيين» لم يكن حجة، لجواز أن يكون قوله عن اجتهاد.

وفصل الكرخي فقال: إن عيّن الناسخ فقال: هذا منسوخ بكذا، لم يقبل، لجواز أن يكون قوله عن اجتهاد ولا يجب الرجوع إليه، وإن لم يُعيّن بل قال: هذا منسوخ، وجب قوله، لأنه لو لا ظهور النسخ فيه لم يُطلق. (١) وهو باطل، لجواز ظهوره في ظنه، لا في نفس الأمر.

الرابع: الاعتبار بكون أحدهما مثبتاً في المصحف بعد الآخر، فإن ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيب النزول، كآية العدة (٢)، ولا يكون تساوي أحدهما من إحداث الصحابة، لأنه قد ينقل عن تقدم صحبه وإن روى عن النبي ﷺ من غير واسطة، لجواز أن تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة، ولا أن يكون إسلام أحدهما أسبق.

١. نقله عنه الرازي في محصولة: ١ / ٥٧٢.

٢. فإن قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾، قد ورد في سورة البقرة الآية رقم ٢٤٠، وفي الوقت نفسه نسخها قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبُّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ في نفس السورة برقم ٢٣٤، فقد تقدم الناسخ على المنسوخ في ترتيب الآيات.

المبحث التاسع: في أن النسخ إذا كان مع جبرئيل عليه السلام أو النبي ﷺ، هل يثبت حكمه أم لا؟

اتَّفَقَ الناس كافةً على أن النسخ إذا كان مع جبرئيل عليه السلام، لم ينزل به إلى النبي ﷺ لم يثبت له حكمٌ في حق المكلفين، بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل إلقاء النسخ إلى جبرئيل عليه السلام.

واختلفوا فيما إذا ورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة، هل يتحقق النسخ في حقهم بذلك أم لا؟

ذهب بعض الشافعية إلى الإثبات، وبعضهم إلى النفي، وبه قالت الحنفية وأحمد بن حنبل، والوجه الأول.

لنا وجوه.

الأول: التكليف منوطٌ بإذن الشرع وقد ارتفع، فيرتفع لازمه.

الثاني: النسخ إسقاط حق، لا يعتبر فيه رضا من عليه، فلا يعتبر علمه كالطلاق والعتق.

الثالث: نسخ الحكم إباحة تركه الذي هو حق الشارع، فيثبت قبل علم من أبيح له، كما لو أباح ثمرة بستانه لكل داخلٍ، فإنه يباح للجاهل كالعالم.

الرابع: إذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق رفعه، فإما أن يستند الرفع

إلى النسخ أو إلى العلم بالنسخ، والثاني باطل، فإن العلم غير مؤثر في الرفع، فيتعين الأول.

الخامس: النسخ إباحة ترك الفعل بعد إيجابه، أو إباحة فعله بعد حظره، فلا يتوقف على علم من أبيع له، كما لو قال لزوجته: إن خرجت بغير إذني فأنت طالق، ثم أذن لها من حيث لا تعلم، فإنه يثبت حكم الإباحة في حق الزوجة، ولا يقع الطلاق بخروجها.

احتج المخالف بأن النسخ له لازم، وهو ارتفاع حكم الخطاب السابق، وامتناع الخروج بالفعل الواجب أولاً عن العهدة، ولزوم الإتيان بالفعل الواجب بالنسخ، والإثم بتركه، والثواب على فعله، وهذه اللوازم مستتفية، فينتفي ملزومها.

أما عدم ارتفاع الحكم السابق، فلا أن المكلف يثاب على فعله، ويخرج به عن العهدة، ويأثم بتركه له قبل بلوغ النسخ إليه، ولهذا فإن أهل «قبا» لما بلغهم نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة استداروا، ولم يأمرهم ﷺ بإعادة ما فعلوه إلى الجهة المنسوخة.

وأما عدم لزوم الخطاب بالنسخ للمكلف قبل البلوغ، فلقوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»^(١)، وقوله: «لَوْلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^(٢).

١. الإسراء: ١٥.

٢. النساء: ١٦٥.

ولأنَّ المكلف، لو فعل العبادة التي ورد بها النسخ على وجهها، كان عاصياً أثماً غير خارج عن العهدة.^(١)

وفيه نظرٌ، للمنع من الثواب على فعله، نعم يُثابُّ على عزمه وطاعته وانقياده إلى أوامره تعالى.

ويمنع الإثم بتركه قبل بلوغ النسخ إليه، فإنه المتنازع، والجاهل بالقبلة لا يعيد صلاته.

ولأنَّ التكليف منوطٌ بالعلم ولم يعلموا، فصَحَّتْ صلاتهم والنسخ لا يستلزم التعذيب، لاشتراطه بالعلم.

المبحث العاشر: في أن الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا؟

اعلم أن الزيادة إما أن تكون متصلةً بالمزيد عليه، أو منفصلةً.

والأول إما أن تكون مؤثرةً في المزيد عليه، بأن يعتبر حكمه في الشريعة، حتى لو وقع مستقلاً من دونها لم يعتدَّ به، كزيادة ركعتين على ركعتين كما روي أن فرض الصلاة كان ركعتين، فزيد في الحضر.

وإما غير مؤثرة، كزيادة عشرين على حدِّ القاذف، والتغريب على حدِّ الزاني، والرَّجم على حدِّ المحصن.

وإما المنفصلة فكزيادة صلاةٍ سادسةٍ أو صوم شهر ثانٍ، أو صدقة غير الزكاة.

وقد اتفق العلماء كافةً على أن الأخيرة ليست ناسخة، لأنها لم ترفع حكماً شرعياً، وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس نسخاً، لقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١)، لأنه يجعل ما كان وسطى غير وسطى.

واعترضهم قاضي القضاة^(٢) بالتزام أن زيادة عبادة على آخر العبادات، يكون نسخاً لأنه يجعل الأخيرة غير أخيرة، ولو كانت الفروض عشرة خرجت عن كونها عشرة.

وفيه نظر، لوقوع الإطلاق الشرعي على الوسطى بذلك، بخلاف ما ذكرتموه، وإنما الخلاف في القسمين الأولين، وهو زيادة الركعتين وزيادة العشرين في الجلد، فقال الشيخان: أبو علي وأبو هاشم وأصحاب الشافعي إنهما ليسا نسخاً على كل حال.

وقال أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي: إن الزيادة نسخ على كل حال.

ومنهم من فصل، فقال السيد المرتضى^(٣) وقاضي القضاة: إن كانت الزيادة قد غيّرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها، كان وجوده كعدمه، ووجب استينافه كان نسخاً، كزيادة الركعتين وإلا فلا، كزيادة التغريب.

١. البقرة: ٢٣٨.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٤٠٦ / ١.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٤٤ / ١.

وقال أبو علي وأبو عبد الله: إن كانت الزيادة مغيرةً حكم المزيّد عليه في المستقبل كانت نسخاً، وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخاً، فزيادة التغريب في المستقبل على الحدّ يكون نسخاً.

فأمّا الزيادة التي لا (تنفك عن) ^(١) المزيّد عليه، فنحو أن يجب علينا ستر الفخذ، فيجب علينا ستر بعض الركبة، ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخاً، ولم يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخاً، نحو قطع الرجل السارق بعد قطع يديه وإحدى رجليه.

وقال قوم: إن كان النصُّ أفاد من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة، كانت نسخاً، لقوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة» ^(٢)، فإنه يفيد نفي الزكاة عن المعلوفة بدليل الخطاب، فإذا زيدت الزكاة في المعلوفة، كانت نسخاً.

وقال أبو الحسين ونعم ما قال ^(٣): الكلام في الزيادة على النصّ يقع في مواضع ثلاثة لا رابع لها:

الأول: في معنى النسخ.

الثاني: في اسمه.

الثالث: في حكمه.

١. في النسخ التي بأيدينا: تقبل، وما أثبتناه من الإحكام: ٣ / ١٨٥، المسألة ١٨.

٢. تقدّم تخريج الحديث في الجزء الثاني: ٣٣٧.

٣. المعتمد: ١ / ٤١١.

أما الأول: فبأن يقال هل الزيادة على النص تفيد معنى النسخ أم لا؟
والحق أنها تفيده، لأن معنى النسخ هو الإزالة، وكل زيادة فهي مزيلة لحكم
من الأحكام، لأن إثبات كل شيء لا أقل من أن يقتضي زوال عدمه الذي
كان، وإنما يتم كلامه هذا لو استعمل النسخ هنا بالمعنى اللغوي.

وأما الثاني: فبأن يقال: هل الزيادة على النص تسمى نسخاً أم لا؟
والحق أن الزائد بهذه الزيادة التي كلامنا فيها وهي الزيادة الشرعية إن كان
حكماً شرعياً، وكانت الزيادة متراخية عنه، سميت الزيادة نسخاً، وسمي
الدليل المثبت لها نسخاً، وإن كان عقلياً لم تسم نسخاً.

وأما الثالث: فبأن يقال: هل يجوز إثبات الزيادة على النص بخبر
الواحد وقياس أم لا؟ والحق أن الزائد إن كان حكماً عقلياً جاز إثبات الزيادة
بخبر الواحد والقياس إلا أن يمنع مانع، نحو أن يكون الثابت بالزيادة مما
يعم به البلوى، فلا يقبل فيه خبر الواحد عند بعضهم، أو يكون حداً، أو
كفارة، أو تقديرًا، فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم، لا باعتبار النسخ، بل
باعتبار أمور أخر.

وإن كان شرعياً وكان دليل الزيادة متأخراً عن ذلك، لم يجر إثباته
بالقياس، لأن القياس المتأخر لا يرفع حكم النص.

وإن كان خبر واحد، وكان الحكم المرفوع ثابتاً بخبر الواحد، جاز أن
يقبل في الزيادة.

وإن كان بقطعي لم تجز إزالته بخبر الواحد، وإن أجمعت الأمة على

قبول خبر الواحد في ذلك، علمنا أنه كان مقارناً، وأنه كان مخصصاً، فهذا مما يتعلق بالأصل^(١)، ويتفرع على ذلك أحكام تسعة:

الحكم الأول: زيادة التغريب أو زيادة عشرين على جلد ثمانين، لا تزيل حكماً شرعياً، بل تنفي وجوب الزيادة، وهو معلوم بالعقل، لأن إيجاب الثمانين أعم من إيجابها مع نفي الزائد، ومع ثبوته، لصدقه على كل أحد من التقديرين، وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز نفياً ولا إثباتاً، فإيجاب الثمانين لا يدل على عدم الزائد، وإنما عرف نفي الزائد بالبراءة الأصلية، وهي دليل عقلي، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي، فالمثبت للزيادة لا يرفع حكماً شرعياً، فلا يكون نسخاً، ويجوز إثباته بخبر الواحد والقياس، إلا أن يمنع مانع عن النسخ.

وأما كون الثمانين وحدها مجزئة أو كمال الحد، أو تعليق رد الشهادة عليها، فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة، فلما كان ذلك النفي معلوماً بالعقل، جاز قبول خبر الواحد فيه، كما أن الفروض الخمسة يتوقف على أدائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة، فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على أداء ذلك، مع جواز إثباته بخبر الواحد، فكذا هنا.

أما لو قال الله تعالى: «الثمانون كمال الحد، وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة» لم يقبل في الزيادة خبر الواحد والقياس، لأن نفي وجوب الزيادة

١. في «أ» و «ب»: بالأصولي.

ثبت بدليل شرعي متواتر، فرفعه يكون نسخاً، وكذا لو كان إيجاب الثمانين يقتضي من حيث المفهوم نفى الزائد، ويثبت أن مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس، لم يجز إثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس.

الحكم الثاني: لو أوجب عتق رقبة وأطلق، ثم قيدها بالإيمان، جرى مجرى التخصيص، لأنه قبل التقييد قد كان يجزئ عتق الكافرة، وبه خرج عتق الكافرة عن الخطاب، فإن كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد أو قياساً، وكان متراحياً، لم يقبل، لأن عموم الكتاب أجاز عتق الكافرة فتأخر حظر عتقها هوا لنسخ بعينه، وإن كانا مقارنين كان تخصيصاً، فجاز، لقبول خبر الواحد والقياس فيه. (١)

وفيه نظر، لأن أجزاء الكافرة لم يثبت بالنص، بل بالنظر الدال على أصالة براءة الذمة من التقييد، فكما أن إيجاب الثمانين أعم من إيجابها مع ثبوت الزيادة وعدمها، ولا دلالة للعام على الخاص، كذا إيجاب عتق الرقبة أعم من إيجابها مقيدة بالإيمان أو بالكفر، ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخاً كالأول.

الحكم الثالث: إذا قطعت يد السارق ثم سرق، فإباحة قطع رجله الأخرى رفع لحظر قطعها، وذلك الحظر إنما يثبت بالعقل، فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخاً.

الحكم الرابع: إذا أوجب علينا فعلاً، أو قال: هو واجب عليكم، ثم

خَيْرَنَا بين فعله وفعل آخر، لم يكن هذا التخيير نسخاً، لأنه لم يغيّر حكماً شرعياً، بل أزال حظر ترك ما أوجبه علينا، إلا أن حظر تركه كان معلوماً بالبقاء على حكم العقل، لأن قوله: «أوجبت هذا الفعل» يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه، وهذا لا يمنع أن يقوم مقامه واجب آخر، وإنما يعلم أن غيره لا يقوم مقامه، لأن الأصل أنه غير واجب، ولو كان واجباً بالشرع لدلّ عليه دليل شرعي، فصار علمنا بنفي وجوبه موقوفاً على أن الأصل نفي وجوبه، فالمثبت لوجوبه إنما رفع حكماً عقلياً، فجاز إثباته بالقياس أو خبر الواحد، ووافقه^(١) المرتضى.

وفيه نظر، لأنه إذا أوجبه فإما على صفة التخيير أو التضيق، فإن كان الأول لم يتجدد شيء وخرج عن الفرض، ولأنه كان يجب عليه أن يبينه . وإن كان الثاني، فقد حرم عليه الترك، وهو حكم شرعي، فرفعه يكون نسخاً .

ولأن الأمر إما للوجوب، فيفيد حظر تركه شرعاً، وإما للندب فيفيد أولوية الفعل، فرفعهما رفع حكم شرعي .

وكذا إذا خير بين شيئين، ثم خير بينهما وبين ثالث، أما لو قال تعالى: هذا الفعل واجب وحده، أو قال: لا يقوم غيره مقامه، فإن إثبات بدل له فيما بعد، يرفع حكماً شرعياً، لأن قوله: «واجب وحده» صريح في نفي وجوب غيره، فالمثبت لغيره يرفع حكماً شرعياً، فلا يجوز بخبر الواحد والقياس.

وأما التضييق بعد التخيير، كإيجاب صوم رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية، فقال السيّد المرتضى: إنه نسخ، لأنّ أحد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي^(١).

وهو جيّد وقيل: إذا خيّر بين الواجب أولاً وغيره كان نسخاً، ولو أثبت بدلاً ثالثاً لما وجبا على التخيير لم يكن نسخاً^(٢).
وليس بجيّد.

الحكم الخامس: الحكم بالشاهد واليمين ليس نسخاً لمقتضى الآية، أمّا أولاً، فلأنّ الآية دلّت على جواز الحكم بالشاهدين، والشاهد والمرأتين، وأنّ شهادتهما حجة، وليس فيه ما يدلّ على امتناع الحكم بحجة أخرى، إلّا بالنظر إلى المفهوم ولا حجة فيه، فرفعه ليس بنسخ، فجاز بخبر الواحد.

وأما ثانياً، فلأنّ قوله تعالى: «وَأَشْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»^(٣) خير بين استشهاد رجلين، أو رجل وامرأتين، والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخاً.

ومن قال: الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية، يلزمه أن يكون الوضوء بالنبيذ نسخاً لقوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا».

وأما ثالثاً، فقال السيّد المرتضى: الشاهد الثاني شرط ولا يمتنع أن يقوم

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٤٦ / ١.

٢. لاحظ المعتمد: ٤١٢ / ١.

٣. البقرة: ٢٨٢.

مقام الشرط غيره، وإذا لم تمنع الآية ممّا ورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها .
ثمّ اعترض من نفسه ^(١) بأنّ الآية تمنع من اليمين مع الشاهد في
المعنى، من حيث كانت اليمين قول المدّعي، فجرت مجرى دعواه .

ثمّ أجاب بإمكان أن لا يكون لدعواه حكم، ويكون ليمينه حكم، وإن
كانا معاً قولاً له، فإنّ الإنكار لا حكم له، والنكول عن اليمين له حكم، وإن
كانا راجعين إلى قوله، وكذا لا حكم لإنكاره في إسقاط الدّعى واليمين،
وليمينه هذا الحكم، فكذا لا يمتنع إذا حلف مع شاهد أن يكون لقوله من
الحكم ما لا يكون لدعواه إذا تجرّدت ^(٢).

الحكم السادس: إذا زاد ركعة في الصبح قبل التشهد، لم يكن نسخاً
للركعتين، لأنّ النسخ لا يتناول الأفعال، ولا لوجوبهما لبقائه، ولا لإجزائهما،
لأنّهما مجزئتان، وإنّما كانتا مجزئتين من دون ركعة أخرى والآن لا تجزئان
إلا مع ركعة أخرى، وذلك تابع لوجوب ضمّ ركعة أخرى، ووجوب ركعة
أخرى ليس يرفع إلّا نفي وجوبها، ونفي وجوبها حصل بالعقل، فلا يمنع من
هذه الجهة قبول خبر الواحد فيه .

نعم أنّه يكون نسخاً لوجوب التشهد عقيب الركعتين، وذلك حكم
شرعيّ معلوم بطريقة معلومة، فلا يثبت بخبر الواحد والقياس .

وأما إذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلّل، فإنّه يكون نسخاً

١ . في «أ» و«ب»: ثم اعترض نفسه .

٢ . الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٤٧ - ٤٤٨ .

لوجوب التحلل بالتسليم، أو ندبه، وذلك حكم شرعي معلوم، فلا يثبت بخبر الواحد والقياس^(١).

اعترض^(٢): بأنه قد كان تحريم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي، وقد ارتفع بالزيادة.

وأجيب بأنه يصح لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليها، وليس كذلك، بل أمكن أن يكون ذلك مستفاداً من دليل آخر، فزيادة الركعة على الركعتين، ليس بناسخ لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين.

وفيه نظر، فإن البحث وقع في زيادة تغيير حكم المزيد عليه ولم يقل أن الأمر بالركعتين من حيث هو نهى عن الزيادة، بل إيجاب الركعتين وتعقيبهما بالتشهد والتسليم، يقتضي النهي عن الزيادة، فيكون نسخاً.

واعترض أيضاً، بأن النسخ إنما هو لأجزاء الركعتين بتقدير انفرداهما، وهو حكم شرعي.

قيل عليه: معنى الإجزاء الخروج عن عهدة الأمر، ومعنى الخروج عن العهدة، أنه لا يجب مع فعلها شيء آخر، وليس ذلك حكماً شرعياً، ليكون رفعه نسخاً، بل هو من مقتضيات النفي الأصلي^(٣).

١. الاستدلال لأبي الحسين البصري في المعتمد: ٤١٣ / ١.

٢. نقله الأمدى في الإحكام ولم يسم قائله، ثم أجاب عنه كماترى. لاحظ الإحكام: ١١٨ / ٣.

٣. لاحظ الإحكام للأمدى: ١١٨ / ٣.

قال السيد المرتضى: هذه الزيادة غيرت الأحكام الشرعية، لأنه لو فعل بعد زيادة الركعتين^(١) على ما كان يفعلهما عليه أولاً، لم يكن لهما حكم، وكأنه ما فعلهما، ومع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام، ومع فقد [هذه] الزيادة لا يكون كذلك .

ولا يلزم أن يقال: كل جزء من الصلاة له في استحقاق الثواب حكم نفسه، ولا يقف على غيره، لأن النسخ إنما يدخل في الأحكام الشرعية، واستحقاق الثواب عقلي، وعلى هذا لو زاد في زمان الصوم زيادة كانت ناسخة.

فأما زيادة ركن على أركان الحج، فليس يبين فيه أنه يكون نسخاً، لانفصال بعض أركان الحج من بعض، بخلاف الصوم والصلاة.^(٢)

الحكم السابع: زيادة غسل عضو في الطهارة ليست بنسخ لإجزائها ولا لوجوبها، وإنما هو رفع لنفي وجوب على ذلك العضو، وذلك النفي معلوم بالعقل، وذلك ابتداء عبادة، وكذا زيادة شرط آخر في الصلاة ليست بنسخاً لوجوب الصلاة.

وأما كونها غير مجزئة بعد زيادة الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط وإجزائها تابع لنفي وجوبه، ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع، فكذا ما يتبعه، فجاز قبول خبر الواحد فيه، هذا إن لم يكن قد علمنا نفي وجوب

١. كذا في المصدر، ولكن في النسخ التي بأيدينا: «الركعة» .

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٤٤.

هذه الأشياء من دين النبي ﷺ باضطرار، أما لو علمناه صار معلوماً من جهة الشرع، فلا يثبت رفعه بخبر الواحد والقياس.

الحكم الثامن: قوله تعالى: «اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(١) يفيد كون أول الليل طرفاً وغاية للصيام، كما يفيد لو قال: «آخِرُ الصِّيَامِ وَغَايَتُهُ اللَّيْلُ» لأن لفظة «إلى» للغاية وضعاً، فإيجاب الصوم إلى غيبوبة الشفق يخرج أوله من كونه طرفاً، مع أن الخطاب أفاده، فيكون نسخاً لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس، لأن نفي وجوب صوم أول الليل معلومٌ بدليل قاطع.

أما لو قال: «صوموا النهار» ثم ورد الخبر بإتمام الصوم إلى غيبوبة الشفق، لم يكن نسخاً، لأن النص لم يتعرض في الليل بالصوم ولا بعدمه، وإنما نفينا صوم الليل بالأصل^(٢).

وفيه نظر، فإنه لا فرق بين «صوموا النهار» وبين «صوموا إلى الليل» في أن كل واحد منهما أوجب الصوم إلى الليل، وهو أعم من تحريمه بعده وتسويغه عقلاً، نعم إن قلنا: الحكم فيما بعد الغاية يجب أن يخالف ما قبلها، كان قوله: «صوموا إلى الليل» نسخاً بخلاف «صوموا النهار».

والتحقيق: أن الغاية هنا إن كانت للصوم كان إيجابه بعدها نسخاً، وإن كان لوجوبه لم يكن نسخاً.

الحكم التاسع: لو قال: «صلُّوا إن كنتم متطهرين» جاز أن يثبت بشرط

١. البقرة: ١٨٧.

٢. الاستدلال لأبي الحسين البصري في المعتمد: ٤١٤ / ١.

آخر في الصلاة بخبر الواحد، لأن إثبات بدل للشرط لا يُخرجه عن كونه شرطاً، لإمكان تعدد شرط الحكم الواحد، بخلاف إثبات صوم جزء من الليل، لأنه يخرج أول الليل عن كونه غايةً، فأما نفي كون الشرط الآخر شرطاً، فلم يعلم إلا بالعقل فلم يكن رفعه رفعاً لحكم شرعي.

وكذا قوله تعالى: «وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ»^(١) مقتضى لوجوب الطواف مطلقاً مع الطهارة وبدونها، فإيجاب الطهارة من قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»^(٢) ليس نسخاً لوجوب الطواف لبقائه، ولا لإجزائه، لأنه لم يجزئ لوجود الشرط، وفي الأول قد كان مجزئاً، لعدم الشرط الثابت بالأصل، ولا لدلالة الأمر على عدم الشرط، لثبوته بالأصل، ولهذا منعت الإمامية والشافعية من الإجزاء، للحديث.

وأبو حنيفة لما لم يسعفه مخالفة الخبر، قال بوجوب الطهارة، مع بقاء الطواف مجزئاً من غير طهارة، حيث اعتقد أن رفع الإجزاء نسخ للكتاب بخبر الواحد.

احتج القائلون: بأن زيادة التغريب على الحد نسخ، بوجوه:

الأول: الجلد قد كان قبل الزيادة كمال الحد، فصار بعدها بعضه، فقد أزلت الزيادة كون الجلد كمال الحد.

الثاني: الجلد قد كان وحده مجزئاً، وبعد الزيادة غير مجزئ بانفراده، فزال الإجزاء بالزيادة.

١. الحج: ٢٩.

٢. تقدم تخريج الحديث في الجزء الثاني: ٤٢٢.

الثالث: الجلد وحده كان يتعلّق به ردّ الشهادة، فلمّا زيد التغريب، صار لا يتعلّق به وحده .

والجواب عن الأول: معنى أنّه كمال الحدّ عدم ضمّ غيره إليه، ومعنى أنّه بعض الحدّ وجوب ضمّ غيره إليه، فقولهم: هذه الزيادة نسخٌ لأنّها صيّرت الجلد بعض الحدّ الواجب فعله، معناه أنّما كانت الزيادة نسخاً، لأنّها زيادة، فمعنى العبارتين واحد .

وأيضاً، الكلّ والبعض من أحكام العقل دون الشرع .

اعترضه أبو الحسين بأنّ الكلّ والبعض في الجملة يعلمان بالعقل، أمّا كون الشيء كلّ الحكم الشرعيّ أو بعضه، فإنّما يعلم بالشرع ^(١) . وفيه نظر، فإنّ الكلّ والبعض مطلقان إلى أيّ شيء أضيفا، سواء أضيفا إلى الحكم الشرعيّ أو غيره من أحكام العقل، ولا يصيران شرعيّين باعتبار إضافتهما إلى الحكم الشرعيّ.

وعن الثاني: أنّ معنى عدّ الإجزاء وجوب ضمّ شيء آخر إليه فيعود إلى تعليل الشيء بنفسه. وأيضاً لو كانت زيادة التغريب نسخاً لجاز أن يقدر وجوده لا إلى بدل، وهو غير ممكن هنا .

اعترضه أبو الحسين ^(٢) بأنّه ليس بجواب بل هو استئناف دليل، وهو مع ذلك غير صحيح، لأنّ النسخ هو الإزالة، فالخصم يقول: قد يجوز إزالة

١. المعتمد: ٤٠٧/١ .

٢. المعتمد: ٤٠٧/١ .

اجزاء الثمانين لا إلى بدل أصلاً، وقد يجوز إزالته إلى بدل غير الثمانين، وقد يجوز إزالته بزيادة على الثمانين، ولا يجوز إزالته بالزيادة على الثمانين إلى بدل الثمانين، لأن في قولنا: «زيادة على الثمانين» إثبات للثمانين، فإسقاطها إلى بدل حينئذ متناقض.

وعن الثالث: بأن ردّ الشهادة إنما يتعلق بالقذف لا بإقامة الحد كما يتعلق بفعل سائر الكبائر.

سلمنا، لكن زيادة التغير قد نسخ تعلق ردّ الشهادة بالجلد، لا أنه نسخ الجلد.

سلمنا، ردّ الشهادة يتعلق بما هو حدّ، فتغيّر الحدّ إلى زيادة أو نقصان لا يرفع تعليق ردّ الشهادة بما هو حدّ، كما أن تغيّر العدة بزيادة أو نقصان لا يرفع تعلق أحكامها [بها]، ومعلوم أن الفروض لو كانت خمساً لوقف قبول الشهادة على أدائها، فلو زيد فيها لوقف على الفرض السادس، ولم يوجب نسخاً.

اعترضه أبو الحسين بأنه لو زيد في مدة العدة، لكان نسخاً لتعلق أحكامها بالمدة الم زيد عليها، ولو زيد في الفرائض [فرض] آخر، لنسخ تعلق قبول الشهادة بأداء تلك الفرائض وحدها، لا أنه يكون نسخاً للفرائض.^(١)

المبحث الحادي عشر: في أن النقصان هل هو نسخ أم لا؟

اتَّفَقَ الناسُ كافَّةً على أنَّ النقصانَ من العبادة نسخ لما اسقط، وعلى أنَّ نسخ ما لا يتوقف عليه صحَّةُ العبادة لا يكون نسخاً نسخاً للعبادة، كما لو أوجب الصلاة والزكاة، ثمَّ نسخ إحداهما، وكما لو نسخ سنةً من سنن العبادة، كنسخ ستر الرأس، أو الوقوف على يمين الإمام .

لكن اختلفوا في أنَّ نسخ ما يتوقف عليه صحَّةُ العبادة هل يكون نسخاً لتلك العبادة أم لا ؟

فذهب أبو الحسين البصري، ^(١) وأبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يكون نسخاً للعبادة، سواء كان المنسوخ جزءاً من مفهوم العبادة، كالركعة من الصلاة أو شرطاً خارجاً، كالوضوء .

وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه نسخ للعبادة مطلقاً، وإليه مال الغزالي. ^(٢)

ومنهم من فضَّل، فأوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها، وهو قول القاضي عبد الجبار ^(٣).

وقال السيد المرتضى: إن كان ما بقي من العبادة بعد النقصان لو فعل لم

١. لاحظ المعتمد: ١ / ٤١٥ .

٢. لاحظ المستصفى: ١ / ٢٢١ .

٣. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٤١٥ .

يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان، فهو نسخ كما لو نقص من الصلاة ركعة، وإن لم يكن كذلك لم يكن نسخاً، كما لو نقص من الحدّ عشرين. ^(١)

والحقُّ الأوَّلُ.

لنا أن المقتضي للكلّ كان متناولاً للجزأين معاً، فخرج أحدهما لا يقتضي نسخ الجزء الآخر، كسائر أدلة التخصيص.

ولأن نسخ الوضوء ليس نسخاً لصورة الصلاة، لأن النسخ رفع الأحكام دون صورة الأفعال، ولا لحكم من أحكامها، لبقاء وجوبها وإجزائها وكونها عبادةً، نعم الزائل نفى الإجزاء مع فقد الطهارة، فإنه تابع لسقوط وجوب الطهارة، وكذا نسخ ركعة ليس نسخاً لباقي الركعات، لأن النسخ لا يتناول صورة الفعل، ولا لوجوب باقي الركعات، ولا لكونها شرعية ومجزئة لبقاء ذلك كله، نعم يرتفع وجوب تأخير التشهد ونفي إجزائها من دون الركعة، فإن كانت الركعة لما نسخت أوجب علينا إخلاء الصلاة منها ارتفع إجزاء الصلاة إذا فعلناها مع الركعة المنسوخة، وإجزاء الصلاة مع الركعة قد كان حكماً شرعياً فجاز أن يكون رفعه نسخاً، لا للعبادة بل للمرتفع خاصّة، وهي الأحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية وهي مغايرة لذاتها، فكان نسخها مغايراً لنسخ تلك الذات.

احتج المرتضى ^(٢): بأن نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب أصل

العبادة، لا أنه نسخ للبعض وإبقاء للباقي، فإن الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاث، بل هي عبادة أخرى، وإلا لكان من صلى الصبح ثلاثاً أتياً بالواجب وزيادة، كما لو وجب أن يتصدق بدرهم، فتصدق باثنين .

والجواب: إن أراد ^(١) بالمغايرة أنها بعض منها، والبعض مغاير للكل، فهو مسلم، ولكن لا يكون نسخاً للركعتين وإن كان نسخاً لوجوب الكل من حيث هو كل، وإن أراد أنها ليست بعضاً من الثلاث فهو غير مسلم .

قوله: «وإلا لكان من صلى الصبح ثلاثاً قد أتى بالواجب وزيادة» .

قلنا: ولو لم يكن بعضاً من الواجب الأول بل عبادة أخرى افتقر في وجوبها إلى ورود أمر يدل على وجوبها، وهو خلاف الإجماع وإنما لم يصح الصبح عند الإتيان بثلاث، لإدخال ما ليس من الصلاة فيها.

تذنيبات

الأول: نسخ الطهارة بعد إيجابها غير مقتضى لنسخ الصلاة عند السيد ^(٢) أيضاً، لأن حكم الصلاة باق على ما كان عليه من قبل، ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلاة، لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته، وقد علمنا أن تغير أحكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة، لأنه إنما قيل له: تطهر بالماء الطاهر، ثم بالماء الطاهر منه، والماء النجس موقوف

١ . تقتضي المقابلة أن يقول: «إن أراد» كما أثبتناه ولكن النسخ التي بأيدينا اتفقت على «إن أردت» .

٢ . الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٥٣ .

على البيان، وقد يتغير بزيادة ونقصان، ولا يتعدى ذلك التغير إلى نسخ الطهارة، بخلاف نقصان الركعة، لأن الصلاة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي، ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل، لم تجز، فجعلتها عنده منسوخة.

الثاني: نسخ القبلة، قال الكرخي: إنه ليس بنسخ للصلاة، وبه قال أبو الحسين البصري.^(١)

وقال قاضي القضاة: إنه نسخ لها^(٢)، وإن كان نسخ الشرط المنفصل عنده ليس نسخاً للمشروط.

وفصل المرتضى جيداً فقال: إن نسخ بالتوجه إلى جهة أخرى، كالتوجه إلى بيت المقدس، نسخ بالركعة، كان نسخاً للصلاة، لأنه لو أوقع الصلاة إلى بيت المقدس على حد ما كان يفعله أولاً، لم يكن له حكم، وكان وجوده في الشرع كعدمه، وإن أسقط وجوب التوجه إليها، وخير فيما عداها من الجهات، لاستحالة خلو الصلاة من توجه إلى جهة ما، فإن حرم عليه التوجه إلى الجهة الأولى، كان نسخاً للصلاة، لأنه لو أوقعها على الحد الذي كان يفعلها أولاً لم يجز، فصارت منسوخة، وإن نسخ وجوب التوجه بأن خير في جميع الجهات، لم يكن نسخاً للصلاة، لأنه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت صحيحة، وإنما نسخ التضييق بالتخير.^(٣)

١. المعتمد: ٤١٤ / ١ - ٤١٥.

٢. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٤١٥ / ١.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٥٤ / ١ - ٤٥٥.

الثالث: قال الكرخي^(١): نسخ صوم عاشوراء ليس نسخاً للصوم أصلاً وقال عند ذلك: إنَّ ما كان من شروط الصوم وما لم يكن من شروطه، لا يلحقه النسخ، فلذلك لمَّا جاز صوم عاشوراء بنية غير مبيّنة، لم يكن ذلك منسوخاً، وثبت مثله في شهر رمضان .

وقال أبو الحسين: «إنَّ نسخ صوم عاشوراء نسخ للصوم، لعدم وجوب الصوم في غير ذلك اليوم، فرفع وجوبه فيه يقتضي رفع وجوبه على الإطلاق، لأنَّه لم يبق وقت آخر كان الصوم واجباً فيه، ولو قيل: «لا تصلّوا في هذا اليوم» ثم قيل: «لا تصلّوا فيه، وصلّوا في يوم غيره» كانت الصلاة الأولى قد نسخت وتوجّه إلينا إيجاب عبادة أخرى بأمر آخر، فكذا نسخ صوم عاشوراء بـرمضان .

وإذا كانت جملة الصوم قد نسخت، لم تبق شروطه، ولم يجب أن تكون شروط الصوم الثاني هي شروط الصوم المنسوخ، لإمكان اختلاف العبادات في الشروط .

وقول أبي الحسن الكرخي: «النسخ يتناول الوقت» ليس بصحيح، لأنَّ النسخ يرفع أحكام الأفعال دون الأوقات»^(٢).

١ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١ / ٤١٤ .

٢ . المعتمد: ١ / ٤١٦ . نقله المصنّف باختلاف يسير .

في بعض النسخ:

تمَّ الجزء الثاني من كتاب «نهاية الأصول» ويتلوه الجزء الثالث في المقصد التاسع في الإجماع، وفيه فصول .

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله أجمعين .



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد التاسع



مركز تحقيقات كميوتيز علوم إسلامي

وفيه فصول:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول:

في ماهيته وتحققه وكونه حجة

وفيه مباحث:

[المبحث الأول: في ماهيته]

وهو من الألفاظ المشتركة في وضع اللغة بين أمرين:
الأول: العزم، قال تعالى: «فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ»^(١) وقال ﷺ:
«لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل»^(٢) ويصدق بهذا الاعتبار اسم
الإجماع على الواحد.

الثاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه، وأجمع
الرجل: إذا صار ذا جمع، كما يقال: «ألبن وأتمر»^(٣)، فقولنا: «أجمعوا على
كذا» معناه صار ذا جمع عليه، فاتفق كل طائفة على أي أمر كان يصدق عليه
اسم الإجماع.

١. يونس: ٧١.

٢. سنن النسائي: ٤ / ١٩٦ - ١٩٧؛ سنن الترمذي: ٣ / ١٠٨ برقم ٧٣٠.

٣. إذا صار ذا لبنٍ وذا تمرٍ.

وأما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حدّه، فقال النظام: هو كلّ قولٍ قامت حجّيته، حتّى قول الواحد، وقصد بذلك الجمع بين إنكاره كون الإجماع حجّةً، وبين موافقته للمشهور من تحرّيم مخالفة الإجماع. ويستتقص بقول الواحد، فإنّه لا يسمّى في الاصطلاح إجماعاً.

وقال الغزالي: الإجماع اتفاق أمة محمد ﷺ خاصّة على أمرٍ من الأمور الدينية^(١).

وهو يشعر بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة، فإنّ أمة محمد ﷺ كلّ من تابعه إلى يوم القيامة، وكلّ موجودٍ في عصره، فإنّه بعض أمته. سلّمنا، لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر من الأعصار، واتفق عوامه على أمرٍ دينيّ كان إجماعاً شرعيّاً، وليس كذلك عنده.

سلّمنا، لكن يخرج اتفاقهم على القضايا العقلية أو العرفية.

وقيل^(٢): «إنّه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ على أمرٍ من الأمور.

ونعني بالاتفاق الاشتراك، إمّا في الاعتقاد، أو القول أو الفعل، أو إذا اتفق^(٣) بعضهم على الاعتقاد، وبعضهم على القول، أو الفعل الدالّين على الاعتقاد.

١. المستصفى: ١ / ٣٢٥.

٢. القائل هو الرازي في محصّوله: ٢ / ٣.

٣. في «ج»: أو أنّه اتفق.

ونعني بأهل الحل والعقد المجتهد في الأحكام الشرعية، وقلنا: على أمر من الأمور، ليدخل الشرعية والعقلية واللغوية.

ويرد عليه ما ورد على الغزالي أولاً.

وقيل^(١): إنه اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع، وإن شرطنا قول العامي قلنا عوض أهل الحل والعقد المكلفين.

فقلنا: «اتفاق» يعم الأقوال والأفعال والتقرير.

وقولنا: «جملة أهل الحل والعقد» ليخرج البعض والعامّة.

وقولنا: «من أمة محمد» ليخرج اتفاق أهل الحل والعقد من أرباب الشرائع السالفة.

وقولنا: «في عصر من الأعصار» ليندرج فيه إجماع أهل كل عصر.

وقولنا: «على حكم واقعة» ليندرج فيه الإثبات والنفي والأحكام الشرعية والعقلية.

المبحث الثاني: في تحقيقه

المشهور ذلك، لإمكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم ما يعتقده، وتتفق الآراء على ذلك ويتحقق الإجماع .

ومن الناس من أحال ^(١) ذلك فيما لا يعلم بالضرورة كاستحالة إجماعهم في الساعة الواحدة على مأكل واحد وكلام واحد، وكما أن اختلاف العقلاء في الضروريات مُحال، فكذا اتفاقهم في النظريات .

وهو خطأ، فإن اتفاقهم إنما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالمأكل المعين، والكلمة المعينة، أما ما يوجد فيه الرجحان عند قيام دلالة أو أمانة ظاهرة فهو غير ممتنع، كالاتفاق على نبوة محمد ﷺ، وضروريات شرعه، واتفاق طوائف المسلمين كل على مذهبه مع انتشارهم وتعدددهم، مع أن أكثر أقوالهم صادرة عن الأمارات .

وقيل ^(٢): الاتفاق يمكن، لكن العلم به مُحال، لأنه ليس وجدانياً، للعلم الضروري بأن العلم باتفاق أمة محمد ﷺ على حكم ما ليس كالعلم بالشعب والجوع وغيرهما من الوجدانيات، ولا نظرياً، إذ لا محال للعقل النظري في أن فلاناً قال بكذا أو لا .

١ . قال الأمدى في الإحكام: ١ / ١٣٩: المتفقون على تصور انعقاد الإجماع اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه، فأثبتته الأكثر أيضاً، ونفاه الأقلون، ومنهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، ولهذا نقل عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب.

٢ . لاحظ المحصول: ٢ / ٤.

بقي الحسّ أو الخبر، ومن المعلوم أنّ الإحساس بكلام الغير أو الإخبار عن كلامه، إنّما يمكن بعد معرفته، فحيثُذ يمنع الحكم باتّفاق الأمة قبل معرفة كلّ واحد، وهو ممتنع لتفرّقهم شرقاً وغرباً، وربما كان إنسان في مطمورة^(١) لا نعلم قوله .

مع أنّنا نعلم أنّ الذين في المشرق لا علم لهم بعلماء أهل المغرب، فضلاً عن العلم بكلّ واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل .

سَلّمنا العلم بكلّ واحد، لكن لا يمكن معرفة اتّفاقهم إلا بالرجوع إلى كلّ واحد منهم، وهو لا يفيد القطع به، لا احتمال أن يفتي بخلاف معتقده خوفاً وتقيّة أو لأمرٍ آخر.

سَلّمنا معرفة كلّ قول معتقد، لكن يحتمل رجوع أهل كلّ بلدة عن قولهم بعد الخروج عنهم إلى غيرهم قبل فتوى أهل البلدة الأخرى، وحيثُذ لا يحصل الاتّفاق، لأنّا لو قدّرنا انقسام الأمة قسمين، وأفتى أحدهما بحكم والآخر بنقيضه، ثمّ انقلب المثبت نافياً وبالعكس لم يحصل الإجماع، بل لو اتّفق اجتماعهم كلّهم في بلدة ورفعوا أصواتهم دفعةً واحدةً بإفتاء ذلك الحكم لم يفد العلم بالإجماع، مع امتناع هذا الفرض، لا احتمال أن يكون البعض مخالفاً وخاف من مخالفة الجمع العظيم أو خالف وخفي صوته .

لا يقال^(٢): يبطل ما ذكرتم بالعلم الضّروري باعتراف المسلمين بنبوّة

١ . المطمورة: السّجن . المعجم الوسيط.

٢ . ما يمرّ عليك في المقام، إنّما هو لفخر الدين الرازي، وليس للمصنّف نفسه، كما سيأتي الإشارة إليه في نهاية كلامه ويذكر نظره فيه .

محمد ﷺ ووجوب الصلوات الخمس، واتفاق الشافعية على بطلان البيع الفاسد، والحنفية على انعقاده، وإن كانت الوجوه التي ذكرتموها حاصلة هنا. وبالعلم بأن الغالب على بلاد الفرس والعرب الإسلام، والغالب على بلاد الهند الكفر وإن كنا ما لقينا كل واحد من ساكني هذه البلاد.

لأننا نقول: المسلمون هم المعترفون بنبوة محمد ﷺ، فقولكم: يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد يجري مجرى أن يقال يعلم أن القائلين بنبوة محمد ﷺ اتفقوا على القول بنبوته.

وإن عنت بالمسلمين غير ذلك منعنا القطع بأن القائل بذلك قائل بنبوة محمد ﷺ ونمنع القطع بأن كل من قال بنبوة محمد ﷺ قال بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان، وإن كنا نعرف بحصول الظن، فإن الناس قبل المعرفة بالمقالات الغريبة يعتقدون جزماً أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، ثم بعد الوقوف على المقالات يوجد فيه اختلاف كثير، نحو ما روي عن ابن مسعود أنه أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن، وأنكر قوم من الخوارج كون سورة يوسف من القرآن، ونقل جماعة من قدماء الشيعة أن القرآن غير وبذل، فحيث يعلم من هذا أننا قد نعتقد في الشيء أنه مجمع عليه اعتقاداً قوياً لكن لا يبلغ ذلك الاعتقاد حد العلم، ولا يرتفع عن درجة الظن.

والعلم باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد، مستفاد من التواتر وفرق بين معرفة حال الأكثر ومعرفة حال الكل، فإن من دخل بلدة ورأى

شعار الإسلام في محالها، عرف غلبة المسلمين، ولا يقطع بنفي غير المسلم ظاهراً وباطناً عنها .

قال فخر الدين: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل. (١)

وليس بجيد، فإننا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزماً قطعياً، ونعلم اتفاق الأمة عليها علماً وجدانياً، حصل بالتسامع وتطابق الأخبار عليه .



المبحث الثالث: في أن الإجماع حجة

هذا هو المشهور عند أكثر الناس، ومنع منه النظام والخوارج، وقالت الإمامية: إنه صواب، لأن الإجماع نعني به اتفاق الأمة والمؤمنين والعلماء فيما يراعى فيه إجماعهم .

وعلى كل الأقسام فلا بد وأن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه، لأنه سيّد المؤمنين والأمة والعلماء، فالاسم مشتمل عليه، ولا ينعقد بدونه، وما يقول به المعصوم فإنه حجة وصواب وحق لا باعتبار الإجماع، بل باعتبار اشتماله على قول المعصوم، ولو انفرد لكان قوله الحجة، وإنما نقول بأن قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لأجل قوله .

والباقون قالوا: إنه تعالى علم أن جميع هذه الأمة لا يتفق على خطأ، وإن جاز الخطأ على كل واحد بانفراده، فللإجماع تأثير.

واحتجَّت الإمامية على أنه حجة بأن زمان التكليف لا يخلو عن إمام معصوم، فيكون الإجماع حجة.

أما الأولى فلأن كل زمان لا يخلو من إمام، لأنه لطف، للعلم الضروري بأن الخلق مع وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح، ويحثهم على الواجبات، يكون حالهم في الإتيان بالواجبات والانتفاء عن القبائح أتم من حالهم إذا لم يكن لهم هذا الرئيس، واللطف واجب، لأنه يسري مجرى التمكين في كونه إزاحة لعذر المكلف، ولما كان التمكين واجباً، كان اللطف كذلك.

مركز تحقيق مكتبة نور عيسى

وإنما قلنا: إنه يجري مجراه، لأن الواحد منا إذا دعا غيره إلى أكل طعامه، وكان غرضه نفعه، وبقي عليه إلى وقت التناول، وعلم أنه لا يطيعه إلا إذا استعمل معه نوعاً من التواضع، فإن ترك ذلك النوع يجري مجرى رد الباب عنه، ومنعه من الدخول.

وأيضاً لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة، لعدم الفرق بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يخلل المكلف عنده بالواجب، فثبت أن اللطف واجب، وأنه لا بد في كل زمان تكليف من إمام.

ويجب أن يكون معصوماً، وإلا لزم التسلسل، لأن العلة المحوجة إلى

الإمام صحَّة القبيح عن المكلف وإمكانه منه، فلو كان الإمام كذلك افتقر إلى إمام آخر، فثبت أنَّه لا بدَّ في زمان التكليف من إمام معصوم، فكان الإجماع حجة، لأنَّه مهما اتَّفَق قول العلماء على حكم فلا بدَّ وأن يوجد في أثناء قولهم قول ذلك المعصوم، لأنَّه سيد العلماء، وقوله حقٌّ، فإذن إجماع الأمة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حقٌّ.

وظهر بهذا أنَّ العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقَّف على العلم بالنبوة أصلاً، وأنَّ إجماع كلِّ الأمم حجة، كما أنَّ إجماع أمتنا حجة.

والاعتراض لا نسلم أنَّ الخلق إذا كان لهم رئيس يمنعهم من القبائح ويحثهم على الطاعات كانوا أقرب إليها ممَّا إذا لم يكن هذا الرئيس، لأنكم تزعمون أنَّه تعالى ما أخلى العالم قطُّ من رئيس، فقولكم: «وجدنا العالم متى خلا من رئيس حصلت المفاسد» باطلٌ، لأنَّهم إذا لم يجدوا العالم خالياً، كيف يمكنهم قول: «إنَّا وجدنا العالم متى خلا عن الإمام حصلت المفاسد، بل الذي جرَّبناه أنَّ الإمام إذا كان خائفاً حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون ظهوره وقوله.

سَلَّمنا إمكان هذه التجربة، لكننا نقول: تدعون اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان، أو بوجود رئيس قاهر على الأمم؟ الأوَّل ممنوع والثاني مسلَّم، واستقراء العرف إنَّما يشهد بالثاني، لأنَّ الانزجار إنَّما يحصل من السلطان القاهر دون الضَّعيف، بل الغائب الذي لا يعرف في الدُّنيا خبره لا يحصل الانزجار به، وأنتم لا توجبون الأوَّل بل الثاني، وهو غير لطف.

لا يقال: نحن في إثبات أصل الإمام ولا نتكلم الآن في التفصيل وسبب استتاره ظاهر، فإنه لو كان أمن لظهر ولزجر الناس عن القبائح، فلما أخافوه كان الذنب منهم .

لأننا نقول: إن عنيتم وجوب نصب إمام كيف كان سواء كان ظاهراً أو مخفياً بأنه لطف، لأن الخلق معه أقرب إلى الطاعة، وهذه المقدمة لا تتم عند وجود إمام كيف كان، بل عند إمام قاهر، فيجب إثبات التفاوت بين حال الخلق مع إمام كيف كان وبدونه .

سلمنا التفاوت، لكن نصبه إنما يجب لو خلا عن جميع جهات القبح، فلو اشتمل على وجه ما من وجوه القبح لم يجب نصبه، لأنه يكفي في قبح الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح، ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن ما لم يخلو عن كل جهات القبح، فيجب عليكم الدلالة على خلوه نصبه من جميع جهات القبح ولا يكفي جهة الحسن .

لا يقال: لو قدح ما ذكرتموه في كون الإمام لطفاً لقدح في كون المعرفة لطفاً، لأن دليل كونهما لطفاً هو أنها باعثة على أداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقلين ولم يوجب أحد بيان خلوها عن كل جهات القبح ؛ ولأن ذلك يفضي إلى تعذر القطع بوجوب شيء عليه تعالى لكونه لطفاً لقيام الاحتمال في كل ما يدعى فيه كونه لطفاً، ولأنه لا دليل على اشتمال الإمامة على جهة قبح، ومالا دليل عليه يجب نفيه ، ولأن جهات القبح محصورة

نحو كون الفعل كذباً أو ظلماً أو جهلاً أو غير ذلك من الوجوه، وهي منتفية^(١) عن الإمام.

لأننا نقول: هذا الاحتمال إن تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضوعين ولا يحكم بسقوطه، لتعذر الجواب عنه، وإن حصل الفرق بين المعرفة والإمامة بطل القياس، ثم الفرق أن معرفته تعالى لطف يجب علينا فعله، ويكفي في الإيجاب علينا العلم باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة، لأنه يفيد ظن انتفاء المفسدة، والظن في حقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل.

أما الإمامة فهي لطف بوجوبها على الله تعالى، ولا يكفي في الإيجاب عليه تعالى ظن كونها لطفاً، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيجب إثبات خلو الفعل عن جميع جهات القبح حتى يمكن إيجابه عليه تعالى؛ ونحن لا نقول في فعل معين إنه لطف فيجب عليه تعالى، لقيام الاحتمال فيه، بل نقول كل ما يكون لطفاً في نفسه فإنه يجب على الله تعالى فعله، فيندفع الاحتمال؛ وما لا دليل عليه في نفس الأمر لا يجب نفيه فضلاً عما لا دليل عليه في علمنا، فإنه لو وجب نفي ما لا يعلم عليه دليلاً لوجب على العوام نفي أكثر الأشياء، لعدم علمهم بأدلتها.

ونمنع أيضاً عدم دليل في نفس الأمر، فلعله وجد ولا نعلم به، ولا يكفي: «بحثت ما وجدت»، لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ونمنع انحصار وجوه القبح، فإن قبح صوم أول يوم من شوال لا من حيث كونه ظلماً ولا جهلاً ولا كذباً، فيجوز هنا مثله.

سلمنا وجوب تعيين جهة المفسدة في القبح في كونه لظناً لكن هنا جهتان:

الأول: نصبه ^(١) يقتضي كون المكلف تاركاً للقيح لا لكونه قبيحاً، بل للخوف من الإمام؛ وعند عدمه تركه ^(٢) لا للخوف بل لقبحه، ولا يتقضى بترتب العقاب على فعل القبيح، فإنه يقتضي كون المكلف تاركاً للقيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب، لأنه لا يلزم من قولنا ترتيب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة، أن يكون نصب الإمام غير مقتضى لها لجواز ^(٣) اختلاف حالتها ^(٤)

وبيانه: إن ترتب العقاب على فعل القبيح إنما يعلم بالشرع، فقبله يجوز أن يكون مفسدة من هذه الجهة، فلما ورد به الشرع علمنا انتفاء هذه المفسدة.

فإن قلتم: يجوز قبل ورود الشرع أن يكون نصب الإمام مفسدة من هذه الجهة، فلما ورد به الشرع علمنا انتفاء المفسدة، صار وجوب نصب الإمام شرعياً.

١. في «أ»: نفيه.

٢. في «أ»: يتركه.

٣. في «أ»: بجواز.

٤. في «أ»: تخطئة حالتها في حالها.

الثاني: فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الإمام أشقّ منهما عند وجوده، فيكون نصبه سبباً لنقصان الثواب، فيمتنع حسنه فضلاً عن وجوبه.

سلمنا أن الإمام لطف، لكن في كل الأزمنة أو بعضها، الأول ممنوع والثاني مسلم، فجاز أن يوجد قوم يستنكفون عن طاعة الغير، ويعلم تعالى أنه لو نصب لهم رئيساً قتلوه، وإذا لم ينصبه امتنعوا من القبائح، فيكون [نصبه] مفسدة حينئذٍ، وهذا وإن كان نادراً لكن كل زمان يحتمل أن يكون ذلك النادر، فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الأزمنة.

لا يقال: الاستنكاف إنما يحصل من رئيس معين وكلامنا في المطلق، ولأن هذه مفسدة نادرة، والمفاسد حال عدم الإمام غالبة، والغالب أولى بدفعه.

لأننا نقول: قد يتفق الاستنكاف من ^(١) المطلق كالمعين، ثم إذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة، فإذا لم يحصل المطلق إلا في ذلك المعين كما هو قولكم في تعيين الأئمة كان ذلك مفسدة أيضاً، وهذه المفسدة وإن ندرت إلا أن كل زمان يحتمل أن يكون هو، فلا يحصل قطع بوجوب نصبه في زمان ما.

سلمنا كونها لطفاً في جميع الأزمنة لكن جاز أن يقوم غيرها مقامها في اللطفية فلا يتعين للوجوب، وبيان الاحتمال انكم توجبون العصمة لثلاً

١. في «أه»: في.

يلزم التسلسل، فللإمام لطف غير الإمام يحصل به الانزجار عن القبائح وأداء الواجبات، فإذا جاز أن يكون له لطف مغاير للإمامة جاز للأمة ذلك .

سَلَمْنَا كون الإمام لطفاً على التعيين لكن في المصالح الدنيوية لا الدينية، لأنَّ منفعية حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتغالب وكلَّ ذلك دنيوي، وتحصيل الأصلح في الدُّنيا غير واجب على الله تعالى، أو في إقامة الصَّلوات وأخذ الزكوات وهي مصالح شرعية لا تجب عقلاً، فما هو لطف فيه أولى بعدم الوجوب العقلي .

لا يقال: إنَّه لطف في المصالح الدينية العقلية، لأنَّ تكرار زجرهم عن القبائح وأمرهم بالواجبات يثمر تمرين النفوس عليها، فيؤدي إلى ترك القبائح لقبحها وفعل الواجبات لوجه وجوبها، وهي مصالح دينية.

لأنَّا نقول: نمنع تفاوت حال الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الإمام، فإنَّ عند وجوده ربَّما وقعت أحوال القلوب على ما ذكرتم، وربَّما صارت بالضد، لأنَّهم إذا بغضوه بقلوبهم ازدادت المفسدة، فربَّما أقدموا على فعل الواجب وترك القبيح للخوف خاصة.

وبالجملة فأحوال الخلق إنَّما تتفاوت في المصالح الدنيوية أو الشرعية دون العقلية .

سَلَمْنَا أنَّه لطف لكن نمنع أنَّ كلَّ لطف واجب، وجريانه مجرى التمكين قياس لا يفيد التعيين^(١)، ونمنع مساواته للتمكين .

١ . في «ب»: اليقين.

وترك التواضع لا يقدح في الإرادة على الإطلاق لاختلاف الإرادات، فجاز أن يريد منه أكل طعامه إرادة لا يبلغ تقبيل قدمه لو لم يفعل إلا به، وجاز أن يبلغ فترك التقبيل يقدح في الثانية لا الأولى، فلمَ قلتُم إنه تعالى أراد الطاعات إرادة تبلغ حد فعل اللطف؟ فإنَّ التكليف تفضّل فلا يجب عليه أن يأتي بأقصى مراتب التفضّل، وفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف، فإنَّ الأول إضرار قبيح، والثاني ترك نفع فلا يقبح.

سَلَّمنا وجوب اللطف لكن المحصّل أو المقرّب، الأول مسلّم والثاني ممنوع، فلمَ قلت إنَّ الإمام لطف محصّل، فإنه لا يمكن القطع بأنَّ عند وجود الإمام يفعل الإنسان الطاعة ويجتنب المعصية؟ نعم يكون أقرب، ونمنع وجوب اللطف المقرّب على الله تعالى، والضيف إنَّما يجب عليه التواضع لو علم أو ظن الإجابة معه، ولو علم عدمها لم يحسن منه التواضع فضلاً عن وجوبه، فحينئذٍ لا يبعد وجود زمان يعلم تعالى أنَّ الإمام لا يكون لطفاً محصلاً فلا يجب نصبه فيه.

سَلَّمنا وجوب اللطف مطلقاً، لكن إذا أمكن لا بدونه، فلو علم الله تعالى أنَّ كلَّ مخلوق في ذلك الزمان يكفر أو يفسق لم (يمكن خلق)^(١) المعصوم فيه، فلمَ قلت إنه حينئذٍ لا يحسن التكليف؟ وإذا حسن التكليف في ذلك الزمان جوزنا في كلِّ زمان أن يكون هو ذلك الزمان، فلا يمكن القطع بوجوب الإمام في شيء من الأزمنة، والتواضع إنَّما يجب على

١. في «ب»: يكن خلوا.

الضيف لو كان مقدوراً، ولو لم يكن حسن طلب تناول الطعام من دون التواضع .

سلمنا لكن كل ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين، ثم ينتقض الدليل بالقضاة والأمراء فإنهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق أقرب إلى الصلاح، ولو وجد في كل بلد إمام معصوم كانوا أقرب أيضاً، ولو كان الإمام عالماً بالغيوب قادراً على التصرف في الشرق والغرب والسماء والأرض لكانوا أقرب، ولو كان بحيث إذا شاء اختفى وطار مع الملائكة اشتد خوف المكلفين منه، لأن كل واحد يقول لعله معي وإن كنت لا أراه .

ولا خلاص عن هذه الإلزامات إلا بأن يقال: هذه الأشياء وإن حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة خفي^(١)، فلم يجب عليه فعلها .

أو يقال: إنها وإن خلت عن جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها، وكل واحد من هذين قائم فيما ذكرتموه .

سلمنا لكن لا نسلم أنه معصوم .

قوله: وإلا لافتقر إلى لطف آخر .

قلنا: نعم، ويجوز أن يكون هو الأمة، فإن الإجماع وإن لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز أن يكون حجة، فجاز أن يكون الإمام لطفاً لكل واحد

من آحاد الأمة ومجموع الأمة لطف للإمام، ولا يكفي في عدم عصمة
مجموع الأمة الطعن في أدلة الإجماع.

سلمنا عصمته، لكن نمنع اشتغال الإجماع على قوله، لعدم العلم
باتفاق كل واحد من الأمة بحيث لا يشذ منهم أحد على القول به .

سلمنا اندراجهم، لكن يجوز عندهم التقية والإفتاء بالباطل عند
الخوف، فجاز أن يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح، وقد
أظهر علي عليه السلام عندهم مع الهاشميين والأمويين والأنصار التقية خوفاً من أبي
بكر وعمر مع قلة أنصارهما، فإذا جاز الخوف في هذه الصورة فجوازه في
الرجل الواحد مع العالم كلهم أقرب.

والجواب: أن إنكار كون الخلق مع الرئيس أقرب إلى الطاعة يجري
مجرى إنكار السوفسطائية، لأنه معلوم بالوجدان ولا يشترط في الحكم
بذلك وقوع الخلو، بل فرضه وتقديره وترتيب الحكم عليه ثم خلو بعض
الأصقاع يدل عليه، ونحن نوجب السلطان القاهر، وقد وجد لكن الأمة قد
أخطأت في إخافته ؛ فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله، والذي يجب
على الإمام عليه السلام من قبول ما كلف به قد فعله، والأمة تركت ما وجب عليها
وهو الانقياد لأوامره، فالذنب لهم والانزجار يحصل مع الاختفاء، لأن كل
واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينجزر بذلك عن الإقدام
على المعصية وهو كافٍ في اللطفية. وجهات القبح منفية هنا، لأنها معلومة
لنا، لأننا مكلفون باجتنابها، فيستحيل وجود وجه قبح لا نعلمه، ولا شك
في انتفاء وجوه القبح في الإمامة فتبقى المصلحة خالصة، ولأن المفسدة

إمّا أن تكون لازمة للإمامة أو عارضة لها، والقسمان باطلان .

أما الأول، فلاّنه لو كان كذلك لقبح نصبها في وقت ما من الأوقات، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(١).

وأما الثاني، فلاّنّ العارض يجوز زواله فيخلو حينئذٍ من جهات المفسد فيجب نصبه حينئذٍ، وكلّ من أوجب نصبه في وقت ما من الأوقات على الله تعالى أوجب نصبه دائماً، ولأنّنه كما يقبح منه تعالى نصب الإمام لتجويز المفسدة يقبح منه الأمر به، وهم يقولون بوجوبه على الأمة، ولمّا كان الغالب على البشر الفساد والتغالب كان عدم الإمام مقتضياً لكثرتّه وانتشاره واستمراره، ووجوده مقتضياً لقلّته وانقطاعه، ثمّ يستمر الانزجار عن المفسد والانقياد إلى الطاعات إلى أن يصير ملكة راسخة ويتمكّن في النفس إلى أن يبقى الوجوه والاعتبارات هي الغايات دون الخوف، ونمنع كونهما^(٢) أشقّ عند عدمه .

سَلّمنا لكن هذا التفاوت نزولاً يقتضي مفسدة، بل فوات بعض المصلحة، وعدم الإمام يقتضي فساداً كلياً عاماً، وعدم انقياد الأمة في بعض الأزمنة إلى قوله لا يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو المصلحة الناشئة عن نصبه، ووجود لطف للإمام لا يخرج الإمام عن انحصار اللطف فيه للأمة، إذ لو كان في وقت من الأوقات لعرف ولفعله

١ . البقرة: ١٢٤ .

٢ . في «أ»: كونهما.

تعالى، وعصمة الأمة غير ممكن في الحكمة^(١) لثلاث يطل التكليف .

وأيضاً لا يخرج الإمام عن كونه لطفاً، فيجب هو أو غيره من الألفاظ القائمة مقامه، وكل من قال بوجوب أحدهما قال بوجوب نصب الإمام عيناً، ومنع^(٢) قرب العالم إلى الصلاح الديني مع وجود الإمام منع مكابرة. وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس، بل هو حكم بالتساوي بينهما، لا تحادهما في المعنى، والإرادة المفروضة جازمة فيستتبع وجوب التواضع، والله تعالى يريد إرادة جازمة إرشاد العالم وامتنال أوامره ونواهيه، فيجب نصب اللطف لهم كالتمكين والآلات، ونحن نوجب اللطف المقرب بحصول الغرض به. وفرض كفر كل الأمة في زمان ما مع التكليف محال لوجوب الإمام فيه، وفساد القضية والأمراء منجبر بالإمام والخوف منه والمراجعة إليه، بخلاف فساد حال الإمام، فلهذا أوجبنا عصمته دون عصمتهم .

وكما لم يجب تمكين كل واحد من الأمة من فعل ما يريده، ويعلم الغيب، ويصعد إلى السماء، ويظهر مع الملائكة كذا لا يجب في الإمام ذلك، والفرق بينهما وبين نصب الإمام ظاهر. والإجماع لا يجوز أن يكون لطفاً، لأنه إذا جاز على كل واحد الخطأ جاز على المجموع للعلم القطعي بأن القدرة لا تعدم بمجامعة الغير، فكما جاز الكذب مع انفراده جاز مع الاجتماع، ومنع اشتغال الإجماع على قوله منع للمسلم وهو خطأ، فإن الإجماع إنما يتم لو اشتمل على قوله، فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه،

١ . في «ب»: الجملة.

٢ . في «أ» بزيادة: من .

وحمله على التقية كذلك، لأننا فرضنا وقوع الإجماع الصادر عن الاختيار، وهو لازم عليهم في آحاد العلماء.

المبحث الرابع: في حجج الجمهور على كونه حجة

احتج الجمهور على كون الإجماع حجة، وأن مجموع الأمة معصوم مع انتفاء عصمة كل واحد منهم، بوجوه^(١):

[الوجه الأول: حجة الشافعي]

وهي قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ»^(٢) جمع بين

١ . ذكر الرازي هذه الوجوه مع اعتراضاتها والجواب عنها في «المحصول في علم أصول الفقه»:
٢ / ٨ المسألة الثالثة: في حجة الإجماع، فراجع .

٢ . النساء: ١١٥. هذه الآية احتج بها الشافعي لأول مرة على حجة الإجماع وتبعه الآخرون عبر القرون، ولشيخنا السبحاني بيان حول الآية أثبت بوضوح أن مفادها أجنبي عن الإجماع وحجته. قال (دام ظله):

أولاً: إن الوقوف على مفاد الآية يتوقف على تبين سبيل المؤمن والكافر، أي سبيل من يشاقق ومن لا يشاقق، في عصر الرسول الذي تحكي الآية عنه، فسبيل المؤمن هو الإيمان بالله وإطاعة الرسول ومناصرته، وسبيل الآخر هو الكفر بالله ومعاداة الرسول ومشاقته، فالله سبحانه يندد بالكافر ويذكر جزاءه بقوله: «نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ» ويكون جزاء المؤمن بطبع الحال خلافاً.

وعلى ضوء ذلك يكون المراد من اتباع سبيل المؤمنين هو إطاعة الرسول ومناصرته، ومن اتباع

مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيشتركان في التحريم، لقبح الجمع بين المحلل والمحرم في التوعد، فلا يقال: إن زנית وشربت الماء عاقبتك، وإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين، وهو عبارة عن متابعة قول وفتوى^(١) يخالف قولهم وفتواهم، وجب أن يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة، إذ لا خروج عن القسمين .

والاعتراض من وجوه:

الأول: لا نسلم تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقاً، بل جاز اشتراط التحريم بمشاقة الرسول ﷺ لا مطلقاً، ولا يلزم: إن زנית وشربت الماء عاقبتك، لإباحة الشرب مطلقاً ومقيداً.

سبيل غيرهم هو معادة الرسول ومناقشته ؛ فأي صلة للآية بحجية اتفاق المؤمنين على حكم من الأحكام.

وبعبارة أخرى: أن الموضوع للجزاء في الآية مركب من أمرين:
أ. معادة الرسول.

ب. سلوك غير سبيل المؤمنين.

فَعَطَفَ أحدهما على الآخر بواو الجمع وَجَعَلَ سبحانه لهما جزءاً واحداً وهو قوله: ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ .

وبما أن معادة الرسول وحدها كافية في الجزاء، وهذا يكشف عن أن المعطوف عبارة أخرى عن المعطوف عليه، والمراد من اتباع غير سبيل المؤمنين هو شقاق الرسول ومعاداته وليس أمراً مغايراً معه كما حسبه المستدل.

وثانياً: أن سبيل المؤمنين في عصر الرسول هو نفس سبيل الرسول، فحجية السبيل الأول لأجل وجود المعصوم بينهم وموافقة معه، فلا يدل على حجية مطلق سبيل المؤمنين بعد مفارقتهم. راجع «الوسيط في أصول الفقه»: ٢ / ٣٣ - ٣٤.

١. في «ب» و «ج»: قولهم وفتواهم.

لا يقال: إذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً عند حصول المشاقة وجب أن يكون اتباع سبيلهم واجباً عند المشاقة، والتالي باطل، لأن المشاقة ليست هي المعصية كيف كانت وإلا لكان كل عاص مشاقاً له، بل هي الكفر وتكذيبه، وإذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالإجماع عند تكذيب الرسول، وهو باطل، لأن العمل بصحة الإجماع متوقف على العلم بالنبوة فإيجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة تكليف بالجمع بين الضدين، وهو محال.

لأننا نقول: لا نسلم أن تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم وجوب اتباع سبيلهم عندها لثبوت الواسطة، وهي عدم الاتباع؛ ونمنع^(١) امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة، وأنها لا تحصل إلا مع الكفر، لأنها مشقة من كون أحد الشخصين في شق والآخر في آخر، ويكفي فيه مطلق المخالفة وإن لم يبلغ حد الكفر.

سلمنا أن المشاقة لا تحصل إلا عند الكفر، لكن لا ينافي الكفر تمكن العمل بالإجماع، لأن الكفر كما يكون بالجهل بصدقه ﷺ فقد يكون بغيره، كشذ الزنار^(٢)، والقاء المصحف في النجاسات، والاستخفاف بالنبي ﷺ مع الاعتراف بصدقه ونبوته، وإنكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبياً، وكل ذلك لا ينافي العمل بوجوب الإجماع.^(٣)

١. في «ب»: يمتنع.

٢. الزنار والزئارة: ما على وسط المجوسي والنصراني، وفي التهذيب: ما يلبسه الذمّي يشده على وسطه. لسان العرب: ٤ / ٣٣٠، مادة «زنر».

٣. في «ب»: بزيادة: المنافاة.

سَلَمْنَا، فَلِمَ قَلْتُمْ: إِنَّهَا مَانَعَةٌ مِنَ التَّكْلِيفِ بِهِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ بِالْإِيمَانِ، وَمَنْ جَمَلْتَهُ تَصْدِيقَ اللَّهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ مَا أَخْبَرَ بِهِ، وَمَنْ جَمَلْتَهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ فَيَكُونُ مَكْلَفًا بَأَنَّ يُؤْمِنُ بِأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ؛ وَكَذَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، فَأُولَئِكَ كَانُوا مَكْلَفِينَ بِالْإِيمَانِ، وَمَنْ جَمَلْتَهُ تَصْدِيقَهُ بِهَذَا الْخَبَرِ.

الثاني: الآية إنما تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقاً، لأنه تعالى ذكر المشاققة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع، فيجب اشتراط التبين في التوعد على الاتباع قضية للعطف؛ واللام في الهدى للاستغراق، فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا بعد تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة الدليل الذي ذهب المجمعون إلى الحكم باعتباره، فتنتفي^(٢) فائدة الإجماع حيثئذ؛ ولأن من قال لغيره: إذا ظهر لك صدق فلان فأتبعه، فهم منه ظهور صدق قوله بشيء غير قوله، فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم بشيء غير إجماعهم، وإذا توقف التمسك بالإجماع على دليل منفصل يدل على صحة ما أجمعوا عليه ضاعت فائدته.

الثالث: نمنع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين، لأن لفظي الغير والسبيل ليسا للعموم.

١. البقرة: ٦.

٢. في «ب»: فيبقى، وفي «ج»: فينبغي.

سَلَمْنَا، لكن يسقط الاستدلال حينئذٍ، لأنه يصير التقدير: كل من اتبع كل ما كان مغايراً لكل ما كان سبيلاً للمؤمنين استحقَّ العقاب، وهو لا يقتضي أن يكون المتبع لبعض ما غير سبيل المؤمنين مستحقاً للعقاب، بل الآية تدلُّ على المتابعة في البعض، وهو حق، فإنه يحرم بعض ما غير بعض سبيل المؤمنين أو بعض ما غير كل سبيل المؤمنين، أو كل ما غير بعض سبيل المؤمنين، وهو السبيل الذي صاروا به مؤمنين، والذي يغايره هو الكفر. فمفهوم الآية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين، كمفهوم قولنا لا يتبع غير سبيل الصالحين، وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صاروا به صالحين. ولا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات كالأكل والشرب، وأيضاً الآية نزلت في رجل ارتدَّ، وهو يدلُّ على أن الغرض المنع من الكفر.

الرابع: لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه الشيء وليس مراداً إجماعاً، فيبقى مجملاً، إذ ليس بعض المجازات أولى، وأيضاً لا يمكن جعله مجازاً عن اتفاق أمة محمد ﷺ على الحكم، لعدم المناسبة بين الطريق المسلك واتفاق الأمة على حكم شرعي، وشرط المجاز المناسبة.

سَلَمْنَا، لكن (يجوز جعله)^(١) مجازاً عن الدليل الذي لأجله أجمعوا، لأن إجماعهم إن لم يكن عن دليل كان خطأً، وإن كان عن دليل حصل سبيلان^(٢): الفتوى والاستدلال عليه، فليس حملة على الفتوى أولى من

١. في «ب»: لا يجوز.

٢. في «أ»: شيطان.

حملة على دليل الفتوى، بل هذا أولى للتناسب بين الدليل والطريق، فإن الحركة الفكرية في مقدمات الدليل موصلة إلى المطلوب كإيصال الحركة البدنية في الطريق المسلك إلى المطلوب؛ فمقتضى الآية وجوب اتباعهم في سلوك طريقهم الذي لأجله أجمعوا عليه وهو الاستدلال بدليلهم، فلا يبقى الإجماع بانفراده حجة .

الخامس: لا يمكن حمل «مَنْ» على العموم ولا لفظ المؤمنين، وإلا لزم تطرق التخصيص إلى الآية لعدم دخول العوام والصبيان والمجانين في الإجماع.

السادس: لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم، لأن لفظ غير وإن استعمل في الاستثناء لكنه في الأصل للوصف، وهناك واسطة وهي ترك الاتباع .

لا يقال: ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيل المؤمنين، فمن ترك اتباع سبيلهم اتبع غير سبيلهم .

لأننا نقول: شرط المتابعة الإتيان بمثل فعل المتبوع لأجل أنه فعله، فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل المؤمنين؛ أما من تركه لدلالة دليل على وجوب ذلك الترك، أو لأنه لما لم يدل شيء على متابعة المؤمنين تركه على الأصل، لم يكن متبعاً لأحد، فلا يدخل تحت الوعيد.

السابع: نمنع دلالة الآية على متابعة المؤمنين في كل الأمور لوجوه:

أ. لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه وإلا لناقض الإباحة.
 ب. أهل الإجماع قبله كانوا جازمين بجواز البحث عن الحكم
 وصيرورة كل واحد إلى اجتهاده، وبعده منعوا منه، فلو وجب اتباعهم عاماً
 لزم اتباعهم في النقيضين .

لا يقال: الإجماع الأول كان مشروطاً بعدم الاتفاق على حكم واحد
 فلما اتفقوا زال شرط الإجماع الأول لزوال شرطه.

لأننا نقول: المفهوم من عدم حصول الإجماع حصول الخلاف، فلو
 شرطنا تجويز الخلاف بعدم الإجماع لزم اشتراط تجويز وجود الشيء
 بوجوده، ولأنه لو جاز اشتراط أحد الإجماعين جاز اشتراط الآخر، وهكذا
 فلا يستقر إجماع ما.

مركز تحقيق مكتبة نور

ج. الإجماع إن لم يكن عن دليل كان خطأ فلا يكون حجة، وإن كان
 عن دليل لم يكن هو الإجماع، لأنه إما نفس حكمهم أو نتيجة حكمهم،
 ودليل الحكم متقدم عليه وعلى نتيجته، فإذا كان عن الإجماع وجب اتباعهم
 في الاستدلال على الحكم بغير الإجماع، فيكون إثباته بالإجماع اتباعاً لغير
 سبيلهم ؛ فإذا ن تعميم المتابعة يستلزم التناقض، ونحن نقول بالمتابعة في
 البعض، وهو الإيمان لوجوه:

١. لو قال: اتبع سبيل الصالحين، فهم فيما به صاروا صالحين.

٢. حمل الآية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلًا في الحال،
 ولو حمل على الحكم الشرعي كان ممّا سيصير سبيلاً لهم لعدم تحققه

في حياة الرسول ﷺ، فالحمل على الأول أولى.

٣. لو قال السلطان: مَنْ يشاقق وزيرى ويتبع غير سبيل هؤلاء - ويشير إلى قوم متظاهرين بطاعة الوزير - عاقبتهم، لفهم سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبيل.

الثامن: لفظ المؤمنين جمع معرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق، ولأن إجماع البعض غير معتبر إجماعاً، ولأن أقوال الفرق متناقضة وكل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة، فلا يكون إجماع كل عصر حجة.

لا يقال: المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون، لأن من لم يوجد ليس بمؤمن.

لأننا نقول: إذا وجد أهل العصر الثاني لم يكن أهل العصر الأول كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجة على أهل الثاني.

التاسع: الآية نزلت في زمن الرسول ﷺ فتكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت فيكون إجماعهم حجة، والتمسك بالإجماع إنما يقع^(١) بعد وفاة الرسول ﷺ، فما لم يثبت بقاء الموجودين عند نزول هذه الآية إلى بعد وفاته واتفاق أقوالهم لم تدل الآية على صحة ذلك الإجماع، لكنه غير معلوم في شيء من الإجماعات، بل المعلوم خلافه، لموت كثير منهم في حياته ﷺ.

العاشر: لا يمكن إرادة كل المؤمنين في كل عصر، لعدم اعتبار قول

العوام والصبيان والمجانين ؛ بل بعض مؤمني كل عصر، وهو المعصوم.

الحادي عشر: الإيمان عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي عنا، فكيف نعلم كون المجمعين مصدقين ولا عبرة بتصديق اللسان لجواز كفرهم بالقلب، وإذا جهلنا إيمانهم لم يجب علينا اتباعهم ؛ وهو لازم على المعتزلة أيضاً القائلين بأن المؤمن هو المستحق للثواب، لأنه غير معلوم أيضاً، ولأن الأمة إذا أجمعت لم يعلم كونهم مستحقين للثواب إلا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم، إذ لو جوزنا خطاءهم وأن يكون كبيرة جوزنا خروجهم عن استحقاق الثواب واسم الإيمان، فإذا لا يعرف إيمانهم إلا بعد معرفة كون حكمهم صواباً، فلو استفيد كونه صواباً من إجماعهم دار .

لا يقال: يجوز أن يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان مثل ﴿وَلَا تَتَكِبُّوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^(١).

لأننا نقول: اسم المؤمن على المصدق بلسانه مجاز، فإذا جاز حمله عليه جاز أن يحمل^(٢) على آخر، وأن يكون المراد إيجاب متابعة السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلاً للمؤمنين، كما لو قال: «اتَّبِعْ سَبِيلَ الصَّالِحِينَ» أراد اتباع السبيل^(٣) الذي يجب أن يكون (سبيلاً للصالحين)^(٤) لا وجوب اتباع سبيل مَنْ يعتقد كونه صالحاً.

١ . البقرة: ٢٢١ .

٢ . في «ب» و «ج»: يحمله .

٣ . في «أ» و «ج»: سبيل .

٤ . في «أ»: سبيل الصالحين .

الثاني عشرة: دلالة الآية على الإجماع ظنية لما تقدّم من أنّ دلالة الألفاظ ظنية، والمسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظني، ولا يمكن جعل المسألة ظنية لأنّ أحداً لم يقل إنّ الإجماع بصريح القول ظني، بل بعضهم نفى كونه دليلاً أصلاً، وبعضهم جعله قطعياً، فكونه ظنياً ثالث لم يقل به أحد. والعجب أنّ الفقهاء أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، وأجمعوا على أنّ منكر ما تدلّ عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق إذا كان عن تأويل، ثمّ يقطعون بما دلّ عليه الإجماع وبكفر مخالفه أو فسقه، فجعلوا الفرع أقوى من الأصل!

الثالث عشرة: المعارضة بالكتاب والسنة والعقل.

أمّا الكتاب فالآيات الدالة على منع كلّ الأئمة من القول الباطل والفعل الباطل، كقوله: «لَا تَقُولُوا»^(١) «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ»^(٢)، والنهي إنّما يصحّ عن المتصوّر.

وأمّا السنة فوجوه:

أ. قوله ﷺ: لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي.^(٣)

ب. لم يذكر معاذ الإجماع، ولو كان دليلاً شرعياً لذكره وليّنه ﷺ، لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة.

١. راجع البقرة: ١٥٤؛ النساء: ٩٣ و ١٧١؛ النحل: ١١٦.

٢. البقرة: ١٨٨.

٣. صحيح مسلم: ٢٠٨ / ٨، باب قرب الساعة، كتاب الفتن وأشراف الساعة؛ مسند أحمد:

٣٩٤ / ١؛ مستدرک الحاكم: ٤٩٤ / ٤؛ مسند أبي داود الطيالسي: ٤٠؛ صحيح ابن حبان: ٥ /

٢٦٤. وفيها: الناس بدل «أمتي».

ج. قوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(١).

د. قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جَهَالاً فَسُئِلُوا^(٢) فَأُفْتُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(٣).

هـ. قوله ﷺ: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ فَإِنَّهَا أَوَّلُ مَا يَنْسَى»^(٤).

وقوله ﷺ: «مَنْ أَشْرَاطُ السَّاعَةِ أَنْ يَرْتَفَعَ الْعِلْمُ وَيَكْثُرَ الْجَهْلُ»^(٥).

١. صحيح البخاري: ١٩١ / ٢، كتاب الحج، باب الذبيح؛ وج ١١٢ / ٧، كتاب الأدب؛ وج ٣٦ / ٨، كتاب الديات؛ مسند أحمد: ٣٩ / ٥ و ٤٤ و ٤٥؛ سنن الدارمي: ٦٩ / ٢؛ أمالي الطوسي: ٥٠٣ ح ١١٥٢.

٢. في «أ»: فيسألوا.

٣. صحيح البخاري: ٣٤ / ١، كتاب العلم؛ صحيح مسلم: ٦٠ / ٨، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه؛ سنن ابن ماجه: ٢٠ / ١ ح ٥٢؛ بحار الأنوار: ١١٠ / ٢ ح ١٩ و ص ١٢١ ح ٣٧.

٤. ذكره الرازي في محصوله: ٤٤١ / ٤؛ والآمدي في الإحكام: ٢٠٣ / ١ ح ٤ / ٢٣٥. وأمّا في المصادر الحديثية فقد ورد باختلاف في الألفاظ حيث ورد فيها: قال رسول الله ﷺ: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ، فَإِنَّهُ نَصَفَ الْعِلْمَ، وَهُوَ (أَوَّلُ شَيْءٍ) يَنْسَى، وَهُوَ أَوَّلُ شَيْءٍ يَنْتَزِعُ مِنْ أُمَّتِي».

راجع: سنن الدارقطني: ٣٧ / ٤؛ السنن الكبرى: ٢٠٩ / ٦؛ كنز العمال: ١٦٦ / ١٠ برقم ٢٨٨٦٢؛ الدر المنثور: ١٢٦ / ٢؛ عوالي اللآلي: ٤٩١ / ٣؛ وغيرها.

٥. صحيح البخاري: ٢٨ / ١، كتاب العلم؛ وج ١٥٨ / ٦، باب يقل الرجال ويكثر النساء من كتاب النكاح؛ وج ٢٠ / ٨، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة؛ صحيح مسلم: ٥٨ / ٨، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن من كتاب العلم؛ سنن ابن ماجه: ١٣٤٣ / ٢؛ مسند أحمد:

فهذه الأخبار تدلّ على خلو الزمان عمّن يقوم بالواجبات.

وأما المعقول فوجهان:

أ. كلّ واحد يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك، كما أنّ كلّ زنجي أسود فكذلك المجموع.

ب. الإجماع إن كان لدلالة فالواقعة التي أجمع عليها كلّ علماء العالم تكون عظيمة، لتوفر الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي أجمعوا لأجله، فلا يبقى في الإجماع فائدة؛ وإن كان لأمانة لزم اتفاق الخلق على مقتضى أمر ظني، وهو محال لاختلاف أحوال الناس فيها، ولأنّ في الأمة من ينكر الأمانة، وإن كان لا لهما كان خطأ.

والجواب عن الأول: أنّ التوعّد ليس مشروطاً بالمشاقّة، لأنّ المعلق على الشرط إن لم يعدم بعدمه حصل غرضنا، وإلا لكان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزاً مطلقاً عند عدم المشاقّة، وهو باطل، لأنّ خلاف الإجماع إن لم يكن خطأ فلا شك في أنّه ليس صواباً مطلقاً.

وفيه نظر، لأنّ التوعّد إذا كان مشروطاً^(١) بالمشاقّة وانتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو التوعّد، ولا يلزم منه كون مخالفة الإجماع صواباً لامتناع^(٢) المخالفة حينئذٍ، وفيه بحث.

١٥١ / ٣ و ١٧٦ و ٢٠٢. وقد جاء الحديث في هذه المصادر كما يلي:

قال رسول الله ﷺ: «إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل».

١. في «أ»: مشروطاً.

٢. في «أ»: بالامتناع.

واعترض أيضاً بأنه لا يلزم حصول الغرض من القسم الأول، لجواز أن لا يكون المعلق بالشرط عدماً عند عدمه، ويكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عدماً عند عدم مشاقّة الرسول، وإن ردد^(١) في عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقّة لم يلزم جواز مخالفة الإجماع في جميع الصّور^(٢) عند عدم المشاقّة وإن كانت الحرمة عدماً عنده، إذ انتفاء حرمة كلّ اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز كلّ اتباع لغير سبيلهم. ثمّ إثبات القسم الثاني حق الترديد الأول يحصل غرضه .

وأيضاً لم يرد المعترض^(٣) بذلك تعليق الحرمة بالمشاقّة، بل ترتيب الوعيد على المشاقّة الاتّباع^(٤) المذكورين مجموعاً، ولا يلزم منه ترتبه على كلّ واحد منهما منفرداً، وما ذكره ليس جواباً عنه .

وعن الثاني: أنّ تبين الهدى ليس شرطاً في إيجاب متابعة سبيل المؤمنين، بل هو شرط في لحوق الوعيد عند المشاقّة لا عند اتباع غير سبيل المؤمنين، ولا يلزم تساوي المعطوف والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه.

سألنا لكنّ الهدى - الذي هو شرط - هو دليل الوجدانية والنبوة لا دليل أحكام الفروع، وإذا لم يكن دليل الفروع شرطاً في لحوق الوعيد على

١ . في «أ»: ورد.

٢ . في «أ»: الفنون.

٣ . في «ب»: الغرض.

٤ . في «ب» و «ج»: والاتباع.

المشاقة لم يكن (شرطاً في الوعيد)^(١) على اتباع غير سبيل المؤمنين .
 سلمنا لكن هنا ما يمنع منه، وهو خروج هذه الآية مخرج المدح
 للمؤمنين، وعلى ما ذكره السائل يبطل ذلك، فإننا لو عرفنا أن قول اليهود في
 بعض الأحكام هدى لزمنا القول بمثله ولا فضيلة لهم فيه، ولأن اتباع
 المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأجل أنهم قالوه لا (لصحة بالدليل)^(٢)، فإننا
 لسنا متبعين لليهود والنصارى في إثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى، لأننا لم
 نذهب إليه لأجل قولهم .

وفيه نظر، إذ مع الحمل على «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ
 لَهُ الْهُدَى» الموجب لعدم المشاقة «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» من بعدما
 تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف، ومثله
 ممكن وهو الظاهر من الآية.

وعن الثالث: أن العموم حصل من اللفظ والإيماء .

أما اللفظ فمن وجهين:

أ. لو قال: «من دخل غير داري ضربته» فهم العموم لصحة استثناء كل
 دار مغيرة لداره.

ب. لو حمل على سبيل واحد وهو غير معين لزم الإجمال بخلاف
 العموم، وحمل كلامه تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى، خصوصاً مع أن
 عرف هذا اللفظ للعموم .

١ . في «ب»: شرط الوعيد.

٢ . في «ب»: صحة الدليل.

وأما الإيماء فلما يأتي من أن ترتيب الحكم على اسم مشعر بكون المسمى علة له فعلة^(١) التهديد كونه أتباعاً لغير سبيل المؤمنين، فيلزم الحكم بعموم هذا المقتضي .

قوله: لو حمل على الكل سقط الاستدلال .

قلنا: إنما يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي، أما على كل واحد فلا، ومعلوم أنه المتبادر إلى الفهم، لأن من قال: «من دخل غير داري فله درهم» لم يفهم أنه أراد من دخل جميع الدور المغايرة .

قوله: المراد المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر .

قلنا: الأصل إجراء الكلام على عمومه، ولأنه لا معنى لمشاققة الرسول إلا أتباع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين، فلو حملنا الاتباع عليه لزم التكرار .

قوله: نزلت في رجل ارتد .

قلنا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وفيه نظر، لأن لفظة «غير» و «سبيل» لا خلاف في أنهما ليستا من ألفاظ العموم والاستثناء للصلاحيّة وأنه قرينة، ولا إجمال لفهم فيما صاروا به مؤمنين و (منع علة)^(٢) المسمى، وألفاظ العموم للكل المجموعي لا لكل

١ . في «أ»: فعلة.

٢ . في «ب»: يمنع عليه، وفي «ج»: يمتنع عليه .

واحد لأصالة البراءة خرج الكلّ المجموعي للنّص فيبقى الآخر على الأصل، ولا تكرار لو حمل على قوله فيما صاروا به مؤمنين، لتوجّه الذم على الكفر^(١) وعلى ترك الإيمان الذي هو سبيل مستحق المدح، فكأن للمخالفة أثراً في توجه الذم، وبالأخصّوص إذا تضمّنت مخالفة المؤمنين المؤيدين بالعقل، وخصوص السّبب وإن لم يوجب التخصيص لكن يضعف معه العموم.

وعن الرابع: يمنع^(٢) كون السبيل الطريق لقوله: «هَذِهِ سَبِيلِي»^(٣)، «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ»^(٤).

سلمنا، لكنّه غير مراد هنا، وأهل اللغة تطلق السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه في القول والعمل، فيحمل عليه لظهوره لأصالة عدم مجاز آخر.

قوله: المراد متابعتهم في الاستدلال بدليلهم.

قلنا: لمّا أمر باتّباعهم في الاستدلال بدليلهم ثبت أنّ كلّ ما اتّفقوا عليه حق، ولأنّ من أثبت الحكم لدليل لم يكن متّبعا لغيره.

وفيه نظر، فإنّ أهل اللغة نصّوا على أنّه الطريق، والأصل الحقيقة وقوله «هَذِهِ سَبِيلِي» و «سَبِيلِ رَبِّكَ» مجاز قطعاً، وكذا مختار الإنسان، لأنّه طريق

١. في «أ»: الفكر.

٢. في «أ»: نمنع.

٣. يوسف: ١٠٨.

٤. النحل: ١٢٥.

الحركة الفكرية، ولا يلزم من صحة الدليل صحة كل ما قالوه، والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال .

وعن الخامس: بما تقدّم في العموم .

وفيه نظر، لأنّ العموم وإن كان ظاهراً لكنّه ليس قطعياً والإجماع قطعي.

وعن السادس: بأنّ العرف قاض بأنّ قولنا: لا تتبع غير سبيل الصالحين أمر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال: لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكاً. نعم لو قال: «لا تتبع سبيل غير الصالحين» لم يفهم الأمر بمتابعة سبيلهم، ولهذا يصحّ لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم، ففرق بين لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين لا تتبع سبيل غير الصالحين.

وفيه نظر، لأنّ منشأ الفرق كون الأول كالسالب البسيط والثاني كالموجب المعدول، فوجه الفرق كون الأول أعمّ، لكن لا مدخل للعموم هنا، إذ كونه أعمّ باعتبار صدقه في غير سبيل أحد أصلاً.

وعن السابع: بأنّ الواجب اتباع سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء، ولأنّه لمّا ثبت النّهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت أنّه لا واسطة بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين، لزم أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجباً في كلّ شيء، وتخصيص المباحات لضرورة التناقض لا يخرج كونه حجة في غيرها، ولا امتناع في اشتراط جواز الاختلاف لوقوع^(١) الاختلاف ولا يلزم جواز مثله في سائر الإجماعات، لأنّ أهل

١. في «ب» و«ج»: بوقوع.

الإجماع حذفوا هذا الشرط عند حصول الاتفاق على حكم ولم يحذفوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف، وأهل الإجماع لما أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فعلوا أمرين: إثبات الحكم بدليل، وتمسكهم بغير الإجماع، والآية دلّت على العموم وترك العمل به في أحدهما لانعقاد الإجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي، ولا يفهم من قوله: «أتبع سبيل الصالحين» وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين، لأنّ سبيل الصالح^(١) يضاف إلى الصالح فهو خارج عنه، والصالح جزء من ماهية الصالح داخل فيه، والخارج غير الداخل.

سَلَّمْنَا لكن المتابعة في الصلاح ممكنة دون المتابعة في الإيمان، لأنّه لا يحصل بالتقليد^(٢)، والاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنّه فعله. قوله: لو حمل على الإيمان كان حاصلاً في الحال.

قلنا: لما بيّنا عدم جواز حمله على الإيمان صار مجازاً باسم ما يؤول إليه، ولا امتناع فيه. وقول السلطان: من يشاقق وزيرى ويتبع غير سبيل هؤلاء - ويعني المطيعين - إنّما يفهم من ذلك سبيلهم في طاعته، لوجود قرينة عرفية، واللفظ عام فهو راجح على القرينة العرفية المخصّصة.

وفيه نظر، لما تقدّم من أنّ الاستثناء لإخراج الصلاحية لا الدخول، وثبوت النهي عن متابعة كلّ ما هو غير سبيل المؤمنين مبني على العموم وهو المتنازع ويمتنع اشتراط جواز وقوع الشيء بوقوعه وإلا دار، و (نمنع

١. في «أ»: الصالحين.

٢. في «أ»: إلا بالتقليد.

ان^(١) إثبات الحكم بغير الإجماع مخصوص من الآية والمضاف لا يجب خروجه عن المضاف إليه. نعم يجب المغايرة والجزء مغاير فصحت الإضافة، والصالح ليس جزءاً من الصالح^(٢) بل عارض له فصحت الإضافة، والمتابعة وإن كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثلة. وليس القول بالتخصيص أولى من هذا المجاز، خصوصاً وقد بينا أولوية التخصيص مطلقاً. وليس استعمال المجاز في الإيمان أولى منه في الاتباع ونمنع رجحان اللفظ على القرينة العرفية، فإن القرائن تصرف الذهن عن مقتضى الألفاظ.

وعن الثامن: نمنع^(٣) كون كل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة، لأن المؤمن هو المتصنف بالإيمان فيكون موجوداً، وما سيوجد مستقبلاً ليس بموجود.

قوله: الموجودون في العصر الأول لا يصدق عليهم في العصر الثاني أنهم كل المؤمنين.

قلنا: لما صدق عليهم أولاً أنهم كل المؤمنين وقد اتفقوا في العصر الأول على تحريم مخالفتهم في جميع الأعصار، وجب صدق الحكم في العصر الأول فيثبت^(٤) في كل الأعصار، إذ لو لم يكن حقاً في العصر الثاني

١. في «ب»: يمتنع عن.

٢. في «أ»: الصالح.

٣. في «ب»: من يمتنع.

٤. في «أ»: فثبت.

لما صدق في العصر الأول أنه حق في كل الأعصار، ولأنه تعالى علّق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجراً عن مخالفتهم وترغيباً في الأخذ بقولهم، فلا يكون المراد كل المؤمنين إلى يوم القيامة، لانتفاء الفائدة في التمسك بقولهم بعد قيام الساعة .

وفيه نظر، لأن الحقيقة إن كانت للموجودين وقت الخطاب ولم يكن غيرها مراداً اندفع الاستدلال في باقي الأعصار، وإن كانت لمن وجد أو سيوجد أو أريد المجاز لوجه السؤال، ولا منافاة بين الزجر وإرادة المؤمنين إلى يوم القيامة إذا كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما يعلم اتفاقهم عليه أو (ما ينافي عنده الإيمان)^(١).

وعن التاسع: أنه لا يجوز إرادة إيجاب اتباع مؤمني عصر نزول الآية، لأن قولهم إن طابق قول الرسول ﷺ كانت الحجة في قوله فيصير قولهم لغواً، وإلا كان باطلاً، بل المراد إيجاب العمل بقول الموجودين في أي عصر كان.

وفيه نظر، لأن عدم جواز إرادة مؤمني عصره ﷺ متوقف على صحة الاستدلال بالآية على ثبوت الإجماع، فإن من يحمل الآية على مفهومها وهو يتبع غير سبيل المؤمنين في نصرة الرسول ﷺ والانقياد له وتوله ما تولى يكون لقولهم فائدة وإن اختصت الآية بهم .

وعن العاشر: أن عدم اعتبار قول العوام والأطفال أو المجانين لا يخرج

١ . في «ب»: ينافي في عدمه الإيمان.

اللفظ عن إرادة الكل بخروجهم بدليل، ولا يجوز حمله على المعصوم، لأن الوعيد على مخالفة المؤمنين، فحمله على الواحد ترك الظاهر.

وفيه نظر، لأن خروجهم لدليل ينافي إرادة الكل، فإننا لم نشرط في إرادة الكل إرادة من لا يخرج لدليل، والمعصوم لا نسلّم وحدته فإنه متعدّد في زمان الرسول ﷺ ومن بعده من الأئمة، لوجود أولادهم المعصومين معهم، أو باعتبار تعدّدهم وإن تعدّدت أزمنتهم، أو يحمل على الواحد مجازاً كما في قوله: «وَهُمْ رَاكِعُونَ»^(١) والمراد علي عليه السلام.

وكذا قوله: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ»^(٢)، والمراد علي عليه السلام أيضاً.

وقوله: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ»^(٣)، والمراد واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي.

وليس ترك ظاهر الجمع أولى من ترك ظاهر العلم بالإيمان الثابت في حق المعصوم خاصة، بل ذلك أولى لوجهين:

الأول: أنه يستلزم المجاز في الجمع،^(٤) لعدم دخول العوام والمجانين والصبيان في المؤمنين، وما قلناه يستلزم مجازاً ثبت مثله في مواضع كثيرة من القرآن، فيكون أولى.

١. المائدة: ٥٥.

٢. البقرة: ١٥٧.

٣. آل عمران: ١٧٣.

٤. في «ب» و«ج»: الجميع.

الثاني: اختصاص الجمع بالمجاز ان اعتبر مؤمني كل زمان لتعدد المعصومين حينئذ، وإلا اختصت الآية بمؤمني عصره عليه السلام.

سلمنا، لكن الأمر بالاتباع إماما مع العلم بصدقهم أو لا .

والثاني قبيح لجواز الخطأ عليهم، فالأمر بالاتباع مطلقاً أمر بالاتباع فيما يجوز كونه خطأ، وهو قبيح .

والأول إماماً أن يعلم باعتبار قولهم وليس ذلك إلا المعصوم، أو بموافقة الدليل لقولهم فتضيع فائدة الإجماع .

وعن الحادي عشرة: ان المؤمن لغة المصدق بلسانه فيحمل عليه إلى أن يقوم المعارض، ويدل عليه أنه تعالى أوجب علينا اتباع سبيلهم، والاطلاع على الباطن ممتنع، فلو لم يحمل على التصديق باللسان لزم تكليف المحال ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلاً للمؤمنين، لأنه عدول عن الظاهر لغير ضرورة .

وفيه نظر، لقبح تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق إذا حمل على المعصوم.

وعن الثاني عشرة: ان الاجتماع ظني ونمنع الإجماع على أنه قطعي.

قوله: أعطيتم الفرع أقوى من الأصل .

قلنا: نحن لا نكفر مخالف الإجماع ولا نفسقه، لأنه عندنا ظني .

وفيه نظر، لأن مخالف الإجماع إماماً كافر أو فاسق عند الأكثر .

وعن الثالث عشر: المعارضة بالآيات أنّ النهي خطاب مع كلّ واحد لا مع الكلّ، ونحن ندّعي عصمة الكلّ لا كلّ واحد.

سلمنا، لكن النهي لا يقتضي إمكان المنهي عنه من كلّ وجه، لأنّ نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بأنّه لا يفعله، وما علم أنّه لا يوجد محال الوجود.

وفيه نظر، لأنّ النهي كما يتناول كلّ واحد يتناول الكلّ، والإمكان شرط لقبح النهي^(١) عن المحال، وخلاف المعلوم ليس بمحال على ما تقدّم.

وعن الأحاديث أنّ قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي» يدلّ على حصول الشرار في ذلك الوقت لا أنّ كلّهم شرار.

وحديث معاذ بأنّه لم يذكر الإجماع، لأنّه ليس حجة في زمانه ﷺ.

وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفاراً» في صحّته كلام.

سلمناه، ولكن ربّما كان خطاباً لقوم معينين، ولا يستلزم تجويز الخطأ على كلّ واحد تجويزه على الكلّ، والمثال لا يدلّ على عمومية.

سلمنا، لكن الكلّ يجوز عليه الخطأ، وليس كلّ جائز واقعاً، والله تعالى لمّا أخبر أنّه لا يقع منهم الخطأ علمنا أنّهم لا يفعلونه.

قوله: إجماعهم إمّا لدليل أو الأمانة.

١. في «ب»: شرط القبح والنهي.

قلنا: جاز أن يكون لدليل إلا أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فإنه مغن عن غيره.

الوجه الثاني: قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^(١).

والوسط العدل، لأن وسط كل شيء خياره، وقد أخبر تعالى أن هذه الأمة خير فلو اتفقوا على محرم لم يكونوا خيراً فقولهم: حق .

والاعتراض من وجوه:

الأول: الآية متروكة الظاهر، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد بها، وهو معلوم البطلان، فيحمل على البعض وهو المعصوم.
الثاني: يمنع أن وسط كل شيء خياره، لأن العدالة هي فعل الواجب واجتناب المحرم وهو من أفعال العبد لكن الله تعالى أخبر أنه جعلهم وسطاً فيغاير العدالة، ولأن وسط حقيقة في المتوسط بين الشئيين فلو كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك.

الثالث: الخيرية يكفي فيها اجتناب الكبائر فيصدق مع فعل الصغائر وجاز أن يكون الإجماع صغيرة.

ويؤيده أنه جعلهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس، والشهادة تسمع مع الصغائر.

الرابع: سلمنا اجتنابهم عن الصغائر أيضاً، لكنه تعالى إنما جعلهم عدولاً كذلك للشهادة على الناس وإنما يتحقق في الآخرة فتثبت^(٢)

عدالتهم هناك، لأنَّ العدالة تعتبر حين الأداء لا التحمّل، ونحن نقول به، فإنَّ الأمة معصومون ^(١) في الآخرة.

الخامس: الخطاب توجّه للموجودين عند نزول الآية لاستحالة خطاب المعدوم، وهو يقتضي عدالتهم دون غيرهم، فإجماع أولئك حق، فلا يتمسّك بالإجماع إلا مع علم حصول قول أولئك فيه، وهو يتضمّن العلم بأعيانهم وبقائهم بعد الرسول ﷺ، ولمّا تعذّر ذلك تعذّر التمسّك بشيء من الإجماعات.

السادس: قوله: «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ» ^(٢) ليس عاماً يدلّ على قبول شهادتهم في كلّ شيء، بل هو مطلق في المشهور به، وهو غير معيّن فتكون الآية مجملة، ولا حجة في المجمع.

السابع: سلّمنا عدم الإجماع، لكنّا قد علمنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بإيجاب النبي ﷺ العبادات عليهم وتكليفهم بما كلّفهم به، فلا يبقى حجة في غيره لتوفية العمل بدلالة الآية.

الثامن: أنّها مخصوصة بالفاسق والنساء والصبيان والمجانين إجماعاً، والعام بعد التخصيص ليس حجة.

التاسع: لا تدلّ على عصمتهم مطلقاً، بل فيما يشهدون به لا فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية بطريق الاجتهاد، فإنّ ذلك ليس من باب الشهادة في شيء وهو المتنازع.

١. في «ب»: معصومة.

٢. البقرة: ١٤٣.

العاشر: إمّا أن يكون خطاباً مع جميع أمة محمد ﷺ إلى يوم القيامة، أو مع الموجودين وقت الخطاب؛ فإن كان الأول لم يبق حجة في إجماع أهل كل عصر، إذ ليس كل الأمة؛ وإن كان الثاني لم يكن إجماع غيرهم حجة، وإجماع الموجودين في زمن الوحي ليس حجة، فلا يكون الإجماع حجة.

الحادي عشر: جاز أن يكون المراد أن أكثرهم عدل.

والجواب عن الأول: نمنع أنها متروكة الظاهر.

قوله: يقتضي كون كل واحد عدلاً.

قلنا: لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤها على ظاهرها، وجب أن يكون المراد منه امتناع خلو هذه الأمة عن العدول، وليس المعصوم، لأن قوله ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ صيغة جمع، فحملة على الواحد خلاف الظاهر.

وفيه نظر، فإنه منع أنها متروكة الظاهر، ثم في بيانه اعترف به، وعدالة بعض الأمة لا يقتضي كون الإجماع حجة لاحتمال عدم دخوله فيهم، والخطاب وإن توجه إلى مجموع الأمة لكن المراد بعضهم على ما قلتم، فجاز أن يكون واحداً، ولأن المعصوم أكثر من واحد.

وعن الثاني: الوسط من كل شيء خياره، لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾^(١) أي أعدلهم.

وقوله ﷺ: «خير الأمور أوسطها»^(١) أي أعدلها. وقيل كان النبي ﷺ أوسط قريش نسباً.^(٢)

وقال ﷺ: «عليكم بالنمط الأوسط».^(٣)

وقول الشاعر: «هم وسط يرضى الأنام بحكمهم».^(٤)

وقال الجوهري: وسطاً أي عدلاً،^(٥) ولأن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين، فالبعيد عن طرفي الإفراط والتفريط اللذين هما رديان متوسط، فكان فضيلة، ولهذا يسمّى الفاضل في كل شيء وسطاً^(٦)،

١. عوالي اللآلي: ٢٩٦ / ١ ح ١٩٩؛ بحار الأنوار: ١٦٦ / ٧٤ ح ٢ وج ١١ / ٧٥ ح ٧٠؛ تفسير القرطبي: ١٥٤ / ٢؛ الدر المنثور: ١٧٩ / ٤ و ٢٠٨.

٢. المحصول: ٧٠ / ٤. وذكر نحوه في بحار الأنوار: ١٥٦ / ٨ وج ١٢٧ / ٣٥ وج ٢٠٩ / ٤٩ ح ٣.

٣. مقاتل الطالبين: ١٦٣؛ تفسير القرطبي: ١٥٤ / ٢؛ العين: ٤٤٢ / ٧.

٤. القائل هو زهير بن أبي سلمى (المتوفى ١٣ قبل الهجرة) من أهل نجد وأحد الشعراء الثلاثة المتقدمين على الشعراء مع امرؤ القيس والنابغة الذبياني. كان لزهير أخلاق عالية ونفس كبيرة مع سعة صدر وعلم وورع، فرفع القوم منزلته وجعلوه سيداً. وكثر ماله واتسعت ثروته، وكان مع ذلك عريقاً في الشاعرية، فكان أبوه شاعراً وكذلك خاله وأخته وابناه. وكان لشعره تأثير كبير في نفوس العرب، وكان مقرباً من أمراء ذبيان. وكان شديد العناية بتنقيح شعره حتى ضرب به المثل، وسميت قصائده بالحوليات، لأنه كان ينظم القصيدة في أربعة أشهر ويهذبها بنفسه في أربعة ويعرضها على الشعراء في أربعة. (معجم المطبوعات العربية: ٩٨٠ / ١؛ الأعلام: ٥٢ / ٣). وتمام البيت هو:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم
إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

راجع ديوان زهير: ٢٧ / ٢؛ التبيان: ٦ / ٢؛ مجمع البيان: ٤١٦ / ١؛ الإحكام للأمدي: ٢١١ / ١.

٥. صحاح الجوهري: ١١٦٧ / ٣، مادة «وسط».

٦. في «أ»: أوسط.

وعدالتهم من الله تعالى إذ لا فعل لهم .
وفيه نظر، لما تقدّم من اسناد الأفعال إلى العبد، نعم لما خلق القدرة والآلات
والألطاف المقربة إلى العدالة صحّ إضافة الفعل إليه تعالى.

وعن الثالث: أنّ بعضهم أنكر الصغيرة مطلقاً، بل كلّ ذنب صغير
بالنسبة إلى ما فوقه كبير بالنسبة إلى ما تحته، فسقط السؤال .

ومن اعترف به قال: إنّّه تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز أن
يحكم بعدالة أحد وصحة شهادته إلا مع مطابقة المخبر عنه للخبر، فلمّا
أطلق تعالى القول بعدالتهم وجب عدالتهم في كلّ شيء، بخلاف شهود
الحاكم حيث يجوز شهادتهم وإن جاز عليهم الصغيرة، إذ لا سبيل للحاكم
إلى معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر

وفيه نظر، لأنّ علمه تعالى بالباطن والظاهر ووصفه بعدالتهم لا يقتضي
امتناع الصغائر عليهم، لأنّها لا تنافي العدالة، وليس المقتضي لقبول الشهادة
مع الصغائر خفاءها عن الحاكم، ولا المقتضي لردّ الشهادة مع الكبائر
ظهورها عند الحاكم، فإنّه لو انعكس الفرض لم يتغيّر الحكم، ووصفهم
بالعدالة لا يقتضي الحكم بصحة الشهادة وإن وجب الحكم بها، ولو علم
الحاكم الصغيرة لم يمتنع ^(١) عن قبول الشهادة .

وهذا الجواب ذكره أبو الحسين ^(٢) عن اعتراض ^(٣) آخر، وهو أنّ

١. في «أ»: يمنع.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٥ / ٢ - ٦.

٣. في «أ»: احتراز.

المراد بذلك أنه جعل أكثرهم عدولاً في الظاهر لا في الحقيقة ليشهدوا من جهة الخبر .

وأجاب بأن الظاهر من قوله: «جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» أنهم كذلك على الحقيقة، لأن الخبر يقتضي كون المخبر على ما تناوله^(١)، كما لو أخبر أنه جعلهم بيضاً وسوداً .

وعن الرابع: لو كان المراد عدالتهم في الآخرة لقال سيجعلكم، ولأن جميع الأمم عدول في الآخرة، فلا يبقى في الآية تخصيص لأمة ﷺ بهذه الفضيلة.

وعن الخامس: أنه لا سبيل إلى حمل لفظ الأمة على كل من آمن بالرسول ﷺ إلى يوم القيامة لما تقدم، ولا على من كان موجوداً في زمانه ﷺ لعدم العبرة بقولهم في زمانه، ولا وجود لهم بعد وفاته لموت كثير منهم قبله، فلا يبقى لقوله: «لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» فائدة، فيحمل على أهل كل عصر، تحقيقاً لفائدة كونهم شهداء.

وعن السادس: يجب اعتقاد العموم في قبول الشهادة دفعاً للإجمال، ولأن الاحتجاج في الوصف بالعدالة، وإذا كانوا عدولاً وجب قبولهم في كل شيء وهو جواب السابع.

وعن الثامن: أن العام المخصوص حجة في الباقي على ما تقدم .

١ . في «أ»: يتناوله.

وعن التاسع: أنَّ عدالتهم تمنع من الخطاء في الشهادة وفيما يروونه من الأحكام ويخبرون به منها .

وعن العاشر: ما تقدّم .

وعن الحادي عشر: أنَّ الخطاب للجميع فيكونون عدولاً لا أكثرهم خاصة .

سَلَمْنَا، لكن إذا أجمع الكل دخل الأكثر.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ ^(١) ولا م الجنس للاستغراق، فيكونون أمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر، فلو كان إجماعهم خطأ لكانوا أمرين بالمنكر ناهين عن المعروف .

والاعتراض من وجوه:

الأول: أنها متروكة الظاهر لاقتضاء اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه، وإذا لم يجز إجراؤها على ظاهرها حمل على بعض الأمة، وهو المعصوم .

الثاني: المفرد المعروف بلام الجنس ليس للعموم، على ما تقدّم.

الثالث: أنها تقتضي اتصافهم بذلك في الماضي ونمنع بقاؤهم عليه

في الحال .

لا يقال: إنها خرجت مخرج المدح في الحال، ولا يجوز المدح بما فعل في الماضي مع الخروج عنه، فإن الأمر بالمعروف إذا نهى عنه استحقّ الذم.

لأننا نقول: نمنع خروجها مخرج المدح، بل بمجرد الإخبار بأن هذه الأمة كانت خيراً من سائر الأمم ومجرد الخبر لا يقتضي المدح، أو يجوز المدح في الحال بما صدر في الماضي وإن استحقّ الذم في الحال بذنب يقع في الحال، فإن الجمع بين استحقاق المدح والذم جائز لما ثبت في مسألة الإحباط.

الرابع: قوله: «كُنْتُمْ» منطوقه حصول الوصف في الماضي ومفهومه عدم حصوله في الحال عليه، فيدلّ عليه كما دلّ على المنطوق.

الخامس: اتّصافهم في الحال لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد، فيجوز خروجهم ويحسن مدح الإنسان بصفة حالية وإن علم زوالها^(١) مستقبلاً.

لا يقال: يصير إجماعهم حجة في ذلك الزمان.

لأننا نقول: لا نعلم أي الإجماعات حصل في ذلك الزمان، وإذا وقع الشك في الجميع خرج عن كونه حجة.

السادس: أنها خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون قولهم حجة دون غيرهم.

١. في «أ»: بزوالها.

والجواب عن الأول: المخاطب ليس كل واحد، لأنه وصف المخاطب بهذا^(١) الخطاب بكونه خير أمة، فلو كان كل واحد من الأمة لزم وصف كل واحد بأنه أمة، وليس كذلك إلا على المجاز، لتبادر فهم المجموع في قولهم حكمت الأمة بكذا؛ ولأنه يلزم أن يكون كل واحد خير أمة أخرجت للناس، فيكون كل واحد خيراً من صاحبه الذي هو خير منه، فإذا كان الخطاب للمجموع كقول الملك لعسكره: أنتم خير عسكر تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش، ولا يفهم وصف الملك كل واحد بذلك، بل المجموع بمعنى أن في العسكر من هو كذلك، فكذا هنا وصف الله تعالى المجموع بالأمر بالمعروف بمعنى أن فيهم من هو كذلك، وأحملة على المعصوم باطل، لأنه واحد ولفظ الأمة للجمع.

مركز تحقيق مكتبة نور

وفيه نظر، لأن المعنى إذا كان في الأمة من هو كذلك جاز أن يكون واحداً.

وعن الثاني: أن في الأمة من يحملة على العموم، ولأن المعروف إن لم يكن للاستغراق كان للماهية، فيكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة، فيكون معناه أنهم أمروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد، وهو حاصل في جميع الأمم، لأن كل واحد منهم قد أمر بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر، فلا تكون هذه الأمة خيراً من جميع الأمم، فيحمل على الاستغراق تحصيلاً للغرض.

وفيه نظر، لجواز حمله على الماهية، ولا يصدق هنا في الواحد، لأن مفهوم قولنا: «كان فلان يتهجد» المداومة عليه في أكثر أحواله فكذا هنا، ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الأمة لمن تقدمها.

وعن الثالث: أن قوله: «يأمرون و ينهون» ليس للماضي .

وفيه نظر، لأنه حكاية حال لقوله: «كُنْتُمْ» كما يقال: «كان النبي ﷺ يفعل كذا».

وعن الرابع: منع كون «كُنْتُمْ» للماضي، لأنها إن كانت ناقصة فهي، وإن كانت تفيد الماضي لكن قوله: «تَأْمُرُونَ» يقتضي كونهم كذلك مستقبلاً، ودلالة «كُنْتُمْ» على ما تقدم الوصف لا يمنع من حصوله مستقبلاً، فتبقى دلالة «تَأْمُرُونَ» على الاستقبال سليماً عن المعارض، وإن كانت زائدة أو تامة تم الاستدلال .

وفيه نظر، لما بينا من عدم دلالة تأمرون المحكية على الاستقبال.

وعن الخامس: أن صيغة المضارع كالعام بالنسبة إلى الحال أو المستقبل فيتناولهما معاً .

وفيه نظر، لأنها كالمشترك أو المطلق فيكفي الواحد.

وعن السادس: ما تقدم.

الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^(١).

نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق فيكون منهياً عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته.

والاعتراض من وجوه:

الأول: يمنع عموم النهي عن التفرق في كل شيء، بل في الاعتصام بحبل الله لأنه المفهوم، ولهذا لو قال: «ادخلوا البلد أجمعين ولا تفرقوا» حمل على^(٢) النهي عن التفرق في الدخول، وما لم يعلم أن ما أجمع أهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهياً عنه.

الثاني: لا يجوز حمله على العموم، لأن قبل الإجماع كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع اجتهاده المستند إلى ظنه، والظنون مختلفة فيكون التفرق مأموراً به لا منهياً عنه.

الثالث: أنه متناول للموجودين في حال الخطاب.

والجواب عن الأول: أنه أمر بالاعتصام ونهى عن التفرق مطلقاً في كل شيء ويجب الحمل عليه، وإلا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبله مفيداً لما أفاده الأمر بالاعتصام، فيكون تأكيداً والأصل التأسيس.

وفيه نظر، لمنع عموم التفرق.

وعن الثاني: أن العام حجة بعد التخصيص، فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الإجماع.

١. آل عمران: ١٠٣.

٢. ليس في «أ».

وعن الثالث: بما تقدّم .

قال أبو الحسين ^(١) استدلّ بهذه الآية بأنّ أمره بالاعتصام بحبل الله تعالى يدلّ على أنّهم قد اعتصموا به وهو باطل، لأنّ الأمر لا يدلّ على وقوع امثاله.

قال: ويمكن أن يستدل من وجوه.

الأوّل: أهل العصر إذا أجمعوا على قول لم يجز لبعضهم تركه وإلا كانوا قد تفرّقوا وقد نُهي عنه .

الثاني: إذا أجمع أهل العصر على قول لم يجز لأهل الثاني أن يخالفوهم وإلا كان أهل العصر الثاني قد تفرّقوا .

الثالث: إذا خالف أهل العصر الثاني أهل الأوّل صار أهل الأوّل مع الثاني متفرّقين، والنهي يمنع منه .

وأجاب عن الأوّل: بأنّ ما أجمعوا عليه إن كان حقّاً فقد حرم عليهم التفرّق عنه، وإن كان خطأ وجب عليهم بأجمعهم العدول عنه والاجتماع على الحق وأن لا يتفرّقوا عنه، فالمخالف يقول: إنّه محرم عليهم التفرّق وإن لم يجعل الإجماع حقّاً.

وعن الثاني: أنّه لا يوصفون بأنّهم متفرّقون إذا أجمعوا على مخالفة أهل الأوّل، فإن افرقوا هم على قولين فقد نهوا عن ذلك، لأنّه يجب عليهم الاجتماع على الحق.

وعن الثالث: أنَّ أهل العصر الأوّل غير موجودين في هذه الحال فيقال أنّهم مع أهل الثاني منهيون عن التفرّق، وأيضاً فالمفهوم من قوله: «وَلَا تَفَرَّقُوا» هو أن لا يتفرّقوا في الاعتصام، فيجب أن يبيّن المستدلّ أنَّ ما أجمع عليه أهل العصر اعتصام بحبل الله حتى يعلم من بعدهم أنّهم قد نهوا عن مفارقتهم فيه، وهو غير ظاهر.

الوجه الخامس: قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ»^(١).

شرط في الرد إلى الكتاب والسنة التنازع، فإذا عدم التنازع وحصل الاتفاق لم يجب^(٢) الرد إليهما قضية للشرط، بل يكفي الاتفاق، وهو معنى كون الإجماع حجة .

واعترض بأنّ سقوط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم إن كان بناء على الكتاب والسنة كفيّاً في الحكم ولا حاجة إلى الإجماع، وإن كان لا^(٣) بالبناء عليهما لزم تجويز وقوع الإجماع من غير دليل وهو مانع من صحّة الإجماع، كيف وأنا لا نسلم بقاء الشرط فإنّ الكلام إنّما هو مفروض فيما إذا وجد النزاع ممّن تأخر إجماع المتقدمين .

وأجيب بسجواز الاستناد إلى غير الكتاب والسنة من القياس والاستنباط.

سلمنا، لكن ليس في ذلك ما يدلّ على عدم اكتفاء من وجد بعد أهل

١ . النساء: ٥٩ .

٢ . في «أ»: يجوز .

٣ . ليس في «أ» .

الإجماع واكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدة بإجماعهم عن معرفة الكتاب .

قال أبو الحسين ^(١) - اعتراضاً على الاستدلال بالآية - : يسقط وجوب الرد إلى الكتاب والسنة ويصير ترك ذلك مباحاً إذا أجمعوا بالرد إلى الكتاب والسنة، أو إذا اتفقوا على ذلك من غير رد إليهما .

والثاني يقتضي تجويز وجود الإجماع من غير دليل .

والأول يقتضي نسبة الله تعالى إلى ما لا يجوز، لأن طلب الحكم من الكتاب والسنة بعد ما وجد فيهما محال، إذ طلب الموجود مستحيل، فإباحة ترك المستحيل عبث لا يصدر عن حكيم، وإنما المراد بالآية الحث على طاعة أولي الأمر فيما يدبرونه من أمر الدنيا والدين إذا لم يعلم خطأهم فيه.

الوجه السادس: التمسك بالروايات الدالة على عدم اجتماع الأمة على الخطأ.

لقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» والبحث إما في متنه ^(٢) أو كيفية الاستدلال به .

وللناس في الأول ^(٣) طرق ثلاثة:

الأول: ادعاء الضرورة في تواتر معناه لنقله بألفاظ مختلفة بلغ

١ . المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٣٩ - ٤٠ .

٢ . في «أ»: ماهيته.

٣ . في «أ»: ذلك.

- مجموعها التواتر كقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١).
- [وقوله ﷺ]: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن^(٢).
- [وقوله ﷺ]: لا تجتمع أمتي على الضلالة^(٣).
- [وقوله ﷺ]: يد الله على الجماعة^(٤).
- [وقوله ﷺ]: سألت ربي ان لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها^(٥).
- [وقوله ﷺ]: لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال.
- وروي: ولا على خطأ^(٦).
- [وقوله ﷺ]: عليكم بالسواد الأعظم^(٧) وذلك جماعة الأمة، لأن الأمة أعظم من كل من دونهم
- [وقوله ﷺ]: يد الله على الجماعة، ولا نبالي بشذوذ من شذ^(٨).

١. شرح نهج البلاغة: ١٢٣ / ٨ و ٣٤ / ٢٠؛ نهج الإيمان: ٦١٨؛ وراجع الذريعة للسيد المرتضى: ٥١٠ / ٢ و ٦٨٠؛ وقوانين الأصول للميرزا القمي: ٣٥٤ و ٣٦١؛ والميزان: ٣٩٣ / ٤.
٢. مسند أحمد: ٣٧٩ / ١؛ مستدرک الحاكم: ٧٨ / ٣؛ مجمع الزوائد: ١٧٧ / ١.
٣. سنن ابن ماجه: ١٣٠٣ / ٢ ح ٣٩٥٠؛ سنن الترمذي: ٤٠٥ / ٤ برقم ٢١٦٧؛ كنز العمال: ٢٠٦ / ١ برقم ١٠٢٩ و ١٠٣١.
٤. سنن الترمذي: ٤٠٥ / ٤ برقم ٢١٦٦ و ٢١٦٧؛ سنن النسائي: ٩٢ / ٧؛ مستدرک الحاكم: ١١٥ / ١.
٥. كنز العمال: ٤٩ / ١٤ برقم ٣٧٩٠٤؛ شرح نهج البلاغة: ١٢٣ / ٨.
٦. شرح نهج البلاغة: ١٢٣ / ٨. راجع الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢٦١.
٧. مسند أحمد: ٢٧٨ / ٤ و ٣٧٥؛ مجمع الزوائد: ٢١٧ / ٥.
٨. المحصول: ٣٨ / ٢.

[وقوله ﷺ]: من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه. (١)

[وقوله ﷺ]: من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية. (٢)

[وقوله ﷺ]: لا يزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم. (٣)

[وقوله ﷺ]: لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلون الدجال. (٤)

[وقوله ﷺ]: لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله. (٥)

[وقوله ﷺ]: ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم. (٦)

١. مسند أحمد: ٤ / ١٣٠ و ٢٠٢؛ مستدرک الحاكم: ١ / ٧٧ و ١١٧؛ كنز العمال: ١ / ٢٠٧ برقم ١٠٣٥.

٢. صحيح مسلم: ٦ / ٢١، باب الأمر بلزوم الجماعة، كتاب الإمامة؛ مسند أحمد: ٢ / ٢٩٦ و ٤٨٨؛ سنن النسائي: ٧ / ١٢٣؛ كنز العمال: ٦ / ٥٢ برقم ١٤٨٠٩.

٣. سنن البيهقي: ٩ / ٢٢٦؛ دلائل النبوة: ٢٢٥.

٤. مسند أحمد: ٤ / ٤٣٤ و ٤٣٧ نحوه؛ نيل الأوطار: ٨ / ٣١؛ طبقات ابن سعد: ٢ / ١٦٧ نحوه.

٥. صحيح البخاري: ٨ / ١٤٩، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة؛ مسند أبي داود الطيالسي: ٩٤.

٦. مسند أحمد: ٣ / ٢٢٥ و ٤ / ٨٢؛ سنن ابن ماجه: ١ / ٨٤ برقم ٢٣٠، وج ٢ / ١٠١٦ برقم ٣٠٥٦؛ مستدرک الحاكم: ١ / ٨٧ و ٨٨؛ سنن الدارمي: ١ / ٧٥ و ٧٦.

[وقوله ﷺ:] من سرّه بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة، فإنّ الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد. ^(١)

[وقوله ﷺ:] لا يزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناواهم إلى يوم القيامة. ^(٢)

[وقوله ﷺ:] ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلّها في النار إلا فرقة واحدة، قيل: ومن تلك الفرقة؟ قال: هي الجماعة. ^(٣)

فقد اشتركت هذه الأحاديث في الدلالة على معنى واحد، وهو أنّ الأمة بأسرها لا تتفق على الخطاء.



الثاني: الاستدلال وهو من وجهين:

الأول: هذه الأحاديث لو صحّحت لثبت بها أصل عظيم مقدّم على الكتاب والسنة، فيتوفّر الدواعي على البحث عنه بأقصى الوجوه، أمّا الأولياء فلتصحّح مثل هذا الأصل العظيم بها؛ وأمّا الأعداء فلدفعه، فلو كان في متنها خلل امتنع ذهولهم عنه، فلمّا لم يقدر أحد على الطعن فيها مع شدة بحثهم وطلبهم علمنا صحّتها.

الثاني: ظهر من التابعين إجماعهم على أنّ الإجماع حجة بهذه

١. مسند أحمد: ٢٦ / ١؛ سنن الترمذي: ٣ / ٣١٥؛ مستدرک الحاكم: ١ / ١١٤ و ١١٥؛ مجمع الزوائد: ٥ / ٢٢٥.

٢. كنز العمال: ١٢ / ١٧٩ برقم ٣٤٥٦١؛ المعجم الكبير: ٨ / ١٤٥.

٣. مسند أحمد: ٤ / ١٠٢؛ سنن ابن ماجه: ٢ / ١٣٢٢؛ مستدرک الحاكم: ١ / ١٢٨؛ مجمع الزوائد: ٦ / ٢٢٦؛ كشف الغطاء: ١ / ١٥١.

الأخبار، والاستقراء دَلٌّ على أن أمتنا إذا أجمعوا لأجل خبر، كان مقطوعاً بصحته.

الثالث: سلّمنا أن هذه أخبار آحاد، لكنها تدلّ على أن الإجماع حجة، فيحصل ظن أنه حجة، فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون، وهو أجود الطرق.

أما الطريق الأول وهو ادّعاء التواتر، فبعيد، لمنع بلوغ مجموعها حدّه ولو كانت ألفاً، لجواز صدور الكذب عن الجماعة.

ثم ادّعاء الضرورة إما في لفظها بأن يقال: يجوز في كلّ واحد من هذه أن يكون كذباً، لكننا نعلم أن مجموعها يستحيل أن يكون كذباً، فيكون بعضها صحيحاً؛ أو في معناها بأن يقال: الألفاظ اشتركت في إفادة معنى واحد منقول بالتواتر.

والأول مسلّم لكن يجب إبانة أن كلّ واحد من هذه الألفاظ يدلّ على الإجماع حجة قطعاً، إذ لو دلّ البعض ظاهراً لم يحصل الغرض، لاحتمال أن يكون ذلك البعض هو الصحيح. لكننا نرى المستدلّين بهذه الأخبار يتمسكون بواحد منها عيناً، وهو: «لا تجتمع أمتي على خطأ» ويبالغون في الاعتراض عليه والجواب.

وأما الثاني فإن كان المشترك هو أن الإجماع حجة فقد ادّعيتم أن النبي ﷺ قال: «الإجماع حجة» وهو معلوم البطلان ولا يجري مجرى غزاة بدر وأحد وانتفى الخلاف، ولأنكم تتمسكون بهذا الحديث وتوردون عليه

الأسئلة والأجوبة، ولو كان متواتراً كان الاستدلال عليه عبثاً، بخلاف شجاعة علي عليه السلام وسخاء حاتم فإنه متواتر المعنى بسبب أخبار متفرقة لم يحتج إلى الاستدلال ببعض تلك الأخبار على شجاعة علي عليه السلام، بل يحصل العلم الضروري بذلك، وهنا يفتقر إلى الاستدلال ببعضها على المطلوب بعد سماعه، فيكون الإجماع حجة ليس جزءاً من مفهومها وإن كان المشترك معنى يلزم منه كون الإجماع حجة وجبت الإشارة إلى ذلك المعنى وإقامة الدلالة على الاستلزام.

لا يقال: المشترك تعظيم الأمة وبعدها عن الخطأ.

لأننا نقول: مطلق التعظيم مسلّم لا التعظيم المنافي لإقدامهم على الخطأ والمطلوب الثاني.

وأما الطريق الثاني فضعيف، ونمنع عدم الطعن فيها فقد طعن بأنّها آحاد.

لا يقال: اتفق الصحابة بأنها متواترة.

سلمنا، لكن يجب الطعن فيها على التفصيل.

لأننا نقول: النقل بأنها متواترة إن كان متواتراً فهي متواترة عندنا، لأنّ الخبر متى كان متواتراً وصحّ بالتواتر أنّه متواتر كانت متواترة عندنا، لكنكم سلمتم عدم تواترها عندنا. وإن كان آحاداً كانت أخبار آحاد، لأنّ تواترها عند الصحابة والتابعين إذا لم يثبت إلا بالآحاد كانت من باب الآحاد، لا اشتراط استواء الطرفين والواسطة في التواتر.

قوله: يجب الطعن فيها على التفصيل .

قلنا: ليس كل ما لا يعلم بصحته وجب أن يعلم فسادُه، فالصحابة والتابعون ما عرفوا صحة هذه الأخبار ولا فسادها، بل ظنّوا صحتها فلم يجب عليهم الطعن فيها على التفصيل.

قوله: أجمع التابعون على صحة الإجماع بناء على صحة هذه الأخبار.

قلنا: نمنع الإجماع على صحة الإجماع .

سلمنا، لكن لا لصحة هذه الأخبار، بل للآيات، فإن ادّعوا تواتر هذين كان مكابرة، فإن تلك الأخبار أظهر من ادّعاء هذين المقامين، ولما لم يدّعوا التواتر في تلك الأخبار كان عدمه فيها أولى.

سلمنا لكن نمنع جريان عاداتهم بعدم إجماعهم على موجب خبر، لأجله إلّا وقد قطعوا بصحته، فإن الصحابة أجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن، وعلى أنّ المرأة لا تنكح على عمّتها وخالتها بخبر واحد، فثبت أنّ أجودها الطريق الثالث .

وأما كيفية الاستدلال فيتمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ». واعترض من وجوه:

الأول: إن أراد بأُمَّته كلّ مؤمن إلى يوم القيامة خرج الإجماع عن كونه حجة، وإن أراد الموجودين وقت الخبر كان إجماعهم حجة؛ لكنّا لا نعرف أعيانهم وبقاءهم بعده ﷺ.

الثاني: سلمنا أنّ المراد بالأمة أهل كلّ عصر، لكن نمنع دلالتها على

نفي الخطأ، لاحتمال أن يكون نهياً لأُمَّته عن الاجتماع على الخطأ بسكون العين، فاشتبه على الراوي فنقله مرفوعاً على أنه خبر.

الثالث: سلمنا أنه خبر، لكن لِمَ قلتم: إنه يدل على نفي كَلِّ الخطاء عنهم؟! ونمنع عموم النكرة المنفية، فيحمل على نفي السهو أو الكفر جمعاً بينه وبين قوله: لا تجتمع أُمَّتي على ضلال.

الرابع: سلمنا إصابتهم، لكن يجوز مخالفتهم، فإن المجتهد قد يكون مصيباً ويتمكن آخر من مخالفته.

والجواب عن الأول: أنه مدفوع بقوله ﷺ: لا تزال طائفة من أُمَّتي متظاهرين على الحق.

وقوله ﷺ: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

[وقوله ﷺ]: من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه.

وعن الثاني: أن عدالة الراوي تفيد ظن صحة الرواية وهو كاف، ولو جَوَّزنا ذلك انسداد باب الاستدلال بأكثر النصوص، مع أنه مدفوع بباقي الروايات.

وعن الثالث: قد تقدّم أن النكرة المنفية للعموم.

وفيه نظر، لورود النفي على «تجتمع» لا على خطأ، والحمل على السهو باطل لامتناع اجتماع الخلق العظيم على السهو فلا يذكر للتعظيم، ولعدم اختصاص أُمَّته به، وكذا على الكفر، وقوله: «لا تجتمع أُمَّتي على

الضلال» خبر مستقل بنفسه، ولأن الضلال لا يقتضي الكفر لقوله: «وَوَجَدَكَ ضَالًّا»^(١) [وقوله تعالى: «فَعَلَّثَهَا إِذَا وَاَنَا مِنَ الضَّالِّينَ»^(٢)].

وعن الرابع: أن الأمة على قولين: كون الإجماع حجة لا يجوز مخالفته، ومنع كونه حجة. فالقول بأنه حجة يجوز مخالفته خارج عن قول كل الأمة ولو كان حقاً لكانت الأمة متفقين على الخطأ، وهو ينافي الخبر.

الوجه السابع: دليل العقل

وهو الذي عوّل عليه الجويني فقال: اجتماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن يكون لا لدلالة ولا لأمانة؛ فإن كان لدلالة كشف الإجماع عن وجودها فخلافه خلاف الدلالة، وهو باطل؛ وإن كان لأمانة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الإجماع، فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفة مثل هذا الإجماع، وإلا لاستحال اتفاقهم على المنع من المخالفة.^(٣)

والاعتراض لعلهم اتفقوا لا لدلالة ولا لأمانة، والمبطلون اتفقوا على الحكم الباطل وهم منتشرون في الشرق والغرب.

سلمنا، لكن جاز أن يكون لأمانة ونمنع الاتفاق على المنع من المخالفة.

١. الضحى: ٧.

٢. الشعراء: ٢٠.

٣. نقله الرازي في المحصول: ٤٦/٢.

سلمنا، لكن لما جاز الإجماع لأمانة جاز أن يكون إجماع المخالفة عنها .

لا يقال: إنهم لا يتعصبون في الإجماع الصادر عن الأمانة وقد تعصبوا في هذا الإجماع فدلّ على أنه ليس عن أمانة .

لأننا نقول: إذا سلمت أنهم لا يتعصبون في إجماع صادر عن أمانة بطل قولكم إنهم منعوا من مخالفة هذا الإجماع .

واعترض أيضاً بأن فيه إثبات الإجماع بالإجماع وإثبات الإجماع بنص يتوقف عليه .

وأجيب بأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة، فلا دور.

الوجه الثامن: أجمعوا على تقديم الإجماع على القاطع فدلّ على أنه قاطع وإلا^(١) تعارض الإجماعان، لأن القاطع مقدّم .

لا يقال: يلزم أن يكون المجمع عليه عدد التواتر في هذا الدليل وفيما سبق .

لأننا نقول: لو سلم لم يضر.

الوجه التاسع: قد ثبت دوام شرعنا إلى انقضاء التكليف فوجب أن يكون قول الأمة حجة لدوام قيام الدلالة على اتصال الشرع .

والاعتراض: الحجة عند الإمامية قول المعصوم، وغيرهم القرآن

وأخبار الأحاد والاجتهاد، على أن شرعنا منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ، فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الآخر أو يقاربه، فكما لا يجب قول إحدى الأمتين حجة لم يجب في الأخرى مثله.

احتج المنكرون بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، وصف الكتاب العزيز بأنه مبين لكل شيء، ومن جملته الأحكام التي أجمعوا عليها، فلا حاجة إلى الإجماع.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢) اقتصر على الكتاب والسنة، وهو ينفي الحاجة إلى الإجماع.

الثالث: الآيات الدالة على وقوع الدنب من مجموع الأمة كقوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، و [قوله:] ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٤)، وغيرهما يدل على وقوع الخطاء من مجموع الأمة فجاز أن يكون إجماعهم منه.

الرابع: قوله ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ»^(٥) دل على خلو الزمان من جمع تقوم الحجة بقولهم. وكذا: «ولا ترجعوا بعدي كفاراً». وقوله: «تعلموا الفرائض وعلموها الناس بعدي فإنها أول ما ينسى» وقال:

١. النحل: ٨٩. ٢. النساء: ٥٩.

٣. البقرة: ١٦٩. ٤. البقرة: ١٨٨.

٥. صحيح مسلم: ١ / ٩٠، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً؛ كنز العمال: ١ / ٢٣٨ برقم ١١٩٣ و ٣٩٢

برقم ١٦٨٩؛ الغيبة للنعماني: ٣٢٢؛ بحار الأنوار: ٥٢ / ٣٦٧ ح ١٥٠.

«خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه، ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم».

الخامس: كل واحد يجوز عليه الخطاء فكذا المجموع.

السادس: أمة محمد ﷺ كغيرهم من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم.

السابع: الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بدليل، فلا يكون الإجماع دليلاً كالتوحيد وغيره.

والجواب عن الأول: أن كون الإجماع حجة ثبت بالكتاب، وهو قوله: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» كما في خبر الواحد وغيره من الأدلة.

وعن الثاني: أن المجمع عليه لم يقع فيه تنازع فلا يجب رده، ولأننا رددناه إلى القرآن والسنة حيث أثبتنا الإجماع بهما.

وعن الثالث: أنها تتناول كل واحد من الأمة ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع، ولأن التجويز لا ينافي الامتناع الشرعي.

وعن الرابع: أن قوله: «بدأ الإسلام» يدل على أن أهل الإسلام هم الأقلون لا على أنه لا يبقى^(١) من تقوم الحجة بقوله: «ولا ترجعوا بعدي كفاراً» يحتمل أن يكون خطاباً مع جماعة معينين، أو أن النهي لا يستلزم الوقوع.

وقوله: «تعلموا الفرائض» يعطي جواز انقراض العلماء، ونحن نمنع

١. في «أ»: ينتهي.

من الإجماع مع الانقراض، وكلامنا في اجتماع من كان من العلماء وكذا ما بعده. ومعارض لقوله ﷺ: «لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال»^(١).

وقال ﷺ: «واشوقاه إلى إخواني» قالوا: يا رسول الله ألسنا إخوانك؟ فقال: «أنتم أصحابي، إخواني قوم يأتون من بعدي يهربون بدينهم من شاهق إلى شاهق، ويصلحون إذا فسد الناس»^(٢).

وعن الخامس: أن كل واحد منهم يجوز عليه الخطاء منفرداً في قوله لا في القول الذي اتفقوا عليه، ونمنع أن كل واحد يجوز أن يخطأ في القول الذي اتفقوا عليه.

وعن السادس: بالفرق، فإنه تعالى فضل أمة محمد على غيرهم وميزهم من بينهم وجعلهم شهداء على الناس في تبليغ رسالهم إليهم، على أن أبا إسحاق الاسفرائيني وجماعة من العلماء ذهبوا إلى أن إجماع علماء من تقدم من الأمم حجة قبل النسخ^(٣).

وعن السابع: يجوز إثبات التوحيد بالإجماع .
سلمنا لكن الفرق تجويز التقليد في الأحكام الشرعية دون العقلية، وإذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فتقليد الكل أولى.

١. راجع الإحكام: ١ / ٢٦٩.

٢. ذكر مضمون الحديث في صحيح مسلم: ١ / ١٥٠، باب استحباب إطالة الفرة والتججيل من كتاب الطهارة؛ مسند أحمد: ٢ / ٣٠٠ و ٤٠٨؛ سنن ابن ماجه: ٢ / ١٤٣٩ برقم ٤٣٠٦؛ الموطأ:

١ / ٢٨ برقم ٢٨؛ وذكر نص الحديث الأمدى في الإحكام: ١ / ٢٦٩ وج ٤ / ٢٣٤.

٣. راجع الإحكام للآمدى: ١ / ٢٦٩.

الفصل الثاني

فيما أخرج من الإجماع وهو منه

وفيه مباحث:



الأول: في إحداه القول الثالث

كل مسألة اشتملت على موضوع كلي على الإطلاق فالحكم فيها إما بالإيجاب الكلي، أو السلب الكلي، أو الإيجاب في البعض والسلب في الباقي؛ فإذا اختلف أهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بأن يقول بعضهم بالإيجاب الكلي والباقيون بالسلب الكلي، أو بالاعتساق، أو قال بعضهم بالسلب الكلي والباقيون بالاعتساق فهل يجوز لمن بعدهم أن يقول بالثالث؟

منعه الجمهور والإمامية، وجوزه أهل الظاهر وبعض الحنفية؛ ونقل بعضهم^(١) عن بعض الشيعة جوازه، وهو غلط؛ وحجتهم^(٢) في ذلك ظاهرة، لأن الأمة إذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما وهو الذي

١. الأمدي في الأحكام: ١ / ٣٣٠. ٢. أي الشيعة.

اشتمل على قول المعصوم، فيكون الثاني باطلاً، فالثالث أولى بالبطلان .

احتجّ النافون بوجوه:

الأول: القول الثالث إنّما يجوز لو أمكن كونه حقّاً، ولا يمكن ذلك إلا عند بطلان الأولين ضرورة أنّ الحقّ واحد، فيلزم إجماعهم على الباطل.

الثاني: الأمة لما اختلفت أوجب كلّ من الفريقين الأخذ إمّا بقوله أو بقول الآخر، فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار. ^(١)

الثالث: القول الثالث إن لم يكن عن دليل كان خطأ فيمتنع القول به، وإن كان لزم نسبة الأمة إلى الخطأ بتضييعه وغفلتهم عنه، وهو حجة الغزالي. ^(٢)

والاعتراض على الأول: أنّه غير وارد على القائل بأنّ كلّ مجتهد مصيب، فإنّه لا يلزم من حقّية أحد الأقسام بطلان الباقي ؛ وأمّا من يعتقد وحدة المصيب لم يلزم من التمكن من إظهار القول الثالث كونه حقّاً، لأنّ المجتهد قد تمكّن من العمل بالاجتهاد الخطأ .

وفيه نظر، لأنّ المجتهد إنّما يتمكّن من العمل بالاجتهاد الخطأ إذا لم يعلم كونه خطأ أمّا مع علمه فلا، وهنا لما اتّفقت الأمة على قولين فإن كان الحقّ خارجاً عنهما لزم اتّفاقهم على الخطأ، وإن لم يكن كان الثالث معلوم الخطأ فلا يمكن العمل به.

١ . الإحكام للآمدي: ١ / ٣٣١ .

٢ . المنحول من تعليقات الأصول للغزالي: ٤١٧؛ الإحكام للآمدي: ١ / ٣٣٠ .

وعلى الثاني: أن إيجاب الأخذ بأحد القولين مشروط بأن لا يظهر الثالث، فإذا ظهر زال شرط ذلك الإجماع.

لا يقال: لو جاز ذلك لجاز أن يقال: إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر وجه القول الثاني، فإذا ظهر زال شرط ذلك الإجماع، فجاز الخلاف.

لأننا نقول: إنه جائز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا أن نحكم عليهم بوجوب التسوية.

وفيه نظر، لأن كل واحد منهما يعتقد أنه على الحق وأن القول المخالف له غلط، فقد أجمعوا على تخطئة الثالث، ونمنع أن كل منهما سوغ الأخذ بقوله أو بقول صاحبه.

وعلى الثالث: إنما يلزم نسبة الأمة إلى الخطأ لو كان الحق في المسألة معيناً، أما على تقدير إصابة كل مجتهد فلا.

احتج المجوزون بوجوه: (١)

الأول: الاختلاف على قولين دليل تسويغ الاجتهاد، والثالث صدر عن اجتهاد فكان سائغاً.

الثاني: لو استدلل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره، فكذا القول هنا.

الثالث: الوقوع ثابت فيكون جائزاً والملازمة ظاهرة. وبيان المقدمة: أن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين وفي زوجة وأبوين، فقال ابن عباس:

للأُم ثلث الأصل بعد فرض الزوجين، وقال الباكون: للأُم ثلث الباقي بعد فرضهما، وأحدث التابعون ثالثاً، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة، وقال تابعي آخر بالعكس.

واختلف الصحابة في قوله: «أنت عليّ حرام» على ستة أوجه، فأحدث مسروق التابعي سابعاً هو: أنه لا يتعلق به حكم.

والجواب عن الأول: أنه يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم، الأول مسلم والثاني ممنوع.

وعن الثاني: الفرق ظاهر بين الدليل المؤكد لما صار إليه الأمة من الحكم وبين القول الثالث، ولأن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر، واتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم آخر مخالف له، فافترقا.

وعن الثالث: بأن مسألة الزوج والزوجة مع الأبوين من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان، بل قول ابن سيرين وغيره غير مخالف للإجماع، بل هو قائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب، ولأنه لم يخالف بعد استقرار الإجماع على أحدهما بل حالة الاتفاق فلا يكون خارقاً للإجماع لأنه منهم، وقال آخرون: إحداث الثالث إن لزم منه الخروج عن ما أجمعوا عليه لم يجز؛ كالجد مع الأخ على قولين، منهم من قال المال كله للجد، ومنهم من قال بمقاسمة^(١) الأخ، فحرمان الجد ثالث يستلزم رفع الإجماع، وهو إعطاء الجد قسطاً من المال.

١. في «أ»: يقاسمه.

وكالجارية إذا وطأها المشتري فوجد بها عيباً، قال بعضهم: نمنع الرد، وقال آخرون بالرد مع العقر^(١)، فالقول بالرد مجاناً خارق للإجماع.

وكالنية في الطهارات قيل إنها معتبرة في الجميع، وقيل في البعض، فالقول بعدم اعتبارها في شيء منها خارق للإجماع، وإن لم يلزم من إحداهن الثالث رفع ما اتفقوا عليه جاز، لأن المحذور مخالفة الإجماع أو ما يستلزمها، فإذا لم يكن الثالث كذلك جاز، كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال الباقيون بعدم اعتبارها في الجميع جاز أن يقول متجدد باعتبارها في البعض موافقة لمعتبرها في الجميع في تلك الصورة وبعدم اعتبارها في البعض الآخر موافقة لمن لم يعتبرها في الجميع في ذلك البعض، وليس في ذلك رفع حكم مجمع عليه.

وكنسخ النكاح بالعيوب الخمسة، وهي: الجذام والجنون والبرص مع الرتق والقرن في الزوجة والجَب والعنة في الزوج، فقال بعضهم بالفسخ بها أجمع، وقال آخرون بعدمه فيها أجمع، فالفرق لا يرفع إجماعاً.

وكالأبوين مع الزوج قال بعضهم: للزوج حصته من الأصل وللأم ثلث الأصل وللأب الباقي، وقال آخرون: للزوج حقه وللأم ثلث الباقي وللأب الثلثان، ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج، فمن جعل للأم ثلث الأصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة، ومن أعطاهم ثلث الباقي في الأول أعطاهم ثلثه هنا، فأعطاه ثلث الأصل في إحدى المسألتين وثلث الباقي في الأخرى ثالث لا يرفع إجماعاً، وهو الوجه.

لا يقال: إنه فصل، ولم يفصل أحد فقد خالف الإجماع .
لأننا نقول: عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدمه، وألا لامتنع القول في واقعه يتحدد فإن عدم القول حينئذ يكون قولاً بعدمه^(١).

البحث الثاني: في عدم الفصل بين المسألتين

إذا لم تفصل الأمة بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل بينهما ؟
وتحقيقه أن الأمة ان نصّوا على عدم الفصل بينهما فإنه لا يجوز الفصل، سواء حكموا بعدمه في كل شيء، أو في بعض الأحكام .
وأقسامه ثلاثة: ان تحكم الأمة بحكم واحد فيهما إما بالتحليل أو الحرمة، أو أن يحكم البعض فيهما بالتحريم والآخر بالتحليل، أو أن لا ينقل إلينا منهم حكم فيهما .

ففي هذه الصور إذا دلّ دليل على حكم في أحدهما كان في الأخرى كذلك، وإن لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما فإن علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق .

مثاله: من ورث العمة ورث الخالة، ومن منع إحداهما منع الأخرى، لاتحادهما في الطريقة وهي حكم ذوي الأرحام . فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما، إلا أنه متأخر عن سائر الإجماعات لضعفه .

١ . ذكر هذا المبحث مع أدلة النافين والمجوزين والجواب عنها: الرازي في محصولة: ٦٢ / ٢ -

٦٣؛ والأمدي في إحكامه: ٣٢٩ / ١، المسألة التاسعة عشرة.

وإن لم يعلم اتّحاد الطريقة فالحق جواز الفرق لمن بعدهم، عملاً بالأصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه، أو علته^(١)؛ ولأنّ منع المخالفة يستلزم أن من قلّد مجتهداً في حكم أن يوافقه في كلّ حكم ذهب إليه، وهو ظاهر البطلان.

احتجّ المانعون من الفصل مطلقاً بأمرين:

الأول: إذا قال نصف الأمة بالتحريم في المسألتين ونصفها بالتحليل فيهما، فقد اتّفقوا على أنّه لا فصل بين المسألتين، فيكون الفصل رداً للإجماع.

الثاني: إذا اختلفت الأمة على قولين فقد أوجبت كلّ طائفة منهما القول بقولها أو بقول الأخرى ومنعت من غيرهما، فتسويغه رفع لهذا الإجماع.

والجواب عن الأول: ليس النزاع فيما إذا نصّوا على اتّحاد الحكم أو علته، فإن أردتم أن كلّ قائل بأحد المسألتين قائل بالأخرى فهو مسلّم، لكنّ منع^(٢) عدم الفصل حيثنّذ فإنّه المتنازع .

وعن الثاني: أنّهم أوجبوا بشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين بين المسألتين، فإن منعوا الالتفات إلى هذا الشرط، فهو النزاع .

وقال بعض العلماء: يجوز الفصل مطلقاً، لأنّ ابن سيرين قال في زوج وأبوين: للأُم ثلث الباقي، وقال في زوجة وأبوين: للأُم ثلث الأصل ؛ فقال

١ . في «ج»: عليّته.

٢ . في «أ»: يمنع، وفي «ب»: منع .

في إحداهما بقول ابن عباس، وفي الأخرى بقول باقي الصحابة .
وقال الثوري: الجماع ناسياً يُفطر والأكل ناسياً لا يُفطر، ففرّق بين
المسألتين مع اتّحاد الطريقة. ^(١)

البحث الثالث: في جواز الإجماع بعد الخلاف ^(٢)

إذا اختلف أهل كلّ عصر في المسألة على قولين فهل يجوز لهم أن
يتفقوا بعد استقرار خلافهم على أحد القولين والمنع من الآخر ويكون
إجماعاً كالمبتدأ ؟

اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الإجماع قطع بجوازه ؛ ومن لم
يعتبره اختلفوا، فمنهم من جوّزه بشرط أن يكون مستند اتفاقهم على
الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً،
وهو قول أبي بكر الصيرفي ^(٣)، والحق الجواز .

لنا: إنّ الحق لم يتعيّن في أحد القولين بعينه لعدم الاتفاق عليه أولاً،
فجاز العدول عنه إلى الآخر، لأنّه لا يخرج بذلك عن قول كلّ الأمة وبعد
الاتفاق تصير إجماعاً يحرم مخالفته كالمبتدأ.

١ . ذكر هذا البحث مع حجج المانعين والجواب عنها الرازي في محصولة: ٦٤ / ٢ - ٦٦ .

٢ . راجع المحصول: ٦٦ / ٢ ؛ الإحكام: ٣٣٦ / ١ ، المسألة الحادية والعشرون .

٣ . هو محمد بن عبد الله البغدادي الشافعي، تفقّه على ابن سريج، له: شرح الرسالة، وكتاب في
الشروط، وفي أصول الفقه. سمع الحديث من أحمد بن منصور الرمادي، وروى عنه علي بن
محمد الحلبي، توفي سنة ٣٣٠ هـ . طبقات الشافعية: ٢ / ١٧٠ ؛ شذرات الذهب: ٢ / ٣٢٥ ؛ مرآة
الجنان: ٢ / ٢٩٧ .

قال المرتضى: هذا على مذهبنا ظاهر، لأنَّ المعتبر قول المعصوم، فإذا فرض الإجماع على أحد القولين فقد فرض دخول الإمام فيه فيكون حقاً، إنما الإشكال عند المخالفين لقولهم بصحة الاجتهاد^(١).

احتج المانعون بأنَّ الإجماع واقع من الطائفتين على جواز الأخذ بأي القولين كان إذا أدى الاجتهاد إليه؛ فلو أجمعوا على أحدهما كان الإجماعان حقين، فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، لكن نسخ الإجماع والنسخ به باطل على ما مر، ولأنَّه لو جاز ذلك لجاز أن يتفق أهل عصر على قول ويتفق أهل العصر الثاني على خلافه.

والجواب منع إجماعهم على الأخذ بأي القولين كان، لأنَّ أحدهما لابد وأن يكون خطأ؛ لقوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران»^(٢)، ولا يجوز إجماع الأمة على الخطأ.

سلمنا، لكن مطلق أو^(٣) بشرط عدم الاتفاق، الأول ممنوع والثاني مسلم، لكن الاتفاق قد وقع فيزول المشروط بعده.

سلمنا، لكنهم جوزوا الأخذ بأحد القولين، فإذا أجمعوا عليه كان موافقاً لاجماعهم، وموافق الإجماع صواب لا خطأ، ولأنَّه لو اتفق أهل العصر إلا واحداً على حكم وخالفهم عليه ذلك الواحد لم يمتنع أن يظهر له ما ظهر لنا في العصر وأن يؤدِّيه اجتهاده إلى تصويبهم وأنَّه قد كان على

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٦٣٠.

٢. تفسير ابن كثير: ٣ / ١٩٦؛ شرح صحيح مسلم للنووي: ١١ / ٩١.

٣. في ما: و.

الخطاء، فإن منعاه من المصير إليه لزم إيجاب الخطاء عليه ومنعه من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولباقي الأمة وإلزامه بما يعلم بطلانه، وهو باطل قطعاً، وإن لم يمنعه منه فقد حصل الوفاق بعد الخلاف .

وأجاب بعض المخالفين: بأننا لا نحرم عليه الرجوع إليه لكننا نقول: إنه يستحيل ظهوره عليه لا من جهة العقل، بل من جهة السمع، وهو ما يقضي إليه من تعارض الإجماعين .

وليس بجيد، لاستلزامه التكليف بالمحال، لأنه تعالى كلفه إصابة الحق، فإذا نصب عليه دليلاً ومنعه من الوصول إليه لزم المحال، وتعارض الإجماعين مدفوع باشتراط الأول كما تقدم، والفرق واقع بين الاتفاق والخلاف، ونحن جَوَزنا الإجماع عقيب الاختلاف لا عقيب اتفاق مخالفه له على أنهم منعوا من الإجماع عقيب الإجماع ولم يمنعوا منه عقيب الاختلاف، وليس لنا الحكم عليهم، بل أمرنا بمتابعتهم فيما أجمعوا عليه.

تذنيب

لو اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز لهم الاتفاق على ثالث؟ الوجه التفصيل، وهو أنهم إن نصّوا على عدم الثالث لم يجز، وإلا فالوجه الجواز، لما تقدم عند المخالفين، أمّا عندنا فلا يجوز، لأنه إحداث لقول ثالث، وقد تقدم تحقيق القول فيه.

البحث الرابع: في جواز اتفاق أهل العصر الثاني

إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين هل يجوز لأهل العصر الثاني الاتفاق على أحدهما؟

الحق ذلك، فإنه يكون إجماعاً يحرم مخالفته ويمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر .

وهو قول المعتزلة وكثير من أصحاب الشافعي وأبي حنيفة، وقال أبو بكر الصيرفي من الشافعية وأبو الحسن الأشعري والجويني والغزالي وجماعة من الأصوليين بامتناعه .

لنا: أن إجماعهم ممكن للعلم بعدم استحالة صيرورة كل مجتهد إلى ما صار إليه الآخر لظهور دليله عنده، وإذا جاز ذلك للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري، وإذا جاز وقوع الإجماع كان حجة لثبوت المقتضي وهي أدلة الإجماع السالمة عن معارضة مانعية سبق الخلاف، لتناول الأدلة حال سبق الخلاف وعدمه، ولأنه إجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة، كما إذا حدث بعد تردد أهل الإجماع فيه حال الفكر، وهذا المقيس عليه ينقض أكثر أدلة المخالف .

وبالجملة فالنزاع في ذلك ضائع، لأنه إما في وقوع الإجماع وإمكانه، ولا شك فيه ولأنه المقدر، وإما في كونه حجة وأدلة الإجماع تتناوله قطعاً.

واستدل قاضي القضاة أيضاً على ذلك بوجهين اعترضهما أبو الحسين^(١).

١. قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» فلا يكون قول أهل العصر الثاني خطأ.

لا يقال: نسلم أنه ليس خطأ، لكن يجوز لمن بعدهم المخالفة.

لأننا نقول: أجمعوا على أنه لا يجوز أن نخالفهم.

اعترضه بمنع الإجماع فيه، لأن الأمة مختلفة في اتفاق أهل العصر على أحد القولين هل يجوز مخالفته أم لا؟

وأيضاً فيه نظر، لأن ما ذكره لا يدفع الاعتراض، فإن السائل يقول يجوز مخالفتهم في هذا الإجماع. *مركز تحقيق مكتبة نور*

٢. الإجماع المبتدأ لا يجوز مخالفته، وكذا إذا اختلف الصحابة، ثم اتفقت فيجب مثله في التابعين إذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة.

اعترضه بأنه إن أوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت أدلة الإجماع فذلك رجوع إلى الأدلة السابقة، وإن كان للقياس فأين العلة؟

لا يقال: العلة أنه إجماع.

لأننا نقول: ليست هذه علة معلومة، والأصل في الجماعة جواز اتفاقهم على الخطأ، وإنما منعنا من ذلك للأدلة^(٢) فيجب اعتبارها دون القياس، لأنه

١. راجع المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٥٤ - ٥٥.

٢. في «أ»: الأدلة، في «ب»: للدلالة.

لا نظفر من ذلك بعلة معلومة، وليس لكم أن تجعلوا العلة في الأصل كونه إجماعاً أولى من أن يجعلها كونه إجماعاً مبتدأ، على أنه قد حكى قاضي القضاة في الدرس عن قوم أنهم قالوا: اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم الخلاف.

واحتج المخالف بوجوه^(١):

الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢) أوجب الرد إلى كتاب الله عند التنازع، وهو حاصل، لأن حصول الاتفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من الخلاف، فوجب فيه الرد إلى كتاب الله تعالى.

الثاني: قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهديتم» جوز الأخذ بقول كل واحد من الصحابة وأطلق، وهو يتناول ما حصل بعده إجماع وما لم يحصل.

الثالث: اختلافهم على قولين يتضمن الإجماع على الأخذ بأيهما كان، فلو انعقد الإجماع الثاني تصادم الإجماعان.

الرابع: لو كان قولهم إذا اتفقوا حجة لكان قول إحدى الطائفتين إذا ماتت الأخرى حجة، والتالي باطل، لأن الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة، فالمقدم مثله، والشرطية ظاهرة، لأن المقتضي وهو كون المجمعين في العصر الثاني كل المؤمنين موجود في الطائفة الباقية.

١. ذكرها الرازي والأجوبة عنها في المحصول: ٢ / ٦٧ - ٦٩.

٢. النساء: ٥٩.

الخامس: لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان قولهم لدليل وإلا لكان خطأ، والتالي باطل، لأنه لو وجد لما خفي على أهل العصر الأول.
السادس: أهل العصر الثاني بعض الأمة، فلا يكون إجماعهم وحده حجة.

السابع: قد ثبت أن أهل العصر الأول لو اختلفوا على قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث ثالث، وأهل العصر الأول لما اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولاً لواحد منهم، فيكون القطع بذلك إحداث الثالث.^(١)

الثامن: الصحابة كالأحياء، ولهذا تحفظ أقوالهم ويحتج بها وعليها، وإذا لم ينعقد الإجماع مع تلك الأقوال التي اختلفوا فيها حال حياتهم، فكذا لا ينعقد بعدهم.

التاسع: لو كان هذا الإجماع حجة لوجب ترك القول الآخر ولما انعقد به حكم حاكم ووجب نقضه بعد الإجماع على خلافه، لوقوعه على ضد الدليل القاطع، والتالي باطل، لانعقاد إجماع العصر الأول على نفوذ هذا القضاء، فنقضه على خلاف الإجماع.

والجواب عن الأول: أن التعلق بالإجماع رد إلى الله تعالى وإلى الرسول ﷺ، ولأن الشرط وهو التنازع مفقود في العصر الثاني.

وعن الثاني: بعد تسليم الحديث أنه مخصوص بتوقف الصحابة في

الحكم حال الاستدلال مع أنه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد انعقاد الإجماع، فوجب تخصيص محل النزاع فيه، ولأنه مخصوص بالصحابة، ولأنه محمول على ما إذا لم يخالفه أحد، أما مع المخالفة فلا يمكن الاهتداء بقول أيهما كان بل بالمصيب .

وعن الثالث: بما مر أن الإجماع على الأخذ بهما كان مشروط بعدم الاتفاق عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب، ولأنه منقوض باتفاقهم حالة الاستدلال على تجويز الأخذ بأي قول ساق الدليل إليه وعلى الوقف مع عدم الدليل، ولأنه إذا جاز أن لا يكون اتفاق أهل العصر الثاني حجة جاز أن لا يكون اتفاق أهل العصر الأول حجة لعدم الأولوية، وإذا لم يكن الأول حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني، فقد ثبت تناقض هذه الحجة، ومن يجعل المصيب واحداً يحتمل^(١) إجماع الفريقين على الأخذ بقول أيهما كان، لأن الحق واحد وأن عليه دليلاً والمخطئ غير معذور فيه.

وعن الرابع: أننا نتبين بموت إحدى الطائفتين أن قول الثانية حجة، (لا أن الموت نفسه هو الحجة).^(٢)

وعن الخامس: أنه لم يخف عن بعضهم ولا يجب عدم خفائه عن الجميع.^(٣)

١. في «أ»: يحيل، وفي «ب»: يختل.

٢. في النسخ التي بأيدينا: لأن الموت هو الحجة. وما أثبتناه من المحصول: ٦٩ / ٢.

٣. يعني: أنه لا يجوز أن يخفى ذلك الدليل على كلهم، لكن يجوز خفاؤه على بعضهم. راجع المحصول: ٦٩ / ٢.

وعن السادس: لو كان أهل العصر الثاني بعض الأمة لم يكن إجماعهم، إذا لم يسبقه خلاف، حجة .

وعن السابع: نمنع كون القطع ليس قولاً لأحد على ما سبق .

سَلَمْنَا، لكن لا يجوز إحداث الثالث لو انعقد الإجماع على عدم جوازه مطلقاً، أمّا إذا كان مشروطاً بشرط فإنّه يجوز عند عدم ذلك الشرط، كما قلنا من إجماعهم على التوقّف حالة الاستدلال مع أنّه لا ينافي إجماعهم بعد ذلك.

وعن الثامن: إن عنيتم ببقاء أقوالهم بعدهم كونها مانعة من انعقاد الإجماع فهو المتنازع، وإن عنيتم علمنا بأنهم ذكروا هذه الأقوال فليس مانعاً من انعقاد الإجماع، وإن عنيتم ثالثاً فينبوه .

وعن التاسع: أنا لا ننقض الحكم لصيرورته مقطوعاً به في زمان عدم هذا الإجماع، وأنما ننقض لو حكم حال قيام الدلالة القاطعة على فساد.

تذنيب

لو انقسم أهل العصر إلى قسمين ثمّ مات أحد القسمين كان قول الباقيين حجة. أمّا عندنا فلو جوب بقاء المعصوم ؛ وأمّا عند المخالف، فلائن الموت كشف عن اندراج ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع، وكذا لو كفر أحد القسمين.^(١)

١. وهو رأي الرازي أيضاً في المحصول: ٧٠ / ٢.

البحث الخامس: في أن انقراض العصر هل هو شرط أم لا؟

اختلف الناس في ذلك فذهب الإمامية إلى أنه ليس بشرط، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة وأكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة، وقال أحمد بن حنبل والأستاذ أبو بكر بن فورك: إنه شرط ؛ وفصل بعض الناس فقال: إن كان اتفاقهم عن قول أو فعل أو عنهما لم يكن شرطاً، وإن كان عن قول بعضهم وسكوت الباقيين كان شرطاً .

لنا: وجوه:

الأول: قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^(١) وصفهم بالعدالة، وهي تنافي الإجماع على الخطاء.

وكذا قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وقوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»^(٢) من أدلة الإجماع.

الثاني: الإجماع إنما يتحقق لو دخل المعصوم فيهم وقوله حجة فلا يشترط غيره.

الثالث: لو اعتبر انقراض العصر لم يستقر الإجماع، لأنه قد حدث في زمن الصحابة مجتهدون من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر، ولا ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفة المتجددين، ثم الكلام في

١. البقرة: ١٤٣.

٢. النساء: ١١٥.

عصر التابعين كالكلام في عصر الصحابة فجاز أن لا ينقراض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون إجماعهم مشروطاً بموافقته، وهكذا .

لا يقال: يشترط انقراض عصر المجتهدين عند حدوث الواقعة لا من تجدد فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث فيهم مجتهد بعد الواقعة .

لأننا نقول: على تقدير أن يحدث في التابعين واحد من المجتهدين قبل انقراض عصر المجتهدين من الصحابة عند الواقعة، وكذا يحدث في تبع التابعين قبل انقراض عصر من كان مجتهداً من التابعين، وهلمّ جراً إلى زماننا، يلزم عدم تحقق الإجماع على ذلك التقدير، وهذا الاحتمال متحقق في كل إجماع فلا ينعقد إجماع ما .

اعترض أبو الحسين ^(١) بأن من اشترط انقراض العصر اختلفوا في إدخال من أدرك من التابعين في إجماعهم فقال أحمد بن حنبل ^(٢): لا مدخل للتابعي في إجماع أهل ذلك العصر مع أنه يشترط انقراض العصر، وفائدته تجويز رجوع المجمعين أو بعضهم عما أجمعوا عليه، وحينئذ يندفع الإشكال. 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، فيندفع الإشكال .

وفيه نظر، فإن المجتهد التابعي المتجدد يجوز له المخالفة إذا لم يسبقه

١ . المعتمد في أصول الفقه: ٤٢ / ٢ .

٢ . ذكره الأمدى في الإحكام: ٣١٨ / ١، المسألة السادسة عشرة.

إجماع مخالف له هو حجة عليه، وإنما تسوغ المخالفة لو احتمل كون قول المجمعين خطأ، إذ لولاه لم يجز له المخالفة وانقراضهم لا يوجب تصويب قولهم وصيرورته حقاً قطعاً، فقول أحمد ليس بجيد، وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي - مع أنه من أهل الإجماع وقوله شرط فيه ومعتبر في تحققه واشتراط انقراض غيره - تحكم محض، لأن المقتضي لاشتراط الانقراض هو إمكان رجوع بعضهم عن قوله إلى ما يخالفه لظهور دليل عنده ثابت هنا.

الرابع: لا خلاف في أن الإجماع حجة بعد انقراض العصر، والحجة ليست في انقراض العصر وإلا لكان حجة من دون الاتفاق، وهو باطل قطعاً؛ ولا في مجموع الأمرين، وهو اتفاقهم وانقراض العصر، وإلا لكان موتهم مؤثراً في كون أقوالهم حجة، وهو محال كما في موت النبي ﷺ، فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق لا غير.

اعترض بجواز كون اتفاقهم حجة بشرط عدم المخالف لهم في عصرهم.

احتج المخالف بوجوه^(١):

الأول: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٢)، فلولم يسوغ لهم الرجوع عما أجمعوا عليه لكانوا شهداء على أنفسهم.

الثاني: سئل علي عليه السلام عن بيع أمهات الأولاد؟ فقال: «كان رأيي ورأي

١. ذكر الأمدي هذه الوجوه والجواب عنها في الأحكام: ٣١٩ / ١ - ٣٢٢.

٢. البقرة: ١٤٣.

عمر أن لا يُتَّعَنَ فرأيت ببيعهنَّ» فقال له عبيدة السلماني^(١): رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، فدلّ قول عبيدة على حصول الإجماع مع مخالفة علي عليه السلام.

الثالث: كان أبوبكر يرى التسوية في القسم ولم يخالفه أحد في زمانه، ثمّ خالفه عمر بعد ذلك.

الرابع: المجتهد مادام حيّاً يبحث ويتفحص عن الأدلة، ويكون في التأمل والنظر، فلا يستقر الإجماع.

الخامس: قول المجمعين لا يزيد علي قول النبي ﷺ فإذا كان موته شرطاً في استقرار الحجّة في قوله، فاعتباره في أهل الإجماع أولى.^(٢)

السادس: الإجماع ربّما كان عن اجتهاد وظن، ولا حجر على المجتهد إذا تغيّر اجتهاده وإلا كان الاجتهاد مانعاً من الاجتهاد، وهو باطل، لأنّ الرأي الأول مذموم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِبَادِي الرّأْيِ﴾^(٣) فلا يكون مانعاً من الثاني.

١. هو عبيدة بن عمرو (أو قيس) السلماني المرادي، تابعي، أسلم باليمن أيام فتح مكة ولم ير النبي ﷺ، وكان عريف قومه، وهاجر إلى المدينة في زمان عمر، وحضر كثيراً من الوقائع، وتفقه وروى الحديث. من أصحاب علي عليه السلام، وعده البرقي من أولياء أمير المؤمنين عليه السلام. روى عن عبد الله بن مسعود، وروى عنه عبد الله بن سلمة. وقال ابن حجر في تقريبه: عبيدة بن عمرو السلماني بسكون اللام، ويقال بفتحها، المرادي أبو عمرو الكوفي، تابعي كبير مخضرم، ثقة ثبت، مات سنة ٧٢ هـ أو بعدها. الأعلام: ٤ / ١٩٩؛ معجم رجال الحديث: ١٢ / ١٠٤ برقم ٧٥٤٧.

٢. ذكر الرازي أيضاً هذه الوجوه الخمسة والجواب عنها في المحصول: ١ / ٧٢.

٣. هود: ٢٧.

السابع: لو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف، لهم في عصرهم بموته، لأن من بقي بعده كل الأمة، وهو خلاف الإجماع.

والجواب عن الأول: لا يلزم من كونهم شهداء على غيرهم أن لا يكونوا شهداء على أنفسهم إلا من حيث المفهوم وليس حجة، بل قبول شهادتهم على أنفسهم أولى لعدم التهمة، وفائدة التخصيص التنبيه بالأدنى على الأعلى، كما قد يقبل إقرار المرء على نفسه ولا تقبل شهادته على غيره، ولأن المراد كونهم شهداء يوم القيامة على الأمم بإبلاغ أنبيائهم إليهم، فلا يكون حجة في صورة النزاع.

وعن الثاني: قول عبدة (رأيك في الجماعة) لا يدل على أنه إجماع، وإنما أراد انضمام القولين أرجح من الانفراد، على أن قول عبدة ليس حجة، وقول علي عليه السلام لا يدل على الإجماع، بل على أن قوله وقول عمر خاصة ثم انفرد هو عليه السلام. على أن الإمامية منعوا هذا الحديث بالكلية لأن علياً عليه السلام لم يكن يقول بالرأي.

وعن الثالث: نمنع الإجماع على قول أبي بكر فبان عمر نازعه في التسوية وقال له: اتجعل من يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الإسلام كرهاً؟ فقال أبو بكر: إنما عملوا لله وإنما أجرهم على الله تعالى وإنما الدنيا بلاغ.

وعن الرابع: إن أرادوا بنفي الاستقرار عدم حصول الاتفاق، فهو باطل، لأن كلامنا في أنه لو حصل لكان حجة، وإن أرادوا أنه لا يكون حجة بعد حصوله فهو المتنازع.

وعن الخامس: أنه جمع بين الموضوعين بغير دليل مع ظهور الفرق، فإن قول النبي ﷺ في معرض النسخ، وهو إنما يكون بوحي قاطع، ورفع القاطع بمثله على طريق النسخ جائز بخلاف رفع حكم الإجماع القاطع بالاجتهاد.

وعن السادس: أن الإجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع عنه، وعند المخالف لا يجوز الرجوع عنه أيضاً، لأن كل واحد وإن ذهب إلى الحكم عن اجتهاد وظن، ولكن بعد اتفاقهم على الحكم لا يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد، لصيرورته بعد الإجماع قطعياً، فلا يجوز الرجوع عنه بالظني بخلاف الرجوع عن الاجتهاد الظني بمثله.

مركز تحقيق مكتبة نور

وعن السابع: قال بعضهم ؛ نعم يبطل قول المخالف بموته وينعقد الإجماع بقول من بقي، وقيل^(١): إنما لم يبطل مذهبه ولا ينعقد إجماع بعده، لأن من بعده ليسوا كل الأمة بالنسبة إلى هذه المسألة التي خالف فيها الميت فإن فتواه لا تبطل بموته .

وفيه نظر، لأنهم لو أجمعوا بعد موته على حكم آخر لكان حجة، لأنهم كل المؤمنين وكل الأمة، وهو وصف حقيقي لا يعتبر بالنسبة إلى فتوى أو حكم، فكذا في صورة النزاع.

١ . وهو القول الذي أيده الأمدي في الإحكام: ٣٢٢ / ١ .

تذنيب

ذهب كثير ممن لم يعتبر انقراض العصر في الإجماع القولي إلى اعتباره في السكوتي، لاحتمال رجوع سكوته إلى التفكير في الحكم، فإذا مات عرف أن سكوته كان عن رضا.

وليس بشيء، لأن السكوت إن دلّ على الرضا وجب أن يحصل ذلك قبل الموت، وإلا لم يحصل بالموت، لاحتمال موته على ما كان عليه قبل موته.^(١)



البحث السادس: في أن الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة

اختلف الناس في ثبوت الإجماع بخبر الواحد، فأجازه جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة، وهو الحق، ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي من الشافعية.

لنا: إن خبر الواحد دليل شرعي ثبت به الأحكام وتخصّص به العمومات ويقيّد المطلق، فجاز أن يثبت به الإجماع كغيره من الأحكام، ولأنّ ظن العمل به حاصل فيجب دفعاً للضرر المظنون، ولأنّ الإجماع نوع من الحجّة فيجوز التمسك بمظنونه كمعلومه قياساً على السنّة، ولأنّ أكثر الناس ذهب إلى أن أصل الإجماع ظني فتفاصيله أولى، ولقوله ﷺ: «نحن

١. ذهب الرازي إلى هذا الرأي في المحصول: ٧٣ / ٢.

نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»^(١) فيدخل فيه الإجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنياً، ولأن نقل الظني موجب للعمل فالقطعي أولى.

احتج المخالف بأن الإجماع أصل من أصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد لكونه ظاهراً ظنياً، ولأن الإجماع المنقول آحاد أصل من أصول الفقه، كالقياس وخبر الواحد عن الرسول ﷺ، وذلك مما لم يرد من الأمة فيه إجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به، ولا نص قاطع من كتاب أو سنة وما عدا ذلك فمن الظواهر غير محتج بها في الأصول وإن احتج بها في الفروع.

والجواب: كلام النبي ﷺ أصل من أصول الدين، وقد قبل فيه خبر الواحد.

مركز تحقيق التراث
مكتبة التراث

وبالجملة فالمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به، وعلى عدم اشتراطه، فمن اشترط القطع منع من كون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع، ومن لم يشترط ذلك كان الإجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حجة.

والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين، إمّا من جهة النافي فإن يقول: لا نسلم أن نقل كل ظني موجب للعمل بمقتضاه، وإمّا من جهة المثبت فإن يقول: لا نسلم امتناع إثبات الأصول بالظواهر.

١. شرح صحيح مسلم للنووي: ١٦٣ / ٧. لم أعر على هذا النص في كتب الحديث المشهورة، لكنه اشتهر بين الفقهاء والأصوليين، وقد جزم الحافظ العراقي والمزي بأنه لا أصل له، وقال الزركشي: لا يعرف بهذا اللفظ. راجع كشف الخفاء للعجلوني: ١ / ١٩٢ - ١٩٣.

البحث السابع: في أن إجماع العترة حجة

اختلف الناس في ذلك، فذهب إليه الإمامية والزيدية وأنكره
الباقون .

لنا: وجوه:

الأول: ما ثبت من عصمة الإمام.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١)، والخطاء رجس، فيكون متفياً عنهم، وقد أكد الله
تعالى ذلك بوجوه:

أ. لفظة ﴿إِنَّمَا﴾ الدالة على الحصر والتأكيد.

ب. لام التأكيد في ﴿لِيُذْهِبَ﴾.

ج. الإتيان بلفظ الإذهاب الدال على الإزالة بالكلية.

د. الإتيان بالماهية التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات.

هـ. الإتيان بلفظ أن يذهب الدال على تحققه في كل حال دون
الإذهاب الصادق^(٢) بعد تقضي الفعل، فالفرق بينهما فرق بين أن يفعل
والفعل.

١. الأحزاب: ٣٣.

٢. في «أ»: الصادر.

و. تقديم لفظة «عَنْكُمْ» الدالة على شدة العناية.

ز. الإتيان بما يدل عليهم لا بأسمائهم تعظيماً لهم.

ح. البداء على وجه الاختصاص، نحو: نحن العرب أقرى الناس للضيف.

ط. تأكيد ذلك بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس.

ي. تأكيد التطهير بالمصدر .

اعترض^(١) بحمله على الزوجات، لأن ما قبلها وما بعدها خطاب معين^(٢).

والجواب من وجوه:  مركز تحقيق تكملة علوم رسول

أ. لو كان كذلك لقال عنكن ويظهر كن، كما تقدم.

ب. أهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، للإجماع على أنه لما نزلت هذه الآية لف رسول الله ﷺ عليهم كساء وقال: «هؤلاء أهل بيتي»^(٣).

ج. لما قالت أم سلمة: ألسنت من أهل البيت؟ فقال ﷺ لها: «إناك على

١. منهم: الرازي في المحصول: ٢ / ٨١، المسألة الخامسة؛ والآمدي في الإحكام: ١ / ٣٠٧، المسألة الحادية عشرة.

٢. في «أ»: معهود، وفي المحصول: معهن.

٣. صحيح مسلم: ٧ / ١٢٢ - ١٢٣.

خير»^(١) ولم يجعلها منهم، فلو كان راجعاً إلى الزوجات لدخلت فيهن ولأجابها بنعم.

د. لفظة «إنما» للحصر فهي دالة على أنه تعالى ما أراد أن يزيل الرجس عن أحد إلا عن أهل البيت، لكنه غير جائز، لأنه تعالى أراد زوال الرجس عن الكل، وإذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال [بعض] الرجس عنهم، لأن ذكر السبب لإرادة المسبب جائز، وزوال الرجس هو العصمة، فهي دالة على عصمة أهل البيت عليهم السلام، وكل من قال ذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فلو حمل على غيرهم لزم خرق الإجماع.

هـ. مراد الله تعالى واجب الوقوع مطلقاً عندهم وعندنا في أفعاله، فيكون وقوع الرجس عنهم محالاً، وهو إنما ثبت في حق المعصومين لا الزوجات لوقوع الذنب منهن.

١. روي هذا الحديث في تفسير الطبري (جامع البيان): ٢٢ / ١١ برقم ٢١٧٣٢ وص ١٢ برقم ٢١٧٣٦ و ٢١٧٣٩ عن أم سلمة قالت: لما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ دعا رسول الله ﷺ: علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فجلل عليهم كساءً خبيرياً، فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي، اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» قالت أم سلمة: ألسنت منهم؟ قال: «أنت إلى خير».

وروي هذا الحديث أيضاً الترمذي في سننه: ٥ / ٦٦٣ برقم ٣٧٨٧، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ؛ وابن الأثير في جامع الأصول: ١٠ / ١٠٠ - ١٠٣؛ والسيوطي في الدر المنثور: ٥ / ١٩٨ - ١٩٩؛ والواحدي النيسابوري في أسباب نزول الآيات: ٢٣٩؛ والحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل: ٢ / ٣٧ و ٣٨ و ٣٩ و ٥٢ و ٦٢ و ٦٣؛ والقرطبي في تفسيره: ١٤ / ١٨٣؛ وابن كثير في تفسيره: ٣ / ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤؛ وأبو يعلى الموصلي في مسنده: ١٢ / ٣١٣ و ٤٥١؛ والطبراني في المعجم الكبير: ٣ / ٥٤ و ٥٥، ج ٩ / ٢٦، ج ٢٣ / ٢٨١ و ٣٣٣، وغيرها كثير.

اعترض^(١) على أ: بأن التذكير يمنع من قصر الخطاب عليهم لا من دخولهن فيه .

وعلى ب: بما روي عن أم سلمة أنها قالت: قلت: يا رسول الله ألسنت من أهل البيت؟ فقال: «بلى إن شاء الله» .^(٢)

ولأن أهل البيت حقيقة فيهن لغة، فتخصيصه بغيرهن خلاف الأصل .
وعلى ج: نمنع دلالة الآية على إزالة كل رجس، لأن المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم .

والجواب عن أ: أن الخطاب المتناول للمذكورين حقيقة لا يندرج فيه المؤنث إلا بدليل ولم يوجد، وقد سبق في باب العموم، ولأن دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في حقهن .

وعن ب: أن الرواية ما قلنا، وهو قوله ﷺ: «إنك على خير»^(٣)، ونمنع

١ . المعترض هو الرازي في المحصول: ٨٢ / ٢

٢ . مناقب الخوارزمي: ٦١؛ السنن الكبرى: ١٥٠ / ٢؛ شواهد التنزيل: ٩٢ / ٢؛ مناقب ابن المغازلي: ٣٠٦ ح ٣٥١ .

٣ . أما الحديث الذي وردت مصادره في الهامش السابق وهو ما احتج به المخالف فقد ورد عن طريقين لا ثالث لهما:

الأول: ينتهي إلى الحاكم النيسابوري، وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، وهو ضعيف ومطعون في حديثه. راجع تهذيب التهذيب: ١٨٧ / ٦ برقم ٤٢٢، وميزان الاعتدال: ٥٧٢ / ٢ برقم ٤٩٠١؛ والجرح والتعديل: ٢٥٤ / ٥ برقم ١٢٠٤ .

الثاني: طريق ابن المغازلي، وفي سنده أنس بن عياض الليثي، وهو مطعون فيه وكثير الخطأ كما عن

كون أهل البيت حقيقة فيهن، وخلاف الأصل يصار إليه عند تعذر الأصل، وقد بينا امتناعه .

وعن ج: بما تقدّم من أن المنفي الماهية من حيث هي هي، إذ اللام إما للعموم فالمطلق^(١)، أو للعهد ولا سبق لذكر الرجس، أو لتعريف الماهية والطبيعة، وإنما يصحّ نفيها عند نفي كل الجزئيات.

الثالث: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٢) جعل أجر الإرشاد إلى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذي القربى، فتكون واجبة، وإنما تجب مع عصمتهم، إذ مع وقوع الخطأ منهم يجب اجتنابهم وترك مودتهم، لقوله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

ابن سعد: وفيه غفلة الشاميين وما أدراك ما غفلة الشاميين!! كما عن أبي داود، أو ثقة أحق!! كما عن مالك. راجع تهذيب التهذيب: ١ / ٣٢٨ برقم ٦٨٩.

وكذلك في سنده شريك بن عبد الله ولا يقل عن صاحبه في الطعن. راجع تهذيب التهذيب: ٤ / ٢٩٦ برقم ٥٨٨؛ والجرح والتعديل: ٤ / ٣٦٣ برقم ١٥٩٢.

فحديث هذا سنده ورد في مصادر قليلة لا تتجاوز أصابع اليد كيف يعارض حديث أم سلمة المتقدم الذي رواه الترمذي وأحمد والحاكم والطبري والسيوطي وابن كثير وعشرات غيرهم علاوة على اتفاق الإمامية بأجمعهم عليه!!

وللشهيد الثالث القاضي التستري تعلية حول هذا الحديث تأتي بها تعميماً للفائدة حيث قال: لا نسلم صحّة سندها، ولو سلم نقول: إنها في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع لنفسها، فلا يسمع قولها وحدها؛ ولو سلم نقول: إن كونها من أهل البيت قد علّق بمشية الله تعالى، فلا تكون من أهل البيت جزماً، مع أنها لو كانت منهم لما سألت، لأنها من أهل اللسان. والترجيح معنا بعد التعارض وهو ظاهر. راجع الصوارم المهرقة: ١٤٦.

١. في أ: «ه» فالظاهر.

٢. الشورى: ٢٣.

الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»^(١).

الرابع: تواتر النقل عنه عليه السلام أنه قال: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»^(٢). حصر التمسك بهما.

اعترض^(٣) بأنه خبر واحد والإمامية تمنع من العمل به، ولأنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعتره فلم قلتم إن قول العتره وحدها حجة؟

والجواب: إن الأمة اتفقت على قبوله ونقله بعضهم للاستدلال به على صحة إجماعهم، وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم، ولا يتوقف كون قول العتره حجة على مضامة الكتاب كالعكس.

الخامس: أهل البيت مهبط الوحي والنبى عليه السلام فيهم ومنهم، فالخطأ عليهم أبعد، ولا ينتقض بالزواجات لعل ملامستهن له وعدم تميزهم واعتبارهم في الأحكام الشرعية.

١. المجادلة: ٢٣.

٢. إن حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة رواه الفريقان في عشرات المصادر من طرق مختلفة مع اختلاف في الألفاظ ولكن المضمون واحد، نذكر منها ما يلي:

صحيح مسلم: ١٢٣ / ٧، باب فضائل علي؛ سنن الترمذي: ٥ / ٣٢٩ برقم ٣٨٧٦؛ مسند أحمد: ٣ / ١٤ و ١٨ و ج ٤ / ٣٦٧ و ج ٥ / ١٨٢ و ١٨٩؛ سنن الدارمي: ٢ / ٤٣٢؛ مستدرک الحاكم: ٣ / ١١٠ و ١٤٨؛ السنن الكبرى: ١٠ / ١١٤؛ وغيرها كثير فمن أراد المزيد فعليه بمراجعة «خلاصة عبقات الأنوار» للسيد حامد النقوي ج ٢؛ وبحار الأنوار ج ٢٣ و ج ٣٧؛ وحديث الثقلين لنجم الدين العسكري.

٣. الرازي في المحصول: ٨٢ / ٢؛ والآمدی في الإحكام: ٣٠٨ / ١.

احتج المخالف بأن علياً عليه السلام قد خالف الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لأحد ممن خالفه: إن قولي حجة فلا تخالفني^(١).
والجواب: أنه عليه السلام عرف أنه لا يتبعه، وإلا لم يخالفه.

البحث الثامن: في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين في الأصول من المسلمين

اختلف الناس في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين من أهل القبلة في مسائل الأصول، فقليل بانعقاده، وهو الحق عندنا لاستحالة أن يكون قول الإمام خارجاً عن الجميع فرضاً، ولا يجوز أن يكون الإمام هو ذلك المبتدع، فتعين أن يكون من الباقيين وقوله حجة كونه من الباقيين

وأما الجمهور فاختلفوا وتقريره: أنه إن لم يكفر ببدعته فقد اختلف فيه، فقليل: لا ينعقد دون موافقته، لأنه من المؤمنين ومن الأمة، فيكون ممن عده بعض المؤمنين، فلا يكون قوله حجة غايته أنه يكون فاسقاً وفسقه غير مخل بأهليته في الاجتهاد، والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كإخبار غيره من المجتهدين.

لا يقال: الفاسق لا يقبل إخباره فيجري مجرى الكافر والصبي.

لأننا نقول: إنما لم يقبل قوله فيما يخبر به إذا لم يدل على صدقه وكان عالماً بفسقه بخلاف الصبي لعدم أهليته.

١. الرازي في المحصول: ٨١ / ٢؛ والأمدى في الأحكام: ٣٠٩ / ١.

وقيل: ينعقد دونه كما قلناه لفسقه ولا يعذر الفاسق بجهله كالكاfer لا يعذر بجهله .

وقيل: الإجماع لا ينعقد عليه، بل على غيره فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره، وإن كفر ببدعته لم يعتبر قوله في الإجماع بالإجماع لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة .

وفيه نظر، لأن الأمة إما من شهد بالرسالة، أو من بعث النبي ﷺ إليه على اختلاف التفسير وهو منهم، والشهادة بالعصمة للجميع لا لكل واحد عندهم وعلى تقدير انعقاد الإجماع بدونه لا اعتبار بجهله بكفره ؛ فلو خالف في مسألة فروعية وبقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الأمة قبل إسلامه، كما لو أسلم ثم خالف ان شرط في الإجماع انقراض عصر المجمعين ؛ ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالإجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر، فهو معذور وإن لم يعلم ببدعته ولا يؤاخذ بالمخالفة، كعمل الحاكم بشهادة الزور مع جهله. وإن علم بدعته وخالف الإجماع بجهله ان تلك البدعة مكفرة لم يعذر، لتقصيره عن البحث والسؤال من علماء الأصول العارفين بأدلة الإيمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليله لا بالتقليد إن كان من أهل الاجتهاد، وإلا قلدهم إن سوغناه في الأصول .

واعلم أنه لا يجوز لنا التمسك على كفرهم في تلك المسائل بإجماعنا، لأنه إنما يثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم في تلك المسائل، فلو أثبتنا كفرهم فيها بإجماعنا وحدنا دار. أما قول العصاة من أهل

القبلة فإنه معتبر في الإجماع عند أكثر المخالفين^(١)، لأنها لا تزيل اسم الإيمان، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين، وليس معتبر عند الباقيين بخروجهم عن اسم الإيمان بالمعصية، وكذا عند الإمامية للعلم بدخول الإمام في غيرهم.



الفصل الثالث

في ما أُدخل في الإجماع وليس منه

وفيه مباحث:



الأول: في الإجماع السكوتي

إذا قال بعض أهل العصر قولاً وكان الباقيون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا، فقد اختلف الناس في ذلك :

فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وأبو عبد الله البصري: إنه ليس بإجماع ولا حجة. وهو الحق .

وقال أبو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية: إنه إجماع وحجة. ولكن من هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي.

وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء: ليس بإجماع لكنه حجة .

وقال أبو علي ابن أبي هريرة: إن كان هذا القول من حاكم لم يكن

إجماعاً ولا حجة، وإن لم يكن من حاكم كان إجماعاً وحجة^(١).

لنا: إن السكوت يحتمل وجوهاً، غير الرضا:

الأول: أن يكون في باطنه ما يمنعه عن إظهار القول، وقد تظهر عليه قرائن السخط.

الثاني: ربّما رآه قولاً سائغاً لمن أدّى اجتهاده إليه وإن لم يوافق.

الثالث: أن يعتقد إصابة كل مجتهد فلا يرى وجوب الإنكار.

الرابع: ربّما أخر الإنكار لوجود مكنة ورأى المبادرة مفسدة فسكت.

الخامس: ربّما اعتقد عدم القبول من إنكاره وعدم الالتفات إليه فيلحقه ذل وانكسار في نفسه من غير فائدة.

السادس: ربّما هاب القائل وخشى وقوع فتنة بسبب الإنكار، كما نقل عن ابن عباس وافق عمر في مسألة العول وأظهر الإنكار عليه بعده وقال: هبته وكان مهيباً^(٢).

السابع: ربّما كان في مهلة النظر، فلم يسغ له المسارعة إلى الإنكار، لجواز كونه صواباً.

الثامن: ربّما ظن أن غيره أنكر وقام مقامه في هذا الواجب وإن كان قد غلط فيه.

١. للاطلاع على الأقوال راجع: الذريعة: ٢ / ٦٥١؛ الإحكام: ١ / ٣١٢، المسألة الرابعة عشرة؛ المحصول: ٢ / ٧٤.

٢. السنن الكبرى: ٦ / ٢٥٣.

التاسع: ربّما اعتقد ترك الإنكار صغيرة، فلم ينكره وأقدم على فعلها.
 العاشر: ربّما اعتقد كون الفتوى من الصغائر، فسكت عن إنكارها. (١)
 ومع هذه الاحتمالات لم تبق الدلالة على الرضا قطعاً ولا ظناً، ومن
 هنا قال الشافعي ونعم ما قال: لا ينسب إلى ساكت قول. (٢)

اعترض بأن هذه الاحتمالات وإن كانت منقذة عقلاً، فهي خلاف
 الظاهر من أرباب الدين، لبعد عدم الاجتهاد في الواقعة من الخلق الكثير، لما
 فيه من إهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعد عدم تأدية
 الاجتهاد إلى شيء من الأحكام، لأن الظاهر أنه ما من حكم إلا والله تعالى
 دلائل وأمارات تدلّ عليه.

والظاهر ممّن له أهلية الاجتهاد أنما هو الاطلاع عليها والظفر بها،
 واحتمال تأخير الإنكار للترؤي والتفكر محال عادة في حق الجميع
 خصوصاً مع مضي أزمنة كثيرة من غير نكير.

واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهداً لا يمنع من مباحثته ومناظرته
 وطلب الكشف عن مأخذه، كمناظرة المجتهدين وأئمة الدين فيما بينهم
 لتحقيق الحق، كما في مسألة الجدة والإخوة والعول وغيره وقوله: «أنت عليّ
 حرام» وغيرها.

١. ذكر الغزالي في المستصفى: ٣٥٩ / ١ سبعة من هذه الوجوه؛ والرازي في المحصول: ٧٤ / ٢
 ثمانية منها، فلاحظ.

٢. الأم: ١ / ١٧٨؛ اختلاف الحديث: ٥٠٧.

واحتمال التقية بعيد، لأنه إنما يكون فيما يحتمل المخالفة ظاهراً وليس كذلك، لأنّ مباحث المجتهدين غير مستلزمة له، لأنّ الغالب أنّهم أهل الدّين وأربابه فلا يخاف المباحث لهم مع أنّ ذلك قد وقع من غير خوف؛ كما أنكر علي عليه السلام على عمر في عزمه على إعادة الجلد على أحد الشهود على المغيرة بقوله: إن جلدته فارجم صاحبك. (١)

وردّ معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله: إن جعل الله لك على ظهرها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً. حتّى قال عمر: لولا معاذ لهلك عمر. (٢)

وردّت المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النساء بقولها: أيعطينا الله بقوله: «وَأَتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قَنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً» (٣) ويمنعنا عمر، حتّى قال عمر: امرأة خاصمت عمر فخصمته. (٤)

وفيه نظر، لأنّ كثيراً من الأحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها، لعدم وقوعها وعدم الحاجة إليها. والدليل قد لا يصار إليه لخفائه أو لقصور الناظر فلا يجب أداء الاجتهاد إلى الإصابة، وقول ابن عباس يقرب

١. راجع السنن الكبرى: ٢٣٥ / ٨؛ كنز العمال: ٤٢٣ / ٥ برقم ١٣٤٩٧؛ الاحتجاج: ١ / ٤١٤؛ مستدرک الوسائل: ٧٨ / ١٨ ح ١١.

٢. راجع السنن الكبرى: ٤٤٣ / ٧؛ كنز العمال: ٥٨٤ / ١٣ برقم ٣٧٤٩٩؛ سنن الدارقطني: ٢٢٢ / ٣؛ بحار الأنوار: ٦٧٥ / ٣٠.

٣. النساء: ٢٠.

٤. راجع السنن الكبرى: ٢٣٣ / ٧؛ فتح الباري: ١٦٧ / ٩؛ كنز العمال: ٥٣٨ / ١٦ برقم ٤٥٧٩٩؛ تفسير ابن كثير: ٤٧٨ / ١؛ الدر المنثور: ١٣٣ / ٢.

احتمال الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهداً يمنع من مباحثته ومناظرته لاعتقاده إصابة كل مجتهد .

احتجّ الجبائي^(١) بأنّ العادة جارية بأنّ الناس إذا تفكّروا في مسألة مدة طويلة فإذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول أظهروه إذا لم تكن هناك تقية، ولو كانت لظهرت واشتهرت فيما بين الناس، فلمّا لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف، علمنا حصول الموافقة .

الجواب: ما تقدّم من الاحتمالات.

احتجّ أبو هاشم^(٢) بأنّ الناس يحتجّون في كلّ عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يُعرف له مخالف فيكون إجماعاً .

والجواب: المنع من الإجماع على ذلك .

واحتجّ ابن أبي هريرة^(٣): بأنّ القول إذا كان من حاكم لم يدلّ السكوت على الإجماع، لأنّ الواحد منّا قد يحضر مجالس الحكام ويشاهدهم يحكمون بخلاف ما يعتقدونه فلا ينكر عليهم. وإن كان من غيره كان إجماعاً. وهو ضعيف، لأنّ عدم الإنكار إنّما يكون بعد استقرار المذهب، فأما حال الطلب فالخصم لا يسلم جواز السكوت إلّا عن الرضا، سواء كان مع الحاكم أو مع غيره.

١ . نقل هذه الاحتجاجات الرازي في محصّوله: ٧٥ / ٢ .

٢ . نقل هذه الاحتجاجات الرازي في محصّوله: ٧٥ / ٢ .

٣ . نقل هذه الاحتجاجات الرازي في محصّوله: ٧٥ / ٢ .

البحث الثاني: في قول الصحابي إذا لم يعرف له مخالف

اختلفوا فيما إذا قال بعض الصحابة أو بعض أهل الحل والعقد في أي عصر كان قولاً ولم يتشر بين أهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون إجماعاً أم لا ؟

الحق أنه ليس كذلك وعليه الأكثر^(١)، لأنه إنما يتخيّل كونه إجماعاً من أهل العصر إذا علموا بقوله وسكتوا عن الإنكار كما تقدم ؛ فأمّا إذا لم يعلموا به، امتنع رضاهم به أو سخطهم، وحيث يَحْتَمِلُ أن لا يكون لهم في تلك المسألة قول، لعدم خطورها ببالهم

وإن كان لهم فيها قول يَحْتَمِلُ أن يكون موافقاً للمنقول إلينا، و[احتمل] أن يكون مخالفاً، فلا يتحقّق الإجماع حيثئذ.

البحث الثالث: في استدلال أهل العصر بدليل أو مصيرهم إلى تأويل

إذا استدلّ أهل العصر بدليل أو ذكروا تأويلاً ثمّ استدلّ أهل العصر الثاني بدليل آخر أو ذكروا تأويلاً آخر، فقد اتّفقوا على أنه لا يجوز إبطال التأويل المتقدّم، وإلا لكانوا قد أجمعوا على الخطاء، وهو باطل .

١ . وهو الذي اختاره الرازي في محصّوله: ٢ / ٧٦، المسألة الثانية ؛ والآمدّي في الإحكام: ٣١٥ / ١، المسألة الخامسة عشرة.

وأما التأويل الجديد فإن لزم من ثبوته القدح في التأويل المتقدم لم يصح، كما لو فسروا المشترك بأحد معنييه ثم جاء قوم فسروه بالآخر، لأن المشترك لا يجوز إرادة معنييه منه؛ فصحة هذا التأويل تقتضي فساد المتقدم، أو يقال: إنه تعالى تكلم باللفظة مرتين، وهو باطل، لانعقاد الإجماع على ضده.

وإن لم يلزم من صحة التأويل الجديد فساد المتقدم، فإن كان أهل العصر الأول قد نصّوا على إبطال الجديد من التأويل والدليل لم يجز إحدائه لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه؛ وإن نصّوا على صحته جاز إحدائه قطعاً، إذ لا تخطئة فيه؛ وإن سكتوا عن الأمرين فقد ذهب الجمهور إلى جوازه، وهو الحق، وقال آخرون بالمنع.

لنا: إن الناس في كل وقت يستخرجون أدلة ويتأولون بتأويلات متجددة من غير إنكار أحد، فكان إجماعاً.

احتج المخالف بوجوه: (١)

الأول: الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فيكون حراماً، لقوله [تعالى]: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (٢).

الثاني: قوله: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ» (٣) خطاب مع الحاضرين، فلا

١. ذكر هذه الوجوه والجواب عنها أيضاً الرازي في محصولة: ٧٧ / ٢؛ والآمدني في الإحكام: ٣٣٧ / ١، المسألة ٢١.

٢. النساء: ١١٥.

٣. آل عمران: ١١٠.

يتناول ماعدا العصر الأول، وقوله: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ»^(١) يقتضي كونهم أمرين بكل معروف، فكل ما لم يأمرؤا به ولم يذكروه لم يكن معروفاً فيكون منكراً.

الثالث: لو كان الدليل الثاني والتأويل الجديد صحيحاً لم يجز ذهول الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم.

والجواب عن الأول: قوله تعالى: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» خرج مخرج الذم، فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون، وما لم يتعرض له المؤمنون بنفي أو إثبات لا يقال فيه: إنه اتبع لغير سبيل المؤمنين.

والحاصل: أن الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي أو إثبات، والمحدث للدليل الثاني والتأويل غير تارك لدليل أهل العصر الأول ولا لتأويلهم، بل غايته ضم دليل إلى آخر، وتأويل إلى آخر ولم يترك ما نهوا عنه، إذ التقدير أنهم لم ينهوا عن الدليل الثاني؛ وأيضاً الحكم بفساد ذلك الدليل لم يكن سبيلاً للمؤمنين، فوجب كونه باطلاً.

وعن الثاني: المعارضة بقوله: «وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(٢) يقتضي نهيمهم عن كل منكر، فلمّا لم ينهوا عن الدليل الثاني والتأويل الثاني لم يكن منكراً.

وعن الثالث: أنهم اكتفوا بالدليل الواحد والتأويل الواحد عن غيره، فلم يطلبوا الزيادة.

١. آل عمران: ١١٠.

٢. آل عمران: ١١٠.

البحث الرابع: في أن إجماع المدينة ليس حجة

هذا هو المشهور عند الناس كافة عدا مالكا فإنه قال: إن إجماع أهل المدينة حجة. (١)

واختلف أصحابه فقال بعضهم: إنه أراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ومنهم من قال: أراد أن اتباع إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفته، وقال بعضهم: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ.

لنا وجوه:

الأول: أنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة، وأدلة الإجماع وردت بلفظين: المؤمنين في آية المشاققة، والأمة في غيرها، وهما غير مختصين ببلد دون آخر، بل عامة في الجميع فوجب اعتباره.

الثاني: الأمكنة غير مؤثرة في ترجيح الأقوال بالضرورة، ولا يصير ما ليس بصواب صواباً، ولا بالعكس.

الثالث: أنه يؤدي إلى المحال، وهو أن من سكن المدينة كان قوله حجة وإذا خرج لا يكون حجة، ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان، كالنبي ﷺ.

١. نقله عنه: السيد المرتضى في الذريعة: ٢ / ٦٤٣؛ وابن حجر في فتح الباري: ١٣ / ٢٥٦؛ والغزالي في المستصفى: ١ / ٣٥١؛ والرازي في المحصول: ٢ / ٧٨؛ والأمدي في الإحكام: ٣٠٢ / ١.

اعترض على الأول: بأن تلك الأدلة لا تمنع كون إجماع أهل المدينة حجة، فجاز إثباته بدليل منفصل.

وعلى الثاني: بجواز اختصاص أهل بلدة معينة بالعصمة، كما أنه لا استبعاد في تخصيص أهل زمان معين به. (١)

وعلى الثالث: أنه قياس طردي في مقابلة النص فيكون باطلاً، وليس بجيد، لأن أدلة الإجماع لا تتناول أهل المدينة خاصة مع أصالة عدم كون إجماعهم حجة، فيبقى الأصل سالماً عن معارضة الأدلة؛ وفرق بين عصمة أهل زمان وعصمة أهل بلد، لأن الأمكنة متساوية، ولو خرج أهل المدينة عن بلدهم لم يتغير وصفهم بخلاف الأزمان، على أننا نقول عصمة هذه الأمة لا باعتبار الزمان، بل لحصول النسب عليه السلام فيهم، والنص مدفوع الظاهر بالإجماع، فيجب التأويل بعد تسليمه، ولم يحتج فيه بالقياس، بل بأمر قطعي هو خروج المكلف عن وصف الطاعة عند انتقاله من مكانه، وهو غير معقول.

احتج مالك بقوله عليه السلام: «إن المدينة لتنفى خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» (٢) والخطاء خبث فيكون منفياً عنهم، وبسببه (٣) عملهم بروايتهم، ولأن العادة تقضي بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح.

١. في المحصول: ٢ / ٨٠ بالعصمة.

٢. عوالي اللآلي: ١ / ٤٢٩ ح ١٢٣؛ مستدرک الوسائل: ١٠ / ٢٠٨ ح ١١٨٦٨.

٣. في الأصل: نفسه.

لا يقال: يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ولم يطلع عليه بعضهم.

لأننا نقول: العادة تقتضي باطلاع الأكثر والأكثر^(١) كاف، والجواب عن الخبر متروك الظاهر بالإجماع، لأنه يقتضي أن كل خارج عنها فإنه من الخبث الذي تنفيه المدينة، وهو باطل قطعاً، لأنه قد خرج منها أكابر الصحابة حتى عدّ الخارج منها إلى العراق ثلاثمائة ونيفاً، وفيهم: علي عليه السلام وعبد الله بن عباس، وتخلّف الأدون كأبي هريرة وأضرابه.

واعترض بأن الخبر يقتضي أن كل خبث فإن المدينة تخرجه، ولا يقتضي أن كل خارج عن المدينة فهو خبث.

سلمنا، لكنّه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات.

سلمنا، لكن يجوز أن يكون المراد من خرج عنها لكرهية المقام بها. ثم إن في المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول ﷺ وجوار مسجده مع ما ورد من الثناء على المقيم بها، وكرهية المقام بها حينئذٍ ضعف في الدين فيكون خبثاً.

سلمنا، لكن صيغته ليست للعموم.

سلمناه، لكن يجوز أن يكون القول مختصاً بزمانه، والمراد بالخبث الكفار. وتشبيهه^(٢) العمل بالرواية تمثيل لا دليل مع قيام الفرق، وهو أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد، والعادة غير مختصة بالمدينة، بل

١. في «أ»: اطلاع العصر.

٢. في «أ»: نسبة، وفي «ب»: بسببه.

كل بلد مساو لها، فإن كان ذلك دليلاً جاز أن يقتصر في الإجماع على قول كل بلد، وهو ممنوع .

واعلم أن الغزالي نقل عن مالك أن الحجّة في إجماع أهل المدينة خاصة، وقال قوم: المعتبر إجماع الحرمين - مكة والمدينة - والمصريين - الكوفة والبصرة - . وعلّلوا بأن هذه المواضع جمعت أهل الحل والعقد.^(١) وهو ممنوع، فإن المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة، ولا ينعقد الإجماع بدون اتفاقهم.



البحث الخامس: في إجماع الخلفاء الأربعة

حكى أبو بكر الرازي عن القاضي أبي خازم^(٢) من الحنفية أنه كان يقول: إجماع الخلفاء الأربعة حجّة، ولأجل هذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد إلى ذوي الأرحام وقبل المعتضد فتواه، وأنفذ قضاءه، وكتب به إلى الآفاق. وهو قول أحمد في رواية.^(٣)

١. المستصفى من علم الأصول: ١ / ٣٥١.

٢. هو القاضي عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني البصري، ثم البغدادي الحنفي. حدّث عن محمد بن بشار ومحمد بن المثنى وشعيب بن أيوب وطائفة، وروى عنه مكرم بن أحمد وأبو محمد بن زبر، ولي القضاء بالشام وبالكوفة وكرخ بغداد، مات ببغداد سنة اثنتين وتسعين ومائتين. سير أعلام النبلاء: ١٣ / ٥٣٨ برقم ٢٧٢.

٣. حكاه عنه أيضاً الرازي في المحصول: ٢ / ٨٣، المسألة السادسة؛ والأمدي في الإحكام: ١ / ٣٠٩، المسألة ١٢.

واحتج بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ»^(١).

وقال الأكثر: إنه ليس حجة وعارضوا الحديث بقوله عليه السلام: «أصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢)، مع أن قول كل واحد ليس بحجة على
أنه عام في كل الخلفاء الراشدين فلا ينحصر في الأربعة .

وأما الشيعة فإن علياً عليه السلام لما كان أحد الأربعة وهو معصوم، كان قوله
حجة^(٣).



تذنيب

قال قوم: إجماع الشيخين حجة، لقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي

١ . سنن الدارمي: ١ / ٤٥ ؛ صحيح ابن حبان: ١ / ١٧٩ . وهو حديث ترفضه الإمامية سنداً ومتناً
وتعارضه أحاديث صحاح، ومن أراد مزيد الاطلاع فليرجع إلى المصادر التالية: خلاصة
عبارات الأنوار: ١ / ٢٩ و ٩٠ ، وج ٣ / ١١٨ و ١٢٦ و ١٣٦ ؛ الأصول العامة في الفقه المقارن:
١٣٧ و ٤٤١ ؛ معالم المدرستين: ٢ / ٢٣٣ .

٢ . فتح الباري: ٤ / ٤٩ . وهو حديث موضوع ترفضه الإمامية بأكملهم، ورفضه الكثير من علماء
السنة، فهذا ابن حزم في الإحكام: ٥ / ٦٤٢ يصفه بقوله: أما الحديث المذكور فباطل مكذوب
من توليد أهل الفسق لوجوه ذكرها، وقال أحمد: حديث لا يصح، وقال البزار: لا يصح هذا
الكلام عن النبي عليه السلام، إلى غيرها من الكلمات فمن أراد المزيد فليرجع إلى المصادر التالية:
الإيضاح: ٥٢١ ؛ الإفصاح: ٤٩ ؛ الطرائف: ٥٢٣ ؛ الصوارم المهرقة: ٣ - ٥ ؛ الأصول العامة للفقه
المقارن: ١٣٨ و ٤٤١ . ولآية الله السبحاني رد على هذا الحديث في كتابه: «محاضرات في
الإلهيات»: ٤٩١ .

٣ . في نسخة «أ» بزيادة: في إجماع الصحابة مع مخالفة غيرهم.

أبي بكر وعمر،^(١) ولمّا لم يمكن الاقتداء بهما حالة الاختلاف وجب ذلك حال اتّفاقهما، ويعارض بما تقدّم.^(٢)

البحث السادس: في إجماع الصحابة مع مخالفة مَنْ أدركهم من التابعين

اختلف الناس في إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين، فأكثر الجمهور على أنّه ليس بحجّة خلافاً للبعض، وعند الإمامية أنّه حجّة، لأنّ من الصحابة المعصوم فيكون قوله حجّة، وإن خالف التابعي .

ثم اختلف القائلون بأنّه لا يعتد بإجماعهم مع مخالفته :

فمن لم يشترط انقراض العصر قال: إن كان التابعي 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 المتكلّمين وأصحاب أبي حنيفة وأحمد 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 .

١ . كنز العمال: ١١ / ٥٦٠ برقم ٣٢٦٤٦ . وهو مردود كسابقه، راجع: الإفصاح: ٢١٩؛ الصراط

المستقيم: ٣ / ١٤٥ - ١٤٦؛ خلاصة عبقات الأنوار: ٣ / ١٠٢ - ١١٨ و ١٦٣؛ الغدير: ٥ / ٣٤٧ .

٢ . ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٨٣ .

وذهب آخرون إلى أنه لا عبرة بمخالفته أصلاً. وهو مذهب بعض المتكلمين، وأحمد في رواية .

احتج الجمهور ^(١) بأنه لو كان قول التابعي باطلاً لما جاز رجوع الصحابة إليهم، لكنهم رجعوا إليه. روي أن ابن عمر سئل عن فريضة فقال: سلوا سعيد بن جبير فإنه أعلم بها. ^(٢)

وكان أنس يُسأل عن شيء فيقول: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا. ^(٣)

وسئل ابن عباس عن النذر بذيح الولد؟ فأشار إلى مسروق، ثم أتاه السائل بجوابه، فتابعه عليه. ^(٤)

وقال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: تذاكرت أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فقال ابن عباس: عدتها أبعد الأجلين، وقلت أنا: عدتها أن تضع حملها، وقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي، فسوغ ابن عباس لأبي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة ^(٥)، إلى غير ذلك من الوقائع .

١ . وهو قول الرازي في المحصول: ٨٣ / ٢؛ والآمدني في الإحكام: ٣٠٠ / ١.

٢ . الطبقات الكبرى: ١٤١ / ٥.

٣ . مصنف ابن أبي شيبة: ٣٠٦ / ٨ برقم ٧٤؛ الطبقات الكبرى: ١٧٦ / ٧.

٤ . خلاصة عبقات الأنوار: ٢٣٣ / ٣.

٥ . صحيح البخاري: ٦٧ / ٦، تفسير سورة الطلاق؛ صحيح مسلم: ٢٠١ / ٤، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها من كتاب الطلاق.

وقد كان مشهوراً عندهم أنَّ الصحابة سَوَّغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الجارية في عصرهم، كسعيد بن المسيب وشریح القاضي والحسن البصري ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبیر وغيرهم، ولو كان قول التابعي باطلاً لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع إليه.

والاعتراض: أنَّ الاجتهاد إنما سَوَّغوه للتابعين عند اختلاف الصحابة، ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد به عند الاتفاق، وأيضاً الصحابة مع التابعين المجتهدين بعض الأمة وبعض المؤمنين فلا تتناولهم الأدلة.

احتج الآخرون بوجوه: (١) *الترجمة: كقولهم رسول*

الأول: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (٢) وإنما يرضى عنهم لو لم يقع منهم معصية، والقول الباطل معصية، فيكون قولهم حجة.

الثاني: قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»، [وقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، [وقوله ﷺ: «لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم» وهو يدل على أنَّ التابعي إذا اختلف لم يكن محقاً.

١. ذكر هذه الوجوه أيضاً الرازي في المحصول: ٢ / ٨٤؛ والأمدى في الإحكام: ١ / ٣٠١.

٢. الفتح: ١٨.

الثالث: أنكرت عائشة على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وزجرته عن ذلك وقالت: فرّوج يصيح مع الديكة.

الرابع: الصحابة لهم مزية الصحبة على غيرهم، فقولهم أقرب إلى الحق من غيرهم.

والجواب عن الأول: أنها مختصة بأهل بيعة الرضوان، وليسوا مختصين بالإجماع إجماعاً.

وعن الثاني: أنها تدل على فضيلتهم، أمّا على اختصاصهم بقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين فلا.

وعن الثالث: أنّ فعل عائشة ليس بحجة، ويحتمل أنها أنكرت عليه لأنه خالف بعد الإجماع، أو في مسألة قطعية، أو أنه لم يكن حين المخالفة من المجتهدين، أو أساء أدبه في المناظرة.

البحث السابع: في أنّ إجماع الأكثر ليس بحجة

إجماع الأكثر ليس حجة عند الأكثر فلو خالف واحد أو اثنان لم يتم الإجماع.

وقال محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة وأحمد بن حنبل في رواية أنه ينعقد إجماع الأكثر ولا عبرة بمخالفة الأقل.

وقال قوم: إن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم ينعقد الإجماع مع مخالفته، وإلا انعقد.

وقال أبو عبد الله الجرجاني: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتداً به، كخلاف ابن عباس في مسألة العول، وإن أنكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربا الفضل لم يعتد به.

ومنهم من قال: إن قول الأكثرين يكون حجة، وليس بإجماع.

ومنهم من قال: إن أتباع الأكثر أولى، وإن جاز خلافه.

وعند الإمامية: أن المخالف إن عرف باسمه ونسبه انعقد الإجماع دونه لدخول المعصوم في الأكثر، وإن لم يعرف لم ينعقد لجواز أن يكون المخالف هو الإمام.

مركز تحقيق تكملة أصول الدين

أما الجمهور^(١): فاستدلوا بأن جميع الصحابة أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة وخالفهم أبو بكر وحده، ولم يقل أحد أنه غير معتد بخلافه، بل رجعوا إليه لما ناظروه وكذا ابن عباس وابن مسعود خالفا الصحابة في مسائل الفرائض وخلافهما باق إلى الآن.

وأيضاً الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الأمة وبعض المؤمنين فلا يندرج حكمه تحت أدلة الإجماع وأيضاً إذا خالف واحد كان الحكم مختلفاً فيه. وقال تعالى: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»^(٢).

١. وهو ما ذهب إليه الرازي في المحصول: ٢ / ٨٥؛ والآمدني في الإحكام: ١ / ٢٩٤، المسألة

الثامنة، واستعرض فيها الأقوال كما هو موجود هنا، فلاحظ.

٢. الشورى: ١٠.

وأيضاً لو انعقد الإجماع مع مخالفة الأقل فإمّا أن ينعقد الإجماع عليه فيلزم ترك ما علم بالدليل والرجوع إلى التقليد، وذلك ممتنع في حق المجتهد؛ وإن لم ينعقد عليه لم يكن الإجماع حجة مقطوعاً بها، فإنه لو كان مقطوعاً به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد.

واعترض عليه بأننا إن قلنا انعقاد إجماع الأكثر دون الأقل حجة قاطعة، فالقول برجوع المجتهد الواحد إليه واجب، وإن كان خلاف ما أدّاه اجتهاده إليه لوجوب الرجوع عن الاجتهاد إلى الدليل القاطع، كما لو أجمع أهل العصر على حكم ثم جاء مجتهد أدّاه اجتهاده بعدهم إلى مخالفتهم لم يجز العمل باجتهاده، بل وجب عليه الرجوع إليهم.

احتج المخالف بوجوه^(١) (١) حجة كوتير مطهر رسي

الأول: لفظ المؤمنين والأمة يتناول الأكثر إذا كان الأقل نادراً كالواحد والاثنين، كشعر فارسي فيه عربية قليلة، وكثور أسود فيه شعرات بيض، وكالزنجي يقال له: أسود مع بياض حدقته وأسنانه.

الثاني: قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقال عليه السلام: «الشیطان مع الواحد»، وهو يدل على تخطئة الواحد المنفرد ووجوب اتباع الأكثر، ولا نعني بكونه حجة سوى هذا.

الثالث: الإجماع حجة على المخالف، فإن لم يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى.

١. ذكر هذه الوجوه والأجوبة عنها أيضاً الرازي في المحصول: ٢ / ٨٥ - ٨٧.

الرابع: إنكار الصحابة على ابن عباس خلافه للباقيين في الصرف، ولو لم يكن انفراده خطأ لما ساع الإنكار.

الخامس: اعتمدوا في الإمامة لأبي بكر بإجماع الأكثر مع مخالفة سعد بن عباد وعلیؓ وجماعة كثيرة.

السادس: كثرة العدد مرجحة في رواية الأخبار، فكذا في أقوال المجتهدين.

السابع: تطرق الكذب إلى الواحد والاثنين محتمل دون تطرقه للجمع العظيم للعادة، فإذا أخبر الجمع العظيم عن أنفسهم بأنهم مؤمنون لم يحتمل الكذب، بخلاف ما لو أخبر الواحد والاثنان عن أنفسهم بإيمانهم، فيكون ما اتفق عليه الكل إلا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعاً، فيكون حجة.

الثامن: لو اعتبر خلاف الواحد والاثنين لم ينعقد الإجماع البتة، لعدم ادعاء اتفاق الكل بحيث لا يشذ واحد على الحكم.

التاسع: خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم التواتر أفاده، فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع.

والجواب عن الأول: أن تناول الكل للأكثر على سبيل المجاز، والأصل عدمه.

وعن الثاني: السواد الأعظم كل الأمة، لأن ما عدا الكل فالكل أعظم منه، ولولا ما ذكرناه لدخل فيه النصف إذا زاد على النصف الآخر بواحد.

وفيه نظر، لأنّ كون الكلّ أعظم من كلّ ما عداه لا يخرج ماعداه عن كونه أعظم بالنسبة إلى ما دونه .

وقوله: «الشيطان مع الواحد» لا يريد مع كلّ واحد لخروج الرسول ﷺ والمعصومين منه، ولأنّ المراد به الحثّ على طلب الصاحب في الطريق، ولهذا قال: «وهو عن الاثنين أبعد والثلاثة ركب».

وعن الثالث: المخالف لا يجب أن يكون في العصر، بل لو كان بعده كان الإجماع حجّة عليه، وألا لوجب في كلّ إجماع أن يكون فيه مخالف شاذ.

وعن الرابع: أنّ إنكارهم على ابن عباس لم يكن لإجماعهم، بل لمخالفة ما روه له من الأحاديث كخبر أبي سعيد.

وعن الخامس: أنّ الإمامة عند الجمهور لا يشترط فيها الإجماع، بل البيعة كافية.

وعن السادس: الإجماع ليس كالرواية، وألا لقبول قول الواحد والاثنين كما تقبل روايته.

وعن السابع: ذلك الجمع وإن كانوا مؤمنين لكن ليسوا كلّ المؤمنين، فلم يجب الحكم بقولهم .

وأيضاً فيه نظر، فإنّ كلّ واحد يخبر عن إيمانه ولا معرفة له بإيمان غيره، فلا فرق بين العدد الكثير في ذلك والقليل.

وعن الثامن: أنا نفرض إجماع الكل ويحكم بأنه حجة، فإن حصل
فذاك، وإلا كان غير المفروض.

وعن التاسع: أن خبر العدد الكثير إنما يفيد العلم لو أخبر عن محسوس
لا عن اجتهاد، إذ لو كان قول كل من أفاد خبره العلم إجماعاً، لوجب أن
يكون قول أهل كل بلد مع مخالفة البلد الآخر لهم إجماعاً لإفادته العلم،
وليس كذلك.

تذنيب

إذا لم يحصل في الإجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد وإن لم
يكن مشهوراً لم يكن حجة، لأن غيره بعض المؤمنين، فلا يندرج تحت
الأدلة. (١)

الفصل الرابع

في مدرك الإجماع

وفيه مباحث:

الأول: في أنه لا يجوز الإجماع إلا عن مستند

اتفق الناس - إلا من شذ - على أنه لا يقع الإجماع إلا عن مأخذ
ومستند يوجب الإجماع .

وقال شاذ: يجوز انعقاده على سبيل التبخيث ^(١) ويقع عن توفيق لا
توقيف بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير دليل .

١ . التبخيث على التفعيل من البخت بمعنى الجذ وهو الحظ والإقبال في الدنيا والغناء والعظمة .
قال في المغرب: ١ / ٢٧: البخت: الجذ والتبخيث والتبكيث، وأن تكلم خصمك حتى تنقطع
حجته، وأما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة إذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيث فهو
من عبارات المتكلمين، ويعنون به الاجتهاد [الاعتقاد] الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر
في شيء . وقال الشيخ الطوسي في اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٥٠٦: ويقال للمحصل لا عن منشأ
معلوم وسبب ظاهر: الكائن بالبخت والاتفاق، والتبخيث أي التبكيث على الخرص والتخمين
من غير أصل يقيني وقانون برهاني .

لنا وجوه:

الأول: القول في الدين بغير دلالة أو أمانة خطأ، فلو اتفقوا عليه لكانوا قد أجمعوا على الخطأ، وهو يقدر فيه (١).

وفيه نظر، لأن المراد من الخطأ إن كان هو مخالفة ما اتفقوا عليه بحكمه تعالى فهو ممنوع، لجواز أن يكون هو الحكم الذي أوجبه الله تعالى؛ وإن كان عبارة عن أن قولهم عن غير دليل حرام فهو المتنازع، على أنا نقول: إنما يكون حراماً لو لم يجمعوا عليه، أما مع الإجماع فلا.

الثاني: مع فقد الدليل لا يجب الوصول إلى الحق.

واعترض بأنه متى لا يلزم الوصول مع الإجماع أو بدونه؟ الأول: ممنوع والثاني: مسلم، فجاز أن يوفقهم الله تعالى للصواب إذا أجمعوا لاستحالة إجماعهم على الخطأ.

وفيه نظر، فإن البخت إذا لم يكن موصلاً إلى الحق بالنسبة إلى كل واحد لم يكن بالنسبة إلى المجموع إذا لم يتجدد دليل باعتبار الإجماع، وتجوز أن يوفقهم الله تعالى للصواب لا يكفي في كونه حجة، كما في الواحد فإنه يجوز أن يوفقه الله تعالى للصواب.

الثالث: ليسوا أكمل من النبي ﷺ وكان لا يقول إلا عن وحي، فالأمة أولى أن لا تحكم في دين الله تعالى إلا بدليل.

اعترض بالفرق، لأن الدليل إذا دلّ على امتناع الخطأ من الرسول فيما يقول فكذا الأمة، فلو قال الرسول قولاً وحكم من غير دليل لكان حقاً، لاستحالة الخطأ عليه، غير أنه يمتنع منه الحكم والقول من غير دليل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (١).

وأما الأمة فقد دلّ الدليل على استحالة الخطأ عليهم فيما أجمعوا عليه، ولم يدلّ على أنهم لا يحكمون إلا عن دليل، فافترقا.

وفيه نظر، لأن القول من غير دليل خطأ في نفس الأمر، فلا يجوز صدوره من النبي ﷺ، بل لما دلّ الدليل على عصمته دلّ على أن قوله عن دليل.

الرابع: لو جاز أن يحكموا من غير مستند، لجاز لكل واحد، فإنهم إنما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد منهم به، ولو جاز ذلك لأحاديهم لم يكن للجمع مزية في ذلك على الأحاد.

اعترض بالمزية من حيث إن إجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد.

وبأن جواز ذلك للأحاد مشروط بضم قول الباقي إليه، لأنه جائز من غير ضم، ولا كذلك قول الجميع، فإنه جائز على الإطلاق.

وفيه نظر، لأن المستدل نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة، وتجوز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الآخر إليه مستلزم للدور، لأن

ضم قول الآخر إنما يجوز لو جاز للآخر ذلك القول، وإنما يجوز للآخر لو قال هذا، وإنما يقول هذا لوجاز له، وهو مشروط بقول الآخر.

الخامس: المقالة إذا لم تستند إلى دليل لا يعلم انتسابها إلى وضع الشارع، وما يكون كذلك لا يجوز الأخذ به .

اعترض بأنه إن أُريد بعدم معرفة الانتساب إلى وضع الشرع أنه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي، فهو مسلم، وهو المتنازع؛ أو أنه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشرع فهو نفس النزاع.

السادس: لو جاز انعقاد الإجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين معنى، وهو محال للإجماع على اشتراط الاجتهاد.

اعترض بأن الاجتهاد شرط لأحالة الإجماع، أما عنده فهو المتنازع .
احتج المخالف بوجهين^(١):

الأول: لو لم ينعقد الإجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فتتفي فائدة الإجماع.

الثاني: الإجماع لا عن مستند واقع، كإجماعهم على بيع المراضاة وأجرة الحمام.

والجواب عن الأول: أنه يقتضي أن لا يصدر الإجماع عن مستند وأنتم لا تقولون به، ولأن فائدته الكشف عن وجود دليل في المسألة من غير

١ . ذكرهما أيضاً الرازي في «المحصول»: ٢ / ٨٨، القسم الرابع .

حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالة على المطلق^(١)، ولأن فائدته
تحريم المخالفة وتقديمه على غيره من الأدلة، ولأنه ينقض بقول
الرسول ﷺ فإنه حجة إجماعاً مع أنه لا يقول إلا عن دليل وهو ما يوحى
إليه .

وعن الثاني: بمنع الإجماع في تلك الصور عن غير دليل فجاز ولم
ينقل للاستغناء بالإجماع عنه.^(٢)

البحث الثاني: في أنه لا يقع الإجماع إلا عن دليل

القائلون باشتراط المستند في الإجماع اختلفوا:

فقال الإمامية وداود وابن جرير الطبري: إنه لا يصح الإجماع إلا عن
دليل، ولا يصح عن أمانة كقياس واجتهاد .

وجوزه الأكثر، لكن اختلفوا في الوقوع نفيًا وإثباتًا.

والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم: إنه يكون حجة يحرم مخالفته، وهم
الأكثر منهم .

وقال آخرون: لا تحرم مخالفته .

وقال قوم: الأمانة إن كانت جلية جاز، وإلا فلا.

١ . في «أ»: اللفظ، وفي المحصول: المدلول.

٢ . ذكر الأمدي هذه المسألة في الإحكام: ١ / ٣٢٢ - ٣٢٥، المسألة ١٧؛ وذكر الوجوه
والاعتراضات عليها والأجوبة عنها. كما هو مذكور هنا، فراجع.

لنا وجوه:

الأول: قول المعصوم شرط في الإجماع، وهو لا يقول إلا عن دليل قطعي.

الثاني: يمتنع اتفاق الخلق على كثرته وتباعد الأمكنة والبقاع في لحظة واحدة على القول بالأمانة مع اختلاف دواعيهم وخفاء الأمارات واختلافهم في الذكاء والبلادة، كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على مأكول واحد أو التكلم بلفظة واحدة، بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة، لقوة الدلالة وجريان الشبهة مجراها عند من صار إليها، وبخلاف اجتماع الخلق الكثير في الأعياد لتوفر الدواعي إليه.

الثالث: لا يخلو زمان من الأزمنة ولا وقت من الأوقات من مجتهدين يمنعون من العمل بالقياس والرأي فلا يوافق في الحكم به فلا ينعقد الإجماع، فإنه لا يتصور الإجماع عن قياس، وأصل القياس مختلف فيه.

الرابع: لو جاز ذلك تنافت الأحكام، لأن الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفته ويجوز مخالفته، والحكم المجمع عليه بالعكس، فلو صدر الإجماع^(١) عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان.

الخامس: الإجماع أصل من أصول الأدلة وهو معصوم عن الخطأ، والقياس فرع وعرضة للخطأ، ويمتنع استناد الأصل المعصوم عن الخطأ إلى

الفرع الجائز عليه الغلط، وكيف يجوز إجماع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ وهو الاجتهاد؟!

اعترض^(١) على الثاني: بالنقض باتفاق الشافعية على قول الشافعي والحنفية على قول أبي حنيفة .

وليس بجيد، لأنهم ليسوا كل الأمة، فجاز الخطأ عليهم بخلاف الجميع.

وعلى الثالث: بأن الخلاف في صحة القياس حادث، ولأنه يجوز أن تشبه الأمانة بالدلالة فيثبت الحكم بالأمانة على اعتقاد أنه أثبت بالدلالة، ولانتقاضه بالعموم وخبر الواحد فإنه يجوز صدور الإجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما .

وليس بجيد، لأن إنكار القياس قد وقع من أكابر الصحابة على ما يأتي، واشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهد، ومن ينكر العموم وخبر الواحد يمنع الإجماع بهما.

وعلى الرابع: أن تلك الأحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بأن لا تصير المسألة إجماعية، فإذا صارت زال الشرط، فزالت تلك الأحكام .

وليس بجيد، لأن كل واحد منهم كما قال بالحكم قال بجواز مخالفته، فكما صار الحكم مجمعاً عليه باعتبار موافقة كل واحد منهم له، كذا صار جواز المخالفة مجمعاً عليه.

١ . المعارض هو الرازي في المحصول: ٩٠ / ٢ .

احتجَّ المخالف^(١) بالوقوع فإنَّ عمر شاور الصحابة في حدِّ الشارب:
فقال علي عليه السلام: «إنَّه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحدَّ المفتري:
ثمانون»^(٢).

وقال عبد الرحمن بن عوف: هذا حدٌّ وأقلُّ الحدِّ ثمانون^(٣).
لا يقال: لعلَّهم أجمعوا على أنَّ الحدَّ ثمانون لنص استغنوا بالإجماع
عن نقله.

لأنَّا نقول: إنَّه جائز لو لم ينصَّوا على مصيرهم إلى الاجتهاد، ولأنَّ أبا
بكر أثبتوا إمامته بالقياس على تقديمه في الصلاة ثمَّ أجمعوا عليها.
والجواب: أنَّ علياً عليه السلام بين علة الحكم وحكمته المقتضية لثبوت لا أنَّه
قياس، كيف وإنكاره للقياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب أولاده
والقائلين بمقالته؟ وإمامة أبي بكر لو كانت بالقياس لم تتم، لأنَّه أنكر القياس،
ولأنَّه يمتنع قياس الأعظم على الأدنى ويمتنع الإجماع عليها.

البحث الثالث: في الإجماع الموافق للخبر

إذا اجتمعت الأمة على حكم ووجد في الأخبار ما يدلُّ عليه قال أبو
عبد الله البصري: إنَّه يدلُّ على أنَّ ذلك الإجماع لأجل ذلك الخبر.

١. الرازي في المحصول: ٢ / ٨٩؛ الأمدي في الأحكام: ١ / ٣٢٦.

٢. الموطأ: ٢ / ٨٤٢ برقم ٢؛ المستدرک: ٤ / ٣٧٥؛ السنن الكبرى: ٨ / ٣٢٠.

٣. المحصول: ٢ / ٨٩.

وقال أبو الحسين البصري: إن كان الخبر متواتراً و كان نصاً لا يحتاج إلى بحث وتأمل فالإجماع مستند إليه، إذ لا يجوز مع تواتره أن لا يتفقوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم، ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوه^(١) إلى الحكم، سواء ظهر فيهم خبر قبله أو لا.

وإن احتاج إلى البحث والاستدلال لم يجب استنادهم إليه، لإمكان استنادهم إلى متواتر هو أجلى، واكتفى بالإجماع عن نقله، أو استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد أو قياس وإن كان آحاداً؛ فإن لم ينقل إلينا ظهوره فيهم جاز استناده إليه وقد كان ظاهراً عندهم ولم ينقل ظهوره وإلى غيره أو بعضهم لأجله وبعضهم لغيره؛ وإن كان قد ظهر، فإن روي آحاداً جَوَزنا صدق الراوي وأن يكون إجماعهم لأجله وجَوَزنا كذبه، فلا يعلم أن إجماعهم لأجله لكن صدقه مظنون، وإن نقل ظهوره بالتواتر جاز أن يجمعوا لأجله؛ ويقطع على ذلك بأن يقولوا أجمعنا لأجله، أو كنا متوقفين عن الحكم بأجمعهم، أو كان بعضهم حكم بخلافه فلما سمعوه قالوا به وجاز أن يجمعوا لأجل غيره.

والأصل فيه أن اجتماع الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز. إذا ثبت هذا فلو أجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق المخبر، لجواز أن تكون المصلحة الحكم بما ظن صدقه من الأخبار، سواء كانت صادقة أو كاذبة، ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم.

الفصل الخامس

في المجمعين

وفيه مباحث:

الأول: في أنه لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة إلى يوم القيامة

اعلم أن الخطأ جائز على هذه الأمة، إلا المعصوم، كغيرها من الأمم. فعند الجمهور ^(١): الدلائل السمعية منعت منه في حق هذه الأمة. وعند الإمامية: أنه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقاً.

والأدلة السمعية وردت بلفظين: المؤمنين، والأمة.

ولفظ المؤمنين للاستغراق، لأنه جمع محلي باللام الجنسية.

وأما الأمة فإنه يتناول جميع الأمة.

فحيث يجب عندهم في الإجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الأمة إلا ما يخرج بالدليل، وإن اكتفى ببعض لم يمكن إثباته بهذه الأدلة، بل بأدلة أخرى، وهذه الأدلة كما لا تدل عليه كذا لا تمنع منه، ولا يلزم

١. ذكره الرازي في المحصول: ٩١ / ٢.

من انتفاء دليل معيّن انتفاء المدلول، وقد سبق أكثر الأدلة.
 واحتجّ آخرون على قبول إجماع العدد الكثير بأنهم أجمعوا على
 القطع بتخطئة المخالف، والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء
 المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه
 بخلاف اجتماع اليهود والفلاسفة .
 لا يقال: إنه إثبات الإجماع بالإجماع أو إثبات الإجماع بنص يتوقف
 عليه .

لأننا نقول: الذي يثبت به كون الإجماع مطلقاً حجة إنما هو ثبوت نص
 دالّ عليه، وثبوت ذلك النص مستفاد من وجود صورة من صور الإجماع
 مطلقاً وهو الإجماع الثاني، وإنما كان هذا الإجماع مقيداً لوجود النص للعادة
 على ما قلناه، ووجود تلك الصورة - أعني: الإجماع الثاني - ودالاتها على
 ثبوت ذلك النص لا يتوقفان على كون الإجماع مطلقاً حجة، فلا دور .
 أما عدم توقف وجود تلك الصورة عليه فلاّ وجدانها مستفاد من
 التواتر لا من كون الإجماع حجة .

وأما عدم توقف دالاتها، فلاّ دالاتها مستفادة من العادة وهو مبني
 على اشتراط عدد التواتر، وسيأتي .

إذا تقرّر هذا فنقول: لا يشترط في الإجماع اتفاق أمة الرّسول ﷺ إلى
 يوم القيامة، لأنّ الدليل على الإجماع دليل على الاستدلال به، وذلك
 الاستدلال لا يصحّ بعد يوم القيامة إجماعاً لانقطاع التكليف، ولا قبله لجواز
 حصول آخرين.^(١)

١ . وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٩١، القسم الخامس.

البحث الثاني: في عدم اعتبار قول الكفار

لا خلاف في أنه لا اعتبار بموافقة مَنْ هو خارج عن الملة ولا بمخالفته، لأن الأدلة السمعية الدالة على كون الإجماع حجة وردت بلفظ المؤمنين ولفظ الأمة، وكلاهما لا يندرج الكافر فيهما، لأنه ليس من المؤمنين، والمفهوم من لفظ الأمة في عرف شرعنا الذين قبلوا دين الرسول ﷺ، ولأن الكافر لا يقبل قوله، فلا يعتبر في إثبات حجة شرعية ولا في إبطالها. (١)



إذا عرفت هذا فأسباب الكفر ثلاثة:

أ. اعتقاد ما هو كفر، كإنكار الصانع وصفاته والنبوة.

ب. اعتقاد ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسوله ويلزمه إنكار ذلك من حيث التناقض.

ج. فعل ما ورد التوقيف أنه لا يصدر إلا من كافر؛ كعبادة النيران، والسجود للصنم، وجحود سورة من القرآن، وتكذيب بعض الرسل، وإنكار بعض الملائكة، واستحلال ما عرف بالتواتر تحريمه، وهذا البحث ظاهر عند الإمامية، إذ المعتبر عندهم في الإجماع إنما هو قول المعصوم.

١. وهو قول الرازي في المحصول: ٩٢ / ٢، المسألة الثانية؛ والأمدي في الإحكام: ٢٨٤ / ١، المسألة الرابعة.

البحث الثالث: في قول العامي

ذهب الأكثر إلى أنه لا اعتبار بقول العامي في الإجماع، وقال القاضي أبو بكر: لا ينعقد الإجماع مع خلافه.

لنا وجوه:

الأول: قول العامي: لا عن دليل ولا أمانة قول في الدين، فيكون خطأ، فلو كان قول العالم المخالف له خطأ لزم اجتماع الكل على الخطأ وإن تعددت الجهة.

الثاني: العصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حق من يتصور في حقه الإصابة، والعامي لا يتصور في حقه ذلك، لأن القول في الدين بغير دليل غير صواب قطعاً.

الثالث: أجمع الصحابة الخاصة والعامة على أنه لا عبرة بقول العوام.

الرابع: العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله، كالصبي والمجنون، لأن الأمة إنما كان قولها حجة إذا استند إلى استدلال^(١).

الخامس: العامي يلزمه تقليد العلماء بالإجماع، فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه.

السادس: قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به، والمقطوع بخطائه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته.

١. وهي الوجوه التي ذكرها الرازي في محصولة: ٩٢ / ٢.

السابع: الأمة إنما عصمت عن الخطأ في استدلالها، لأن إثبات الأحكام الشرعية من غير دليل خطأ، والعامي ليس من أهل الاستدلال، فلا يتصور ثبوت العصمة في حقّه. (١)

وفي الأول نظر، لأن تخطئة العالم في الحكم مغايرة لتخطئة العامي في القول بغير دليل، وذلك يستلزم تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه، فيكون بمنزلة الثالث إذا لم يرفع إجماعاً، وإنما هو محال عند الإمامية.

واعترض على الثاني باحتمال أن يكون العامي لا يتصور منه الإصابة لو انفرد بالحكم، فما المانع من تصويبه مع الجماعة بتقدير موافقته لهم في أقوالهم، ولا شك في أن العامي مصيب في موافقته للعلماء، وعلى هذا جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الإجماع حجة.

وفيه نظر، لأن قول العلماء إن كان حقاً لم يعتبر موافقة العامي فيه، فاستحال جعلها شرطاً في كونه حجة، بل شرط كونه حجة كونه حقاً؛ وإن كان خطأ لم يصبر بموافقة العامي حقاً، فلا يكون شرطاً في كونه حجة.

وعلى الثالث: نمنع إجماع الصحابة عليه.

وعلى الرابع: أنه وإن كان لا بد في الإجماع من الاستدلال، لكن من أهل الاستدلال أو مطلقاً، والأول مسلم والثاني ممنوع. وعلى هذا أمكن أن يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطاً في جعل الإجماع حجة وإن

١. ذكر الأمدي ستة من هذه الوجوه مع الاعتراضات الواردة عليها والأجوبة عنها في الإحكام:

٢٨٤/١، المسألة الخامسة.

لم يكن العامي مستدلاً، ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة، لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامة الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف.

وفيه نظر، فإن الإجماع إذا توقف على الدليل وجب الرجوع إليه، سواء انضم إليه قول العامي أو لا، فإن انضمام قول العامي اتفافي كطلوع الشمس معه، وكما لا يجوز جعل طلوع الشمس شرطاً فكذا انضمام قول العامي.

وعلى الخامس: أنه وإن كان يجب على العامي الرجوع إلى قول 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 وإن لم يكن ذلك شرطاً في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به.

وفيه نظر، لأن قول العامي ليس حجة لا بانفراده ولا مع انضمامه، والعبرة في قول العلماء خاصة، فلا يجوز أن يكون شرطاً في أصله.

وعلى السادس: أن قول العامي في الدين من غير دليل وإن كان خطأ، لكن لا نمنع من كون موافقته للعلماء في أقوالهم شرطاً في الاحتجاج بها على غيرهم.

وفيه نظر، فإن ما يعلم كونه خطأ لا يجوز جعله شرطاً في الحجة.

وعلى السابع: أنَّ العامي وإن لم يكن من أهل الاستدلال فلا يمتنع أن تكون موافقته من غير استدلال شرطاً في كون الإجماع حجة، وقد تقدّم الكلام عليه.

احتج المخالف بأن أدلة الإجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذي من جملته العامي، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، فلا تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض، لأن الثابت للكل لا يجب كونه ثابتاً للبعض.

والجواب: إيجاب متابعة الكل لا يقتضي أن لا يجب متابعة غيرهم، ولأنَّ العامي في العلم بخروجه كالصبي والمجنون، وأدلة الإجماع المقتضية لوجوب الاتباع يقتضي وجوب متابعة العلماء، فوجب القول به.

البحث الرابع: في اشتراط إجماع أهل كل فن بأهله

ذهب المحققون من الجمهور إلى أنَّ المعتبر بالإجماع في كل فن بأهل الاجتهاد من ذلك الفن، وإن لم يكونوا مجتهدين في غيره.

فمسائل الكلام يعتبر في إجماعها اتفاق المجتهدين في علم الكلام، ومسائل الفقه يعتبر في إجماعها اتفاق المجتهدين في علم الفقه، ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس، بل كل مجتهد في فن من الفنون يشترط إجماعه في ذلك الفن، فالعالم بمسائل الفرائض خاصة يشترط موافقته في علم الفرائض لا الحج.

ولا عبرة بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يكن متمكناً من

الاجتهاد، لأنَّ كلَّ هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكّنون من الاجتهاد فيه فلا عبرة بقولهم، وأمّا الأصولي المتمكّن من الاجتهاد إذا لم يكن حافظاً للأحكام، فإنَّ خلافه معتبر عند المحقّقين لتمكّنه من الاجتهاد الذي هو الطريق إلى التمييز بين الحقّ والباطل، خلافاً لقوم.

البحث الخامس: في عدم اشتراط عدد التواتر

اختلف الناس في ذلك فمن أخذ الإجماع من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة كالجويني^(١) فيلزمه الاشتراط، ومن أخذه من السمع اختلفوا: فمنهم من شرط، ومنهم من لم يشترط، وهو الأشهر.

لنا: تناول الأدلة للمؤمنين والأئمة وإن قلّوا، وأنهم معصومون وإن بلغوا - والعياذ بالله - إلى الواحد.^(٢)

احتجّ المخالف بوجهين^(٣):

الأول: إذا نقص عددهم لم يعلم إيمانهم بقولهم فضلاً عن غيره.

الثاني: لو نقص عدد المسلمين - والعياذ بالله - عن عدد التواتر أدّى إلى انقطاع التكليف، فإنَّ التكليف يدوم بدوام الحجّة، والحجّة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود النبي ﷺ وتحديده بالنبوة، والكفار لا

١. البرهان في أصول الفقه: ٤٤٣ / ١.

٢. وهو رأي الرازي في المحصول: ٩٣ / ٢، المسألة الخامسة؛ والآمدّي في الإحكام: ٣١٠ / ١، المسألة ١٣.

٣. ذكرها الآمدّي أيضاً في الإحكام: ٣١٠ / ١ - ٣١١.

يقومون بنشر اعلام النبوة، بل يجتهدون في طمسها، والسلف مجمعون على دوام التكليف إلى يوم القيامة.

والجواب [عن الأول:] قد يعلم إيمان الواحد بالقرائن أو بخلق علم ضروري، فينا على أنه آت في الكثير على ما تقدم.

وعن الثاني: 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 والعامة 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 أن يديم الله تعالى ذلك بإخبار المسلمين، والكفار معهم ولم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهوره ووجود معجزاته وإن لم يعترفوا بكونه معجزاً، وبخبر العدد القليل المحتف بالقرائن المفيدة للعلم، لقوله ﷺ: «لا يزال طائفة من أمتي تقوم بالحق حتى يأتي أمر الله». (١)

أما الواحد فقد اختلف فيه: فقال بعضهم: إن قوله حجة متبعة، لأنه إذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الأمة، لقوله تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً» (٢). ومنهم من منع، لأن الإجماع مشعر بالاجتماع وإنما يكون بين اثنين فصاعداً.

البحث السادس: في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة

ذهب المحققون إلى أن الإجماع لا يختص بالصحابة، بل لو فرض في كل عصر كان حجة، وخالف داود ومتابعوه من الظاهرية وقالوا: إن إجماع التابعين ومن بعدهم ليس بحجة وإنما الحجة إجماع الصحابة خاصة.

لنا: أدلة الإجماع وهي: الكتاب والسنة والمعقول تتناول أهل كل عصر، لأن قولهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه، ولأنهم أمة محمد ﷺ فيدخل تحت قوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ» [وقوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ»، ولأن العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب، ولأن المعصوم موجود في كل عصر.

احتج [المخالف] بأمر تسعة:

الأول: أدلة الإجماع إنما تتناول الصحابة، لأن قوله: «جَعَلْنَاكُمْ»، «كُنْتُمْ» خطاب مواجهة فلا يتناول إلا الحاضرين. وكذا قوله: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»، لأن من سيوجد^(١) بعد [ذلك] لا يصدق عليه في الحال أنه مؤمن، فلا تتناول الآية إلا من كان مؤمناً حال نزولها، فلا يجوز القطع بأن إجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه.

الثاني: إجماع التابعين إن كان لقياس فهو باطل، لأنه ليس حجة عند

١. في «أ»: يوجد.

الكلّ فلا يكون طريقاً إلى صدور الإجماع من الكلّ ؛ وإن كان لنص، وهو إنّما وصل إليهم من الصحابة، فكان إجماع الصحابة على ذلك الحكم لأجل ذلك النص أولى، فلمّا لم يوجد علم عدمه.

الثالث: يشترط في الإجماع اتفاق كلّ أهل العصر، وذلك لا يحصل إلا مع المشاهدة والعلم بقول كلّ واحد وموافقته للباقيين، وهو ممتنع لانتشارهم في الأرض، وإنّما يتم في زمن الصحابة لانحصارهم وقتلهم.

الرابع: أجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كلّ ما لم يجمع عليه، فالمسألة التي لم يجمع الصحابة عليها محلّ الاجتهاد بإجماع الصحابة، فلو أجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محلّ الاجتهاد، فيتصادم الإجماعان.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

الخامس: إذا اختلفت الصحابة على قولين ثمّ أجمع التابعون على أحدهما لم يصير القول الثاني مهجوراً على ما تقدّم في المسائل السابقة وحينئذ نقول: المسألة التي أجمع التابعون عليها جاز أن يكون لبعض الصحابة فيها قول بخلاف قول التابعين ولم ينقل إلينا فلا يثبت الإجماع .

لا يقال: فتح هذا الباب يقتضي عدم بقاء شيء من النصوص، لاحتمال تطرّق النسخ والتخصيص ولم ينقل .

لأنّا نقول: الفرق أنّ إجماع التابعين مشروط بعدم قول بعض الصحابة يخالف قولهم، فالشك فيه شك في شرط الإجماع، فيكون شكّاً في الإجماع، والأصل بقاؤه على عدمه؛ أمّا النصّ فظاهر اللفظ يقتضي العموم

والشك وقع في طريان المزيل والأصل عدم طريانه، فافترقا.^(١)

السادس: الأدلة تتناول اتباع كل المؤمنين وكل الأمة وليس التابعون كل الأمة، فإن الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الأمة، ولذلك لو خالف واحد من الصحابة فيما أجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الأمة ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي، فإذا كان خلاف بعض الصحابة يرفع إجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضاً يرفعه، لأنهم بالموت لم يخرجوا من الأمة.

لا يقال: يتبع بعض بالصحابة.

لأننا نقول: مقتضى الدليل ذلك وانتظار التابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالإجماع، فثبت أن وصف الكلية لمن دخل في الوجود وهم الصحابة خاصة.

السابع: الأصل عدم الرجوع إلى قول أحد سوى الصادق المعصوم لتطرق الخطأ والكذب إلى من عداه لكن النبي ﷺ أثنى على أصحابه لقوله: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي»^(٢)، وذم الأعرار المتأخرة بقوله ﷺ: «ثم يفسدوا الكذب، وإن الرجل يصبح مؤمناً ويمسي كافراً، وإن الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم، ويشهد قبل أن يستشهد»^(٣) وغير ذلك، فوجب أن يقتصر بالإجماع على قول أصحابه.

١. هذه الوجوه الخمسة ذكرها الرازي أيضاً مع الأجوبة عنها في المحصول: ٩٤ / ٢ - ٩٦.

المسألة السادسة.

٣. مسند أحمد: ١ / ١٨؛ الإحكام: ١ / ٢٣٢.

٢. تقدم الحديث عنهما ص ٢٣٨.

الثامن: لو كان في الأمة من هو غائب لم ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن له في المسألة قول بنفي ولا إثبات، لكونه لو كان حاضراً لكان له فيها قول، فكذلك الميت من الصحابة قبل التابعين.

التاسع: الصحابة اختصت بمشاهدة النبي ﷺ والحضور عند الوحي فلهم مزية على غيرهم. (١)

والجواب عن الأول: أنه يقتضي أنه لو مات واحد من الحاضرين عند نزول الآية أخرج إجماع الباقيين عن كونه حجة، وذلك يفضي إلى سقوط العمل بالإجماع، وهم لا يقولون به. ويقتضي أيضاً أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها بخروجه عن المخاطبين.

وعن الثاني: جاز أن يصدر إجماعهم عن نص نقله بعض الصحابة ولم يعلم به الباقيون لعدم حدوث الواقعة عندهم فلم يبحثوا عنه، أو بعضهم عن ذلك النص وبعضهم عن قياس أو اجتهاد.

وعن الثالث: نمنع عدم معرفة كل المجتهدين فإنهم مشهورون وإن تباعدت أمكنتهم.

سلمنا، لكن التقدير حصول الإجماع فيكون حجة ولا نزاع في التعذر.

وعن الرابع: نمنع الإجماع على تسويغ الاجتهاد.

١. ذكر الأمدي في الإحكام: ١ / ٢٨٨، المسألة ٧، ستة من هذه الوجوه والأجوبة عنها، فراجع.

سلمنا، لكنّه مشروط بعدم تجدد إجماع آخر .

وعن الخامس: بأنّه يتطرّق في الصحابة مثله لاحتمال أن يكون الصحابي الذي مات قبل وفاة النبي ﷺ له فيه قول فلا يكون إجماع الباقيين حجة .

وفيه نظر، لعدم اعتبار الإجماع وأقوال الصحابة في زمن النبي ﷺ، بل بعد وفاته.

وعن السادس: أنّ الماضي من الصحابة لا يعتبر والمستقبل لا يتنظر، وإلا لم ينعقد إجماع بعد أن استشهد حمزة، وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ وبعد موت من مات بعد النبي ﷺ، فيكون وصف الكلية حاصلاً لكل الموجودين في كلّ وقت، ونمنع جواز المصير إلى قول الصحابي الميت المخالف لإجماع التابعين.

وعن السابع: أدلة الإجماع لا تفرّق بين أهل عصر وعصر، ومدح الصحابة لا يقتضي ذمّ غيرهم، وذمّ الأعصار المتأخّرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا على خلق كلّ عصر ممّن يقوم الحجة بقوله.

وعن الثامن: أنّه ينتقض بالصحابة فإنّه لو مات واحد منهم انعقد إجماع الباقي، ولو كان غائباً لم ينعقد، والأصل أنّ الغائب في الحال له أهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت.

وعن التاسع: لا نسلم أنّ ذلك يوجب لهم مزية في كون قولهم حجة دون غيرهم.

الفصل السادس

في الحكم الثابت بالإجماع

وفيه مباحث:



الأول: في ضابط ما يثبت بالإجماع

قد ثبت أن الإجماع حجة في الأحكام الشرعية ويجوز أن يكون حجة في الأحكام العقلية لعموم الأدلة، ولا يجوز أن يكون حجة في كل الأحكام لاستلزامه الدور، لأن من الأحكام ما هو مقدمة في حقيقة الإجماع، فلو ثبت به دار .

والحاصل: أن كل ما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به أمكن إثباته بالإجماع، وكل ما يتوقف لا يمكن ثبوته به .

فإثبات الصانع وكونه تعالى عالماً قادراً عالماً بكل معلوم والنبوة لا يمكن إثباته بالإجماع، لتوقف كونه حجة عليها، إذ كونه حجة إنما عرف بالسَّمع المتوقف على هذه المطالب .

أما حدوث الأجسام فيمكن إثباته به، لإمكان إثبات الصانع بحدوث

الأعراض، ثم يعرف صحّة النبوة ثم يعرف به كون الإجماع حجّة، ثم يعرف به حدوث الأجسام .

ويصحّ إثبات الوجدانية بالإجماع، لإمكان العلم بصحّة الإجماع قبل العلم بالوجدانية.

أمّا الإمامية فلمّا كان دليل الإجماع عندهم كون المعصوم داخلًا فيه، أمكن إثبات هذه المطالب كلّها بالإجماع.

البحث الثاني: في الإجماع في الأمور الدنيوية

إذا أجمع أهل العصر على أمر يتعلّق بالدنيا كالإجماع على ما يتفق عليه من الآراء في الحروب وتدابير الجيوش وترتيب أمور الرعية، كقولهم: لا حرب إلّا في الموضع الفلاني، هل يكون حجّة يحرم مخالفته أم لا ؟

اختلف قول قاضي القضاة فيه فتارة منع المخالفة، وهو مذهب السيد المرتضى^(١) وطائفة أخرى ؛ وتارة سوّغها، وهو مذهب جماعة أخرى.

احتج الأولون بعمومات أدلّة الإجماع وأنّ الأمة معصومة عن الخطأ، ويجب اتّباعهم في الذي أجمعوا عليه، فيحمل على عمومته لعدم المخصّص.

احتج الآخرون بأنّ حالهم ليست أعظم من حال النبي ﷺ، ومعلوم أنّه ﷺ لو رأى رأياً في الحرب لساغ مراجعته .

والجواب: المنع من مخالفة النبي ﷺ في ذلك، والمراجعة إن أرادوا بها المخالفة منعناه، وإن أرادوا تأكيد المعرفة فهو مسلم. ^(١)

قال أبو الحسين البصري ^(٢): الفرق أن النبي ﷺ يمتنع عليه الخطأ فيما دُلَّ المعجز عليه وهو أمور الدين، وذلك لا يتعلّق بأمور الدنيا، وليس كذلك الأمة. وهو بناء على عدم عصمته ﷺ، وقد بيّنا أنه معصوم في علم الكلام.

البحث الثالث: في الإجماع في الأديان السالفة

اختلف الأصوليون في الإجماع في الأديان السالفة هل كان حجة أم لا؟ على قولين:

منهم من قال: إنه حجة، وهو قول من يثبت الإجماع بالدليل العقلي ويشترط في ذلك عدد التواتر، والإمامية أيضاً قائلون به لوجوب المعصوم عندهم في كل وقت.

وأما من أثبت الإجماع بالدلائل السمعية فإنه في محل التوقف، لعدم دليل عقلي وسمعي على كل واحد من طرفي النقيض، فيبقى الشك. ^(٣)

وبعضهم جزم بالمنع، وآلا لم يبق مزية لهذه الأمة على سائر الأمم السالفة مع أن الله تعالى قد جعلهم شهداء عليهم. ^(٤)

١. راجع الإحكام: ٣٤٥ / ١ - ٣٤٦. ٢. المعتمد في أصول الفقه: ٣٥ / ٢.

٣. وهو رأي القاضي على ما في البرهان، والآمدني في الإحكام: ٣٤٦ / ١.

٤. راجع البرهان في أصول الفقه: ٤٥٨ / ١ - ٤٥٩.

البحث الرابع: في أنه لا يجوز تخطئة الأمة في الأحكام المتعددة

إذا انقسمت الأمة إلى قسمين وقال كل قسم منهما بحكمين متقابلين في مسألتين متعدّتين هل يجوز تخطئة كل قسم في مسألة والأخرى في الأخرى، كما لو قال نصف الأمة بأن القاتل لا يرث والعبد يرث، وقال النصف الآخر بأن القاتل يرث والعبد لا يرث .

اختلفوا في ذلك فالأكثر على عدم الجواز، وهو قول الإمامية ، لأن المعصوم داخل في أحد القسمين وقوله صواب في الحكمين .
واستدل الآخرون بأن خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن الاتفاق على الخطأ، وهو منفي عنهم.

احتج المجوزون بأن الممتنع الخطأ على كل الأمة لا البعض، والمخطئ في كل واحدة من المسألتين بعض الأمة. (١)

البحث الخامس: في امتناع الكفر على الأمة

هذا على مذهب الإمامية ظاهر لامتناع الارتداد على المعصوم .
وأما غيرهم فقد اختلفوا فالأكثر على ذلك أيضاً، لأنه تعالى أوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين، وهو مشروط بوجودهم، وما لا يتم الواجب

١ . راجع المحصول: ٩٧ / ٢، المسألة الثالثة.

المطلق إلّا به فهو واجب. هذا إذا حملنا لفظ المؤمنين على الإيمان بالقلب؛ أمّا إذا حملناه على التصديق باللسان كان أظهر وتصير الآية دالة على أنّ المصدّقين في الظاهر لا يجوز اجتماعهم على الخطاء وهو يؤمننا من إجماعهم على الكفر.^(١)

وفيه نظر، لأنّ وجوب الاتّباع ليس مطلقاً، بل مشروط بوجود المتبوع، إذ هو المفهوم من الاتّباع ولا يلزم وجوب شرط^(٢) الوجوب بل شرط^(٣) وقوع الواجب.

احتجّ الآخرون بأنّه جائز على كلّ واحد فكان جائزاً على الجميع، والأدلة لا تتناولهم حينئذٍ، لأنّهم خرجوا بذلك عن كونهم أمة محمد ﷺ وعن كونهم مؤمنين، فيبطل الاستدلال بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطاء» وبقوله: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» وبقوله: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ»، وهذا لا يتصوّر عند الإمامية كما بيّناه.^(٤)

١. وهو ما ذهب إليه الأمدي في الإحكام: ١ / ٣٤٢، المسألة ٢٤.

٢. في «أ»: بشرط.

٣. في «أ»: بشرط.

٤. لاحظ المحصول: ٢ / ٩٧ - ٩٨، المسألة الرابعة.

البحث السادس: في جواز اشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به

اختلف الناس في ذلك، فالأكثر على جوازه،^(١) لأن عدم العلم بذلك الشيء إذا كان صواباً لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور.

احتجوا بأنهم لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلاً لهم، فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به.

ومن هذا الباب إمكان وجود خبر أو دليل ولا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به، والخلاف ما تقدم، والوجه جوازه إن كان عملهم موافقاً لمقتضاه، لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم، وقوله: «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» لا يتناول ذلك، لأن المفهوم من السبيل الفعل المقصود المعصوم، وعدم العلم ليس مقصوداً فلا يكون سبيلاً، فيجوز اتفاقهم فيه وإن يخالفهم في طلبه، كيف؟ والشرع لا يحث على الجهل بأدلته الشرعية.

أما لو عملوا على خلافه فإنه محال، لما فيه من إجماع الأمة على الخطأ.

١. وهو مذهب الرازي في المحصول: ٩٨ / ٢، المسألة الخامسة؛ والأمدى في الإحكام: ٣٤١ / ١، المسألة ٢٣.

البحث السابع: في أن الأخذ بالأقل ليس للإجماع

اختلف الناس في دية الذمّي، فقال قوم: إن ديته مثل دية المسلم، وقال آخرون: إنها نصفه، وقال آخرون: إنها ثلثه، وعند الإمامية: ثمانمائة درهم.

وقال الشافعي بالثلث، وهو الأقل عند الجمهور مجمع عليه عندهم، فقليل: إنه تمسك فيه بالإجماع، إذ القول بالكل والنصف يشتملان على الثلث، وليس بصحيح، لأن الحصر في الثلث مشتمل على حكمين: وجوب الثلث ونفي الزيادة؛ والأول وإن كان مجمعاً عليه فالثاني ليس كذلك، بل مستفاد إما من دليل أو من أصالة براءة الذمة، وليس ذلك من الإجماع.^(١)

الفصل السابع

في حكم الإجماع

وفيه مباحث:

الأول: في حكم جاحده



اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه ، فقال قوم من الفقهاء: إنه كافر مطلقاً؛ ومنعه آخرون،^(١) لأن أصل أدلة الإجماع لا يفيد العلم، فما يفرع عليه أولى أن لا يكون كذلك، فغايتة الظن، وجاحد المظنون ليس بكافر إجماعاً.

سلمنا كونه معلوماً لكن العلم به غير داخل في ماهية الإسلام، وإلا لوجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإسلام أحد حتى يعرفه كون الإجماع حجة، ولما لم يفعل ذلك ولم يصرح بهذه المسألة طول عمره علمنا عدم دخوله في الإسلام، وإذا لم يكن العلم بأصل الإجماع معتبراً في الإسلام فكذا تفاريعه.

١. وهو ما ذهب إليه الرازي في المحصول: ٢ / ٩٨، المسألة الأولى، القسم السابع.

وقيل: إن كان حكم الإجماع داخلاً في مفهوم اسم الإسلام، كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة، كان جاحده كافراً، وإلا فلا.^(١)

البحث الثاني: في امتناع تجدد إجماع مخالف لسابق

ذهب الأكثر إلى امتناع انعقاد الإجماع بعد إجماع سابق يخالفه، وجوّزه أبو عبد الله البصري.^(٢)

لنا: إن أحدهما يكون خطأ فلا تجتمع الأمة عليه.

احتجّ بإمكان إجماع الأمة على قول بشرط عدم طريان إجماع آخر، لكن أهل الإجماع لما اتفقوا على أن جميع ما أجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز، وهذا لا يتأتى على مذهبنا لوجود المعصوم فيهما وأقواله غير متناقضة.

وفخر الدين قوى مذهب البصري،^(٣) وهو خطأ، لأنّ تجويزه يقتضي تطرّقه إلى الإجماع بوجوب الدوام، فلا يستقر الإجماع البتة، ولا يمكن الاستدلال به.

١. وهو ما ذهب إليه الأمدى في الإحكام: ١ / ٣٤٤، المسألة ٢٧.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٩٩.

٣. المحصول: ٢ / ٩٩، المسألة الثالثة.

البحث الثالث: في الإجماع إذا عارضه قول الرسول ﷺ

اعلم أنه يمتنع تناقض الأدلة، وكل من الإجماع وقول الرسول ﷺ دليل قطعي؛ فإن علم أن قصد الرسول ﷺ بكلامه ظاهره، وكذا أهل الإجماع وتنافيا، امتنع ذلك .

وإن علم أن أحدهما أراد الظاهر وجهلنا الآخر، قدم ما علم ظاهره وتأولنا الآخر، لأنه أولى من حذفه .

وإن لم يعلم أن واحداً منهما أراد ظاهره، فإن كان أحدهما أخص خصصنا به الآخر جمعاً بين الدليلين، وإلا تعارضنا، لأننا نقطع أن النبي ﷺ والأمة أراد أحدهما بكلامه غير ظاهره لكننا جهلنا تعيينه، فتساقطا ووجب الرجوع إلى غيرهما.

إلى هنا انتهى الجزء الثاني حسب تقسيم المؤلف ﷺ حيث قال الناسخ: تمّ الجزء الثاني من كتاب «نهاية الوصول في علم الأصول» ويتلوه الجزء الثالث بعون الله تعالى وتوفيقه المقصد العاشر في الخبر وفيه فصول الأول في ماهيته، وقد فرغت من تسويده غرة شهر صفر ختم بالخير والظفر سنة إحدى وأربعين وألف .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين



المقصد العاشر

في الخبر

وفيه فصول:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الأول

في ماهيته

وفيه مباحث:

الأول: في لفظ الخبر

لفظ الخبر يطلق على القول المخصوص وعلى غيره من الإشارات والدلائل، كقوله:

مركز تحقيقات كويتية

تخبرني العينان ما القلب كاتم^(١)

وقوله:

وكم لظلام الليل عندك من يد

تخبر أن المانوية تكذب^(٢)

١ . تمام البيت هو :

وما جنَّ بالبغضاء والنظر الشزر

تخبرني العينان ما القلب كاتم

شرح نهج البلاغة: ١٤٢ / ٨ وج ٤٦ / ٢٠ .

٢ . القائل هو أبو الطيب المتنبي . راجع نور البراهين: ٣٠ / ٢؛ فتح الباري: ١٢ / ٢٣٨ .

وأبو الطيب هو أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي المتنبي

وقول المعري^(١):

نَبِيٌّ مِنَ الْغُرَبَاءِ لَيْسَ عَلَى شَرِّعٍ
يَخْبِرُنَا أَنَّ الشُّعُوبَ إِلَى صَدْعٍ

وهو حقيقة في القول المخصوص إجماعاً ومجازاً في غيره، لتبادر الأول إلى الذهن دون الثاني في قولنا: أخبر فلان بكذا وفلان مخبر، والغالب إنما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه .

وهو عند بعض الأشاعرة مشترك بين القول المخصوص والمعنى القائم بالنفس، وعند آخرين، أنه مجاز في الثاني حقيقة في الأول لتبادره إلى الفهم دون الثاني، وأما عند المعتزلة فإنه حقيقة في القول وليس مستعملاً في

مركزية كونه من علوم

٣٠٣ - ٣٥٤ هـ) الشاعر الحكيم وأحد مفاخر الأدب العربي، ولد بالكوفة ونشأ بالشام، ثم تنقل في البادية يطلب الأدب وعلم العربية وأيام الناس، وقال الشعر صبيّاً، وكان شجاعاً طموحاً محبّاً للمغامرات، أفضل شعره في الحكمة وفلسفة الحياة ووصف المعارك على صياغة قوية محكمة، تجول في البلدان ومدح الأمراء كسيف الدولة الحمداني وكافور الاخشيدي وابن العميد وعضد الدولة، له ديوان شرحه طائفة من كبار الأدباء كابن جني وأبي العلاء المعري والواحدي والعكبري، قُتل في النعمانية على يد فاتك بن أبي جهل الأسدي وهو خال ضبة بن يزيد الأسدي الذي هجاه المتنبي بقصيدته البائية المعروفة. الأعلام: ١ / ١١٥؛ المنجد (قسم الأعلام): ٦٣٣ .

١ . هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي المعري (٣٦٣ - ٤٤٩ هـ) شاعر فيلسوف، ولد ومات في معرة النعمان، كان نحيف الجسم أصيب بالجذري صغيراً فعمي في السنة الرابعة من عمره، وقال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة، وهو من بيت علم كبير في بلده، ولما مات وقف على قبره ٨٤ شاعراً يرثونه، له ديوان شعر ومصنفات كثيرة، منها: رسالة الغفران، الرسالة الأغريقية، الفصول والغايات، وغيرها كثير. الأعلام: ١ / ١٥٧ .

الثاني لا حقيقة ولا مجازاً لعدم الثاني عندهم، والبحث في ذلك موكل إلى علم الكلام.

البحث الثاني: في أنه هل يحد أم لا؟

اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنه لا يحد لأنه ضروري، وقال آخرون: إنه يحد وأنه معلوم بالاكتساب.

احتج الأولون بوجهين:

الأول: كل عاقل يعلم بالضرورة معنى قولنا: أنا موجود، أنا لست بمعدوم، وإن الشيء الواحد لا يوصف بالوجود والعدم، ومطلق الخبر جزء من هذا الخبر الخاص، والعلم بالكل موقوف على العلم بالخبر، فلو كان تصوّر ماهية مطلق الخبر موقوفاً على الاكتساب كان تصوّر الخبر الخاص موقوفاً عليه ولم يكن ضرورياً، هذا خلف.

الثاني: كل عاقل يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر وتمييزه عن الموضع الذي يحسن فيه الآخر، ولولا أن هذه الحقائق متصورة بالبدية لم يكن الأمر كذلك.

لا يقال: الخبر نوع من الألفاظ وأنواع الألفاظ ليست بديهية التصور، فكيف يكون تصوّر ماهية الخبر بديهياً؟

لأننا نقول: حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما هو الآخر أو له الآخر أو ليس كذلك معقول واحد لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويدركه

كلّ أحد من نفسه ويفرق بينه و بين الأحوال النفسانية كالآلم واللذة والطلب.

وإذا ثبت هذا فالمراد من الخبر إن كان هو الحكم الذهني، فلا شك في أنّ تصوّره في الجملة بديهيّ؛ وإن كان المراد منه اللفظ الدال على هذه الماهية، فالإشكال ساقط أيضاً، لأنّ مطلق اللفظ الدال على البديهيّ التّصوّر يكون تصوّره بديهيّاً.

وفي الأوّل نظر من وجوه:

الأوّل: نمنع كون المطلق جزءاً من الخبر الخاص، لأنّه إمّا مطابق في نفس الأمر أو لا، وأيّهما كان لم يصدق على الآخر، والانقسام إليهما باعتبار الجزئيات لا الماهية فهو عارضٌ *تتمية كميّة علوم*

الثاني: نمنع توقّف العلم بالكلّ على العلم بالجزء، لجواز العلم باعتبار ما.

الثالث: نمنع استلزام بداهة الكلّ بداهة الجزء، لصدق الأوّل باعتبار ما.

وفي الثاني نظر، فإنّ الحكم بالتمييز بين أمرين لا يستدعي بداهتهما، فإنّا نميّز بين وجود الجنّ والملك وعدمهما وبين النفس وعدمها وهو كسبي.

واعترض؛ بأنّ الاستدلال على أنّه ضروري دليل على أنّ العلم به غير ضروري، لأنّ الضّروري هو الذي لا يفتقر العلم به إلى نظر ودليل يوصل

إليه، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري.

لا يقال: ما ذكرناه تنبيه لا دليل، ومن الضروريات ما يفتقر إلى تنبيه.

لأنّا نقول: لو قيل ذلك لأمكن دعوى الضرورة في كلّ علم نظري، لأنّ الدليل فيه بطريق التنبيه.

سَلَمْنَا، لكن الخبر المطلق ليس جزءاً من الخبر الخاص، لأنّه أعمّ، فلو كان جزءاً لانهصر الأعم في الأخصّ، والتفرقة بين الأمر والخبر إنّما تصحّ بعد العلم بهما.

نعم تعلم التفرقة بين ما يجده الإنسان في نفسه من طلب الفعل والنسبة بين أمرين على وجه خاص، وليس هو العلم بحقيقة الأمر والخبر، فإنّ عنيت بالأمر والخبر هذا المعلوم الخاص كان عوداً إلى التحديد ثمّ إنّ يقتضي استغناء الأمر عن التحديد كاستغناء الخبر، وهذا المستدل عرف الأمر.

وهذا كلّه ليس بجيّد، لأنّ الاستدلال على أنّه ضروري ليس استدلالاً على الضّروري، بل على وصف له هو كونه ضرورياً وهو مغاير له، وكون الشيء ضرورياً جاز أن يكون كسبياً، وكون العام ليس جزء من الخاص لعدم انحصاره فيه غلط، فإنّ الخبر قد يكون أعمّ وتفسير اللفظ ليس بالتحديد.

وقال آخرون: إنّ يحد، لأنّ العلم به لا يجري مجرى العلم بالبديهيات وباقي الضروريات. والحقّ الأوّل والضرورة قاضية به.

البحث الثالث: في حدّه

اختلف القائلون بأنّ الخبر يحدّ، في حدّه .

فقال الجبائيان وأبو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة: الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب .
وأورد عليه إشكالات^(١):

الأول: الصدق والكذب نوعان من الخبر، والجنس جزء من النوع لا يمكن معرفة النوع إلّا به، فتعريفه بالنوع دور.

الثاني: الصدق والكذب من الأعراض الذاتية لمطلق الخبر، ولا يمكن تعريف العرض الذاتي إلّا بذكر موضوعه فيدور.

الثالث: إن عطف بين الصدق والكذب بـ «أو» لزم الشك في الحد، وهو محذور عنه؛ وإن عطف بـ «الواو» انتفى المحذور، إذ الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد .

الرابع: خبر الله تعالى وخبر رسوله صدق قطعاً، ولا يمكن دخول الكذب فيه.

الخامس: قول القائل محمد ومسيمة صادقان خبر وليس صادقاً ولا كاذباً.

١ . ذكرها الأمدي أيضاً مع الأجوبة عنها في الإحكام: ١٢ / ٢ - ١٤ .

السادس: لو قال: «كُلّ كلامي في هذه الساعة كاذب» ولم يوجد منه سوى هذا الكلام لم يكن صادقاً فيه، وإلا لكان كاذباً فيه فيجتمع النقيضان؛ ولم يكن كاذباً، وإلا لكان بعض أفراد صادقاً وليس إلا هذا الفرد؛ وكذا لو كانت جميع إخباراته كاذبة وقال: «كُلّ كلامي كذب» لم يكن كاذباً، وإلا لصدق في بعضها، والفرض خلافه؛ ولا صدقاً، لأنه من جملة إخباراته.

والجواب من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل:

أما الإجمال فإنّ التعريف قد يكون للماهية وقد يكون للاسم، وتعريف الخبر بالمعنى الثاني وهو إنّما يتم لو قلنا: إنّهُ ضروري.

وأما التفصيل فالجواب عن الأول: أنّ النوع تتوقّف معرفته على معرفة الجنس، إذا كانت معرفته تامّة أمّا الناقصة فلا.

وعن الثاني: أنّ الموضوع خارج عن ماهية العرض الذاتي، فيكون التعريف به رسماً لا حدّاً، والرسوم لا تنحصر في شيء بعينه.

وأجاب قاضي القضاة^(١) بأنّ الخبر معلوم لنا، وما ذكرناه لم يقصد به تعريف الخبر، بل تمييزه عن غيره من أساليب الكلام، فإذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا دور.

واعترض بأنّه إذا كان تمييز الخبر عن غيره إنّما يكون بالنظر إلى الصدق والكذب فتمييز الصدق والكذب بالخبر دور، بل لو قيل: إنّ الصدق والكذب وإن كان داخلاً في حدّ الخبر ومميزاً له فلا نسلم أنّ الصدق

١. نقله عنه مع اعتراضه الأمدّي في الإحكام: ١٤ / ٢.

والكذب مفتقر في معرفته إلى الخبر، بل الصدق والكذب معلوم بالضرورة لكان أولى .

وفيه نظر، لأن تمييز الخبر بالصدق والكذب وتعريف حقيقة الصدق والكذب بالخبر لا يقتضي الدور، واحتياج الخبر إلى المعرف يستلزم احتياج الصدق والكذب اللذين هما نوع منه إليه.

وعن الثالث: أن المراد قبوله لأحدهما فلا شك.

وعن الرابع: ليس المراد من دخول الكذب فيه الدخول فعلاً، بل القبول وهو ثابت في كل خبر باعتبار النسبة الحكمية لا من حيث صدوره عن صادق وغيره، فخير الله تعالى من حيث إنه خير لا بالنظر إلى المخبر محتمل للأمرين، وهو لا ينافي امتناع دخول الكذب فيه بالنظر إلى المخبر لاختلاف الاعتبار، ولأن خبر الله تعالى صدق فقد قبل أحدهما.

وعن الخامس: قال أبو علي الجبائي^(١): إنه كاذب، لأنه يفيد صدق أحدهما في حال صدق الآخر، فكأنه قال: أحدهما صادق من حيث صدق الآخر .

وليس بجيد، لأن النسبة لا تستلزم المصاحبة. نعم هو كاذب باعتبار أنه أضاف الصدق إليهما وهو كاذب .

وقال أبو هاشم^(٢): إنه كخبرين أحدهما إضافة الصدق إلى

١ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٣ / ٢ .

٢ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٣ / ٢ .

الرسول ﷺ والآخر إضافته إلى مسيلمة، والخبران لا يوصفان بالصدق ولا الكذب فكذا هنا، وإنما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر .

وليس بجيد، بل هما خبران في الحقيقة، وكل واحد منهما يوصف بالصدق أو الكذب لكن أحدهما صدق قطعاً والآخر كذب قطعاً .

وقال القاضي عبد الجبار^(١): المراد من قولنا ما دخله الصدق والكذب أن اللغة لا تحرّم أن يقال للمتكلّم قد صدقت أو كذبت .

واعترض بأنّ حاصله يرجع إلى التصديق والتكذيب، وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر. فإنّ أهل اللغة إنّما يسوّغون ذلك فيما كان كاذباً في نفس الأمر وصادقاً، وليس كذلك فيما نحن فيه، فإنّ قول القائل هذا صدق يتضمّن تصديقه في إضافة الصدق إلى مسيلمة، وذلك مع فرض عدم صدقه فيمتنع .

وليس بجيد، فإنّه محتمل لأحدهما من حيث إنّ خبره ويتّصف بها في نفس الأمر وفي قول القائل .

وقال أبو عبد الله البصري^(٢): إنّ كذب، لأنّه أفاد إضافة الصدق إليهما مع عدم إضافته إليهما. وهو الذي اخترناه في الجواب أولاً .

واعترض بأنّه إذا كان كاذباً لا يدخله الصدق، وقيل: الخبر ما يدخله الصدق والكذب .

١ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٣ / ٢ . ٢ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٣ / ٢ .

وليس بجيد فإننا لا نريد إضافة الأمرين معاً في كل خبر، بل أحدهما.
وعن السادس: إن الصدق والكذب إنما يعرضان لخبر مغاير للمخبر
عنه حتى يتصور فيه المطابقة فيحكم بصدقه، وعدمها عدم الملكة فيحكم
بكذبه، وهنا اتحدا فلا يدخله الصدق والكذب.

وقيل في الحدّ الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب، أو أنّه ما يقال
لقائله: إنه صادق أو كاذب .

واعترض^(١) بأنّ التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار عن كون
الخبر صدقاً أو كذباً، فقولنا: الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب جار
مجري أن يقال: الخبر هو الذي يجوز الإخبار عنه أنه صدق أو كذب،
فيكون تعريفاً للخبر بالخبر، وبالصديق والكذب.

والأول تعريف الشيء بنفسه، والثاني بما لا يعرف إلا به .

وقال أبو الحسين^(٢): الخبر كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى
أمر من الأمور إثباتاً أو نفياً. واحترز «بنفسه» عن الأمر، فإنه يفيد وجوب
الفعل لا بنفسه، لأنّ ماهية الأمر استدعاء الفعل، والصيغة لا تفيد إلا هذا
القدر. ثمّ إنها تفيد كون الفعل واجباً تبعاً لذلك، وكذا القول في دلالة النهي
على قبح الفعل ؛ فأمّا قولنا: هذا الفعل واجب أو قبيح، فإنه يفيد بصريحه
تعلق الوجوب والقبح بالفعل .

١ . المعترض هو الرازي في المحصول: ١٠٣ / ١.

٢ . المعتمد في أصول الفقه: ٧٥ / ٢.

واعترض عليه بوجوه^(١):

الأول: الوجود عنده نفس الماهية، فإذا قلنا: السواد موجود كان خبراً، مع أنّه لا يفيد إضافة شيء إلى شيء آخر.

لا يقال: السؤال يلزم لو قلنا إلى أمر آخر ونحن قلنا إلى أمر، وهو أعمّ من أن يكون آخر ونفسه، ولأنّ معنى السواد موجود، المسمّى بلفظ السواد مسمّى بلفظ الموجود.

لأنّا نقول: الإضافة مشعرة بالتغاير، ولولا اعتباره لدخل اللفظ المفرد في الخبر.

والإلزام ليس في الإخبار عن التسمية، بل عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم أنّ من عرف ماهية المثلث أمكنه الشك في وجوده. وفيه نظر بمنع كونه خبراً إن جعلناهما لمعنى واحد، لتنزله منزلة الإنسان بشر إلا أن يعني التسمية.

الثاني: إذا قلنا الحيوان الناطق يمشي، اقتضى نسبة الناطق إلى الحيوان، مع أنّه ليس بخبر للفرق الضروري بين الخبر والوصف.

لا يقال: لو زيد في الحدّ بحيث يتمّ معه الكلام فيخرج النعت.

لأنّا نقول: إن عنت بتمام الكلام إفادته لمفهومه دخل النعت لإفادة قولنا الحيوان الناطق لمعناه بتمامه، وإن عنت إفادته لتمام الخبر توقفت على معرفة الخبر فيدور.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ١ / ١٠١ - ١٠٢، المسألة الثانية.

وفيه نظر، لأن المراد من الإضافة نسبة الإثبات أو النفي واعتراض بإرادة صحّة السكوت عليه.

الثالث: أنه تعريف دوري، لأن النفي الإخبار عن عدم الشيء، والإثبات الإخبار بوجوده.

البحث الرابع: في أنه هل يشترط في الخبرية الإرادة؟

قال السيّد المرتضى^(١) وأبو الحسين^(٢): لا بدّ في الخبر من الإرادة على معنى أن الصّيغة تكون خبراً مستعملة في فائدتها بشرط الإرادة ولا تشترط الإرادة في كون الخبر على صيغة الخبر.

واحتجاً بأن هذه الصيغة قد تصدر عن الساهي والحاكي والمتجوّز بها عن الأمر، كقوله تعالى: «وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» وإذا كانت صالحة للخبرية وغيرها لم ينصرف إلى أحد الأمرين دون الآخر، إلا لمرجح وهو الإرادة والدّاعي.

وخالف فيه الأشاعرة، وقد تقدّم مثله في باب الأمر.

وأيضاً قال الجبائيان: إنّ لصيغة الخبر حال كونها خبراً صفة معلّلة بتلك الإرادة.

وخالف فيه الأشاعرة، فإنه لا معنى لكون الصّيغة خبراً، إلا أن المتلفظ

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٤٨٠ وج ١ / ٤١ - ٤٢.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٧٣.

بها تلفظ وكان مقصوده تعريف الغير بثبوت المخبر به للمخبر عنه أو سلبه عنه، وقد تقدّم أيضاً في الأمر.

البحث الخامس: في مدلول الخبر

إذا قلنا: «العالم حادث» كان مدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث للعالم، وإلا لكان حيث وجد قولنا: «العالم محدث» كان محدثاً، فحيث يوجد الخبر يوجد المخبر عنه، فلا يكون الكذب خبراً. ولما بطل ذلك عرف أنّ مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة، لا نفس النسبة.

قيل: هذا الحكم ليس هو الاعتقاد، فقد يخبر الإنسان عما لا يعتقد، كمن يخبر بوجود زيد وهو لا يعتقد؛ ولا الإرادة، لأنّ الإخبار قد يكون عن الواجب والممتنع، مع أنّ الإرادة يمتنع تعلّقها بهما، فلم يبق إلا أن يكون الحكم الذهني مغايراً لجنس الاعتقادات والقصود، وذلك هو كلام النفس، ولم يقل به إلا الأشاعرة.^(١)

وفيه نظر، لمنع الإخبار عما لا يعتقد المخبر. نعم توجد صورة الإخبار وصفته، كالتأهي والحاكي، لا نفس الخبر ثمّ إنّ مخالف للأشعرية، لأنهم يقولون بمغايرة الكلام النفساني للخبر وغيره من أساليب الكلام.

١. راجع المحصول: ١٠٦ / ٢، المسألة الرابعة.

البحث السادس: في أقسامه

اعلم أنَّ الخبر ينقسم ثلاثة أنواع:

الأول: انقسامه إلى الصدق والكذب.

الثاني: إلى التواتر والآحاد.

الثالث: إلى ما يعلم صدقه، وما يعلم كذبه، وما يجهل فيه الأمران. وهذه متداخلة .

وقد أطبق المحققون كافة على أنَّ القسمة إلى الصدق والكذب حاصرة وأنه لا ثالث لهما، لأنَّ الخبر إما مطابق للمخبر عنه أو لا. والأول الصدق والثاني الكذب. وأثبت الجاحظ ^(١) واسطة بينهما، لقوله تعالى: «أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ» ^(٢)، حصرُوا دعوى النبوة في الكذب والجنَّة، وليس إخباره بالنبوة حالة الجنون كذباً، لأنَّهم جعلوها في مقابلة الكذب؛ ولا صدقاً لأنَّهم لم يعتقدوا صدقه، فتثبت الواسطة وهي حالة الجنَّة بين الصدق والكذب .

١. هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى، أبو عثمان الشهير بالجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ) كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، فلج في آخر عمره وكان مشوَّه الخلق، ومات والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، له تصانيف كثيرة، منها: الحيوان، البيان والتبيين، سحر البيان، البخلاء، وغيرها. الاعلام: ٧٤ / ٥.

٢. سبأ: ٨.

ولأنَّ مَنْ أخبر عن حصول زيد في الدار عن ظن، ثمَّ ظهر البطلان، لم يحكم بكذبه في هذا الخبر ولا يستحق الذم؛ وليس صدقاً، لعدم المطابقة. ولو أخبر عن حصوله في الدار مع اعتقاد أنه ليس فيها وكان فيها لم يوصف بالصدق، ولا يستحق المدح، وإن كان خبره مطابقاً؛ ولا بالكذب للمطابقة.

فعلم أنَّ المطابقة وعدمها ليس كافيين في الوصف بالصدق والكذب، بل لابدَّ من العلم والقصد.

ولأنَّ أكثر العمومات والمطلقات مخصَّصة ومقيدة، فلو كان الخبر الذي لا يطابق كذباً تطرَّق الكذب إلى كلام الشرع.

ولأنَّ بين العلم والجهل المركب واسطة في الاعتقاد وهي اعتقاد المقلد المطابق، فجاز أن يثبت بين الصدق والكذب واسطة في الخبر.

والجواب: الخبر الذي قصد به الإخبار، والمجنون لا قصد له، فصار كالسَّاهي والنائم إذا صدر عنهما صيغة الخبر، فإنه لا يكون خبراً، وحيث لم يعتقدوا صدقه لم يبق إلا أن يكون كاذباً أو لا يكون ما أتى به خبراً، وإن كان بصورة الخبر.

وأيضاً فإنَّ فيه نظراً، لأنَّ الكذب أعمُّ من افترائه والافتراء أخصُّ من نقيض الصدق الذي هو الكذب، فكأنَّ الصورة التي باعتبارها كان أعمُّ هي صورة الجنة، ونمنع الكذب في صورة الجنة، ونمنع الكذب في صورة المخبر عن ظن مع عدم المطابقة وإن لم يستحق الذم، وكذا نمنع الصدق مع

المطابقة وإن لم يستحق المدح، وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وإن لم يكن محمولاً على ظاهره ليس بكذب، لأنه محمول على مجازة، معدول به عن حقيقته، والمجاز ليس بكذب، وأي ملازمة بين ثبوت الواسطة في الاعتقاد بين العلم والجهل المركب وبين ثبوتها في الخبر، ولو كان التمثيل كافياً لثبتت الواسطة بين السلب والإيجاب وبين كل قسمين أحاطا بطرفي النقيض.

احتج الجمهور باتفاق الأمة على تكذيب اليهود والنصارى، مع أننا نعلم أن فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب.

واعترض^(١) بأن أدلة الإسلام لما كانت قوية جلية لاجرم أشبهت حالهم حال من يخبر عن الشيء مع العلم بفساده.

والنزاع في هذه المسألة لفظي حيث أطلق بعضهم الكذب على كل خبر غير مطابق، وخصّصه آخرون باشتراط الاعتقاد.

١. ذكر الاحتجاج والاعتراض الرازي في المحصول: ١٠٧ / ٢.

الفصل الثاني

في المتواتر

وفيه مباحث:

الأول: في أنه يفيد العلم



مركز تحقيقات علوم القرآن

مقدمة:

التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، قال تعالى: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى»^(١)، أي رسولاً بعد رسول بينهما فترة.

وكذا في الاصطلاح عبارة عن توارد الأخبار على السمع خبراً بعد خبر، لكن بشرط أن يكون تكثر الأخبار إلى أن يحصل العلم بقولهم.

وقد حدّ بعض الأشاعرة التواتر بأنه: عن جماعة بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم. وهو غلط، فإنّ التواتر ليس هو الجماعة.

إذا عرفت هذا فنقول: ذهب أكثر الناس إلى أنه يفيد العلم، سواء كان

خبراً عن أمور موجودة في زماننا، كالإخبار عن البلدان النائية ؛ أو عن أمور ماضية، كالإخبار عن وجود الأنبياء والملوك الماضين .

وأنكره السُّمْنِيَّةُ ^(١) والبراهمة وقالوا: إنه يفيد الظن .

ومنهم مَنْ يسلم إفادته العلم لو كان عن أمور موجودة في زماننا لا في الأمور السالفة .

لنا ^(٢): انا نجد أنفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والأمم الخالية والأنبياء والملوك الماضية جزماً ضرورياً جارية مجرى جزمنا بالمشاهدات، فالمنكر لها مكابر .

فإن قيل: الظن لا شك في وجوده أمّا العلم فلا، لكن الظن إذا كان قوياً اشتباه بالعلم، وهو هنا كذلك لأنه معلوم .

أما أولاً، فلأنه فرع تصوّر إجماع الخلق الكثير على الإخبار بشيء واحد، وهو ممنوع لاختلافهم في الأمزجة والأخلاق والآراء والأغراض وقصد الصدق والكذب، وكما لا يتصور اتفاق الخلق الكثير على أكل طعام واحد معيّن واتفاق أهل بلد على محبة الخير أو الشر، كذا لا يتصور اتفاقهم على الصدق .

وأما ثانياً، فلأن كل واحد يجوز عليه الكذب حالة الانفراد فكذا حالة

١ . السمنية: قوم من أهل الهند دهيون، من عبدة الأصنام، تقول بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالإخبار. لسان العرب: ١٣ / ٢٢، مادة «سمن».

٢ . وهو قول الرازي أيضاً في المحصول: ٢ / ١٠٨، الباب الأول، المسألة الثانية.

الاجتماع، وألا انقلب الجائز ممتنعاً، وإذا جاز الكذب على كل واحد حالة الاجتماع، والجملة عبارة عن الأحاد مجتمعة، جاز الكذب عليها فلا نعلم صدقهم.

وأيضاً هذا العلم يمتنع أن يكون يقيناً لوجوه:

الأول: أنه يجوز أن يخبرنا جماعة مثلهم بنقيض خبرهم، مثلاً يخبر جماعة لا يجوز تواطؤهم على الكذب بوجود زيد ويخبرنا مثلهم بموته، ويستحيل حصول العلم بالنقيضين وعدم الأولوية في أحدهما.

الثاني: لو أفاد خبر الجماعة العلم يحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى عليه السلام والنصارى عن عيسى عليه السلام من الأمور المكذبة لنبينا عليه السلام مما علمناه بالتواتر ويستحيل تناقض العلوم.

الثالث: لو حصل العلم الضروري بخبر المتواتر لما خالف في نبوة محمد عليه السلام أحد، لأن عاقلاً لا يخالف ما يعلم ولا يعاند في اعتقاده.

الرابع: لو كان معلوماً لما وقع الفرق بين علمنا بوجود جالينوس^(١)

١. جالينوس: هو أشهر الأطباء اليونانيين القدماء بعد أبقراط، وكان أيضاً من الحكماء في الدولة القيصرية، وقد ولد ونشأ بفرغامس (وهي مدينة من مدن آسيا شرقي القسطنطينية) وهم روم أغريقيون. وكان أسمر اللون حسن الخطاطيط، عريض الأكتاف، واسع الراحتين، طويل الأصابع، حسن الشعر، معتدل المشية، ضاحك السن، كثير الهزل، كثير الأشعار، نقي الثياب، مداخل للملوك والرؤساء من غير أن يتقيد في خدمة أحد. له تصانيف كثيرة، منها: كتاب الفصل، العصب، العروق، وكتاب المزاج، وغيرها كثير. انظر دائرة معارف القرن العشرين:

واقليدس^(١)، وبين علمنا بأن الواحد نصف الاثنين، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، لكن التفاوت معلوم وإنما يحصل لو تطرق احتمال إلى الاعتقاد الثاني، وقيام الاحتمال فيه كيف كان يخرج عن كونه يقيناً.

الخامس: الجزم بوجود مقتضى الخبر ليس أقوى من الجزم بأن ما شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه بالأمس مع أنه ليس بقطعي، لجواز أن يخلق الله تعالى مثله من كل وجه، وهذا التجويز ثابت عند المسلمين والفلاسفة.

لا يقال: تجويز كونه مغايراً لما شهدته بالأمس يؤدي إلى الشك في المشاهدات، والله تعالى وإن كان قادراً، لكن يمتنع منه تعالى لإفضائه إلى التلبيس.

لأننا نقول: لا نسلم كون تجويزه يقضي إلى الشك في المشاهدات، فإن المشاهد هو وجود هذان، أما أن هذا هو ذلك فليس بمشاهد لكن حكم من النفس يقع فيه الخطاء، ولا يلزم من الشك فيه الشك في المشاهد.

ودليل الامتناع لا يدفع الإلزام، لأن هذا الجزم إن كان بناء على ذلك البرهان كان الجاهل بالبرهان جاهلاً بذلك الجزم، والعوام لا يعرفون هذا الدليل، فكان يجب أن لا يحصل لهم ذلك الجزم.

السادس: لو كان العلم الضروري حاصلاً من خبر التواتر لم يخالف

١. إقليدس بن نوقطرس بن بزنيقس فيلسوف يوناني، من علماء الرياضيات في القرن الثالث قبل الميلاد، مظهر الهندسة والمبرز فيها ومدرّسها في الاسكندرية على أيام بطليموس الأول. فهرست ابن النديم: ٣٢٥، المنجد «قسم الأعلام»: ٥٧.

فيه أحد، لأن الضروريات لا يخالف فيها .

والجواب من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل .

أما من حيث الإجمال: فهو أن ذلك تشكيك في مقابلة الضروري، فلا يسمع كسبه السوفسطائية^(١).

وأما من حيث التفصيل: فلو جَوَزنا مساواته للظن لتطرق في كل ضروري ذلك، واجتماع الخلق الكثير على الإخبار بمحسوس ليس بمحال، لجواز وقوعه بينهم بخلاف اجتماعهم على أكل شيء معين. وجواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على المجموع من حيث هو مجموع، والمجموع وإن كان هو الأحاد لكن لا كل واحد، ولا يمكن اجتماع الخلق الكثير على الإخبار بما يناقض ما أخبر به الخلق الكثير إذا كان كل منهما مفيداً للعلم، ففرضه محال .

وتواتر اليهود انقطع في قضية بخت نصر^(٢)، والنصارى لا تواتر لهم في المبدأ لقتلهم جداً .

١ . السوفسطائية وهم طائفة من اليونان عرفوا بالحكمة المموهة وتعني المغالطة وجحد العلوم، وبالعربية: التناقضية، يقولون: لا علم ومعلوم، واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض. انظر تلبس إبليس: ٤٩ - ٥١؛ تاريخ يعقوبي: ١ / ١٤٨ .

٢ . بخت نصر - بالتشديد - ملك بابل (٦٠٥ - ٥٦٢ ق. م) احتل فلسطين وخرّب اورشليم وسبى اليهود ٥٨٦ ق. م وأحرق التوراة وقتل منهم مقتلة عظيمة. بخت نصر يعني ابن الصنم لأنه وجد عند صنم ولم يعرف له أب فنسب إليه ويعرف بنبوخذ نصر. راجع المنجد قسم الاعلام: ٧٠٦؛ تاج العروس: ٧ / ٥٢٩، مادة «نصر» .

والضروريات المحسوسة أو التي هي مبدأ الإحساس لا يجب اشتراك الناس فيها، والتواتر يفيد العلم في الأمور المحسوسة لا في النبوة المستفادة بالبحث والنظر، ونمنع التفاوت.

سَلَمْنَا، لكن لا ينافي العلم الضروري فإنَّ الضروريات متفاوتة، والضرورة باتحاد ما شاهدناه ثانياً مع ما شاهدناه أولاً ضروري لا يقبل الشك، والتجويز بالنسبة إلى القدرة لا ينافي عدمه بالنسبة إلى الاعتقاد، على أنَّ جماعة قالوا العلم العادي قاصر عن الضروري. والخلاف من المكابر لا يرفع الحكم الضروري، كخلاف السوفسطائية.

البحث الثاني: في أنَّ العلم المستفاد منه ضروري

أكثر العقلاء على ذلك. وقال أبو الحسين البصري^(١) وأبو القاسم البلخي من المعتزلة والجويني والغزالي^(٢) والدقاق من الأشاعرة: إنه كسبي. وتوقف المرتضى^(٣) فيها.

لنا وجوه:

الأول: لو كان نظرياً لما حصل إلا لمن كان من أهل النظر والتأمل والبحث، والتالي باطل فإنه حاصل للصبيان والبله، فيكون ضرورياً.

١. المعتمد في أصول الفقه: ٨١ / ٢.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٨١ / ٢.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٨٥ / ٢.

اعتراض^(١) أبو الحسين والمرضى بشيء واحد وهو: أن الدليل ليس إلا ترتيب العلوم بأحوال المخبرين، وهذا أمر حاصل للعامة والمراهقين بحصول علوم كثيرة لهم، وهم قادرون على استنتاج علوم آخر من تركيبها إذا كانت مقدماتها قريبة من الطبع، وإن عجزوا عن المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع والاستدلال على صفاته، وسيأتي بيان غموض الدليل لو كان.

الثاني: كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند تواتر الأخبار عليه، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر فيما يناسبه من العلوم المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي إليه، ولو كان نظرياً لتوقف على المقدمات وترتيبها.

مركز تحقيق التراث
مركز تحقيق التراث
مركز تحقيق التراث

الثالث: العلم بخبر المتواتر لا يتتفي بالشبهة، وهذه هي أمانة الضرورة.

الرابع: لو كان نظرياً لأمكن الإضراب عنه كما في سائر النظريات، وحيث لم يمكن ذلك دل على كونه ضرورياً.

الخامس: لو كان نظرياً لوقع فيه الخلاف بين العقلاء كغيره، وحيث لم يقع كان ضرورياً.

احتج القائلون بأنه نظري بوجوه^(٢):

١. ذكر الوجه الأول والاعتراض عليه والجواب عنه الرازي في المحصول: ٢ / ١١٠، المسألة ٣.

٢. ذكر هذه الوجوه والأجوبة عنها الأمدي في الإحكام: ٢ / ٣٢.

الأول: لو كان ضرورياً لما اختلف فيه العقلاء كغيره من الضروريات.
 الثاني: خبر المتواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر
 رسوله، بل هو مماثل أو أدنى، والعلم بخبر الله ورسوله نظري، فالمماثل
 الأدنى أولى.

الثالث: استدلل أبو الحسين بأن الاستدلال ترتيب علوم ليتوصل به إلى
 آخر، فكل ما توقف وجوده على ترتيب فهو نظري، والعلم الواقع بخبر
 المتواتر كذلك فكان نظرياً.

وبيانه أنه إنما يعلم عقيب الخبر لو علمنا أن المخبر لم يخبر عن رأيه،
 بل عن أمر محسوس لا لبس فيه وأنه لا داعي له إلى الكذب، فعلم أنه لا
 يكون كذباً فيكون صدقاً، ومهما اختلف شيء من هذه الأمور لم يعلم صحة
 الخبر، وهذا هو معنى النظري.

والجواب عن الأول: بالمنع من الملازمة، فإن كثيراً من الضروريات قد
 اختلف العقلاء فيها إما لقصور فهمهم عن تصوراتها، أو لعدم أسبابها عندهم
 كالأعمى والأخرس.

وعن الثاني: بالمنع، فإن خبر الله تعالى ورسوله متوقف على العلم
 بهما، وهو نظري، فكذلك كان ما يتوقف عليه نظرياً.

وعن الثالث: أن كل ضروري يمكن فرض مثل هذا التوسط فيه وهذا
 الترتيب.

البحث الثالث: في احتجاج من ادعى الاكتساب

احتج أبو الحسين ^(١) على أن خبر التواتر صدق بأنه لو كان كذباً لكان المخبرون إما أن يخبروا مع علمهم بكونه كذباً، أو لا معه. والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، وإذا بطل كونه كذباً وجب أن يكون صدقاً، فكان مفيداً.

أما بطلان الأول، فلاّتهم إن قصدوا الكذب لا لغرض ومرجح لزم حصول الفعل عن القادر مع ثبوت الصارف، وهو الكذب الذي هو قبح، وجهة القبح صارفة، وانتفاء الداعي فرضاً، وهو محال.

وإن قصدوه لغرض، فإما نفس كونه كذباً، وهو محال، لأنه جهة صرف لادعاء؛ وإما غيره، فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً.

وعلى التقديرين فإما أن يكون رغبة أو رهبة.

وعلى التقديرات فإما أن يقال كلّهم كذبوا لداع واحد من هذه الأقسام، أو يختلفون فيه.

وعلى كلّ التقديرات فإما أن تحصل تلك الدواعي بالمشافهة، أو بالتراسل. والأقسام كلّها باطلة.

أما انتفاء داعية الدين فلاّ قبح الكذب متفق عليه بين الأديان، سواء كان ذلك عقلياً أو شرعياً، فكان صارفاً دينياً لا داعياً دينياً.

١. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٨٦ - ٨٨.

وأما الرغبة الدنيوية فإما رجاء عوض على الكذب، وهو باطل، لأن بعض الناس لا يرضى على الكذب العوض الكبير وإن احتاج، أو لأجل أن يسمع غيره شيئاً غريباً وإن لم يكن له أصل، والأكثر لا يرضى لنفسه ذلك. وأما الرهبة فإنما تكون من السلطان، ويتعذر عليه جمع الخلق العظيم على الكذب، فإننا نشاهد عجزه عن ذلك في أهل بلد واحد لعدم علمه بكل واحد فلا يجعله مضطراً إلى الكذب. ولأن السلطان كثيراً ما يخوف الرعية عن التحدث بشيء ثم يظهر منهم آخر الأمر.

ولأننا نعلم في كثير من الأمور انتفاء غرض السلطان في الحمل على الكذب. ولا يجوز أن يقال: الجماعة الكثيرة كذب بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين، لأن كلامنا في جماعة عظيمة أبعاضها جماعات عظيمة يمتنع تساوي أحوالها في قوة هذه الدواعي.

وأما بطلان كذبهم لا مع العلم بالكذب، فلأنه غير ممكن إلا مع الاشتباه، ولا يمكن وقوع الاشتباه في الضروريات، وشرط التواتر استناده إلى ضروري محسوس، هذا إن أخبرونا عن المشاهدة.

وإن أخبرونا عن جماعة أخبروهم عن المحسوس، أو عن جماعة أخرى أيضاً، فإنه لا يحصل العلم إلا بعد اتصاف الوسائط والطرفين بشرائط التواتر.

وإنما يعلم بأن أخبرنا أهل التواتر أن أولئك الماضين كانوا جامعين للشرائط.

وَأَنَّ كُلَّ مَا ظَهَرَ بَعْدَ خَفَاءٍ، وَقَوِيَ بَعْدَ ضَعْفٍ فَلَابِدٌ وَأَنْ يَشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ حَدُوثُهُ وَوَقْتُ حَدُوثِهِ، كَمَا اشتهرت مقالة الكرامية والجهمية وحدوثها ووقت حدوثها، ولمَّا لم يظهر شيء من ذلك عرف أَنَّ الأمر كذلك في كُلِّ الأزمنة .

وهذا على طوله لا يفيد اليقين لوجوه:

الأول: التقسيم إنما يكون قطعياً لو اشتمل على طرفي النقيض وبطلان ما عدا المطلوب، وهذه التقسيمات ليست كذلك.

الثاني: يجوز أن يكذبوا لا لغرض ولا يفتقر الفعل إلى المرجح وإلا لزم الجبر، لأنَّ قدرة العبد صالحة للضدين وإلا لزم الجبر؛ فإن افتقر في ترجيح أحدهما إلى مرجح، فإن كان من العبد تسلسل، وإن كان منه تعالى فإن وجب ترتب أثره عليه لزم الجبر، وإلا كان اختصاص وقت الترتب دون الآخر إن كان لمزية اختصَّ بها ذلك الوقت، فقبلها لم يكن المرجح التام حاصلاً، وقد فرضناه حاصلاً، هذا خلف.

ثمَّ ينقل الكلام إلى تلك المزية، إمَّا أن يكون من فعله تعالى أو من فعل العبد. وإن لم يكن لمزية تساوت الأوقات، فالترجيح في بعضها يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن لا لمرجح، وهو محال .

فظهر أَنَّ العبد إن لم يحصل له مرجح من الغير امتنع أن يكون فاعلاً، ومع المرجح من الغير يجب فعله، وهو عين الجبر .

سَلَّمْنَا أَنَّ بتقدير حصول المرجح من الغير لا يجب ترتب الأثر عليه

لكن الإشكال باق، لأن حصول مرجح الوجود إذا جاز أن لا يوجد كان العدم واقعاً لا عن مرجح، لأن عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم، فعند حصول مرجح الوجود لو حصل العدم لكان لا عن مرجح، وإذا جاز ذلك بطل قولك: الفعل لا يقع إلا عن الداعي، فجاز من أهل التواتر أن يكذبوا لا لداع.

وفيه نظر، لما تقدّم مراراً من أن الوجوب المستند إلى الداعي لا ينافي القدرة.

الثالث: عند حصول الصارف إن وجب الترك لزم الجبر، وإلا جاز الكذب عند الصارف.

وفيه نظر، لعدم الجبر والوجوب بالنظر إلى الداعي.

الرابع: سلّمنا وجود الصارف لكن يجوز وجود شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذباً فيقدّم عليه لا لغرض سواه.

لا يقال: يستحيل أن يشتهي العاقل الكذب بمجرد كونه كذباً، ولو جاز في الواحد والاثنين لم يجز في الخلق الكثير كما جاز في الواحد أكل طعام معين في وقت بعينه ويمتنع اجتماع الخلق كلّهم عليه.

لأنّا نقول: يمتنع امتناع ذلك، فإننا نرى جماعة اعتادوا الكذب ولا يصبرون عنه وهم يعلمون ضرره عاجلاً وأجلاً، واجتماع الخلق العظيم على أكل طعام معيّن وإن كان مظنون العدم لكنّه ليس معلومه، كيف وإنه جائز على كلّ واحد؟ وجوازه على كلّ واحد لا يمنع صدوره عن الباقين،

فيكون صدوره عن الكل كصدوره عن كل واحد، ومع هذه الحجّة القطعية كيف يُدعى الامتناع منه ؟

وفيه نظر، لأن الجواز هنا كالجواز في العلوم العاديّة، وكما أنّ ذلك الجواز لا ينافي القطع بالعدم كذا هنا.

الخامس: لا نسلم الحصر في الغرض الديني والدنيوي والرغبة والرهبة .

وفيه نظر، فإن الغرض ثابت بين ما يتعلّق بمصالح الدنيا وبين ما يتعلّق بمصالح الآخرة، وذلك الغرض إمّا جلب نفع أو دفع ضرر.

السادس: سلّمنا لكن جاز أن يكون لمصلحة دينية، ونمنع اتفاق الناس على تحريمه، فإنّ منهم من اعتقد جوازه، بل وجوبه إذا أفضى إلى مصلحة في الدين والدنيا، ولهذا فإنّ كثيراً من الزهاد وضعوا أشياء كثيرة من الأحاديث في فضائل الأوقات لغرض حمل الناس على العبادات، فلعلّهم اتّفقوا على الكذب لما اعتقدوا فيه مصلحة دينية.

السابع: جاز أن يكون لرغبة دنيوية ولا ينحصر في أخذ المال وإسراع الغير كلاماً غريباً ومع الحصر نمنع فسادهما، ونمنع القطع بامتناع اشتراك الخلق العظيم في الرغبة إلى أحدهما، فإن حصل اعتقاد فظني فإنّه إذا جاز في العشرة والمائة جاز في الكل، لأنّ ثبوت الحكم للبعض لا يمنع من ثبوته للباقي ؛ فإنّا نعلم لو أنّ أهل بلد علموا أنّ سائر البلاد لو عرفوهم ما في بلدهم من الوباء العام لامتنعوا من المضيّ إليهم فتختل معيشتهم، فإنّه يجوز

حيثُ تطابق أهل البلدة على الكذب وإن كثروا جداً، فقد اتَّفَق الخلق العظيم على الكذب للرغبة.

الثامن: جاز تطابقهم للرغبة، ونمنع ادعاء اليقين في عدم تمكن السلطان من ذلك.

لا يقال: أخذ العلم الضروري بذلك من غير دلالة.

لأننا نقول: هذا الاعتقاد ليس أقوى من اعتقاد وجود محمد وموسى وعيسى عليهم السلام فادَّعُوا الضرورة في ذلك.

التاسع: يجوز اختلاف دواعيهم فبعضهم للرغبة وبعضهم للرغبة وبعضهم بالمشافهة وبعضهم بالتراسل، وليس من شرط التواتر أن يكون أبعاد عدده بالغين حد التواتر، والألزم اشتراط ذلك في أبعاد الأبعاد ويتسلسل.

يجوز أن يكذبوا سهواً للاشتباه، وهو جائز في المحسوسات عقلاً ونقلاً.

أما عقلاً، فلائه تعالى قادر على خلق مثل زيد في شكله وتخطيطه فينتفي الاعتماد على التواتر، لجواز أن يشاهدوا مثل زيد فيخبروا بوجود زيد فإن الأجسام المعدنية والنباتية متشابهة بحيث يعسر التمييز بينهما، فيجوز في الأشخاص مثله [وإن كان نادراً]، والندرة لا تمنع الاحتمال.

ولأن غلط الناظر أمر مشهور، فإن الإنسان قد يشاهد المتحرك ساكناً وبالعكس، وهو يقتضي اللبس في الحسيات.

وأما نقلاً، فإن المسيح شُبه بغيره، وجبرئيل عليه السلام جاء إلى النبي ﷺ في صورة دحية الكلبي، وتشكّلت الملائكة يوم بدر بأشكال بني آدم، وقد يحصل للإنسان عند الخوف الشديد أو الفكر الشديد صور لا تحقّق لها في الخارج، وكلّ ذلك يقتضي الاشتباه.

لا يقال: تشبّه المسيح بغيره كان في زمن عيسى عليه السلام وخرق العادة في زمن الأنبياء جائز لا في غيره، ولأنّ المصلوب تتغيّر خلقته وتشكّله فيكون الاشتباه فيه أكثر، والمباشرون لذلك العمل كانوا قليلين يجوز عليهم الكذب عمداً، ولأنّهم نظروا إليه من بعيد وهو مظنة الاشتباه.

لأنّا نقول: جوازه في زمن الأنبياء يقتضي عموم الجواز فينتفي القطع، ولأنّ الكرامات جائزة، ومنعها لا يسمع من أبي الحسين لاعترافه بها؛ ولأنّ امتناعها ليس بضروري بل ببرهان فقبل العلم به، يبقى التجويز ثابتاً، والعلم بصحّة التواتر متوقف على صحّة فساد هذا الاحتمال، فمن لا يعرف امتناع الكرامات لا يحصل له العلم بالتواتر.

والتغيير إنّما هو بعد الصلب لا حالته، والاشتباه حصل حال الصلب، إذ لو ميّزوا بين ذلك الشخص وبين المسيح لم يصلبوه.

والذين مارسوا الصلب كانوا قريبين وناظرين إليه، والنصارى تواتروا على أنّه بقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث يراه الجمع العظيم في بياض النهار.

وليس بجيّد، لأنّ القرآن العزيز يدفع ذلك.

العاشر: سلّمنا حصول العلم عقيب التواتر عن الأمور الموجودة، لكنّا نمنع الشرائط في الأمور الماضية، ونمنع إخبار كلّ واحد من الذين أخبروه باجتماع الشرائط فيمن أخبرهم، أقصى ما يقال: إنهم أسندوه إلى السماع من أشخاص كثيرة، فإنّ أكثر الفقهاء والنحويين لا يعرفون هذه الدعوى، فكيف يُدعى عليهم بذلك.

الحادي عشر: نمنع ظهور المقالات الحادثة ووقته، لجواز أن يضع الواحد مقالة ويذكرها لجماعة قليلين، وكلّ منهم يذكره لجماعة أخرى من غير اسناد إلى القائل الأوّل إلى أن يشتهر ذلك الخبر جداً، مع أنّ واحداً منهم لا يعرف زمان حدوثها، وباعتبار ذلك تحصل الأراجيف بين الناس؛ ولأنّ الوقائع الكبار لعظماء الملوك قبل الإسلام وكيفية وقائع الأنبياء السابقين لم تنقل أحاداً، فكيف تواتراً مع أنّها من العظام.

لا يقال: عدم النقل لتطاول المدة أو لعدم الداعي إلى نقلها.

لأنّا نقول: لا بدّ من ضبط طول المدة وقصرها، ولأنّه يلزم أن لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وإبراهيم عليه السلام مفيداً للعلم، لأنّه لا يفيد ما لم يثبت استواء الطرفين والواسطة في نقل الرواة، ولا يثبت ذلك إلّا بأنّه لو كان موضوعاً لاشتهر الواضع وزمان الوضع، فإذا لم يجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم.

سلّمنا، لكن يعارض بوجوه:

الأوّل: لو أفاد العلم لكان إمّا ضرورياً، وهو باطل، لأنّ الضروري لا

يلزم من الشك في غيره من القضايا الشك فيه ؛ وهنا يلزم، لأننا لوجوزنا كذبهم إما لغرض أو لا له، لم يحصل الجزم بأن الأمر كما أخبروا، فلا يكون العلم ضرورياً.

وأما نظرياً، وهو باطل، لعدم النظر في حق الصبيان والمجانين فكان لا يحصل لهم العلم، لكن اعتقاد العقلاء هنا لا يزيد في القوة على اعتقاد الصبيان والبله، فإذا لم يكن اعتقادهم علماً فكذا العقلاء.

وفيه نظر، فإن فرض الشك في سبب الضروري يقتضي الشك فيه، وهنا الشك وقع في سببه.

الثاني: كون التواتر مفيداً للعلم يتوقف على عدم تطرق اللبس على الحس، لكن اللبس ثابت على ما مر فلا يفيد التواتر العلم.

الثالث: ان حصل العلم عقيب التواتر مع جواز أن لا يحصل امتنع القطع بحصوله، فلا يمكن القطع بإفادة التواتر العلم، بل جرى حصول العلم عقيب التواتر مجرى حصوله عند صرير الباب وسماع صوت الغراب.

وإن حصل مع وجوبه فالمستلزم ليس قول كل واحد للعلم الضروري بأن قول الواحد لا يفيد العلم، ولأن قول كل واحد إذا استقل بالاستلزام فإن حصلت دفعة اجتمع على الأثر الواحد مؤثرات كثيرة، وهو محال ؛ وإن تعاقبت فإن حصل بالسابق امتنع حصوله باللاحق لامتناع تحصيل الحاصل ومثله فيخلو اللاحق عن التأثير، فالعلة القطعية منفكة عن معلولها، وهو محال.

ولا قول المجموع، لأنّ قول كلّ واحد إن بقي عند الاجتماع كما كان عند الانفراد ولم يحدث زائد عند الاجتماع، فكما لم يكن الاستلزام حاصلًا عند الانفراد لم يحصل عند الاجتماع.

وإن حصل زائد إمّا بالزوال أو الحدوث فالمقتضي له إن كان كلّ واحد عاد المحذور، وإلا تسلسل.

ولأنّ المستلزمة نقيض اللامستلزمة التي هي عدمي، فالمستلزمة ثبوتية، فلو كانت صفة للمجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الأشياء الكثيرة، وهو محال.

ولأنّ التواتر غالباً إنّما يكون بورود خبر عقيب آخر، فعند حصول كلّ واحد يكون الباقي معدوماً فلا وجود للمجموع في زمان البيئة، فيستحيل أن يكون المؤثر المجموع، لأنّ إيجاد الغير موقوف على وجود المؤثر.

ولأنّ المشهور أنّ كلّ واحد لما لم يكن مؤثراً وجب أن لا يكون الكلّ كذلك، كما أنّ كلّ واحد من الزنج لما لم يكن أبيض استحال أن يكون الكلّ أبيض.

وفيه نظر، فإنّ المجموعية حاصلة بالضرورة مع عود التقسيم فيها.

الرابع: المستلزم للعلم إمّا آحاد حروف الخبر وهو باطل قطعاً، أو المجموع، ولا وجود له فلا يستلزم شيئاً ولا الحرف الأخير بشرط وجود سائر الحروف قبله أو بشرط مسبوقية الحرف الأخير بسائر الحروف، لأنّ الشرط لا بدّ من حصوله حال حصول المشروط، والحروف السابقة غير

موجودة حال حصول الحرف الأخير ؛ ومسبوقية الشيء بغيره ليست صفة،
والأ لكنت حادثة، فمسبوقيتها بالغير صفة أخرى وتسلسل؛ وإذا كانت
المسبوقية عدمية، استحال أن يكون جزء العلة أو شرطها .

وفيه نظر، فإن العلم الضروري حاصل عنه تعالى عقيب تواتر الأخبار
لحصول العلم بالمحسوس عقيب الإحساس منه تعالى .

واحتج منكر (إفادة التواتر عن الماضي العلم)^(١) بوقوعه عن أمور
باطلة، كتواتر اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم مع كثرتهم وتفرقهم في
الشرق والغرب في أمور باطلة عند المسلمين، وهو يقدح في التواتر.

لا يقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وهو متف في
هذه الفرق، لقلة اليهود في زمن بخت نصر والنصارى في الابتداء وكذا
المجوس .

لأننا نقول: ليس الطريق إلى استواء الطرفين والواسطة العقل المحض.
والنقل إن كان من الواحد لم يفد العلم إلا أن يكون معصوماً .
أو من الجمع بأن يخبر أهل التواتر على كثرتهم أنهم كانوا كذلك أبداً،
لكن كما يدعي المسلمون ذلك كذا هذه الفرق .

والمركب من العقل والنقل بأن يقال: لو كان خبرنا موضوعاً لعرفنا أن
الأمر كذلك. وقد عرفت ضعف ذلك .

١ . ما بين القوسين يعني: كون التواتر عن الأمور الماضية مفيداً للعلم.

ثم إن جميع الفرق يصحّحون تواترهم بهذه الطريقة، فلا أولوية في قبول أحدهم دون الباقيين .

ونمنع استيصال بخت نصر، لأنهم أمة عظيمة يمتنع فيهم ذلك .

ولو لم يكن النصارى في المبدأ قد بلغوا حد التواتر لم يكن شرعه حجة إلى زمان ظهور محمد ﷺ .

وهذه الأسئلة والمعارضات لا شك في فساد بعضها، لكن ذلك إنما يكفي في ادعاء الظن القوي لا اليقين التام .

وقول أبي الحسين: «إن الاستدلال بخبر التواتر على صدق المخبرين سهل متقرر في العقول حتى الصبيان والبله» ليس بحق، ولا يتم مقصوده إلا بعد الجواب عن هذه الإشكالات. وإنما يمكن بعد تدقيق عظيم، وكل عاقل يعلم أن علمه بوجود مكة ومحمد ﷺ أظهر من علمه بصحة هذه الدلالة، وإبطال ما فيها من الأقسام سوى القسم المطلوب، ولا يجوز بناء الواضح على الخفي .

فالحق أن العلم الحاصل عقبيه ضروري، ولا يحتاج إلى الجواب حينئذ. (١)

١ . بحث الرازي هذه المسألة بصورة موسعة وذكر الوجوه والاعتراض عليها والأجوبة عنها .
راجع المحصول: ١١١ / ٢ - ١٢٧، المسألة ٤ .

البحث الرابع: في شرائط التواتر

وفيه مطلبان :

الأول: في الشرائط الصحيحة

الضابط في اجتماع الشرائط حصول العلم عقيب الإخبار، فإن حصل علم أنه متواتر، وإلا فلا حاجة إلى اعتبار حال المخبرين، بل الواجب أن يعتبر السامع حال نفسه، فإن حصل العلم عُرف حصول الشرائط فيهم، فنقول :

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

لو لم يكونوا على هذه الصفة لم يقع العلم بخبرهم، ثم الشرائط المتفق عليها إما أن ترجع إلى المخبرين، أو إلى السامعين :

أما الأول فأربعة:

١. أن ينتهوا في الكثرة إلى حدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب.
٢. أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين.
٣. أن يستند علمهم إلى الحس لا إلى العقل.
٤. استواء الطرفين والواسطة في هذه الشروط، لأنّ خبر أهل كلّ عصر مستقل بنفسه وكانت هذه الشروط معتبرة .

وأما الثاني فأمران:

١. أن لا يكونوا عالمين بما أخبروا عنه اضطراراً، لاستحالة تحصيل الحاصل، ومثله التقوية في الضروري.

٢. قال السيد المرتضى: يجب أن لا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر، لأن العلم الحاصل عقيب التواتر إذا كان بالعادة جاز أن يختلف باختلاف الأحوال، فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك، ولا يحصل له إذا اعتقد ذلك.

قال السيد: وإنما احتجنا إلى هذا الشرط لئلا يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي ﷺ غير القرآن، كحنين الجذع وانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وأي فرق أيضاً بين الخبر عن البلدان وعن النصّ الجلي على أمير المؤمنين ﷺ الذي ينقله الإمامية، وإلا جاز أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً.^(١)

لا يقال: يلزمكم أن تجوزوا صدق من أخبر بأنه لم يعلم بوجود البلدان الكبار والحوادث العظام بالأخبار المتواترة، لأجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الأشياء.

لأننا نقول: لا داعي يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نفي هذه الأشياء، ولا شبهة في نفيها.^(٢)

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٩١ / ٢.

٢. راجع المحصول: ١٢٧ / ٢ - ١٢٨، المسألة ٥.

تذنيب:

يشترط أن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به، وإن جعلنا العلم الحاصل عن التواتر ضرورياً أمكن كون السامع عالماً بالاكتساب.

المطلب الثاني: في أمور ظن أنها شروط**الأول: العدد**

ظن قوم أن لحصول العلم عقيب خبر التواتر يشترط عدد معين. وليس بحق، فإن العلم هو القاضي بعدد الشهادات دون العكس، فرب عدد أفاد العلم في قضية أو لشخص ولا يحصل مع مثله في تلك القضية لغير ذلك الشخص، أو في غيرها له.

واختلف هؤلاء فقال بعضهم أقل العدد خمسة.

وجزم القاضي أبو بكر بأن قول الأربعة لا يفيد العلم، قال: وأتوقف في الخمسة.^(١) لأن ما دونها وهو الأربعة بيّنة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكّين بالإجماع ليحصل عليه الظن، ولو كان العلم حاصلاً بقول الأربعة لما كان كذلك، ولأنه لو حصل العلم بقول أربعة صادقين لوقع بخبر كل أربعة صادقين، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

١. نقلها عنه الرازي في المحصول: ١٢٩ / ٢، والأمدي في الإحكام: ٣٨ / ٢.

بيان الشرطية: أنه لو وقع بقول أربعة، ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي الأحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط، لم يمتنع أن نخبرنا قافلة الحاج بوجود مكة فنعرفها، ثم نخبروننا بأعيانهم بوجود المدينة ولا نعرفها، ولما بطل ذلك، صح قولنا .

وأما بطلان التالي، فلا أنه لو وقع العلم بخبر كل أربعة إذا كانوا صادقين لكان إذا شهد عند الحاكم أربعة بالزنا، فإن حصل العلم بخبرهم كانوا صادقين واستغنى القاضي عن الاستزكاء، وإن لم يحصل قطع بكذبهم فاستغنى عن الاستزكاء أيضاً، ولما لم يكن كذلك، بل أجمعوا على إقامة الحد وإن لم يعلم القاضي صدقهم، علمنا أن العلم لا يحصل بخبر الأربعة .
اعتراض^(١) بمنع الملازمة، ولا يلزم من حصول العلم بقول أربعة حصوله بقول كل أربعة .

لأن العلم عقيب الإخبار من قبله تعالى فجاز أن لا يخلق العلم عند أربعة ويخلقه عند أربعة أخرى غيرها، ولا يستمر العادة في ذلك على قانون واحد، وإن استمرت في إخبارات الجماعات الكثيرة، كما أن التكرار على البيت الواحد ألف مرة سبب الحفظ مطرداً، وتكراره مرتين أو ثلاثاً قد يكون سبب لحفظه وقد لا يكون .

سلمنا أن أطراد العادة في شيء يقتضي أطرادها في مثله، لكن لا يلزم من حصول العلم عقيب رواية أربعة حصوله عقيب شهادتهم ؛ فإن الشهادة

١ . ذكر الاعتراض والجواب عنه الرازي في المحصول: ٢ / ١٢٩ - ١٣٠ .

وإن كانت خبراً في المعنى لكن لفظها يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، فجاز أن يجري الله تعالى العادة بخلق العلم عقيب الخبر دون عقيب الشهادة.

سَلَّمْنَا: عدم تأثير الفرق بين لفظ الشهادة ولفظ الخبر الذي ليس بشهادة، لكن جاز أن يقال: لما كان من شرط الشهادة اجتماع المخبرين عند الشهادة والاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب، فلم يفد العلم بخلاف الرواية.

سَلَّمْنَا: أن ما ذكرتم يقتضي الجزم بأن الأربعة لا يفيد قولهم العلم، لكنه يقتضي أن قول الخمسة كذلك، لأنه لو أمكن أن يفيد فإذا شهدوا عند الحاكم فإن كانوا صادقين أفاد قولهم العلم الضروري، وإن لم يحصل وجب القطع بكذبهم.

سَلَّمْنَا: لكن يلزم أن يقطعوا بأن عدد القسامة يفيد العلم كما تقدّم في الخمسة.

وأجيب بورود الثلاثة الأول. وعن المعارضة بالخمسة بجواز وقوع العلم بخبر خمسة، والحاكم لم يعلم صدقهم، وإن وجب عليه إقامة الحد، لجواز أن يشاهد أربعة منهم والخامس لم يشاهده، فلزمه إقامة الحد بقول أربعة منهم وإن لم يعرفهم بأعيانهم وكان الخامس كاذباً فوجب عليه البحث عن التزكية، بخلاف الأربعة فإنه إذا لم يحصل العلم بقولهم: وجب أن يكون فيهم واحد كاذباً.

وبهذا التقدير تسقط الحجة بقولهم، ولزم الحاكم ردّ قولهم، وإقامة الحد عليهم .

وهذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد، والقطع بأنّ قول الخمسة لا يفيد العلم أصلاً، أو القول بأنّه لا يلزم من كون قول خمسة مفيداً للعلم أن يكون قول كلّ خمسة كذلك .

وقال أهل العراق عن القسامة: إنّهُ يحلف خمسون من المدّعى عليهم أنّ كلّ واحد منهم ما قتل، ولا عرف قاتلاً، فكُلّ واحد يخبر عن غير ما يخبر عنه الآخر .

وعند الإمامية والشافعية يحلف خمسون من المدّعين كلّ واحد منهم بحسب اعتقاده، فخير كلّ واحد غير خبر الآخر .

وقال آخرون: إنّ أقلّ عدد يحصل التواتر معه اثنا عشر بعدد نقباء بني إسرائيل ؛ قال تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾^(١) خصّهم بذلك العدد بحصول العلم بخبرهم .

وقال أبو الهذيل: أقلّه عشرون، لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾^(٢) أوجب الجهاد على العشرين، وإنّما خصّهم بالجهاد لأنّهم إذا أخبروا حصل العلم بصدقهم .

وقال قوم: أقلّه أربعون، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ

١ . المائدة: ١٢ .

٢ . الأنفال: ٦٥ .

اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(١) نزلت في الأربعين، ولأنه عدد أقل^(٢) الجمعة .
وقال قوم سبعون ؛ لقوله تعالى: «وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ
رَجُلًا»^(٣) خصَّهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون .
وقال آخرون: ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر، خصَّوا بذلك ليعلم
ما يخبرون به المشركين .

وقيل: عدد بيعة الرضوان.

والحق خلاف ذلك كله، وأنه لا ضابط في ذلك ولا عدد معلوم فيه،
فإنه لا عدد يفرض إلا ويمكن عقلاً صدور الكذب فيه، وأن الناقص عنه
بواحد أو الزائد عليه بواحد لا يتميز عنه في جواز الكذب.
لا يقال: إذا كان العلم معرِّفاً لكمال العدد لم يمكن الاستدلال به على
الخصم.

لأننا نقول: لا يستدل على حصول العلم في التواتر، بل المرجع فيه إلى
الوجدان.

الثاني: شرط قوم في أهل التواتر أن لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم
عدد. وهو غلط ؛ فإن أهل الجامع لو أخبروا بسقوط المؤذن من المنارة فيما
بين الخلق أفاد العلم.

الثالث : شرط اليهود أن لا يكونوا على دين واحد. وهو غلط، فإن

٢. في «أه» و«ب»: أهل .

١. الأنفال: ٦٤ .

٣. الأعراف: ١٥٥ .

التهمة إن حصلت لم يحصل العلم، اتحدت الأديان أو اختلفت، وإن لم تحصل حصل العلم كيف كانت أديانهم.

الرابع: شرط قوم أن لا يكونوا من نسب واحد، ولا من بلد واحد؛ وهو باطل، لما تقدم.

الخامس: شرط ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم لئلا يتفقوا على الكذب وهو غلط؛ لأن المفيد للعلم حينئذ قول المعصوم ولا عبرة بغيره.

السادس: شرط بعضهم الإسلام والعدالة؛ لأن الكفر عرضة للكذب، والتحريف والإسلام والعدالة ضابط الصدق، وبهذا اعتبر إجماع المسلمين دون غيرهم؛ ولأنه لو وقع العلم عند إخبار الكفار لوقع عند إخبار النصارى مع كثرتهم عن قتل المسيح وصلبه، وهو غلط، فإن العلم قد يحصل عند خبر الكفار إذا عرف انتفاء الداعي إلى الكذب، كما لو أخبر أهل بلد كافرون بقتل ملكهم، والإجماع اختص بالمسلمين عند بعضهم لاستفادته من السمع المختص بإجماع المسلمين، وأخبار النصارى غير متواترة لقلتهم في المبدأ.

السابع: شرطت اليهود أن يكون مشتملاً على إخبار أهل الذلة والمسكنة ليؤمن تواطؤهم على الكذب. وهو غلط؛ فإننا نجد العلم حاصلاً عقيب إخبار الأكابر والمعظمين والشرفاء أكثر من حصوله عقيب خبر المساكين وأهل الذلة، لترفع أولئك عن رذيلة الكذب لئلا يثلم شرفهم.^(١)

١. بحث الرازي أيضاً هذا المطلب بصورة مفصلة في المحصول: ٢ / ١٢٩ - ١٣٤؛ والآمدني في الإحكام: ٢ / ٣٦ - ٤٢، المسألة الرابعة.

البحث الخامس: في التواتر المعنوي

اعلم أنَّ الأخبار التي لا تفيد العلم قد تشترك في معنى كلّي يبلغ حدّ التواتر وإن كانت الجزئيات آحاداً؛ كما نقل جماعة يفيد قولهم الظنُّ أنَّ عليّاً عليه السلام قتل عدّة من الكفار في غزوة بدر، ونقل جماعة أخرى غيرهم لا يبلغ قولهم التواتر أنّه قتل عدّة من الكفار في غزاة أحد، وهكذا تنقل الآحاد أفراد الغزوات وبلغوا حدّاً لو أخبروا بشيء واحد أفاد العلم فإنّه يحصل العلم بشجاعته المشتركة بين آحاد الغزوات [لوجهين:] .

لأنّ كلّ واحد من تلك الأخبار اشتركت في كلّي هو الشجاعة، والراوي للجزئي راوٍ للكلّي المشترك فيه بالتضمّن، فإذا بلغوا حدّ التواتر صار ذلك الكلّي مروياً بالتواتر .

أو نقول هؤلاء الرواة بأسرهم لم يكذبوا، بل لا بدّ وأن يصدق واحد منهم، فيصدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية، وأي جزئي ثبت أفاد الشجاعة.

البحث السادس: في كيفية العلم عقيب التواتر

اتَّفقت الأشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على أنَّ خبر التواتر لا يولد العلم، وقال بعض الناس: إنَّه يولده.

احتجَّ الأولون بوجهين:

الأول: لو أفاد العلم تولداً فإمّا أن يتولّد عن الأخير خاصة أو عنه وعن جملة الأخبار السابقة عليه.

والأول محال ولا لتولد بتقدير انفراد، وكذا الثاني لأنّها متعدّدة والمسبّب الواحد لا يصدر عن سببين. واعتراض بجواز تولّده عن الأخير بشرط تقدّم ما وصف من الأخبار أو عن الهيئة الاجتماعية.

نعم لو قيل: إنَّ جملة الأخبار معدومة فلا يولد، كان متّجهاً.

وفيه نظر، لأنَّه وإن كان كلُّ خبر معدوماً لكن حصل منه في النفس هيئة قابلة للزيادة، وتلك الهيئة ثابتة في النفس وحصل العلم عند اجتماع تلك الهيئات النفسانية وليست معدومة.

الثاني: قالوا: كلُّ ما هو طالب جهة من الجهات فإنَّه يجوز أن يتولّد عنه شيء في غير محلّه كالاعتماد والحركة، وما ليس كذلك لا يتولّد عنه شيء في غير محلّه، والقول والخبر ليس له جهة فلا يتولد عنه

العلم، لأنه لو تولّد عنه العلم لتولّد في غير محلّه، وهو محال. (١)
وللأشاعرة دليل آخر، وهو امتناع موجد غير الله تعالى، وقد أبطلناه
في كتبنا الكلامية. (٢)

١. لقد أورد الأمدي هذا البحث في الإحكام: ٢ / ٣٥، المسألة ٣، فراجع.
٢. حاصل الكلام في المقام: أن التوحيد في الخالقية هو من مراتب التوحيد، يقول سبحانه: ﴿قُلْ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦) وليس الوحي وحده يقول به، بل العقل أيضاً يؤكد بالبرهان، لأن ما سوى الله ممكن محتاج لا يملك لنفسه شيئاً، وإنما ترتفع حاجته بإفاضة الوجود من الخالق الغني عن كل شيء. والله سبحانه هو الذي خلق الشمس والقمر وجعل الأولى ضياءً والثاني منيراً، فالخالقية بمعنى الاستقلال في الخلق والإيجاد من دون اعتماد على غيره مختصة بالله سبحانه.
- وهذا لا يعني نفي أصل السببية والعلية في عالم الوجود إذا قلنا بأن تأثير كل ظاهرة مادية في مثلها منوط بإذن الله وكان وجود السبب وسببته كلاهما من مظاهر المشيئة الإلهية.
- فالقرآن مع أنه يعترف بالتوحيد في الخالقية يعترف بقانون العلية ونظام السببية بين الممكنات، كما قال الله تعالى: ﴿يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (الروم: ٤٨)، فالآية تصرح بتأثير الرياح في تحريك السحاب وسوقه.
- فلو قلنا بوجود الخالقية في نظام العلل والمعاليل فإنما هي خالقية ظلية وتأثير بإذن الله سبحانه على نحو يكون الكون بأجمعه من جنوده سبحانه والقائد هو الله سبحانه.
- ومما يؤيد ذلك أن الله ينسب الخلق إلى المسيح ﷺ ويقول: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ (المائدة: ١١٠)، فالمسيح هو خالق صورة الطير بإذن الله سبحانه ولا يكون هناك أي منافاة بين حصر الخالقية الأصلية بالله سبحانه والقول بالخالقية الظلية المأذونة المحدودة في المسيح ﷺ.
- بل الله سبحانه يصف المسيح بأنه المبرئ للأكمه والأبرص لكن بإذن الله ويقول: ﴿وَتَبَرَّئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي﴾.
- فعلى الباحث أن يبين مراحل التوحيد على نحو لا يخالف الكتاب والعقل الحصيف والنتائج القطعية للعلوم السبحاني.

البحث السابع: في عدم وجود اتحاد الأعداد

قال أبو الحسين البصري ^(١) والقاضي أبو بكر: كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لشخص لابد وأن يكون مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لغير ذلك الشخص إذا سمعه. وهذا إنما يصح على إطلاقه لو كان العلم قد حصل بمجرد ذلك العدد من غير أن يكون للقارئ المحتفة به مدخل في التأثير، لكن العلم قد يحصل بالقرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم واختلاف السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله، ومع فرض التساوي في القرائن قد يفيد أحادها الظن، ويحصل من اجتماعها العلم، فأمكن حصول العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للمستمع دون البعض، لما اختص به من القرائن التي لا تحصل لغيره.

ولو سلم اتحاد الواقعة وقرائنها لم يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر لتفاوتهما في الفهم للقرائن، وتفاوت الأشخاص في الإدراك والذكاء معلوم بالضرورة. ^(٢)

١. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٩١.

٢. راجع هذا البحث في الإحكام: ٢ / ٤٢، المسألة ٥.

الفصل الثالث

في باقي الأخبار المعلومة الصدق

وفيه مباحث:



البحث الأول: في خبره تعالى

اتَّفَقَ النَّاسُ كَافَّةً عَلَى أَنَّ خَبْرَهُ تَعَالَى صَدَقَ وَإِنْ اخْتَلَفُوا فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ.

أَمَّا الْمَعْتَزِلَةُ فَاحْتَجُّوا عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكَذِبَ قَبِيحٌ بِالضَّرُورَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِقَبِيحِهِ غَنِيٌّ عَنْهُ، حَكِيمٌ فِي فَعْلِهِ، فَلَا يَصْدُرُ عَنْهُ بِالضَّرُورَةِ.

واعترض^(١) بأنَّ البحث في امتناع الكذب عليه تعالى موقوف على تصوّر الكذب لتوقّف التصديق على التصرُّو؛ فإن كان المراد منه الكلام الذي لا يطابق المخبر عنه في الظاهر بحيث لو أضمر فيه زيادة أو نقصان صحَّ، لم يمكن الحكم بقبحه وبامتناعه عليه تعالى، لأنَّ أكثر العمومات مخصوص، وإذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقاً للمخبر عنه.

١. المعترض هو الرازي في المحصول: ١٣٧ / ٢.

وكذا الحذف والإضمار فإنه واقع في كلامه تعالى، بل في أوله، فإن من الناس من قدّم المضمّر في «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ومنهم من أخره، وكذا قالوا في «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» معناه قولوا: الحمد لله .
واتفقوا على حسن المعارض، ومعناه الخبر الذي يكون ظاهره كذباً، ويصدق عند إضمار شرط خاص أو قيد خاص .

وإن كان المراد الكلام الذي لا يكون مطابقاً ولا يمكن إضمار ما به يصير مطابقاً فيه فهو قبيح بتقدير الوقوع، لكنّه غير ممكن الوجود، لأنّه لا خبر يفرض كذبه إلّا وهو بحيث لو أضمر فيه شيء لصدق، فيرتفع الأمان عن ظواهر الكتاب والسنة .

لا يقال: لو كان مراده تعالى غير ظواهرها لوجب أن يُبينها، وإلّا كان تليساً .

ولأنّا لو جوّزنا ذلك انتفت الفائدة في كلامه تعالى، فيكون عبثاً، وهو غير جائز.

لأنّا نقول: إن عنيّت بالتليّس أنّه تعالى فعل ما لا يحتمل إلّا التليّس والتجهيل، فهو غير لازم، لأنّه تعالى قرّر في عقول المكسّفين أنّ اللفظ المطلق جاز أن يذكر، ويراد به المقيّد بقيد غير مذكور معه، ثمّ أكّده بأن بيّن للمكلف وقوعه في أكثر الآيات والأخبار، فقطّع المكلف بمقتضى الظاهر جهلاً من نفسه لا من قبله تعالى، حيث قطع لا في موضع القطع كما في إنزال المتشابهات، فإنّها موهمة للجهل إلّا أنّها لمّا احتملت غير الظواهر

الباطلة كان القطع بإرادتها جهلاً وتقصيراً من المكلف، لا تلبساً منه تعالى .
والعبث ممنوع، فإننا لو ساعدنا على أنه لا بد له تعالى في كل فعل من
غرض، لكن نمنع أنه لا غرض من تلك الظواهر إلا فهم معانيها الظاهرة، كما
أن الغرض من إنزال المتشابهات ليس فهم ظواهرها، بل أمور أخرى فيجوز
هنا كذلك.

لا يقال: جواز إنزال المتشابهات مشروط بأن الدليل قائم على امتناع ما
أشعر به ظاهر اللفظ، فما لم يتحقق هذا الشرط، لم يكن إنزال المتشابه
جائزاً.

لأننا نقول: معلوم أن إنزال المتشابه غير مشروط بأن يكون الدليل
المبطل للظواهر معلوماً للسامع، بل هو مشروط بوجود الدليل في نفسه،
علمه سامع المتشابه أو لا، فحينئذ ما لم يعلم السامع أنه ليس في نفس الأمر
دليل مبطل لذلك الظاهر لم يكن إجراؤه على ظاهره.

ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل المبطل للظاهر عدم العلم بهذا
الدليل، فإنه لا يلزم من عدم العلم بعدم. وإذا كان كذلك فلا ظاهر نسمعه إلا
ويجوز وجود دليل عقلي يمنع من حمله على ظاهره، ومع هذا التجويز لم
يبق الوثوق بشيء من الظواهر .

وهو ليس بجيد، لأن المراد من الكذب الإخبار بما لا يكون مطابقاً مع
إرادة ما دل اللفظ عليه ظاهراً، وتقدير الزيادة والنقصان لا يخرج عن
الكذب مع عدم إرادته وإن كان جائزاً، وكذا التلبس المراد به فعل ما يحصل

معه التلبيس بقصد التلبيس وإن احتمل غيره إذا لم يكن مراداً، ونحن لا ننازع في إنزال المتشابهات لما علم أن ظاهرها غير مقصود له تعالى. (١)

واحتجَّت الأشاعرة بوجوه:

الأول: أخبر الرسول ﷺ بامتناع الكذب عليه تعالى، فيكون خبره صدقاً.

الثاني: كلامه تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه، إذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهل عليه تعالى محال. وهما دليلا الغزالي. (٢)

الثالث: الصادق أكمل من الكاذب بالضرورة، فلو كان كاذباً لكان الواحد منا حال صدقه أكمل منه تعالى، وهو معلوم البطلان. (٣)

الرابع: لو كان كاذباً لكان إما بكذب قديم فيستحيل عليه الصدق، لكننا نعلم أن من قدر على أن يخبر أن العالم ليس بحادث أمكنه أن يخبر بأن العالم حادث، لاستلزام القدرة على المركب القدرة على المفردات؛ وإما بكذب حادث، فيكون محلاً للحوادث.

اعترض على الأول: بأن العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه، لأن المعجز قائم مقام التصديق بالقول، فصدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى إياه، وذلك إنما يدل لو ثبت أنه تعالى صادق،

١. ذكر الرازي رأي المعتزلة وناقش فيه على ما هو موجود في المحصول: ١٣٧ / ٢ - ١٣٩.

٢. المستصفي من علم الأصول: ١ / ٢٦٤.

٣. وهو ما ذهب إليه الرازي في المحصول: ١٣٩ / ٢.

إذ مع تجويز الكذب عليه لا يلزم من تصديق الرسول ﷺ كونه صادقاً، فالعلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدقه تعالى، فلو استفيد منه دار . لا يقال: نمنع توقّف دلالة تصديقه تعالى للرسول على كونه صادقاً، لأنّ قوله أنت رسولي إنشاء، وهو يدلّ على الرسالة فلا دور.

لأنّا نقول: تأثير الإنشاء في الأحكام الوضعية لا [في] الأمور الحقيقية، فلا يلزم من قوله: «أنت رسولي» صدق الرسول في كلّ أقواله، لأنّ صدق الرجل أمرٌ حقيقي فلا يختلف باختلاف الجعل الشرعي، فإذا لا طريق إلى معرفة صدق الرسول ﷺ فيما يخبر عنه إلا من قبل كونه تعالى صادقاً، فيدور.

وفيه نظر، لأنّ الصدق وإن كان من الصفات الحقيقية لكنّه يتوقّف على الإنشاء الذي لا يدخله الصدق، فلا دور.

وعلى الثاني: بأنّ بحث أصول الفقه لا يتعلّق بالكلام النفساني، بل بالمسموع المركّب من الحروف والأصوات المقطّعة، ولا يلزم من كون النفساني صدقاً كون المسموع صدقاً.

سَلَمْنَا، لكن لم قلت: إنّ النفساني صدق ولا يلزم من انتفاء الجهل استحالة أن يخبر بالكلام النفساني خبراً كاذباً، فإنّها برهانية لا ضرورية، فأين البرهان ؟

وفي الثالث نظر، فإنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير القول بالحسن والقبح العقليّين، وهم ينكرونه .

وبالجملة فهذا البحث إنما يتمشى على قواعد المعتزلة، أما على قول الأشاعرة فلا .

وفي الرابع نظر، لإمكان استحالة الصدق فيما أخبر به كذباً وإن أمكن صدقه في غيره. والقدرة إنما تتوجه إلى الحادث، أما الكلام النفساني القديم عندهم فلا.

البحث الثاني: خبر الرسول ﷺ

اتَّفَقَ الناس على صدق الرسول ﷺ في إخباره الذي دلَّ المعجز على صدقه فيه، وأما ما عداه فاختلَفوا؛ فمذهب الإمامية وجوب صدقه في كل شيء، لأنَّ العصمة شرط، وقال آخرون: لا يجب. وقد تقدَّم البحث في العصمة.

واحتجَّ الغزالي بأنَّ المعجز يدلُّ على صدقه مع استحالة ظهوره على يد الكذابين، إذ لو أمكن لعجز الله تعالى عن تصديق رسوله ^(١).

واعترض ^(٢) بأنه إن كان اقتداره تعالى على إظهار المعجز على يد الكاذب مستلزماً لعجزه عن تصديق الرسول، فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه، فلمَّ كان نفي أحد العجزين عنه أولى من الآخر.

وأيضاً إذا فرضنا أنَّه تعالى قادر على إقامة المعجز على يد الكاذب

١ . المستصفي من علم الأصول: ١ / ٢٦٥ .

٢ . ذكره الرازي في محصولة: ٢ / ١٣٩ - ١٤٠ .

فمع هذا الفرض إن أمكن تصديق الرسول بطل قوله: إنه ملزوم من قدرته على إظهار المعجز على يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول ﷺ.

وإن لم يمكن فلا عجز، إذ العجز إنما هو عما يصح أن يكون مقدوراً في نفسه، ولهذا لا يوصف بالعجز عن خلق مثله تعالى.

وأيضاً إذا استحال أن يقدر الله تعالى عن تصديق الرسول، إلا إذا استحال منه إظهار المعجز على يد الكاذب. وجب أن ينظر أولاً أن ذلك هل هو محال أم لا؟ وأن لا يستدل باقتداره على تصديق الرسول على عدم قدرته على إظهاره على يد الكاذب، لأن ذلك تصحيح الأصل بالفرع وهو دور.

وأيضاً التأمل يعطي إمكانه؛ فإن قلب العصا حية لما كان مقدوراً له تعالى وممكناً في نفسه ولم يقبح منه فعله في شيء من الأوقات وشيء من الجهات، فلو قال زيد: أنا رسول الله وكان كاذباً، لم يخرج عن القدرة ولم ينقلب الممكن ممتنعاً.

سلمنا، لكن المعجز يدل على صدقه في ادعاء الرسالة فقط، أو في كل ما يخبر عنه. الأول مُسلم، والثاني ممنوع.

بيانه: أنه إذا ادعى الرسالة وأقام المعجز كان المعجز دالاً على صدقه فيما ادعاه، وهو الرسالة، لا في غيرها. نعم لو ادعى صدقه في كل شيء ثم ظهر المعجز المصدق له ثبت عموم صدقه. فالدليل المذكور يتوقف على عموم الدعوى واقتترانه بالمعجز. وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على

ادعاء الرسالة خصوصاً، وقد اختلف العلماء في جواز الصغائر عليهم حتى جوز بعضهم الكبائر، واتفق الناس عدا الإمامية على جواز السهو عليهم، والحق أن هذه الدعوى إنما تتمشى على قواعد الإمامية.^(١)

البحث الثالث: في الخبر المحتفّ بالقرائن

اختلف الناس في أن الخبر الذي لا يعلم صدقه هل يحصل العلم عقيبه إذا احتفّ بقرائن خارجة ؟

فقال به النظام والغزالي^(٢) والجويني^(٣) وأنكره الباكون^(٤). والحق الأول.

لنا: إن الضرورة قاضية بثبوت العلم عند الخبر المحتفّ بالقرائن، فإنه قد تحصل أمور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص خجلاً أو وجلاً، ولا يمكن التعبير عن تلك القرائن ولا تفي العبارات بتفاصيل أحوالها، لعجزنا عنه ؛ وقد يخبر المريض عن ألم، وينضم إليه من القرائن ما يعلم صدقه ؛ ولو فرض ملك مشرف على التلف ورؤي نشر الشعر في ولده وغلمانة والصراخ العظيم والنحيب عليم بالضرورة صدقهم .

احتج المنكرون بأمر^(٥):

- ١ . راجع المحصول: ١٣٩ / ٢ - ١٤١ .
- ٢ . المستصفى من علم الأصول: ١ / ٢٦٦ .
- ٣ . البرهان في أصول الفقه: ١ / ٣٧٨ .
- ٤ . نقله عنهم الرازي في المحصول: ١٤١ / ٢ .
- ٥ . ذكر الرازي احتجاج المنكرين والأجوبة عنها في المحصول: ١٤١ / ٢ - ١٤٣ .

الأول: لو أفاد الخبر مع القرائن - التي يذكرها النظام - العلم لم ينكشف عن الباطل، والتالي باطل، إذ قد ينكشف عنه، فإنَّ المخبر عن الموت مع القرائن كالصراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد يظهر بطلانه بأن يكون قد أغمي عليه أولحقه سكتة، أو لإظهار ذلك للسلطان ليمنع عن قتله، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة.

الثاني: لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم لم يحصل العلم عقيب التواتر إذا خلا عنها، ولمّا لم يجز ذلك، بطل قوله.

الثالث: لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب في كلّ خبر واحد، كما أنّ المتواتر لمّا أفاد العلم أفاده في كلّ موضع.

والجواب عن الأول: القدر في صورة خاصة لا يقتضي القدر في كلّ الصور، والقرائن لا ضابط لها يرجع إليه، بل إفادة العلم.^(١)

وعن الثاني: التزام ذلك فإنَّ خبر التواتر إن لم تنضم إليه القرائن لم يفد العلم بجواز أن يجمعهم جامع من رغبة أو رهبة.

سَلَمْنَا، لكن إنَّما يلزم ذلك لو قلنا إنّ العلم يستند إلى القرائن لا غير.

سَلَمْنَا، لكن نمنع انفكاك المتواتر عنها.

وعن الثالث: العلم لم يحصل من خبر الواحد لذاته، بل مع القرائن، فمتى حصل المجموع مع أي خبر كان أفاد العلم.

١ . يعني: إذا كانت القرائن لا تفيد العلم في هذا المورد، فهذا لا يلزم عدم حصول العلم بالقرائن الأخرى.

سَلَّمْنَا، لكن العلم عقيب التواتر بالعادة فجاز حصوله هاهنا بالعادة،
والعادة لا يجب أطرادها في كل شيء فجاز أن يطرد في التواتر دون خبر
الواحد المقترن بالقرائن.

البحث الرابع: في بقايا الإخبارات الصادقة

١. الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة صدق.
٢. الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال. صدق، هذا إن لم
يشترط سوى المطابقة، أمّا إن شرطنا العلم أو الاعتقاد فلا.
٣. خبر كل الأمة صدق، أمّا عندنا فلدخول المعصوم، أمّا عند الجمهور
فللدلائل الدالة على صدق الإجماع.
٤. خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة و
النفرة لا يجوز أن يكون كذباً.
٥. وأيضاً الجمع العظيم البالغ حدّ التواتر إذا أخبر كل واحد عن شيء
غير ما أخبر به الآخر فلا بد وأن يقع فيها ما يكون صدقاً، ولهذا يقطع بأن في
الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الأحاد ما هو قوله ﷺ، وإن كنا لا
نعرف ذلك بعينه. (١)

وفيه نظر، لأنّ خبر الجماعة أئمة يفيد العلم لو اشتركوا في أمر كلي

١. ذكر هذه الوجوه الخمسة الرازي في المحصول: ٢ / ١٣٥ و ١٤١.

يخبر به كل واحد إما مطابقة أو تضمناً أو التزاماً. أما إخبار كل واحد عن شهوته ونفرتة فهو إخبار عن شيء مختص به لا يشاركه في الإخبار به غيره فلا يفيد قوله العلم في حق نفسه ولم يخبر عن غيره، فلم يعتضد خبر كل واحد بقول الآخر، ولم يحتف به من القرائن ما يفيد العلم.

٦. بقاء النقل مع توفر الدواعي على إبطاله يدل على الصحة، كخبر الغدير والمنزلة، فإن نقلهما سلم في زمن بني أمية مع توفر الدواعي على إبطاله.

واعترض^(١) باحتمال أنه كان من أخبار الأحاد ثم اشتهر بحيث عجز العدو عن إخفائه، لأن الصارف من بني أمية وإن حصل، لكن الداعي من جهة الشيعة حصل، ولأن منع الناس عن إفشاء فضيلة تحريضهم على شدة إظهارها.

وليس بجيد، فإن العادة تقضي بصيرورة المتواتر مع الخوف أحاداً دون العكس. والشيعة كانوا خائفين في الغاية، فكيف يحصل بسببهم داع؟

البحث الخامس: فيما ظن أنه من هذا الباب

الأول: قال بعض الناس: إذا أخبر واحد بحضرة الرسول ﷺ عن شيء ولم ينكر عليه دل على صدقه.

والحق التفصيل: وهو إن كان عن ديني اشترط في الدلالة على الصدق

أمران: أن لا يتقدّم بيان ذلك الحكم، وأن يجوز تغيير الحكم عمّا بيّنه أولاً؛ لأنّ بيان الحكم لو تقدّم وأمّنّا عدم تغييره، كان فيما سبق من البيان ما يغني عن استئناف البيان، ولهذا لا يجب عليه تجديد الإنكار على الكفار في تردّدهم إلى كنائسهم^(١).

وإن كان عن دنيوي فسكوته إنّما يدلّ على الصدق بشرطين: أن يستشهد بالنبي ﷺ ويدّعي عليه علمه بالمخبر عنه، وإن يعلم الحاضرون علم النبي ﷺ بتلك القضية؛ ففي هذين يجب صدق المخبر، لأنّ سكوته ﷺ يوهم التصديق، فلو كان المخبر كاذباً لزم صدور التلبس عنه ﷺ، وهو محال.

الثاني: إذا أخبر واحد بحضور جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذباً لما سكتوا عن التكذيب كان دليلاً على صدقه، لبطلان سكوتهم مع علمهم بكذبه لقيام الداعي إلى التكذيب وانتفاء الصارف، فيجب الفعل، فلمّا لم يوجد دلّ على عدم علمهم.

أمّا الداعي فلاّن من استشهد على الكذب لا يصبر عن التكذيب ويجد مشقة عظيمة لو صبر، فدلّ على وجود الداعي.

وأمّا انتفاء الصارف، فلاّنه إمّا رغبة أو رهبة، والجمع العظيم لا يعمّهم رغبة ورهبة تحملهم على كتمان ما يعلمونه، ولهذا لم يجتمعوا على كتمان الرخص والغلاء.

١. في «ب»: كتبهم.

وبطلان سكوتهم لا مع علمهم بالكذب لبعد عدم اطلاع واحد من الجمع العظيم عليه .

وهذا يفيد الظن، إذ لا يمكن القطع بامتناع اشتراك الجماعة الحاضرين في رغبة أو رهبة مانعة من السكوت.

سلمناه، لكن يمكن غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذباً لعدم غرض يتعلق بالبحث عنه.

الثالث: زعم أبو هاشم والكرخي وتلميذهما أبو عبد الله البصري: أن الإجماع إذا وقع على العمل بموجب الخبر دل على صحته، وهو باطل .

لأن عملهم بمقتضى الخبر يجوز أن يكون لدليل آخر، فإن قيام الدلائل الكثيرة على مدلول واحد جائز.

ولأن عمل كل الأمة بمقتضاه لا يتوقف على القطع بصحة ذلك الخبر، لأن العمل بخبر الواحد واجب في حق الكل فلا يكون عملهم متوقفاً على القطع به، وإذا لم يتوقف على القطع به لم يلزم من ثبوته ثبوته.

احتجوا بأن عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته أن يرد مدلوله بعضهم، ويقبله آخرون.

والجواب: منع العادة لاتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن.

الرابع: اعتمد كثير من الفقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الإجماع

وأمثاله بأن الأمة فيه على قولين: منهم من احتج به، ومنهم من اشتغل بتأويله، وهو يدل على اتفاقهم على قبوله .

واعترض^(١) باحتمال أنهم قبلوه، كما يقبل خبر الواحد .

والجواب: خبر الواحد إنما يقبل في الظنيات لا العلميات، وهذه المسألة علمية، فلمّا قبلوا الخبر فيها دلّ على اعتقاد صحته .

واعترض^(٢) بمنع قبول كل الأمة، بل كل من لم يحتج به في الإجماع طعن فيه، بأنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية.

نعم ربّما لم يطعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة واحدة عدم الطعن مطلقاً.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

١ . المعترض هو الرازي في المحصول: ١٤٦ / ٢ .

٢ . المعترض هو الرازي في المحصول: ١٤٦ / ٢ .

الفصل الرابع

في الخبر المقطوع بكذبه

وفيه مباحث:



الأول: في الخبر المخالف للمعلوم

الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم إما بالضرورة المستند إلى الحس أو الوجدان أو البداهة أو بالدليل القطعي (كذب قطعاً)^(١) لعدم المطابقة ومنه قول مَنْ لم يكذب قط : «أنا كاذب» فإنه كذب قطعاً؛ لأنَّ المخبر عنه فيه إما الأخبار الماضية، وهو يدلُّ على كذبه لانتفاء الكذب فيها فرضاً؛ أو نفسه، وهو باطل، لأنَّ الخبر متأخر في الرتبة عن المخبر عنه، فلو جعلنا الخبر خبراً^(٢) عنه لزم تأخر الشيء عن نفسه بالرتبة، وهو محال .

أما ما يخالف الدليل القاطع إن احتمل التأويل أمكن صدقه، لجواز أن يكون النبي ﷺ تكلم به لإرادة ذلك المعنى، كما في إنزال المتشابهات .

١ . في «أ»: كذباً قطعياً.

٢ . في «أ»: جزءاً. وفي المحصول: ٢ / ١٤٧؛ فإن جعلنا الخبر عين المخبر عنه .

ولو لم يقبل التأويل أو كان التأويل بعيداً حكم بكذبه، أو بأنه قد حذف منه أوزيد فيه ما يصح^(١) الكلام معه .

ويلحق بذلك الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت^(٢) فيه الأخبار، فإذا فُتِشَ عنه في بطون الكتب وصدور^(٣) الرواة لم يوجد له أثر، فإنه يعلم أنه لا أصل له، بخلاف عصر الصحابة فإن الأخبار لم تستقر حينئذٍ، فيجوز أن يروي أحدهم ما لم يوجد عند غيره.

البحث الثاني: فيما يتوفر الدواعي على نقله

الأمر الذي تتوفر الدواعي على نقله لو وجد إما لتعلق الدين به، كأصول الشرع، أو لغرابته كسقوط مؤذن من المنارة، أو هما معاً كالمعجزات؛ فإذا لم يوجد ذلك مع انتفاء التقية والخوف دلّ على الكذب؛ وإلا لجوّزنا وجود بلدة بين البصرة وبغداد أعظم منهما مع أن الناس لم يخبروا عنها، ولجوّزنا أن يكون الرسول ﷺ أوجب عشر صلوات ولم تنقل الأمة سوى الخمسة، ولما كان ذلك باطلاً، فكذا ما أدّى إليه .

أمّا مع وجود التقية كما يقوله الشيعة فإنه لا يدلّ على كذبه، لوجود الصارف عن النقل .

١ . في «أ» و «ب»: يقبح .

٢ . في «أ»: استقرت .

٣ . في «أ» و «ب»: صدق .

فإن قيل ^(١): العلم بعدم هذه الأمور إن توقّف على العلم بأنّه لو كان لوجب نقله، وجب أن يكون الشاك في الأصل شاكاً في هذه الفروع، لكن الناس كما يعلمون ضرورة وجود بغداد والبصرة يعلمون ضرورة عدم بلدة بينهما أكبر منهما، والضروري لا يتوقّف على النظري، وإن لم يتوقّف، فالعلم بعدم البلدة غير متوقّف على العلم بأنّها لو كانت لنقلت، ولا يلزم من عدم هذا عدم ذلك.

سألنا توقّف العلم بعدم هذه الأمور على العلم بأنّها لو كانت لنقلت، لكن ما ذكرتموه مثال واحد، فلا يلزم حصوله في كلّ الصور، فإن قسمتم باقي الصور على المثال لم يفد اليقين، لجواز أن يكون الفارق بين الأصل والفرع شرطاً في الأصل، أو مانعاً في الفرع، فلم يبيّن عدم العمومية في كلّ الصور عدم تواتر الإقامة، فبعض نقلها أفراداً وبعضهم مثناة، مع أنّها من أجل الأشياء وأعظمها تكراراً.

وكذا هيئة الصلاة: من رفع اليدين والجهر بالتسمية، وغير ذلك مع ظهورها غاية الظهور، ولم تنقل متواتراً.

وكذا انشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه ﷺ من الأمور العظام والأشياء العجيبة ولم يتواتر نقلها.

وكون القرآن معجزاً لا يعرف إلا بدقيق النظر، وإعجاز هذه الأشياء ظاهر فلا يقوم نقله مقام نقلها، وكذا أقاصيص الأنبياء المتقدمين .
والجواب: لم لا يتوقف العلم بعدم الواقعة العظيمة على أنها لو كانت لنقلت .

قوله: العلم بانتفاء ^(١) بلدة بين بغداد والبصرة ضروري، وهذه القاعدة نظرية فلا يتوقف عليه .

قلنا: نمنع كونه ضرورياً، ولهذا لو سئل كل من يدعي عدمها، عن سبب علمه، لأجاب بأنها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كاشتهار بغداد والبصرة، فعلم أن ذلك العدم مستفاد من هذا الأصل، والمثال ذكر للتنبيه على القاعدة الكلية، والنقض بالإقامة ^(٢).

أجاب القاضي أبو بكر ^(٢) بأن ذلك من المؤذن، فلعله كان يفرد تارة ويشني أخرى والراوي لم ينقل ذلك، لأنه نقل البعض وأهمل الباقي، وهو استناد ذلك إلى المؤذن اعتقاداً منه بسهولة هذا التساهل .

أو لأنهم عرفوا أن المسألة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفرأ ولا بدعة، فتساهلوا فيها خصوصاً مع اشتغالهم بالحروب .

والجهر بالبسملة، لعله من اختلاف فعله عليه السلام حيث كان يجهر تارة ويخافت أخرى؛ أو لأنه يخفي صوته في ابتداء القراءة ثم يعلوا به بعد ذلك

١ . في «أ»: بوجود.

٢ . نقله عنه الرازي في المحصول: ١٥٠ / ٢ .

على التدريج، فيسمع القريب منه جهر التسمية لا البعيد .
وأما المعجزات فجاز أن يكون ناقل كل معجزة قليلاً لا يبلغ حد التواتر، ولم تتواتر أقاصيص الأنبياء لعدم تعلق غرض ديني بروايتها .
واعلم أن النص الجلي على إمامة علي عليه السلام وإن نقل عن الإمامية متواتراً خلفاً عن سلف، إلا أنه لم يتواتر عند غيرهم للتقية والخوف ولقصور الدواعي عن نقله، كدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، ودلالة خبر الغدير، وخبر المنزلة، والطائر، وغير ذلك وإن كانت خفية إلا أنها صارت سبباً لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي

مركز تحقيق مكتبة الإمام موسى

البحث الثالث: في وجود الكذب في الأخبار

[الأخبار] المروية عن رسول الله ﷺ قد وجد فيها ما هو كذب قطعاً،
لوجوه:

الأول: روي أنه قال ﷺ: «سيكذب علي»^(٢). هذا الخبر إن كان صدقاً ثبت في الأخبار المروية كذب بعضها، وإن كان كذباً فالمطلوب.
الثاني: في الأخبار ما لا يجوز نسبته إلى الرسول ﷺ ولا يقبل التأويل، فوجب القطع بكذبه.

١. المائدة: ٥٥ .

٢. قرب الإسناد: ٩٢؛ بحار الأنوار: ٢٢٧ / ٢ ح ٥؛ فيض القدير: ٦ / ٢٨٠ .

الثالث: روي عن شعبة^(١): «أَنَّ نَصَفَ الْحَدِيثِ كَذِبٌ»^(٢).

والداعي إلى الكذب إمّا من جهة السلف، وهم منزّهون عن تعمّد الكذب. وإنّما يقع لوجوه^(٣):

أ. أن يكون الراوي يروي نقل الخبر بالمعنى، فيبدل لفظاً بآخر يتوهم أنّه لمنزله، وهو لا يطابقه.

ب. ربّما نسي لفظاً، لأنّهم لم يكن من عاداتهم الكتابة لما يسمعون، فيبدله بغيره، وربّما نسي زيادة يصحّ بها الخبر.

ج. ربّما روى عن الواسطة ونسي ذلك فأسنده إلى الرسول ﷺ توهماً أنّه سمعه منه لكثرة صحبته له، ولهذا كان ﷺ يستأنف الحديث إذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية؛ كما روي أنّه قال: «الشؤم في ثلاثة: المرأة والدار والفرس»^(٤)، فقالت عائشة: إنّما قال ﷺ ذلك حكاية عن غيره^(٥).

١. هو شعبة بن الحجاج بن الورد، أبوسطام الأزدي العتكي مولاهم، نزيل البصرة (٨٢ أو ٨٣ هـ).
٢. روى عن الحسن وسمع من معاوية بن قرة وعمرو بن مرة والحكم وسلمة بن كهيل وخلق كثير. وعنه: أيوب السختياني وابن إسحاق وسفيان الثوري وغيرهم. تذكرة الحفاظ: ١٩٣/١ برقم ١٨٧.

٣. فيض القدير: ٢٨٠ / ٦؛ عدة الأصول: ٩٠ / ١، تحقيق محمد رضا الأنصاري.

٤. ذكرها الرازي أيضاً في المحصول: ١٥٢ / ٢.

٥. من لا يحضره الفقيه: ٥٥٦ / ٣ ح ٤٩١٢؛ تهذيب الأحكام: ٣٩٩ / ٧ ح ١٥٩٣؛ صحيح البخاري: ٢١٧ / ٣؛ صحيح مسلم: ٣٤ / ٧.

٥. شرح نهج البلاغة: ٢٦ / ٢٠؛ المحصول: ١٥٢ / ٢.

د. ربّما خرج الحديث على سبب، وهو مقصور عليه ويصحّ معناه به، فيجب روايته مع السبب، فإن حذف سببه أوهم الخطاء؛ كما روي أنّه قال: «التاجر فاجر»^(١)، فقالت عائشة: إنّما قاله في تاجر دلس.^(٢)

هـ. روي أنّ أبا هريرة كان يروي أخبار الرسول ﷺ وكعب كان يروي أخبار اليهود، ويشتهه على السامعين، فيروي بعضهم ما سمعه من كعب عن أبي هريرة.^(٣)

وإما من جهة الخلف فوجوه:^(٤)

أ. الملاحدة وضعوا أبا طيل نسبوها إلى النبي ﷺ لتنفير الناس عنه، كما روي ذلك عن عبد الكريم بن أبي العوجاء.^(٥)

ب. ربّما يكون الراوي يجوز الكذب المؤدّي إلى إصلاح الأمة، فإنّ مذهب الكرامية وضع الأخبار في المذهب إذا صحّ عندهم، لأنّه سبب لترويج الحق.

١. روي الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»: ٣ / ١٩٤ ح ٣٧٢٩: قال رسول الله ﷺ: «التاجر فاجر، والفاجر في النار، إلّا من أخذ الحق وأعطى الحق».
٢. فيض القدير: ٦ / ٢٨٠؛ المحصول: ٢ / ١٥٢.
٣. المحصول: ٢ / ١٥٢.
٤. ذكرها الرازي أيضاً في المحصول: ٢ / ١٥٣.
٥. هو أحد زنادقة عصر الإمام الصادق عليه السلام كان من تلامذة الحسن البصري فأنحرف عن التوحيد، قتله أبو جعفر محمد بن سليمان عامل المنصور في الكوفة، وكان خال معن بن زائدة الشيباني أحد قواد بني مروان وكبير من كبار الولاة لأبي جعفر، وقد جرى بينه وبين الإمام الصادق عليه السلام احتجاجات كثيرة. الكنى والألقاب: ١ / ٢٠١.

ج. الرغبة، كما وضع في ابتداء دولة بني العباس أخبار في النص على إمامة العباس وولده .

قال فخر الدين الرازي: ومن ذلك أن الإمامية يسندون إلى الرسول كل ما صحّ عندهم عن بعض أئمتهم، قالوا: لأن الصادق عليه السلام قال: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث رسول الله ﷺ، فلا حرج عليكم إذا سمعتم منا حديثاً أن تقولوا: قال رسول الله ﷺ. (١)

وليس بجيد أمّا أولاً: فلاّته معصوم لا يخبر إلا بالحق، فكما يجوز لنا اسناد ما يخبرنا به رسول الله إلى الله تعالى بيقين كذا هنا .

وأما ثانياً: فلأن الراوي إذا قال: إذا حدثت حديثاً فإنما أرويه عن فلان، ثمّ حدث ؛ جاز أن يروي عن أسناده إليه، فكيف إذا قال الإمام المعصوم حديثي حديث أبي؟

البحث الرابع: في أحكام الصحابة

المشهور أن الصحابة كغيرهم من المسلمين، بل هم أفضل وأكمل، وأن الأصل فيهم العدالة، إلا عند ظهور المعارض. لدلالة الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ (٢)، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (٣).

١. المحصول: ١٥٣ / ٢ .

٢. آل عمران: ١١٠ .

٣. البقرة: ١٤٣ .

وفيه نظر، لما بيّنا في باب الإجماع من عدم اختصاص الآيتين بالصحابة .

ودلالة السنة كقوله ﷺ: «خير الناس قرني» .

وبالغ إبراهيم النظام في الطعن فيهم فقال: رأينا بعضهم قاذحاً في البعض، وذلك يوجب القدح إما في القاذح أو المقدوح فيه. وبيّن القدح من وجوه^(١):

الأول: قال عمران بن الحصين: والله لو أردت لتحدثت يومين متتابعين عن رسول الله ﷺ، فإنّي سمعت كما سمعوا، وشاهدت كما شاهدوا، ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشبه لي كما شُبه لهم.

الثاني: كان حذيفة يحلف لعثمان بن عفان بالله على أشياء أنّه ما قالها، وقد سمعناه قالها، فقلنا له فيه فقال: إنّي اشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كلّ.

الثالث: ابن عباس بلغه أنّ ابن عمر يروي أنّ الميت ليعذب ببكاء أهله فقال عبدالرحمن: إنّما مرّ النبي ﷺ بيهودي يبكي عليه، فقال: إنّ له ليبكي عليه وإنّه ليعذب.

الرابع: ابن عمر عن النبي ﷺ قال في الضب لا آكله ولا أحلّه ولا أحرّمه، فقال زيد بن الأصم: قلت لابن عباس: إنّ ناساً يقولون: إنّهم قالوا

في الضب لا آكله ولا أحله ولا أحرّمه، قال: بشس ما قلتهم، ما بعث الله النبي محلاً ولا محرّماً.

الخامس: ابن عمر أن النبي ﷺ وقف على قتلى في قليب بدر فقال: هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ ثم قال: إنهم الآن يسمعون ما أقول. فذكروه لعائشة فقالت: لا، بل قال: إنهم ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق.

قال النظام: وهذا عين التكذيب.

السادس: روت فاطمة بنت قيس^(١) أن زوجي طلقني ثلاثاً ولم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة. فقال عمر: لا يقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت.

وقالت عائشة: يا فاطمة قد فتنت الناس. ومعلوم أنها كانت من المهاجرات مع أنها عند عمر وعائشة كاذبة.

السابع: أراد عمر ضرب أبي موسى في خبر الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد.

قال النظام: وأنتم تقولون لا يجوز تهمتهم.

١. هي فاطمة بنت قيس بن خالد بن وهب بن ثعلبة بن وائل بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر الفهرية، أخت الضحاك بن قيس وكانت أكبر منه بعشر سنين، لها صحبة، روت عن النبي ﷺ، وروى عنها: سعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وعامر الشعبي، وغيرهم كثير. الثقات: ٣ / ٣٣٦: تهذيب الكمال: ٣٥ / ٢٦٤.

الثامن: كان علي عليه السلام يستحلف الرواة، ولو كانوا غير متهمين لما حلفهم، فإن علياً عليه السلام أعلم بهم منا.

التاسع: روى أبو سعيد الخدري وجابر وأنس أنه قال عليه السلام - وذكر سنة مائة - «لا يبقى على ظهرها نفس منقوسة».

ثم يروي أن علياً عليه السلام قال لابن مسعود: إنك تفتي الناس؟ قال أجل وأخبرهم أن الأخير شر، قال: فأخبرني ما سمعت منه، قال: سمعته يقول: لا يأتي على الناس طرفة وعلى الأرض غير مطرفة^(١)، فقال علي عليه السلام: أخطأت، وأخطأت في أول فتواك، إنما قال ذلك لمن حضره يومئذ، وهل الرجاء إلا بعد مائة.

العاشر: روى أبو هريرة أنه عليه السلام قال: «الشمس والقمر بدران مكوران في النار يوم القيامة».

قال الحسن: ما ذنبهما؟ قال أبو هريرة: أحدثك عن رسول الله. وهذا من الحسن رد علي أبي هريرة.

الحادي عشر: قال علي عليه السلام لعمر في قصة الجنين: «إن كان هذا جهد رأيهم فقد قصرُوا، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك». وهذا من علي عليه السلام حكم عليهم بجواز الغش.

الثاني عشر: قال ابن الأشعث: كنا في غزاة وعلينا معاوية فأصبنا ذهباً وفضة، فأمر معاوية رجلاً ببيعها للناس في عطياتهم، فتسارع الناس فيها،

١. كذا في النسخ وفي المصدر: «... مائة سنة وعلى الأرض عين تطرف».

فقام عبادة بن الصامت ^(١) فنهاهم، فردّوها، فأتى الرجل معاوية فشكا إليه، فقام معاوية خطيباً فقال: ما بال أقوام يحدثون عن رسول الله أحاديث يكذبون فيها .

فقام عبادة فقال: والله لنحدثن عن رسول الله وإن كره معاوية. وهو يدل إماً على كذب معاوية أو كذب عبادة.

الثالث عشر: قام أبو موسى على منبر الكوفة لما بلغه أن علياً عليه السلام أقبل يريد البصرة، فحمد الله ثم قال: يا أهل الكوفة والله ما أعلم والياً أحرص على إصلاح الرعية مني، والله لقد منعتكم حقاً كان لكم يمين كاذبة فاستغفر الله منها .

وهذا إقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة.

الرابع عشر: روى أبو بكر وعمر يوم السقيفة أنه عليه السلام قال: الأئمة من قريش. ثم رويتم أشياء آخر تناقضه .

كقول عمر في آخر موته: لو كان سالم حياً لما تخالجنى فيه شك،

١ . هو عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر بن قيس بن ثعلبة بن غنم بن سالم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج الأنصاري، الخزرجي، أبو الوليد المدني، صاحب رسول الله ﷺ، وهو أخو أوس بن الصامت، وأمهما قرة العين بنت عبادة بن فضلة، يقال له: الحُبلى لعظم بطنه، شهد العقبة الأولى والثانية، وهو أحد النقباء الاثني عشر ليلة العقبة، وشهد بدرأ وأحداً وبيعة الرضوان والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، روى عن النبي ﷺ أحاديث وروى عنه كثيرون. وكان من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ومن الذين مضوا على منهاج نبيهم ولم يغيروا ولم يبدلوا. تهذيب الكمال: ١٤ / ١٨٣ برقم ٣١٠٧؛ معجم رجال الحديث: ١٠ / ٢٤١ برقم ٦١٦٧ .

وسالم مولى امرأة من الأنصار، وهي أخذت ميراثه .

وكقول النبي ﷺ: اسمع وأطع ولو كان عبداً حبشياً .

ورويتم عنه ﷺ: لو كنت مستخلفاً من هذه الأمة أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد .

الخامس عشر: روى أبو هريرة أنه ﷺ قال: إن المرأة والكلب والحمار يقطعون الصلاة. فمشيت عائشة في خف واحدة، وقالت: لأخشن أبا هريرة، فإني ربما رأيت الرسول وسط السرير وأنا على السرير بينه وبين القبلة.

السادس عشر: روى أبو هريرة عنه ﷺ: «أَنْ المِيتَ عَلَى مَنْ غَسَلَهُ الْغُسْلُ، وَعَلَى مَنْ حَمَلَهُ الْوُضُوءُ»، فبلغ ذلك عائشة فقالت: أنجاس موتاكم. وهذا تكذيب.

السابع عشر: عن إبراهيم أن علياً عليه السلام بلغه أن أبا هريرة يبتدئ بميامينه في الوضوء، وفي اللباس فدعا بماء فتوضأ وبدأ بمياسيره، وقال: لأخالفن أبا هريرة.

الثامن عشر: أن أصحاب عبد الله لما بلغهم خبر أبي هريرة: «مَنْ قام من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً» قالوا: إن أبا هريرة مكثار، فكيف نصنع بالمهراس .

التاسع عشر: لما قال أبو هريرة: حدثني خليلي، قال له علي عليه السلام: متى كان خليلك؟

العشرون: لما روى أبو هريرة: من أصبح جنباً فلا صوم له، أرسل مروان

في ذلك إلى عائشة وحفصة فقالتا: كان النبي ﷺ يصبح جنباً ثم يصوم. فقال للرسول: اذهب إلى أبي هريرة وأخبره بذلك، فقال أبو هريرة: أخبرني بذلك الفضل بن عباس .

قال النظام: والاستدلال به من ثلاثة أوجه.

أ. استشهد ميتاً .

ب. لو لم يكن متهماً فيهم لما سألوا غيره.

ج. عائشة وحفصة كذبتاه.

الواحد والعشرون: لما روى أبو سعيد الخدري خبر الربا، قال ابن عباس: نحن أعلم بهذا وفيما نزلت آية الربا، فقال الخدري: أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول لي ما تقول؟ والله لا أظلني وإياك سقف بيت. وهذا تكاذب بين ابن عباس وأبي سعيد.

الثاني والعشرون: لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يتحدثون عن أبي موسى عن النبي ﷺ (فكتب إليه) ^(١) فقال أبو موسى: لا أعرف منها إلا حديثاً. ^(٢)

الثالث والعشرون: كان عمر إذا ولى أصحاب رسول الله الأعمال وشيئهم قال لهم عند الوداع: أقلوا الحديث عن رسول الله .

١. من المحصول للرازي: ١٥٩ / ٢ .

٢. في المحصول: لا أعرف منها حديثاً.

قال النظام: فلو لا التهمة وألا لما جاز المنع من العلم.

الرابع والعشرون: روى عن سهل بن أبي حثمة^(١) في القسامة ثم إن عبد الرحمن بن عبيد قال: والله ما كان الحديث كما حدث سهل، ولقد وهم، وإنما كان النبي ﷺ كتب إلى أهل خيبر: إن قتيلاً وجد في أفنيتمكم فدوه، فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه، ففداه الرسول من عنده.

قال محمد بن إسحاق: سمعت عمر بن شعيب في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أن حديث سهل ليس كما حدث.

الخامس والعشرون: قال أصحاب الشعبي^(٢) له: إن إبراهيم النخعي^(٣) يحكي عنك أنك لا ترى طلاق المكره. قال: أنتم تكذبون عليّ وأنا حي، فكيف لا تكذبون على إبراهيم وقد مات.

السادس والعشرون: قال ابن أبي مليكة^(٤): ألا تعجب حدّثني عروة عن

١. في جميع النسخ «خيّمة» وما أثبتناه من كتب الرجال هو الصحيح. وهو سهل بن عبد الله بن أبي حثمة عامر بن ساعدة بن عامر الأنصاري، أبو عبد الرحمن، صحابي صغير، ولد سنة ثلاثة للهجرة ومات في زمان معاوية، روى عن النبي ﷺ وزيد بن ثابت ومحمد بن مسلمة، وعنه ابنه محمد وبشير بن يسار وصالح بن خوات وغيرهم. راجع أسد الغابة: ٢ / ٣٦٣؛ الإصابة: ١٦٣ / ٣ برقم ٣٥٣٦؛ تهذيب التهذيب: ٤ / ٢٤٨؛ تقريب التهذيب: ١ / ٣٩٨.

٢. هو أبو عمرو عامر بن شرحبيل الفقيه العامي المعروف بالشعبي، وهو من المعلنين بعدائه لأئمة المؤمنين عليه السلام. معجم رجال الحديث: ١٠ / ٢١٠ برقم ٦٠٩٥.

٣. هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الكوفي الفقيه، كان مفتي أهل الكوفة، مات سنة ٩٦ هـ. تهذيب التهذيب: ١ / ١٥٥ برقم ٣٢٥.

٤. هو عبد الله بن أبي مليكة زهير، تابعي روى عن ابن عباس وابن عمر، وروى عنه عمرو بن دينار. الجرح والتعديل: ٥ / ٦٠ برقم ٢٧٨.

عائشة أنها قالت: أهلتت بعمره. وقال القاسم إنها قالت: أهلتت بحجة.
السابع والعشرون: قال صدقة بن يسار^(١) سمعت أنه عليه السلام قال في الذي يسافر وحده وفي الاثنين: «شيطان وشيطانان».

قال: فلقيت القاسم بن محمد فسألته عنه فقال: كان النبي عليه السلام يبعث البريد وحده، وكان النبي عليه السلام وصاحبه (وحدهما)^(٢).

وهذا من القاسم تكذيب بهذا الخبر.

الثامن والعشرون: كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول: كأنه من ولد يعقوب.

التاسع والعشرون: قال ابن عباس: الحجر الأسود من الجنة، وكان أشدّ بياضاً من الثلج حتى سوّدته خطايا أهل الشرك. فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقيل: إن ابن عباس يقول: هو من الجنة، فقال: هو من بعض هذه الأودية.

قال النظام: ولو كان كفر أهل الجاهلية سؤد الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيّضه، لأنّ الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء، ولو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادها بخلاف سائر الأحجار، ليحصل

١. هو صدقة بن يسار الجزري، سكن مكة، روى عن: زياد النميري، وسعيد بن جبير، وطاووس بن كيسان، وعبد الله بن عمر، وغيرهم، روى عنه: جرير بن عبد الحميد، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وغيرهم، توفي في أول خلافة بني العباس. تهذيب الكمال: ١٣ / ١٥٥ برقم ٢٨٧١.

٢. من المحصول: ٢ / ١٦٠.

التمييز؛ ولأنه لو كان كذلك لاشتهر، ذلك لأنه من الوقائع العجيبة.

الثلاثون: روى أبو سعيد الخدري: أنه لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، فقال له مروان: كذبت، وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت^(١) وهما قاعدان على سرير، فقال أبو سعيد: لو شاء هذان لعرفاك، ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه، وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة، فسكتا، فرفع مروان عليه الدرة، فلما رآيا ذلك قالوا: صدق.

الواحد والثلاثون: قيل لعطاء بن أبي رباح^(٢) روى عكرمة^(٣) عن ابن عباس أنه كان يقول: سبق الكتاب الخفين، فقال: كذاب أنا رأيت ابن عباس يمسح على الخفين.

الثاني والثلاثون: قال أيوب لسعيد بن جبيرة^(٤): إن جابر بن

١. هو زيد بن ثابت الأنصاري، صحب النبي ﷺ منذ صباه، وكان من كتاب الوحي، وكتب لأبي بكر وعمر، وهو الذي تولى كتابة المصحف في عهد أبي بكر وفي عهد عثمان كما روى، وأحد من جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ وقد نقله السيد الخوئي، وكان من أصحاب الفتوى. معجم رجال الحديث: ٨ / ٣٤٧ برقم ٤٨٤٩.

٢. هو عطاء بن أبي رباح مفتي أهل مكة ومحدثهم، أبو محمد القرشي، مولاهم المكي الأسود، ولد في خلافة عثمان، وقيل: في خلافة عمر، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وغيرهم، وعنه: أيوب وحسين المعلم وابن جريج وخلق كثير. تذكرة الحفاظ: ١ / ٩٨.

٣. هو مولى ابن عباس، ليس على طريقنا ولا من أصحابنا. الخلاصة: ٣٨٣ برقم ١٣؛ معجم رجال الحديث: ٢ / ١٧٨ برقم ٧٧٦٥.

٤. هو سعيد بن جبيرة، أبو محمد، مولى بني والبة، أصله كوفي، نزل مكة، تابعي، كان يأتى بعلي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، وكان يشي عليه، وما كان سبب قتل الحجاج له إلا هذا الأمر، وكان مستقيماً. رجال الطوسي: ١١٤ برقم ١١٣٢، رجال ابن داود: ١٠٢ برقم ٦٨٧.

زيد ^(١) يقول إذا زوّج السيّد العبد فالطلاق بيد السيّد، قال: كذب جابر.

الثالث والثلاثون: قال عروة لابن عباس: أضللت الناس يا ابن عباس قال: وما ذاك يا عروة؟ قال: تأمر الناس بالعمرة في هذه الأيام وليست فيها عمرة، قال: أفلا تسأل أمك عن هذا فإنها قد شهدت، فقال عروة: فإن أبا بكر وعمر لا يفعلانه، قال: هذا الذي أضلكم أحدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن أبي بكر وعمر، فقال عروة: أبو بكر وعمر كانا أتبع لسنة رسول الله ﷺ وأعلم بها منك. وهذا تكذيب من عروة لابن عباس.

الرابع والثلاثون: قال أبو بكر: أيّ سماء تضلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلّت في كتاب الله برأيي.

وتمّ سئل عن الكلالة. فقال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.

قال النّظام: وهذان الأثران متناقضان.

وقال عمر: إنني لاستحيي أن أخالف أبا بكر.

قال النّظام: فإن كان عمر استقبح مخالفة أبي بكر، فلمّ خالفه في سائر

١. هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الحمدي، كان مولده بالحرقة ناحية بالقرب من عمان فاستوطن البصرة ونزل بها في الأزدي، تابعي، روى عن: ابن عباس والحكم بن عمرو وابن عمر، وروى عنه: عمرو بن دينار وقتادة وعمرو بن هرم، كان جابر إياضياً، توفي سنة ٩٣ هـ، ويقال: ثلاث سنين ومائة.

مشاهير علماء الأمصار: ١٤٤؛ الجرح والتعديل: ٢ / ٤٩٤ برقم ٢٠٣٢؛ تهذيب التهذيب: ٢ / ٣٤ برقم ٦١.

المسائل ١؟ فإنه خالفه في الجّد وفي أهل الرّدّة وفي قسمة الغنيمة .

وقدح النظام ^(١) في ابن مسعود خاصة في إنكاره كون المعوذتين من القرآن، وغير ذلك من الأخبار الكثيرة .

وأما الخوارج ^(٢) فقد طعنوا في الصحابة من وجوه ^(٣) :

الأول: قبلوا خبر الواحد في مناقضة القرآن، وهو يوجب القطع بفساد ذلك الخبر، والطعن في العامل به .

لأنه تعالى ذكر أنواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة ؛ واستقصى في الزنا بالنهي، فقال: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ» ^(٤)، ثمّ توعدّ عليه بالنار، ثمّ ذكر الجلد، ثمّ خصّه بإحضار المسلمين، وبالنهي عن الرأفة عليه، وجعل على من رمى غيره به جلده ثمانين، ولو رماه بالكفر أو القتل وهما أعظم لم يكن عليه ذلك، ثمّ منع من قبول شهادتهم أبداً وأكّده بفسقهم ثمّ ذكر من رمى به زوجته وبين أحكام اللعان، ثمّ قال: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ

١ . نقل الرازي القدح في المحصول: ١٦٢ / ٢ - ١٦٣ في سبعة وجوه، فراجع .

٢ . هم الذين خرجوا على علي عليه السلام في صفين بعد قبول التحكيم، وهم يكفرون علياً وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن صوّبهما أو صوب أحدهما أو رضي بالتحكيم، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصحّحون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكباثر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنّة، وقالوا بجواز الإمامة في غير قريش . من فرقهم: المحكّمة الأولى والأزارقة والنجدات والبيهسية والشعالبة والعجاردة والصفورية والاباضية . معجم الفرق الإسلامية: ١١٢ - ١١٣ .

٣ . نقلها الرازي أيضاً في المحصول: ١٦٣ / ٢ - ١٦٩ .

٤ . الإسراء: ٣٢ .

مُشْرِكَةً^(١)، وخصّه بشهادة أربعة، ومع هذه المبالغات العظيمة كيف يجوز إهمال ما هو أعظم مراتبها، وهو الرجم. مع أنّه نفاه :

لقوله: «فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا»^(٢)، وهو صريح في الجلد على كل الزناة، وفي نفي الرجم .

وقوله: «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ»^(٣)، والرجم لا نصف له. ولأنّه لو كان مشروعاً لنقل متواتراً، لأنّه من الوقائع العظيمة، فحيث لم ينقل دلّ على انتفاء المشروعية.

الثاني: خرج النبي ﷺ يوماً على أصحابه وهم يكتبون أحاديث من أحاديثه فقال: ما هذه الكتب أكتاباً مع كتاب الله؟ يوشك أن يغضب الله لكتابه، فلا يدع في قلب منه شيئاً إلا أذهب به.^(٤)

وروي أنّه ﷺ قال: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وَإِلَّا فَرُدُّوهُ».^(٥)

ومع ذلك جوّزتم المسح على الخفين مع صريح «وَأَمْسَحُوا»^(٦). وجعلتم جلد العبد خمسين، والله تعالى ذكر ذلك في الإماء حيث قال: «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ»^(٧).

١. النور: ٣. ٢. النور: ٢. ٣. النساء: ٢٥.
٤. مجمع الزوائد: ١ / ١٥٠؛ المعجم الأوسط: ٧ / ٢٨٧؛ كنز العمال: ١ / ١٩٩ برقم ١٠٠٣.
٥. التهذيب: ٧ / ٢٧٤، الحديث ٥؛ تفسير الرازي: ٣ / ٣٧١.
٦. المائدة: ٦. ٧. النساء: ٢٥.

ورددتم شهادة العبيد مع قوله: «وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ» (١).

الثالث: ما روي عن الصحابة من شتم بعضهم بعضاً.

حكى ابن داب في مجادلات قريش قال: اجتمع عند معاوية: عمرو بن العاص، وعتبة بن أبي سفيان، والوليد بن عتبة، والمغيرة بن شعبة، ثم أحضروا الحسن بن علي عليه السلام ليشتموه، فلما أحضر تكلم عمرو بن العاص وذكر علياً عليه السلام ولم يترك شيئاً من المساوي إلا ذكر فيه، وفيما قال: إِنَّ علياً شتم أبا بكر وشرك في دم عثمان - إلى أن قال: - فاعلم أنك وأباك من شر قريش.

ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي عليه السلام والحسن ونسبوا علياً إلى قتل عثمان. فلما آل الأمر إلى الحسن خطب ثم بدأ يشتم معاوية وطول فيه - إلى أن قال له -: إِنَّكَ كُنْتَ ذَاتَ يَوْمٍ تَسُوقُ بِأَبِيكَ وَيَقُودُ بِهِ أَخُوكَ هَذَا الْقَاعِدَ وَذَلِكَ بَعْدَ مَا عَمِيَ أَبُو سَفْيَانَ، فَلَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الْجَمَلَ وَرَاكِبَهُ وَقَائِدَهُ وَسَائِقَهُ، وَكَانَ أَبُوكَ الرَّاكِبَ وَأَخُوكَ الْقَائِدَ وَأَنْتَ السَّائِقُ.

ثم قال لعمر بن العاص: إِنَّمَا أَنْتَ سُبَّةٌ كَمَا أَنْتَ فَأَمَّاكَ زَانِيَةٌ، اخْتَصِمْ فِيكَ خَمْسَةٌ نَفَرٌ مِنْ قُرَيْشٍ، كُلُّهُمْ يَدَّعِي عَلَيْكَ أَنَّكَ ابْنُهُ، فَغَلِبَ عَلَيْكَ جَزَارٌ مِنْ قُرَيْشٍ، مِنَ الْأُمَمِمْ حَسْبًا، وَأَقْلَهُمْ مَنْصَبًا، وَأَعْظَمَهُمْ لَعْنَةً مَا أَنْتَ إِلَّا شَانِي مُحَمَّدٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ، «إِنَّ شَانِيكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (٢)، ثم هجوت رسول

١. الطلاق: ٢.

٢. الكوثر: ٣.

الله ﷺ بسبعين قافية، فقال رسول الله ﷺ: اللهم إني لا أحسن الشعر، اللهم العنه بكل قافية لعنة .

وأما أنت يا بن أبي معيط فوالله ما ألومك أن تبغض علياً وقد جلدك في الخمر وفي الزنا وقتل أباك صبراً بأمر رسول الله ﷺ يوم بدر، وسمّاه الله تعالى في عشر آيات مؤمناً وسمّاك فاسقاً، وأنت عالج من أهل النورية. وأما أنت يا عتبة فما أنت بحصيف فأجيبك، ولا عاقل فأعاتبك، وأما وعيدك إيتاي بالقتل فهلا قتلت الذي وجدت على فراشك مع أهلك.

وأما أنت يا مغيرة بن شعبه فمثلك مثل البعوضة إذا قالت للنحلة: استمسكي فإني عليك نازلة وقالت النحلة: والله ما شعرت بوقوعك علي، وأما زعمك أنه قتل عثمان، فلعمري لو قتل عثمان ما كنت منه في شيء وإنك لكاذب .

قالت الخوارج: فهذه المشاتمة تدل على طعن بعضهم في بعض . قالوا: وآخر عثمان عن عائشة بعض أرزاقها، فغضبت ثم قالت: يا عثمان أكلت أمانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الأشرار من أهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى إليك قوم ذو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل، فقال لها عثمان: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةٌ نُوحٍ وَامْرَأَةٌ لُوطٍ»^(١) الآية. فكانت عائشة تحرّض عليه جهدها وطاقتها وتقول: أيها الناس هذا قميص رسول الله ﷺ لم يبيل و قد بليت سنته، اقتلوا نعثلاً قتل الله نعثلاً .

ثم ذهبت عائشة إلى مكة فلما قضيت الحج وقربت من المدينة أخبرت بقتل عثمان، فقالت: ثم ماذا؟ فقالوا: بايع الناس علي بن أبي طالب، فقالت عائشة: قتل والله مظلوماً وأنا طالبة بدمه، والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله .

فقال لها عبيد بن أمّ كلاب^(١): ولم تقولين ذلك؟ فوالله ما أظن أن بين السماء والأرض أحداً في هذا اليوم أكرم على الله من علي بن أبي طالب فلم تكريهين ولايته؟ ألم تحرضين الناس على قتله وقتل: اقتلوا نعثلاً فقد كفر، فقالت عائشة: إن قلت ذلك فقد رجعت عما قلت، وذلك أنكم أسلمتموه حتى إذا جعلتموه في القبضة قتلتموه، فوالله لأطلبن بدمه، فقال لها عبيد بن أمّ كلاب: هذا والله تخليط يا أمّ المؤمنين .

وأيضاً الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وأبي ذر وعمار وبين عثمان، والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت حتى آل الأمر إلى الضرب والنفي عن البلد واللعن، وكل ذلك يقتضي توجه القدر إلى عدالة بعضهم .

وأيضاً مقتل عثمان والجمل وصفين .

قالت الخوارج: رأينا المحدثين يجرحون الراوي بأدنى سبب، ومع علمهم بهذه القوادح يقبلون رواياتهم ويعملون برواية القادح والمقدوح

١ . هو عبيد بن سلمة الليثي، سمع من عمر بن الخطاب، وهو الذي خرج من المدينة بقتل عثمان فاستقبل عائشة بسرف فأخبرها بقتله وبيعة الناس لعلي عليه السلام فرجعت إلى مكة، وكان علويّاً .
الطبقات الكبرى: ٥ / ٨٨؛ الإصابة: ٥ / ٩٠ برقم ٦٤١٣ .

فيه، بل هؤلاء المحدثون أتباع كل ناعق، وعبيد كل من غلب، يروون لأهل كل دولة في ملكهم، فإن انقضت دولتهم تركوهم .

ولأن النبي ﷺ ما كانت الصحابة تكتب كلامه من أوله إلى آخره لفظاً لفظاً، وإنما كانوا يسمعون ثم يخرجون من عنده، وربما رووا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة .

ومن المعلوم أن العلماء الذين تعودوا تلقف الكلام لو سمعوا كلاماً قليلاً مرة واحدة فأرادوا إعادته في تلك الساعة بعين تلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير، لعجزوا عنه فكيف بالكلام الطويل بعد المدة الطويلة من غير تكرار ولا كتابة.

ومن أنصف عليم أن الألفاظ المروية ليست ألفاظه ﷺ، ثم بعد المدة الطويلة لا يمكن إعادة المعنى بتمامه، فإن الإنسان مظنة النسيان، بل إنما يعيد بعضه خصوصاً، وقد جربناهم فرأيناهم يروون المعنى الواحد بالألفاظ كثيرة مختلفة مع زيادات ونقصانات .

وهذه المطاعن كلها روايات آحاد^(١) لا تعارض الآيات والأحاديث المشهورة عن النبي ﷺ من الثناء على أصحابه، وهذه المطاعن مروية

١ . ما اعتذر به العلامة عن هذه المطاعن منقول عن المحصول للرازي: ٢ / ١٦٩، وليست نظريته خاصة، ومن المعلوم أن كل واحد من هذه المطاعن بصورة الآحاد ولكن المجموع من حيث المجموع متواتر بالمعنى، وأن صحابة النبي ﷺ لم يكونوا على مستوى واحد في الفضائل والمناقب، فقد كان بعضهم بمكانة يستدر بهم الغمام، وأما غيرهم فقد كانوا على صنوف أوضحنا حالهم في الجزء الأول من كتاب «بحوث في الملل والنحل» الفصل السادس تحت عنوان الصحابة بين العدالة والبرهان، فراجع .

بالآحاد فإن فسدت (رواية الآحاد فسدت) ^(١) رواية هذه المطاعن. وإن صحت فسدت هذه المطاعن أيضاً.

ومطاعن الخوارج مبنية على أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وقد تقدّم جوازه؛ وقولهم: الظاهر أن هذه الألفاظ ليست ألفاظ الرسول ﷺ، ضعيف بالظاهر من عدالة الرواة. ^(٢)



مركز تحقيقات تكملة علوم اسلامی

١. ما بين القوسين من المحصول: ١٦٩ / ٢.

٢. ذكر الجواب عن هذه المطاعن الرازي في المحصول: ١٦٩ / ٢.

الفصل الخامس:

في خبر الواحد

وفيه مباحث:

الأول: في حدّه

قال بعضهم^(١): خبر الواحد ما أفاد الظنّ، وهو غير مطّرد بالقياس فإنّه يفيد الظنّ وليس خبر واحد، وغير منعكس فإنّ الواحد لو أخبر بما لم يحصل معه الظنّ فإنّه خبر واحد. وإن لم يفد الظنّ، فقد وجد المحدود دون الحد في الثاني وبالعكس في الأول مع أنّ الظنّ قد يراد به العلم لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^(٢) أي يعلمون. والحد يجب عدم استعمال المشترك فيه.

وفيه نظر، لأنّ استعماله في العلم مجاز، فلا يمنع من ذكره في الحد إذا أُريد منه حقيقته.

وقيل^(٣): ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر.

١. القائل بعض الأشاعرة كما ذكر الأمدى في الإحكام: ٤٧ / ٢.

٢. البقرة: ٤٦.

٣. القائل هو الأمدى في الإحكام: ٤٨ / ٢.

والأقرب أنه ما لم يفد العلم من الأخبار، وإن زاد رواته على ثلاثة سمي مشهوراً ومستفيضاً.

البحث الثاني: في أن خبر الواحد لا يفيد العلم

ذهب المحققون إلى أن خبر الواحد العدل إذا تجرد عن القرائن لا يفيد العلم.

وقال بعض أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في رواية: إنه يفيد العلم في كل شيء.

وقال بعضهم: إنه يفيد العلم في بعض الأشياء لا في الجميع.

مركز تحقيق تكملة أصول الفقه الإسلامي

لنا وجوه:

الأول: لو أفاد خبر الواحد العلم لأفاده كل خبر، كالمتواتر لما أوجب العلم، كان كل متواتر موجباً له.

اعتراض^(١) بأنه قياس تمثيلي لا يفيد العلم، ولأن العلم عقيب التواتر إن كان ضرورياً كان من فعله تعالى، فجاز أن يخلقه عقيب كل تواتر لمصلحة يعلمها مختصة بالتواتر. وإن كان مكتسباً فإن استواء جميع أخبار التواتر فيما لا بد منه في حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع أخبار الأحاد.

وفيه نظر، لأن مقتضي يستلزم وجوده وجود معلوله، فلو كان خبر

الواحد موجباً للعلم لاستند إلى كونه خبر واحد، وهو موجود في كل خبر واحد.

الثاني: تأثيرات الأدلة في النفوس بحسب المؤثر ولا نجد في أنفسنا من خبر الواحد وإن بلغ الغاية في العدالة سوى ترجيح صدقه على كذبه من غير قطع، وذلك غير موجب للعلم.

اعترض^(١) بأن حاصلها يرجع إلى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة، ومع ذلك فهي معارضة بالمثل فإن الخصم يقول: أنا أجِد في نفسي العلم.

الثالث: لو أفاد خبر الواحد العلم، لما روعي فيه شرط الإسلام والعدالة كما في التواتر.

اعترض^(٢) بجواز أن يكون الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم عنده إن جعل العلم عقيب التواتر ضرورياً، وهو غير لازم في خلقه عند خبر من ليس بمسلم ولا عدل، أو أن يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملاً على ما يوجب العلم، إن قيل إنه كسبي، وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك.

الرابع: لو إفاد العلم لتناقضت الأحكام عند تناقض الروايات . وفيه نظر، لاحتمال أن تكون الإفادة مشروطة بعدم المعارض، كما لو

١ . المعترض هو الأمدي في الأحكام: ٤٩ / ٢ .

٢ . المعترض هو الأمدي في الأحكام: ٤٩ / ٢ .

أخبر جماعة لولا حصول معارض لإخبارهم لأفاد العلم مع عدم الطعن في إفادة المتواتر للعلم.

الخامس: كلّ عاقل يجد من نفسه تزايد اعتقاده المستفاد من خبر الواحد عند ازدياد الإخبار، ولو كان الأول مفيداً للعلم لامتنعت الزيادة .
لا يقال: العلوم تتفاوت في الزيادة والنقصان كالضروري فإنّه أقوى من الكسبي .

لأننا نقول: نمنع التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة أو نقصان، لاستحالة احتمال النقيض عنها قطعاً وآلاً لم تكن علوماً. والتفاوت بين النظري والضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم، بل من حيث الافتقار في النظري وعدمه في الضروري.

السادس: لو أفاد العلم لحصل العلم بنبوة من أخبر بكونه نبياً من غير حاجة إلى معجزة دالة على صدقه، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد فيستغني عن آخر وعن التزكية .

وفيه نظر، لأنّ خبر المتواتر يشترط فيه عدم الداعي إلى التواطؤ على الكذب ففي خبر الواحد أولى، وهنا داع إلى الكذب وأمّا الشهادة فلما عارضها قول المنكر لم يبق الواحد مفيداً للعلم.

السابع: لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيره، ولصحّ معارضه بالتواتر، وأن يمتنع التشكيك بما يعارضه كما في التواتر .

وفيه نظر، لإمكان اتّصاف غير العالم بما ينافي العلم كما شرط المرتضى في إفادة التواتر العلم عدم السبق بشبهة تخالف الخبر. احتج المخالف بوجوه^(١):

الأول: قال تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٢) نهى عن اتباع غير العلم، وقد أجمعنا على قبول خبر الواحد، فلو لم يفد العلم لكان الإجماع منعقداً على مخالفة النص، وهو باطل.

الثاني: ذمّ تعالى اتباع الظنّ، فلو لم يفد خبر الواحد العلم لدخل العامل به تحت الذم.

الثالث: لو لم يفد العلم لما أوجبه، وإن كثّر العدد إلى حد التواتر، لأنّ ما جاز على الأول جاز على ما بعده.

الرابع: لو لم يفد العلم، لما شاع قتل المقر على نفسه بالقتل، ولا بشهادة اثنين عليه لكونه قاضياً على دليل العقل وأصالة البراءة.

قال علي عليه السلام: «ما حدّثني أحد بحديث إلا استحلّفته إلا أبا بكر»^(٣). وقطع بصدقه وهو واحد. هذه حجة من فرق بين خبر وخبر.

والجواب عن الأول والثاني: أنّ الإجماع دلّ على وجوب العمل بخبر

١. ذكرها الأمدي أيضاً والأجوبة عنها في الإحكام: ٥١ / ٢ - ٥٣.

٢. الإسراء: ٣٦.

٣. تفسير الطبري: ٤ / ١٢٩. والرواية ضعيفة، ولعلمائنا عليها طعون وردود، راجع تنزيه الأنبياء

للشريف المرتضى: ٢٠٣ - ٢٠٤؛ الإيضاح للفضل بن شاذان: ٥١٨؛ الفصول المختارة: ٣٣٣.

الواحد، فاتباعه اتباع العلمي لا الظني، أو يحمل على المنع من اتباع الظن في أصول الدين كوجود الصانع وصفاته.

وعن الثالث: أن حكم الجملة [قد] يخالف حكم الأحاد.

وعن الرابع: أن أحكام الشرع لا تتوقف على اليقين بالإجماع، ولأن فيه نظر فإننا لم نقتله باعتبار أنه قتل، بل باعتبار إقراره أو البيئته التي جعلهما الشارع سبباً لترتيب الأحكام.

وعن الخامس: لا يلزم من عدم الاستحلاف القطع بالتصديق بل الظن.

البحث الثالث: في جواز التعبد عقلاً بخبر الواحد

الأكثر على جواز التعبد بخبر الواحد العدل عقلاً، خلافاً للجبائي وجماعة من المتكلمين. (١)

لنا: إن فرض وقوعه لا يستلزم المحال فكان جائزاً، بل ولا استبعاد فيه، وتجوز الكذب لا يمنع من ذلك، كما في المفتي والشاهدين؛ ولأنه واقع على ما يأتي فيكون جائزاً بالضرورة، ولأنه خبر فجاز التعبد بالعمل به كالمتواتر، والفارق لا يصلح مناصاً للحكم، لأنه شيان:

الأول: العمل بخبر الواحد غير معلوم، وهو باطل بأن يدل دليل قاطع على وجوب العمل به فيحصل العلم بوجوب العمل به كالمتواتر.

الثاني: العمل به موقوف على صدق الخبر ووجوب العمل وصحته لا يقفان على الظن. وهو باطل، لجواز توقفه على الظن، لأن الفعل الشرعي إنما يجب لكونه مصلحة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظائنين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة. ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب آخر إذا أخبر بسلامة ذاك واختلال هذا مَنْ يُظَنُّ صدقه، ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه .

فإن قيل ^(١): نمنع عدم استلزام المحال باعتبار أمر خارج وإن لم يكن ذاتياً .

وبيانه: أن التكليف مبني على المصلحة ودفع المفسدة، فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به، لزم الإقدام على المفسدة بأن يتضمّن الخبر عن رسول الله ﷺ سفك الدم أو استحلال محرّم مع احتمال كذبه، فلا يكون في العمل بمقتضى قوله مصلحة، بل محض مفسدة، وهو خلاف الشرع، ولهذا امتنع العمل بخبر الصبي والفاسق .

ثم فرّقوا بين الشهادة والخبر من وجوه ^(٢):

الأول: الشهادة إنما تقبل فيما يجوز فيه الصلح وفي أمور الدنيا، بخلاف الخبر عن الله وعن الرسول، فكانت المفسدة في الشهادة أبعد .

١ . الإحكام: ٦١ / ٢ .

٢ . ذكرها أيضاً الأمدى والأجوبة عنها في الإحكام: ٦١ / ٢ .

الثاني: الخبر يقتضي إثبات الشرع بخلاف الشهادة بأن زيد قتل وسرق فإنه لا يثبت به شرع.

الثالث: الحكم عند الشهادة يثبت بدليل قطعي وهو الإجماع، والشهادة شرط وخبر الواحد عندكم دليل مثبت للحكم الشرعي ولا يجعلونه شرطاً.

والجواب: يتقضى ما ذكره أولاً: بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقول المفتي، ويجوز ورود الخبر فيما يتعلق بأمور الدنيا كالأخبار المتعلقة بأنواع المعاملات.

ويتقضى بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج.

والخبر كما يقتضي إثبات أمر شرعي، فكذا الشهادة على القتل والسرقة وغير ذلك يستلزم إثبات أمر شرعي وهو وجوب القتل أو القطع. والحكم عند الخبر يثبت بدليل قاطع، فوجب العمل به كالشهادة. احتجوا بوجوه^(١):

الأول: خبر الواحد يوجب الظن، وقد نهى عن العمل به في قوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^(٢)، وقوله: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»^(٣)، وقوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»^(٤).

١. ذكرها الأمدي في الإحكام: ٢ / ٦١ - ٦٢.

٣. الأنعام: ١١٦.

٢. الإسراء: ٣٦.

٤. يونس: ٣٦.

الثاني: لو جاز قبول خبر الواحد في الأحكام الشرعية عن الرسول ﷺ عند ظن الصدق، لجاز التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى في الأحكام الشرعية بدون اقتران المعجز. والتالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

الثالث: لو جاز التعبد به في الفروع لجاز في الأصول.

الرابع: لو جاز التعبد به لجاز في نقل القرآن.

الخامس: أخبار الآحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بها لكان وارداً بالعمل بما لا يمكن العمل به ضرورة التعارض الممتنع على الشارع.

السادس: الشرعيات مصالح، والواحد يجوز أن يكذب في إخباره من فعل أو ترك فلا نأمن أن يكون ما تضمنه خبره مفسدة.

والجواب من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل (١).

أما الإجمال: فالتقص بخبر المفتي والشاهد والمقوم والقسام وغير ذلك.

وأما التفصيل فالجواب:

عن الأول: أن العمل بخبر الواحد معلوم لا مظنون وهو الإجماع؛ ولأن دلالة الآيات على المنع من خبر الواحد ليست معلومة، بل مظنونة، فهو لازم على الخصم.

وعن الثاني: أنَّ الخبر إنما يجب العمل به لو حصل ظن صدقه، أمّا عند ظن الكذب فلا، وكذب المخبر عن الله بغير ظهور معجزة مظنون.

وعن الثالث: بمنع الملازمة، فإنَّ المعتمد في الأصول القطع واليقين دون الظن بخلاف الفروع.

وعن الرابع: أنَّ القرآن معجز الرسول ﷺ دالٌّ على صدقه، فيجب القطع في إثباته ليحصل العلم بالنبوة.

وعن الخامس: التعارض لا يمنع من التعبد بالراجح، وبالتخيير مع عدمه، سلّمنا لكن لا يلزم من بطلان العمل بالخبر مع قيام معارض بطلان العمل به مطلقاً.

وعن السادس: قال قاضي القضاة (١) الذي لا بدّ منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولاً عليه إمّا بعينه أو بصفته، فإذا قامت الدلالة على وجوب العمل عند خبر الواحد وظننا صدقه، علمنا أنَّ العمل صلاح لنا، كما نعلم أنَّ قطع اليد صلاح عند البيّنة.

اعترضه أبو الحسين (٢) بأنّه لا يبطل قول المخالف، لأنَّ الراوي إذا جاز عليه الكذب لم يأمن أن يخبر بالمفسدة.

ومتى ثبت للمخالف ذلك، كان له أن يقول: لا يجوز أن يدلّ الدلالة على ما ذكرتم.

١. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١٠٤ / ٢.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ١٠٤ / ٢.

لا يقال: قيام الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه يدل على صدق الخبر .

لأننا نقول: فيجب أن يقطعوا على صدقه، ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن تدل الدلالة على أن نحكم بما نريد، فيعلم أن كل ما نريد الحكم به فهو صواب.

فإن منعتم من جوازه في كل ما نريده منعنا اتفاق الصواب في كل ما يظن صدق الراوي فيه، وما ذكره من الحكم عند البيّنة نقض عليهم، لأنه يجوز كذب الشهود فيقطع يداً لا يستحق قطعها .

وأجاب^(١): بأن الفعل قد يكون صلاحاً إذا فعلناه ونحن على حالة مخصوصة، ولا يمتنع أن يكون متى ظننا صدق الراوي أو كنا ممن يجوز ظن صدقه لأمانة صحيحة، فمصلحتنا أن نفعل ما اقتضاه الخبر، صدق الراوي أو كذب، كما نقوله في الحكم عند البيّنة، وإذا لم يمتنع ذلك لم يجب ما قالوه من أن جواز كذب الراوي يلزمه تجويز كون الفعل الذي رواه مفسدة، كما لا يلزم مثله في البيّنة .

لا يقال: إن جعلتم ظنكم صدق الراوي طريقاً إلى المصلحة ومنعتم من جواز الخطأ فقد جعلتم الظن علماً ولزمكم قبول خبر الواحد في الاعتقادات. وإن جوّزتم الخطأ في الظن لم يجز كونه طريقاً إلى القطع على أن ما فعلتموه مصلحة، وإن جاز ذلك مع جواز كونه خطأ جاز أن يكون طريقاً إلى الاعتقادات وجاز ورود التعبد به فيها، وإن جعلتموه شرطاً في

كون فعلكم مصلحة فلم لا يجوز كون الفعل مصلحة إذا ظننا كذب الراوي أو اشتبهنا فعله، وإذا اخترناه وأن يرد التعبد بذلك .

لأننا نقول: أجاب قاضي القضاة^(١) بجواز كون هذه الأشياء أسباباً يجب عندها الفعل .

وأجاب أبو الحسين^(٢): بأننا جَوَزنا كون الفعل مصلحة عند حالة من حالاتنا، ثم بيّنا أن ظن صدق الراوي ممّا يشهد العقل بجواز كونه شرطاً في المصلحة بما ذكرناه من الحكم بالبيّنات، وكما أن العقل شاهد بذلك فهو شاهد بأن ما ذكرتموه لا يكون شرطاً في وجوب الفعل، على أن القول بأنه «ينبغي أن يعمل الإنسان بما يشتهي» إسقاط للتكليف، لأنه بمنزلة أن يقال: افعَل ما تختاره دون ما لا تختاره، ونحن إنما نتكلّم في تكليف على صفة هل يحسن أم لا؟ وقصد السائل أن يلزمنا على هذا التكليف تكليفاً آخر على صفة أخرى، وليس قصده إلزامنا إسقاط التكليف، فقد ظهر أنه لم يلزم ما قصد إلزامنا .

لا يقال: يجوز أن يقال: إذا اخترت الفعل واشتبهته ولم يصرفك عنه صارف فقد وجب عليك فعله ما دمت مريداً له، وإن لم تكن مختاراً لم يجب عليك .

لأننا نقول: لا يجوز ذلك، لأنه والحال هذه لا بدّ من كونه فاعلاً، فإيجاب ذلك لا يصحّ.

١ . المعتمد في أصول الفقه: ١٠٥ / ٢ .

٢ . المعتمد في أصول الفقه: ١٠٥ / ٢ .

البحث الرابع: في وقوع التعبد به

اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلاً، فمنهم من قال : قد وقع التعبد به، ومنهم من قال: لا يقع .

والأولون اتفقوا على أنّ الدليل السمعي دَلٌّ عليه، واختلفوا في الدليل العقلي هل دَلٌّ عليه ؟

فقال القفال وابن سريج وأبو الحسين البصري^(١): إنّ الدليل العقلي دَلٌّ على وقوع التعبد به .

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي^(٢) وأكثر المعتزلة^(٣) والأشاعرة: إنّ دليل التعبد به السمع لا غير^(٤).

وأما الذين قالوا لم يرد التعبد به فقد اختلفوا ثلاث فرق:

الأولى: لم يوجد ما يدلّ على كونه حجة فوجب القطع على أنه ليس بحجة. وهو قول السيّد المرتضى^(٥).

الثانية: ورد في الأدلة السمعية ما يدلّ على أنه ليس بحجة.

١ . المعتمد في أصول الفقه: ١٠٦ / ٢ .

٢ . عدة الأصول: ١٠٠ / ١ .

٣ . كآبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار .

٤ . للاطلاع على المزيد راجع المحصول: ١٧٠ / ٢ ؛ عدة الأصول: ٩٨ / ١ .

٥ . الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٢٨ / ٢ .

الثالثة: الدليل العقلي دلّ على امتناع العمل به .

واتفق الناس كافة على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته في الفتوى والشهادة وفي الأمور الدنيوية .

والحق وقوع التعبد به لوجوه^(١):

الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾^(٢) أوجب الحذر بإخبار الطائفة وهي

عدد لا يفيد قولهم العلم، ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل .

أما وجوب الحذر، فلأنه أوجب عند إنذار الطائفة، لقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣)، وكلمة «لعل» للترجي، وهو محال في حقه تعالى. وإذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب، لأن المترجي طالب، فإذا كان الطلب لازماً للترجي وجب حمل اللفظ على الطلب، وطلب الله هو الأمر فيكون قد أمر بالحذر. والإنذار الإخبار، لأنه عبارة عن الخبر المخوف، والخبر داخل فيه، فقد أوجب الحذر عند إخبار الطائفة .

وهي عدد لا يفيد قولهم العلم، لأن كل ثلاثة فرقة، وقد أوجب على كل فرقة خروج طائفة منها، والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان، وقولهما لا يفيد العلم.

وبيان وجوب العمل: أن الراوي إذا روى لقوم خبراً يقتضي المنع من

١ . ذكر الرازي هذه الوجوه أيضاً ، راجع المحصول: ٢ / ١٧١ وما بعدها.

٢ . التوبة: ١٢٢ .

٣ . التوبة: ١٢٢ .

فعل فعلوه، فإن وجب تركه فالمطلوب، ويلزم من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقاً لعدم القائل بالفرق، وإن لم يجب لم يكن الحذر واجباً، وهو ينافي مقتضى الآية .

فإن قيل: لا نسلم أنه أوجب الحذر عند إنذار الطائفة، وقوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» لا يمكن حمله على ظاهره، ونمنع حمله على ذلك المجاز لجواز حمله على غيره .

سلمنا وجوب الحذر عند الإنذار، لكن نمنع أن الإنذار هو الإخبار، فإنه من جنس التخويف، فنحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هو أولى ؛ لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار، والتفقه إنما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرواية .

لا يقال: يتعذر الحمل على الفتوى، وألا لاختص لفظ القوم بغير المجتهد، فإن المجتهد ليس له العمل بفتوى المجتهد، لكن الآية مطلقة في وجوب إنذار القوم، سواء كانوا مجتهدين أو لا .

أما لو حملناه على رواية الخبر لا يلزمنا ذلك ؛ لأنه قد يُروى للمجتهد وغيره؛ ولأن من شرب النبيذ فروى له إنسان ما يدل على أن شاربه في النار، فقد أخبره بمخوف، وهو معنى الإنذار، فصَحَّ وقوعه على الرواية. ثم إن لم يقع على الفتوى فالمطلوب من أن المراد بالإنذار الرواية لا الفتوى. وإن وقع كان حقيقة في القدر المشترك، وهو الخبر المخوف دفعاً للاشتراك، فيكون متناولاً للفتوى والرواية معاً، وذلك لا يضرنا .

لأننا نقول: كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص القوم بغير

المجتهد، يلزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد، للإجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث، فالتقييد لازم عليكم كما لزمنا والترجيح معنا، لأن غير المجتهد أكثر من المجتهد، وإذا أقل التقييد كان أولى .

والإنذار إذا كان مشتركاً بين الفتوى والرواية كفى في الامتثال الإتيان بصورة واحدة، لأن المطلوب إدخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود، وهو يحصل في الفتوى، فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص، فتنتفي دلالة على وجوب العمل بالرواية .

ولأن قوله: «لَيْتَفَقَّهُوا» يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد، إذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها أن ينفر للتعقُّه فيكون الإنذار الإفتاء.

سلمنا، أن المراد رواية الخبر خاصة، لكن المراد أخبار القرون الماضية وما فعل الله تعالى بهم، لأن سماعه يقتضي الاعتبار لقوله: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ»^(١)؛ أو التنبيه على وجوب النظر والاستدلال.

سلمنا، لكن لا نسلم أن كل ثلاثة فرقة، فإنه تصديق الشافعية فرقة واحدة لا فرق، ولأنه يلزم وجوب خروج واحد من كل ثلاثة للتعقُّه، وهو باطل إجماعاً .

سلمنا، لكن الطائفة اسم للواحد والاثنين وقوله: «وَلْيُنْذِرُوا»^(٢)

١. يوسف: ١١١ .

٢. التوبة: ١٢٢ .

ضمير جمع أقله ثلاثة، فهو إذن غير عائد إلى كل واحد من الطوائف، بل المجموع، فجاز أن يبلغ حد التواتر .

سلمنا، لكن نمنع وجوب العمل بذلك الخبر ووجوب الترك على الجماعة الذين خوّفوا من فعلهم للاحتياط، حتّى إن كان التارك عامياً وجب عليه الرجوع إلى المفتي، فإن أذن له فيه جاز له العود إليه، وإن كان مجتهداً نظر في الأدلة، فإن وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه، وإلا جاز له العود إليه .

سلمنا، لكن نحتمل التفقه في الأصول.

سلمنا، لكن وجوب الإنذار لا يستلزم وجوب القبول على المنذر، كما يجب على الشاهد أن يشهد ولا يجب على الحاكم أن يحكم، ويجب على كل واحد من المتواترين الإخبار، ولا يجب على السامع أن يقول (١) على خبره وحده فيما طريقة العلم، ويجب على من خوّف بالقتل إن لم يدفع ماله دفع، ويقبح من المخوف أخذه .

أو يقول: يجب على المنذر الحذر إذا انضاف إلى المخبر غيره حتّى يتواتر إنذارهم . (٢)

سلمنا، لكن نمنع أن قوله: «وَلْيُنْذِرُوا» للأمر .

سلمنا، لكن نمنع أن يكون هو الإخبار، بل التخويف من فعل شيء أو

١ . في «أ» و «ب»: يعول .

٢ . راجع المعتمد: ١١٣ / ٢ .

تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة، والتخويف خارج عن الإخبار .

سلمنا، لكن الطلب اللازم للترجي إنما هو الطلب بمعنى ميل النفس، وهو مستحيل في حقه تعالى لا الذي هو بمعنى الأمر، وإذا لم يكن الحذر مأموراً به لم يكن واجباً .

والجواب: أنه يفيد وجوب الحذر لثلاثة أوجه (١):

١. لا يمكن حمله على ظاهره، فيحمل على الأمر به. والأصل عدم مجاز آخر.

وفيه نظر، لأن الترجي الممتنع في حقه تعالى إنما هو في ما يرجع إلى أفعاله لا إلى أفعال العباد الاختيارية. 

٢. قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (٢) يقتضي إمكان تحقق الحذر في حقهم والحذر [هو] التوقي من المضرة، والفعل الذي يقتضي خبر الواحد بالمنع منه قد لا يكون مضراً في الدنيا، فيكون مضراً في الآخرة، وإلا لم يمكن الحذر، وضرر الآخرة العقاب، فإذا كان بحيث يحذر عنه، فهو بحيث يترتب العقاب على فعله، وهو معنى قولنا: خبر الواحد حجة .

وفيه نظر، لأن إمكان تحقق الحذر على الفعل لا يقتضي إمكانه على مخالفة الخبر.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ١٧٥ / ٢ .

٢. التوبة: ١٢٢ .

٣. قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» إن لم يقتض وجوب الحذر فلا أقل من أن يقتضي حسنه، وهو يقتضي جواز العمل بخبر الواحد، والخصم ينكره.
قوله: يحمل على الفتوى .

قلنا: يلزم تخصيص القوم بغير المجتهد.

قوله: لو حمل على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد .

قلنا: لا نسلم، فإن الخبر كما يُروى للمجتهد فقد يُروى لغيره. نعم لا يجوز له التمسك به، لكن ينتفع [به] من وجوه أخر، كالانزجار عن فعله، ويصير ذلك داعياً إلى الرجوع إلى المفتي، وربما بحث عنه واطلع على معناه.

مركز تحقيق تكملة أصول الفقه

ولأن كثيراً ممن يمنع من العمل بخبر الواحد يمنع العامي من الأخذ بالفتوى، أو يحمل على القدر المشترك، فإن التفقه يكون بسماع الأخبار والتدوين بها، وقد كان التفقه هكذا في الزمن الأول، وهذه الحالة يتم معها الإنذار بالفتوى وبالإخبار، فإذا لم يفضل الله تعالى الإنذار كان محمولاً على كل واحد منهما. (١)

قوله: الحمل على القدر المشترك يكفي فيه العمل به في صورة واحدة.

قلنا: إنه رتب الحذر على مسمى الإنذار الذي هو القدر المشترك

فيكون علة للحكم فيثبت الحكم أينما ثبت هذا المسمى .
ولأن قبول الفتوى إن كان مأموراً به قبل هذه الآية لم يجز حمل الآية عليه لعدم الفائدة، وإن لم يكن وجب حمله على الصورتين دفعاً للإجمال. وفيه نظر، فإن الحكم رتب على الإنذار عقيب التفقه ومفهوم ذلك الإنذار عقيب الفتوى، فإن لم يكن مختصاً به فلا أقل من الظهور، وهو يدفع الإجمال.

قوله: إن قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ يدل على أنه ليس في الطائفة مجتهد. قلنا: العبادات في عصر النبي ﷺ كانت تتجدد حالاً فحالاً، ويرد نسخها بعد ثبوتها. فحصول المجتهد في الطائفة لا يغني عن أن ينفر منها من يسمع ما يتجدد من السنن المبتدأة والناسخة، وكذلك الأعصار المقاربة لعصر النبي ﷺ قبل استقرار السنن وانتشارها، لجواز أن يكون في غيرها من الطوائف من السنن ما لم تبلغها .

قوله: لا نسلم أن كل ثلاثة فرقة .

قلنا: الفرقة فِعْلَةٌ من فَرَّقَ أو فَرَّقَ كالقطعة من قَطَعَ أو قَطَعَ، وكل شيء حصلت فيه الفرقة أو التفريق كان فرقة، كما أن كل شيء حصل فيه القطع أو التقطيع قطعة، فالفرقة لغة حقيقة في كل واحد من الأشخاص، وخصصناها في الآية بالثلاثة ليتمكن خروج الطائفة منها، فتبقى حقيقة في الثلاثة .

وإتحاد فرقة الشافعية لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم، فلهذا الافتراق سموا فرقة واحدة، وإن كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة .

ولما دلّ الإجماع على عدم وجوب أن يخرج من كل فرقة طائفة، ترك العمل به هنا ويبقى معمولاً به في الباقي .

قوله: مجموع الطوائف قد يبلغ حد التواتر .

قلنا: لا يجوز إرادة المجموع، لقوله: «إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» وإنما يصحّ الرجوع إلى الموضع بعد الكون فيه، ومعلوم أنّ الطائفة من كل فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة، فلا يمكن رجوع كل طائفة إلى كل الفرق، بل إلى فرقها الخاصة. وضمير الجمع قابل مجموع الطوائف بمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض .



قوله: يجب الترك ليستفتي إن كان عامياً .

قلنا: العامي لا يجوز له الإقدام على الفعل قبل العلم بجوازه من جهة المفتي ، ومن علم الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة أخرى .

وأما المجتهد فإن كان خبر الواحد حجة فالمطلوب، وإلا لم يجب عليه التوقف، للإجماع على عدم منع ما ليس بدليل عما دلّ دليل على جواز فعله .

قوله: يحتمل التفقه في الأصول .

قلنا: مفهوم التفقه في العادة التفقه في الفروع، ولأنّ المراد بالأصول إن كان أصول مسائل الكلام كالتوحيد والعدل، فالناظر يحذر من ترك النظر فلا يحتاج في الحذر من تركها إلى السفر، وإن كان أصول الشريعة كالصلوات الخمس فهو يثبت بالآحاد في ابتداء الشريعة، فإنّ الواحد لو أخبر أهل الهند

بإيجاب النبي ﷺ الصلوات الخمس لزمتهن، وتكون من الفروع إلى أن يتواتر نقلها، وعلى هذا جرى الأمر في تحول أهل قبا عن القبلة.

قوله: وجوب الإنذار لا يستلزم وجوب القبول.

قلنا: لا يستدل على وجوب القبول بوجوب الإنذار، بل بقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وذلك إما تعبد بالحدز أو إباحة له، وأيهما كان بطل مذهب الخصم، إذ الحدز إنما يكون بالرجوع إلى موجب الخبر.

قوله: يجب الحدز إذا انضم إلى المخبر غيره.

قلنا: فإذا إنما يحذرون عند تواتر الخبر لا عند إنذار من نفر للتفقه، ومقتضى الآية الحدز عند إنذاره ولأجله، وكون ﴿ليُنذروا﴾ للأمر ظاهر والخبر والنقل متساويان في الظن، فإذا وجب الحدز عند أحدهما وجب عند الآخر، وميل النفس وإن امتنع في حقه تعالى لكن الطلب المساوي له في الترجيح ثابت، وهو المعنى المجازي هنا.^(١)

[الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان: ذاتي هو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه فاسقاً، والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران، فإنَّ الفسق يناسب عدم القبول؛ فلا يصلح الأول للعلية، وإلا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل

١. راجع المعتمد في أصول الفقه: ١١٢/٢ - ١١٣.

٢. الحجرات: ٦.

بالعرضي، لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل به قبل حصول العرضي. وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الردّ فيكون حاله أسوأ من حالة الفاسق وهو محال.

ولأنّ الأمر بالتثبت مشروط بكون الخبر صادراً عن الفاسق، والمشروط عدم عند عدم الشرط، فإذا جاء غير الفاسق لم يجب التثبت، بل إمّا القبول وهو المطلوب، أو الردّ وهو محال لما سبق.

ولأنّ سبب نزولها أنّ النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط ساعياً إلى بني المصطلق، فلما أبصروه أقبلوا نحوه، فهابهم فعاد وأخبره بأنّ الذين بعثه إليهم قد ارتدّوا وأرادوا قتله، فأجمع النبي ﷺ على غزوهم وقتلهم، وذلك حكم شرعي أراد النبي ﷺ العمل فيه بخبر الواحد، ولو لم يكن جائزاً لما أراده، ولأنكره الله تعالى عليه.

وفيه نظر، لأنّ الأمر بالتثبت جاز أن لا يكون للنهي عن القبول، بل عن الرد قطعاً فيكون خبر العدل مندرجاً فيه من طريق البيّنة بالأعلى على الأدنى، وهو وإن بعد لكنّه محتمل.

والرواية ممنوعة :

أما أولاً: فلأنّ النبي ﷺ لا يفعل شيئاً إلّا بوحي إلهي.

وأما ثانياً: فلاّنه خبر واحد لا يستدلّ به في المسائل الأصولية.

وأما ثالثاً: فلاّنه قد روي أنّه بعث خالد بن الوليد وأمره بالتثبت في

أمرهم، فانطلق حتى أتاهم ليلاً فبعث عيونه، فعادوا إليه وأخبروه بأنهم على الإسلام، وأنهم سمعوا أذانهم وصلواتهم، فلما أصبحوا أتاهم خالد ورأى ما أعجبه، فرجع إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك.

ولأن مفهوم المخالفة ضعيف، والآية إنما تدل على المطلوب من حيث المفهوم لا المنطوق.^(١)

[الوجه الثالث: قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»^(٢)، والمخبر بخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس، ولا يجوز أن يجعله الله تعالى شاهداً، وهو غير مقبول القول.

اعترض^(٣) بأن الآية خطاب مع الأمة لا مع الأحاد، فلا تكون حجة في المتنازع.

[الوجه الرابع: قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى»^(٤)، توعد على كتمان الهدى، فيجب إظهاره، وما يسمعه الواحد من النبي ﷺ من الهدى فيجب إظهاره، فلو لم يجب قبول قوله لكان كعدمه فلا يجب إظهاره.

اعترض^(٥) باحتمال إرادة من تقوم الحجّة به وإرادة ما دون ذلك.

١. بحث الأمدي هذا الوجه في الإحكام: ٢ / ٧١ - ٧٢، فراجع.

٢. البقرة: ١٤٣.

٣. ذكره الأمدي في الإحكام: ٢ / ٧٢.

٤. البقرة: ١٥٩.

٥. ذكره الأمدي في الإحكام: ٢ / ٧٢.

وبتقدير الثاني يحتمل أن يكون المراد بـ «مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى» الكتاب العزيز، وهو الظاهر لتبادره إلى الفهم، وبتقدير إرادة كل ما أنزل حتى السنة فغاية التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب إظهار ما سمع من الرسول ﷺ على ما سمعه، ولا يدل على وجوب القبول على ما سمعه على لسان الأحاد، فإنه بمقتضى الآية يجب على الفاسق إظهار ما سمعه، وإن لم يجب على السامع قبوله وتكون الفائدة وجوب الإظهار على كل واحد ليتألف من المجموع خبر التواتر.

[الوجه الخامس: قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ»^(١) أمر بسؤال أهل الذكر، والأمر للوجوب، ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما سمعه دون الفتوى، ولو لم يكن القبول واجباً لم يكن السؤال واجباً.

اعترض^(٢) بمنع جعل «فَاسْأَلُوا» أمراً ومعه نمنع أنه للوجوب، ومعه يحتمل إرادة الإفتاء؛ ويحتمل أن يكون المراد من السؤال طلب العلم بالمخبر عنه، وهو الظاهر، لأنه أوجب السؤال عند عدم العلم؛ فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجباً بعد حصول خبر الواحد، لعدم حصول العلم بخبره، فإنه لا يفيد غير الظن، وهو يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب، إذ لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره؛ وإذا كان المطلوب إنما هو حصول العلم من السؤال، فذلك إنما يتم بخبر التواتر.

[الوجه] السادس: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾^(١) أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله، والأمر للوجوب، والمخبر عن الرسول قائم بالقسط وشاهد لله، فكان ذلك واجباً عليه، وإنما يكون واجباً أن لو كان القبول واجباً، وإلا كان وجود الشهادة كعدمها.

اعتراض^(٢) بأن الشهادة لله و القيام بالقسط إنما يكون فيما يجوز العمل به، أما ما لا يجوز فلا يكون قياماً بالقسط، ولا شهادة لله فحينئذ يتوقف العمل بالآية إلى وجوب قبول خبر الواحد على أنه قام بالقسط، وأنه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله يتوقف على قبول خبره وجواز العمل به، وهو دور.

وفيه نظر، فإننا نمنع توقف قيامه بالقسط وشهادته لله على قبول خبره، بل على صدقه ونقله ما قال الرسول ﷺ.

[الوجه] السابع: قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾^(٤) يقتضي ظاهره بيان جميع ما أنزل إليه لجميع من عاصره ولمن يأتي بعده، فلو وجب عليه أن يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله، لكانت الأخبار بأجمعها منقولة بالتواتر. إلا أن يقال: إن بعض السامعين للخبر نقله دون بعض، وذلك يوجب تهمة السلف، وجواز كون

١. النساء: ١٣٥.

٢. راجع الأحكام: ٢ / ٧٤.

٣. النحل: ٤٤.

٤. المائدة: ٦٧.

شرائع لم ينقلها بعضهم. ولا يجوز أن يكون كل ما نقل بأخبار الأحاد لم ينقله النبي ﷺ، لأنه يستحيل عادة أن تكون هذه الأخبار على كثرتها كاذبة. ولا يجوز أن تتضمن عبادات تختص من عاصر النبي ﷺ، لأن أكثرها خطاب لأهل عصره ولمن يأتي بعده. فثبت أنه إنما أوجب عليه أن يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله، وإن كان بياناً لمن بعده، وهو يتضمن وجوب العمل به على من بعدهم.

اعترضه أبو الحسين ^(١) بإمكان كذب بعض أخبار الأحاد، وبعضها أداها النبي ﷺ إلى من يتواتر الخبر بنقله، لكن بعضهم نقله دون بعض، فأخطأ بعضهم وهو ممكن، ويكون لزوم ذلك لنا مشروطاً بتواتر الخبر إلينا.

[الوجه] الثامن: السنة المتواترة دلت على قبول خبر الواحد فإنه ﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام مع أن كل واحد منهم لم يبلغ حد التواتر.

اعترضه أبو الحسين ^(٢) بسؤال واقع وهو أنه ﷺ إنما كان يبعثهم للفتوى لا للرواية، فإن القبائل الذين أنفذ إليهم في ابتداء الإسلام قل أن يكون فيهم مجتهد، بل كانوا عوام فحاجتهم إلى الإفتاء أشد من حاجتهم إلى الرواية.

[الوجه] التاسع: إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، لأن بعض

١. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ١٢٠.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ١٨٠.

الصحابة عمل به ولم ينكر أحد عليه، فكان إجماعاً .

بيان الأول أن أبا بكر احتج يوم السقيفة على الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(١) ولم ينكر عليه أحد، فدلّ على أنه أصل مقرر عندهم.

ولأنّ الصحابة رجعوا إلى أخبار الأحاد في وقائع كثيرة، كرجوع أبي بكر في توريث الجدة إلى خبر المغيرة بن شعبة^(٢)؛ وقضى بين اثنين بقضية، فأخبره بلال أن النبي ﷺ قضى بخلاف قضائه، فنقضه .

وجعل عمر في الخنصر ستة، وفي البنصر تسعة، وفي كلّ من الوسطى والسبابة عشرة، وفي الإبهام خمسة عشر، فلمّا روي له في كتاب عمرو بن حزم^(٣) أن في كلّ إصبع عشرة رجوع عن رأيه .

وقال في الجنين: رحم الله امرأة أسمع عن رسول الله ﷺ في الجنين

١ . مسند أحمد: ١٢٩ / ٣ و ١٨٣ و ج ٤ / ٤٢١؛ كنز العمال: ١ / ٣٧٩ برقم ١٦٤٩ و ج ٦ / ٤٨ برقم ١٤٧٩٢ .

٢ . المغيرة بن شعبة من أصحاب رسول الله ﷺ، ولّاه عمر الكوفة فلم يزل عليها إلى أن قتل، فأقرّه عثمان عليها ثم عزله، واعتزل صفيين، ولحق بمعاوية عند التحكيم، وولّاه الكوفة بعد صلحه مع الحسن عليه السلام إلى أن توفّي سنة خمسين وقيل: سنة إحدى وخمسين . معجم رجال الحديث: ١٩ / ٣٠٣ برقم ١٢٥٨٩ .

٣ . هو عمرو بن حزم بن زيد بن لؤذان بن حارثة بن عدي بن زيد بن ثعلبة بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة بن مالك بن جشم بن الحارث بن الخزرج الأنصاري، أبو الضحّاك، له صحبة، شهد الخندق مع رسول الله ﷺ وبعثه إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات، روى عن رسول الله ﷺ، وروى عنه: زياد بن نعيم الحضرمي، وابنه محمد، والنضر بن عبد الله السلمي . امرأته سودة بنت حارثة . مات سنة إحدى وخمسين، وقيل: اثنتين وخمسين . تهذيب الكمال: ٢١ / ٥٨٥ برقم ٤٣٤٧ .

شيئاً، فقام إليه حمل بن مالك ^(١) فأخبره أنّ الرسول ﷺ قضى فيه بقرة، فقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره .

وكان ما يرى توريث المرأة من دية زوجها، فأخبره الضحّاك ^(٢) أنّه كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي ^(٣) من دية زوجها، فرجع إليه .

وقال في المجوس: ما أدري ما الذي أصنع بهم، فقال له عبد الرحمن بن عوف: إنّ رسول الله ﷺ قال: سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب فأخذ منهم الجزية وأقرهم على دينهم .

ورجع عثمان إلى قول فريعة بنت مالك ^(٤) أخت أبي سعيد الخدري حين قالت: جئت إلى رسول الله ﷺ استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة؟ فقال ﷺ: «امكثي في بيتك حتى تنقضي عدّتك» ^(٥) ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء، فأخذ عثمان بروايتها في الحال في أنّ المتوفى عنها

١ . هو حمل بن مالك بن النابغة بن جابر بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كبير، أبو نضلة الهذلي، له صحبة، روى عنه ابن عباس، نزل البصرة وله بها داراً، عاش إلى خلافة عمر. الإصابة: ١٠٨ / ٢ برقم ١٨٣٦ .

٢ . الضحّاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب الكلبي، أبو سعيد الكلبي، صحابي كان من عمال النبي ﷺ على الصدقات. تقريب التهذيب: ٤٤٢ / ١ برقم ٢٩٧٨ .

٣ . أشيم الضبابي قتل خطأ في حياة النبي ﷺ، وكتب النبي ﷺ إلى الضحّاك في توريث زوجته، ولم تقف على ترجمة له أكثر من ذلك. راجع أسد الغابة: ٩٩ / ١ .

٤ . هي فريعة بنت مالك بن سنان أخت أبي سعيد الخدري كان يقال لها: الفارعة، شهدت بيعة الرضوان، وأمها حبيبة بنت عبد الله بن أبي سلول. الاستيعاب: ١٩٠٣ / ٤ برقم ٤٠٦٦ .

٥ . الموطأ: ٥٩١ / ٢ .

زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلاً وتخرج نهاراً إن لم يكن لها من يقوم بأحوالها .

وكان علي عليه السلام يحلف الراوي وقبل رواية أبي بكر من غير يمين، والمقداد في أمر المذي .

ورجع الجماعة إلى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين، وفي الربا إلى خبر أبي سعيد .

وقال ابن عمر: كنّا نخابر أربعين سنة فلا نرى به بأساً، حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة ^(١) .

وقال أنس: كنت أسقي أبا عبيدة وأباطلحة وأبي بن كعب شراباً إذ أتى آت فقال: حرّمت الخمر، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرهما، فقامت فكسرتها .

وعمل أهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد .

وقيل لابن عباس: إنّ فلاناً يزعم أنّ موسى صاحب الخضر ليس موسى بني إسرائيل، فقال ابن عباس: كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب فقال: خطب بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر موسى والخضر بشيء يدلّ على أنّ موسى صاحب الخضر هو موسى بني إسرائيل .

١ . المخابرة والمزارعة اسمان لعقد واحد وهو استكراء الأرض ببعض ما يخرج منها، وفي الناس من قال: المخابرة غير المزارعة وهي أن تكون من أحدهما الأرض وحدها، والباقي من البذر والأعمال من الآخر. المبسوط: ٢٥٣ / ٣ .

وباع معاوية شيئاً من أواني الذهب والفضة بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء^(١): سمعت النبي ﷺ ينهى عنه. فقال معاوية: لا أرى به بأساً، فقال أبو الدرداء: مَنْ يعذرني من معاوية؟ أخبره عن الرسول ﷺ وهو يخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أبداً.

والأخبار في ذلك كثيرة، وإن لم يكن كل واحد منها متواتراً، لكنَّ القدر المشترك بينها وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر.

وإذا ثبت أنهم عملوا على وفق هذه الأخبار كان العمل مستنداً إليها، وإلا لوجب نقل ما استندوا إليه من خبر سمعوه عن النبي ﷺ.

أو اجتهد منهم للعادة بأنَّ الجمع العظيم إذا اشتدَّ اهتمامهم بشيء حصل فيه لبس ثمَّ زال لدليل سمعوه أو استنبطوه، أظهروه واستبشروا بالظفر به وتعجبوا من ذهابهم عنه.

ولأنَّ عملهم بمضمون الخبر يوهم استنادهم إليه، فلو لم يكن كذلك لوجب عليهم إظهار المستند حذراً من التلبس.

ولأنَّ أبا بكر طلب من المغيرة شاهداً معه في إرث الجدِّ، وهو يدلُّ على أنَّه كان يرى الحكم بروايتهما؛ وقال عمر في الجنين: لولا هذه الرواية لقضينا فيه بغيره، وغير ذلك.

١. أبو الدرداء هو عويمر بن قيس بن زيد بن قيس بن أمية بن عامر بن عدي بن كعب بن خزرج بن الحارث من الخزرج، ويقال اسمه: عامر بن مالك وعويمر لقبه، له صحبة، نزل الشام. الجرح والتعديل: ٢٦ / ٧ برقم ١٤٦.

فإن قيل: نمنع عمل بعض الصحابة على وفق الخبر. ودعوى الضرورة ممنوعة؛ قال المرتضى^(١): الضرورة يجب اشتراكها مع الاشتراك في طريقها. والإمامية وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وجماعة من مشايخ المتكلمين يخالفونهم فيما ادّعوا فيه الضرورة، مع امتزاجهم بأهل الاخبار، ويحلفون على انتفاء العلم، بل والظن، ولا يمكن تكذيبهم للمعارضة بالمثل.

والاستدلال ضعيف، لأن الروايات التي ذكرتموها وإن بلغت المائة والمائتين فهي غير بالغة حد التواتر، فلا تفيد العلم، فيرجع الكلام إلى إثبات خبر الواحد بخبر الواحد.

سلمنا صحة الروايات، لكن نمنع العمل بتلك الاخبار، فجائز أن يعملوا بما يذكروه من الأدلة ووجوب ذكر المستند وإن كان ظاهراً، لكن القطع بوجوبه ممنوع، والمسألة قطعية فلا تبني على الظن.

سلمنا، لكن نمنع عدم الإنكار، فإن النبي ﷺ توقف عن خبر ذي اليمينين، إلى أن شهد له أبو بكر وعمر؛ ورد أبو بكر خبر المغيرة في توريث الجدّة إلى أن أخبره محمد بن مسلمة؛ ورد أبو بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من إذن رسول الله ﷺ في ردّ الحكم بن أبي العاص حين طالباه بمن يشهد معه به؛ وردّ عمر خبر أبي موسى الأشعري حتى شهد له أبو سعيد الخدري؛ وردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس؛ وردّ علي بن أبي سنان

الأشجعي، وظهر عنه تحليف الرواة؛ وردّت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله؛ ومنع عمر أباهريّة من الرواية.

سَلَمْنَا، لكن السكوت إنّما يدلّ على الإجماع لو وقع عن الرضا، وهو ممنوع.

سَلَمْنَا لكن الإجماع ليس على قبول كلّ الأخبار، بل على البعض ولا يلزم التعميم، لاحتمال أن يأمر الله تعالى بقبول نوع منها دون الباقي، ولَمَّا لم ينقل ذلك النوع المجمع على قبوله لم يعرف، فلا نوع إلّا ويجهل حاله هل هو المجمع عليه أو لا؟ فيجب التوقّف في الكل.

سَلَمْنَا، لكن لا يلزم من جواز العمل به للصحابة جوازه لنا.

والفرق أنّ الصّحابة شاهدوا الرسول ﷺ وعرفوا مجاري كلامه ومناهج أموره وإشاراته، وعرفوا أحوال الرواة في العدالة وعدمها، وما يوجب العدالة من الأفعال وينافيها. فيكون ظنّهم بصدق الراوي أقوى من ظن من لم يشاهد النبي ﷺ، ولا عرف أحوال الرواة إلّا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة. ولا يستلزم الإجماع على قبوله عند الظن القوي الإجماع على قبوله عند الظن الضعيف.

لا يقال: كلّ مَنْ قال بقبول نوع قال بقبول الجميع.

لأنّا نقول: هذه الحجّة تنفع في زمن التابعين، وقد تقدّم في باب الإجماع تعذّر العلم به لكثرة المسلمين وتفرّقهم في الشرق والغرب.

والجواب: النقل المتواتر حصل بحضور أبي بكر مع الأنصار يوم

السقيفة وتمسكه بقوله عليه السلام: «إِنَّ الْأئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ» ولم ينكر عليه أحد .
وقول المرتضى ^(١): إِنَّ النِّظَامَ والمعتزلة والقاساني والإمامية ينكرون العلم. والظن ممنوع .

والنِّظَام لم ينكر ذلك بل قال: إجماع الصحابة ليس حجة، وكذا سائر شيوخ المعتزلة .

وأما الإمامية فالأخباريون منهم، مع أَنَّ كثرتهم في قديم الزمان ماكانت إِلَّا منهم، لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إِلَّا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام .

والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي ^(٢) وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكر سوى المرتضى ^(٣) وأتباعه، لشبهة حصلت لهم منعتهم من اعتقاد الضرورة .

والعمل بتلك الأخبار ظاهر للضرورة القاضية بأنَّ الجمع العظيم إذا اشتبه عليهم أمر من الأمور، ثمَّ إنَّهم عند سماع شيء يوهم أنَّه هو الدليل يذكرون شيئاً آخر هو الدليل حقيقة، فإنَّه يستحيل اتِّفاقهم على السكوت عن ذلك الدليل، ورفع ذلك الوهم الباطل .

قوله: من الصحابة مَنْ ردَّ خبر الواحد .

١ . نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ١٨٨ .

٢ . عدة الأصول: ١ / ١٠٠ .

٣ . الذريعة في أصول الشريعة: ٢ / ٩٨ .

قلنا: الذين نقلتم عنهم الرد نقلنا عنهم القبول، والتوفيق قبول الخبر مع شرائط مخصوصة وردّه لا معها .

ولأنّ الروايات التي ذكرتموها للرد تضمّنت قبول خبر الاثنين والثلاثة، وهو المطلوب، لأنّه لم يخرج بذلك عن الأحاد.

[الوجه] العاشرة: الإجماع على قبول الخبر الذي لا يعلم صحّته في الفتوى والشهادة، فكذا في الرواية يجمع تحصيل المصلحة المظنونة، أو دفع المفسدة المظنونة ؛ بل الرواية أولى بالقبول من الفتوى، لأنّ الفتوى إنّما تجوز إذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به، وهو دقيق يغلط فيه الأكثر. والرواية تحتاج إلى السماع، فهي أحد أجزاء الفتوى، فهي أولى بالقبول .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

لا يقال: إنّ قياس فلا يفيد اليقين، ثمّ الفرق أنّ العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعاً عاماً في حقّ الكلّ، والشهادة والفتوى ليس كذلك، ولا يلزم من تجويز العمل بالظنّ الذي قد يخطئ في حقّ الواحد تجويزه في حقّ الكلّ ؛ ولأنّ العمل بالفتوى ضروري، إذ لا يمكن تكليف كلّ أحد في كلّ واقعة بالاجتهاد، وكذا الشهادة ضرورية في الشرع، لتمييز الحقّ عن الباطل ؛ أمّا العمل بخبر الواحد فغير ضروري للرجوع إلى البراءة الأصلية فيما لم يوجد فيه دليل قاطع، ولا يلزم من جواز العمل بالظنّ عند الضرورة جواز العمل به عند عدمها .

لأنّا نقول: نعم هو قياس ظنّي والفرق الأوّل ملغى بشرعية أصل الفتوى، فإنّه أمر لكلّ الخلق باتّباع الظنّ، والثاني ضعيف، إذ لا ضرورة في

الرجوع إلى الشهادة والفتوى، لإمكان الرجوع إلى البراءة الأصلية.

الحادي عشر: العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون، لأن العدل إذا أخبر بأن الرسول ﷺ أمر بفعل، حصل ظن بالأمر، ومخالفة الأمر سبب لاستحقاق العقاب. فيحصل ظن استحقاق العقاب مع المخالفة، فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون، ودفع الضرر المظنون واجب بالضرورة، فيجب العمل به، لأنه لا يمكن العمل بالمرجوح، لاستحالة ترجيح المرجوح، ولا بهما ولا تركهما.

الثاني عشر: احتجاج أبي الحسين ^(١) وجماعة من المعتزلة أن العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك إلا وقد علموا علة وجوبه، ولا علة لذلك سوى أنهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل.

وبيانه: أنه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار، وحسن اجتلاب المنافع، فإذا ظننا صدق من أخبرنا بالمضرة إن لم نشرب دواء معيناً، أو لا نقوم من تحت حائط مستهدم، فقد ظننا تفصيلاً لما علمناه جملة من وجوب التحرز من المضار وبيان أن العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجوداً وعدماً، وهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات، فوجب العمل به. وذلك لأننا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي ﷺ فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا، فإذا ظننا بخبر الواحد أن

١. المعتمد في أصول الفقه: ١٠٦/٢ - ١٠٧.

النبي ﷺ قد دعانا إلى الانقياد له في فعل أخبر أنه مصلحة، وخلافه مضرة، فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة، فوجب العمل به .

واعترض أبو الحسين ^(١) نفسه بأنه وجب قبول الخبر في العقلية، لأنه لا يغلب على الظن وصول المضرة إليه إذا قبلناه، بل يغلب على الظن وصولها إذا لم يقبله ؛ وليس كذلك الشرعيات، لأنه لا يغلب على ظننا وصول المضرة إذا لم يقبل خبر الواحد، بل لا نأمن أن يؤاخذنا المتعبد لنا إذا قبلنا خبر الواحد .

وأجاب بأن كلامنا في خبر مظهر الصدق لدينه وأمانته، وخبر من هذه سبيله في الشرعيات يساوي خبره في العقلية، لأنه وارد بتفصيل الانقياد للنبي ﷺ، وذلك يقتضي أن يغلب على ظننا وصول المضرة إلينا إن لم يقبل خبره ويؤمننا من مؤاخذة المتعبد إذا قبلناه .

واعترض قاضي القضاة ^(٢) على قياس خبر الواحد في الشرعيات على قبوله في العقلية والمعاملات، بأن المعاملات مبنية على غالب الظن، والشرعيات مبنية على المصالح، فإذا لم يأمن كذب المخبر لم يأمن أن يكون فعلنا ما أخبرنا به مفسدة .

وأجاب أبو الحسين بأن قوله: «المعاملات مبنية على غالب الظن» هو الحكم الذي ظننا علته، وقسنا بها خبر الواحد في الشرعيات على المعاملات، فلا ينبغي أن يفرق بينهما بذلك، لأننا نكون قد فرقنا بين

١ . المعتمد في أصول الفقه: ١٠٨ / ٢ .

٢ . ذكر الاعتراض وأجاب عنه أبو الحسين في المعتمد: ١٠٩ / ٢ .

المسألتين بنفس الحكم والمصالح، وإن كانت معتبرة في الشرعيات؛ فالمضار والمنافع هما الاعتباران في العقلية والمعاملات، لأننا إنما ننحو بما نفعله نحو المنافع والخلاص من المضار، كما أننا ننحو بالشرائع تحصيل المصالح، ولأجلها وجبت، فإذا قام غالب الظن في المنافع والمضار العقلية مقام العلم، مع تجويز كذب المخبر، فكذلك غالب الظن بصدق المخبر في الشرعيات. ولو جاز أن لا يقبل خبر الواحد في الشرعيات بجواز كذب المخبر، فيكون ما أخبرنا به مفسدة، جاز أن لا يقبل خبر الواحد في العقلية لجواز كذب المخبر، فيلحقنا المضرة في اتباعه، على أن قوله: «لا نأمن أن يكون المخبر كاذباً فنكون باتباعه فاعلين للمفسدة» يقتضي المنع من ورود التعبد بقبول خبره، لأن فعل ما لا نؤمن كونه مفسدة قبيح.

واعترض أيضاً قاضي القضاة بأن العمل على غالب الظن في دفع المضار في الدنيا هو الأصل للعمل على العلم بدفع المضار، لأن أمور الدنيا المستقبلية غير معلومة، وإنما هي مظنونة، ولا يمكن أن يقال: أمور الدين المظنونة هي الأصل لأمر الدين المعلوم.

قال أبو الحسين: إنه فرق لا يؤثر في وجه الجمع الذي ذكرناه، لأنه لا يجب إذا أشبه الظن لأمر الدين الظن لأمر الدنيا في وجوب العمل عليها أن يشتبه في كل وجه، بل لا يمتنع أن يجب العمل عليهما، ويكون العمل على الظن في الدنيا أصلاً للعمل على العلم في أمور الدنيا، وعلى العمل^(١)

١. في المصدر: وللعمل.

على الظن في أمور الدين (ويكون العمل على العلم في أمور الدين)^(١)
أصلاً بنفسه.^(٢)

الثالث عشر: صدق الواحد في خبره ممكن، فلو لم يعمل به لكنّا
تاركين لأمر الله تعالى وأمر رسوله، وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط.

اعتراض^(٣) بأن صدق الراوي وإن كان ممكناً فلم قلتم بوجوب العمل
به، والاحتياط بالأخذ بقوله وإن كان مناسباً ولكن لا بدّ له من شاهد
بالاعتبار، ولا شاهد له سوى خبر التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة،
ولا يمكن القياس على الأول، لإفادته العلم، ولا يلزم من إفادته للوجوب
إفادة الظنّ له، ولا على الثاني، لأنّ براءة الذمّة معلومة، وهي الأصل، وغاية
قول الشاهد والمفتي، إذا غلب على الظنّ صدقه مخالفة البراءة الأصلية
بالنظر إلى شخص واحد، ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع
مخالفة البراءة الأصلية بالنظر إلى شخص واحد من العمل بخبر الواحد
المخالف لبراءة الذمّة بالنظر إلى جميع الأشخاص.

الرابع عشر: إذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد، فلو
لم يحكم به لتعطّلت الواقعة عن حكم الشرع، وذلك ممتنع.^(٤)

اعتراض بإمكان الخلو مع عدم دليل الحكم، ولهذا فإنّه لو لم يظفر

١. ليس في المصدر.

٢. ذكر الاعتراض والجواب عنه أبو الحسين في المعتمد في أصول الفقه: ١١٠ / ٢.

٣. ذكره الأمدّي في الإحكام: ٦٧ / ٢.

٤. ذكره الأمدّي في الإحكام: ٦٧ / ٢.

المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد، فإنه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع إلى البراءة الأصلية، وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظن بخبر الواحد يتوقف على كون الخبر الواحد حجة ودليلاً، وكونه حجة يتوقف على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي، وهو دور ممتنع. كيف وإننا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي، فإن حكم الله تعالى عند عدم أدلة إثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم ومدركه شرعي فإن انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم.

وفيه نظر، فإن المعتزلة منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي، فلا يكون ثبوته متوقفاً على الدليل، فلا دور؛ وجعل حكم الله تعالى عند عدم أدلة إثبات الحكم الشرعي نفى ذلك الحكم وإن مدركه شرعي يشتمل على التناقض؛ بل الوجه أن يقال: إن كل واقعة فيها حكم شرعي من جملته الإباحة، وله مدرك شرعي من جملته البراءة الأصلية.

الخامس عشر: لو لم يجب قبول خبر الواحد، لتعذر تحقيق بعثة الرسول ﷺ إلى جميع أهل العصر؛ والتالي باطل إجماعاً، ولقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾^(١)، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنه لا طريق إلى تعريف أهل العصر إلا بالمشافهة أو الرسل؛ والمشافهة متعذرة في حق الجماعة والرسالة إما بالتواتر أو الأحاد.

والأول متعذر في حق الكل، فتعين الثاني، فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق معنى التبليغ والرسالة إلى جميع الخلائق .

اعترض^(١) بأنه إنما يمتنع ذلك أن لو كان التبليغ إلى كل من في عصره واجبا، وأن كل من في عصره مكلف بما بعث به، وليس كذلك، بل إنما هو مكلف بالتبليغ إلى من يقدر على إبلاغه إما بالمشافهة أو بخبر التواتر. وكذا كل واحد من الأمة إنما كلف بما أرسل به الرسول إذا علمه، وأما مع عدم علمه به فلا، ولهذا فإن الموجودين في البلاد البعيدة والجزائر المنقطعة، ولا سبيل إلى إعلامهم، لم يكن النبي ﷺ مكلفا بتبليغهم، ولا كل واحد منهم كان مكلفا بما أرسل به .

وليس بجيد، لأن بعثته ﷺ عامة بالنسبة إلى كل المكلفين ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾^(٢) .

وقوله ﷺ: «بعثت إلى الأسود والأحمر»^(٣) .

ولشبهت المقتضي، وهو وجوب اللطف المستند إلى البعثة في حقهم. وغير ذلك من الأدلة فخبر الواحد طريق إلى إثبات الحكم في الفروع، وإلى وجوب البحث والنظر والطلب في الأصول .
احتج المخالف بوجوه^(٤) :

١ . ذكره الأمدى في الإحكام: ٦٩ / ٢ .

٢ . سبأ: ٢٨ .

٣ . تفسير ابن كثير: ٥٤٧ / ٣ ؛ فتح الباري: ٦٢ / ١١ .

٤ . ذكر الرازي الوجوه الأربعة الأولى مع الأجوبة عنها في المحصول: ١٩١ / ٢ ؛ والأمدى ذكر الوجوه الثلاثة الأخيرة والأجوبة عنها في الإحكام: ٧٩ / ٢ .

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(٢)، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣)، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وغير ذلك من الآيات الدالة على منع اتباع الظن والعمل به وذهم الصائر إليه.

الثاني: لو جاز أن يقول تعالى: مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بخبره، جاز أن يقول: مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه وأحكامه، لأننا في كلتا صورتين نكون عاملين بدليل قطعي، وهو إيجاب الله تعالى علينا العمل بالظن، أو إيجاب العقل علينا ذلك، لكن التالي باطل فكذا المقدم.

الثالث: لو جاز التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز التعبد به في الأصول حتى يكتفي في معرفة الله تعالى بالظن.

الرابع: الشرعيات مصالح، والخبر الذي يجوز كذبه لا يجوز التعويل عليه في تحصيل المصالح.

لا يقال: يجوز أن تكون المصلحة هي إيقاع ذلك الفعل المظنون.

لأننا نقول: كون الفعل مصلحة إما أن يكون سبب ذلك الظن، أو لا

بسببه.

١. الإسراء: ٣٦.

٢. الأنعام: ١١٦.

٣. النجم: ٢٨.

٤. البقرة: ١٦٩.

والأول باطل، لأنه لو جاز أن يؤثر ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز أن يؤثر ظننا بمجرد التشهي في ذلك، حتى يحسن من الله تعالى أن يقول: أطلقت لك أن تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا أمارة، وهو معلوم البطلان .

وأما الثاني فإذا لم يكن وصف المصلحة تابعا لظننا، جاز أن يكذب الظن، فيكون الإذن في العمل بالظن إذنا في فعل ما لا يجوز فعله، وهو باطل. الخامس: الأصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق، وهو مقطوع به، فلا يجوز مخالفته بالمظنون الذي يجوز كذبه.

السادس: العلم بخبر الواحد يفضي إلى تركه،^(١) فإنه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون معه خبر آخر مقابل له.

السابع: قبول خبر الواحد تقليد له، فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد، كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر .

والجواب عن الأول أن الذم إنما هو على اتباع الظن في مسائل الأصول، لأنه ذم للكفار لا في مسائل الفروع، وأيضا فإنه مخصوص بالفتوى والشهادة والأمور الدنيوية، فإن من أخبر «هذا الطعام مسموم» وحصل ظن صدقه لم يجز له تناوله، وبه تنتقض الوجوه الباقية .

ونمنع الملازمة في الثاني، ولا جامع لهم فيه مع قيام الفرق، أما أولاً:

١ . أي ترك العمل بخبر الواحد.

فلأن الرسالة عامة، وأما ثانياً: فلأن دليل الصدق القطعي ممكن، وهو ظهور المعجزة بخلاف خبر الواحد .

ويستتقض الثالث بالفتوى والشهادة، ويفرق بأن المطلوب في الأصول العلم دون الفروع .

ونمنع الملازمة في الرابع لانتفاء التكليف على تقدير استناد الأحكام إلى التشهي دون اتباع الظن عند الخبر، ولأن الإذن في المرجوح قبيح عقلاً، فتعين الراجع .

ونمنع الحكم في الخامس فإن أصالة البراءة بعد التكليف مظنون لا معلوم ويستتقض بالفتوى والشهادة .

ونمنع الحكم في السادس فإن تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل، وإلا لما ساع التمسك بظواهر الكتاب العزيز والسنة المتواترة، إذ كل دليل يحتمل نسخ حكمه وتخصيصه.

وعن السابع: أن العمل بالرواية ليس تقليداً للراوي بل للمروي عنه.

سلمنا لكن أنما لم يجز للعالم تقليد مثله لاستوائهما في درجة الاجتهاد، وليس تقليد أحدهما أولى من الآخر؛ ولا كذلك المجتهد مع الراوي، فإنهما لم يستويا في معرفة ما استند بمعرفة الراوي من الخبر، ولذلك وجب عليه تقليده فيما رواه.

الفصل السادس

في شرائط الراوي

وفيه مباحث



الأول: البلوغ

لَمَّا بَيَّنَّا وجوب العمل بخير الواحد، فاعلم أنه ليس كل خبر بمقبول، بل ما جمع شرائط يرجع إلى الراوي وإلى غيره، والراجع إلى الراوي خمسة ينظمها شيء واحد كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحاً على اعتقاد كذبه.

١. العقل، فلا عبرة برواية المجنون والصبي غير المميز إجماعاً.

٢. البلوغ.

٣. الإسلام.

٤. العدالة.

٥. الضبط.

ولا نعني بالقبول التصديق، ولا بالردّ التكذيب، بل يجب علينا

قبول قول العدل، وربما كان كاذباً أو غالطاً، وردّ قول الفاسق وقد يكون صادقاً؛ بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به.

إذا عرفت هذا فنقول: الصبي المميّز لا تقبل روايته، لأنّ الفاسق لا تقبل روايته، فأولى أن لا تقبل رواية الصبي، فإنّ الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله تعالى لانتفاء التكليف في حقّه.

ولأنّه لا يحصل الظنّ بقوله، فلا يجوز العمل به، كالخبر عن الأمور الدنيوية.

ولأنّ الصبي إن لم يكن مميّزاً لم يتمكن من الاحتراز عن الخلل، ولم تحصل الثقة بإخباره، وإن كان مميّزاً عرف أنّه غير مكلف وأنّه لا زاجر له عن الكذب، فلا يحترز عنه.

لا يقال: يقبل قول الصبي في إخباره عن كونه متطهراً حتى يجوز الاقتداء به في الصلاة.

لأنّا نقول: نمنع الاقتداء به أولاً.

سَلَمْنَا، لكن صحّة صلاة المأموم ليست موقوفة على صحّة صلاة الإمام.

إذا ثبت هذا فنقول: إنّما يعتبر البلوغ عند الأداء لا التحمّل، فلو كان صبيّاً وقت التحمّل، بالغاً عند الرواية وضبط ما سمعه طفلاً، قبلت روايته بوجوه^(١).

١. ذكر هذه الوجوه أيضاً الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٤؛ والأمدّي في الإحكام: ٢ / ٨٤.

الأول: إجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير، ولم يفرّقوا بين ما يحملوه وقت البلوغ أو بعده .

وفيه نظر، لأنّ ترك الاستفصال يحتمل أن يكون بناء على الظاهر من حال الراوي وعدالته المقتضية لجواز الرواية، ويكون من مذهبه جواز الرواية مع الصغر حالة التحمّل لا باعتبار جواز القبول.

الثاني: إجماع الكلّ على إحضار الصبيان مجالس الرواية. ولولا قبول الرواية لم يكن فيه فائدة .

وفيه نظر، لجواز أن تكون الفائدة التمرين .

الثالث: إقدامه على الرواية حال البلوغ يدلّ على ضبطه للحديث الذي سمعه حال الصغر.

الرابع: الإجماع على قبول شهادته التي تحملها حالة الصغر، فكذا الرواية، والجامع أنّه حال الأداء مسلم عاقل بالغ، فيحترز عن الكذب .

وفيه نظر، للفرق بأنّ شهادتهم تقبل حال الصغر في بعض الأحكام دون الرواية، وبأنّ الشهادة تختصّ بأشخاص معدودين دون الرواية التي هي شرع عام في حق الجميع ؛ ولأنّ الشهادة حقٌّ لأدمي، فيكون مضيقاً يسمع فيه شهادة الصبيان، بخلاف حقّ الله تعالى، ولهذا لم يقبل في الزنا إلا أربع شهود.

الخامس: المقتضي موجود، وهو حصول الظن برواية العدل، والمانع لا يصلح للمانعية، لأنّ ضابط القبول ظن صدق الراوي ولا اعتبار بوقت التحمّل.

البحث الثاني: في الإسلام

أجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة، سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب، أو لا، وإن كان بعضهم يرى قبول شهادة الذمي على مثله .

أما المخالف من أهل القبلة كالمجسم وغيره إذا كفرناه هل تقبل روايته أم لا ؟

الحق المنع. وبه قال القاضي عبد الجبار والقاضي أبو بكر^(١).
وقال أبو الحسين البصري: إن كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته، وإلا قبلت^(٢).

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

لنا وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣) أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وهذا الكافر فاسق، فوجب التثبت عند خبره.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾^(٤)، وهذا ظالم، وقبول روايته ركون إليه.

الثالث: الرواية من المناصب الشريفة والمراتب الجليلة فلا تليق

بالكافر.

١. نقله عنهما الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٥ .

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ١٣٥ .

٤. مود: ١١٣ .

٣. الحجرات: ٦ .

الرابع: الكافر الأصلي لا تقبل روايته، فكذا هذا بجامع الاشتراك في الكفر الذي هو مظنة الكذب.

الخامس: كفره يقتضي الإهانة والإذلال، وقبول روايته يقتضي التعظيم والإجلال، وبينهما تناف، وجهله بكفره ليس عذراً، لأنه ضم إلى كفره جهلاً آخر.

اعترض^(١) على الأول: بأن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة.

وعلى الرابع بأن كفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل، وقد فرق الشرع بينهما في أمور كثيرة، ومع ظهور الفرق لا يجوز الإلحاق. وفيهما نظر، فإن الفسق يصدق على هذا لا تصافه بالإسلام وارتكابه أعظم الكبائر، على أننا نمنع اختصاص الفاسق بالمسلم، لقوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»^(٢)، ثم قال: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^(٣)، وزيادة الكفر لا مدخل لها في العلية وإلا لم ترد رواية المسلم الفاسق، فيبقى الحكم مضافاً إلى المشترك ويجوز الإلحاق حينئذ.

احتجوا^(٤) بأن المقتضى للعمل به قائم ولا معارض، فوجب العمل به.

١. المعترض هو الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٦.

٢. المائدة: ٤٤.

٣. المائدة: ٤٧.

٤. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٥.

أما قيام المقتضى، فلأن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الإقدام عليه، فيحصل ظن صدقه، فيجب العمل به. وأما عدم المعارض فلاجماعهم على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته، وذلك الكفر منتفٍ هنا. وفيه نظر، لأن المقتضى ليس اعتقاد حرمة الكذب، وإلا لكان ثابتاً في حق الكافر الأصلي الذي يعتقد حرمة ويتدين في مذهبه والأصل عدمه، وإلا لوقع التعارض بين المقتضى والمانع وهو الكفر الأصلي والأصل عدم التعارض، بل المقتضى هو الإسلام، ونمنع اختصاص الكفر الأصلي بالمعارضة لوجودها في مطلق الكفر.

واحتج أبو الحسين ^(١) بأن كثيراً من أصحاب الحديث قبلوا أخبار السلف، كالحسن وقتادة ^(٢) وعمر بن عبيد ^(٣)، مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول بقولهم.

١. المعتمد في أصول الفقه: ١٣٥ / ٢.

٢. هو قتادة بن دعامة بن قنادة بن عزيز بن عمرو بن ربيعة بن عمرو بن الحارث بن سدوس، أبو الخطاب البصري، وكان أكمه، ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة من أهل البصرة، ولد سنة ستين وقيل: واحد وستين، وتوفي بواسط في الطاعون وهو ابن ٥٦ أو ٥٧ بعد الحسن البصري بسبع سنين. تهذيب الكمال: ٢٣ / ٤٩٩ برقم ٤٨٤٨.

٣. هو أبو عثمان وقيل: أبو مروان عمرو بن عبيد بن باب البصري التميمي، أحد رجالات المعتزلة القدرية، كان متكلماً أديباً شاعراً، عاظمي المذهب، والعاقة اتهموه بالكذب وتركوا حديثه، ولد سنة ٨٠ هـ، وسكن البصرة، وصحب بها الحسن البصري دهرًا من الزمن ثم اختلف معه واعتزل مجلسه وتبعه جماعة سمووا بالمعتزلة العمروية، توفي بمزّان (في طريق مكة) سنة ١٤٤ هـ، وقيل غير ذلك. الفائق في رواية وأصحاب الصادق عليه السلام: ٤٩٨ برقم ٢٤٣٧، نقلاً عن: الكنى والألقاب: ١ / ١٤٩؛ ومعجم رجال الحديث: ١٣ / ١١٢؛ والأعلام: ٥ / ٨١؛ وطبقات المعتزلة: ٣٥، وغيرها.

وليس بجيد، لأنه إن ادعى الإجماع فهو باطل، لأنه محل الخلاف، وإلا لم يكن حجة.

البحث الثالث: العدالة

وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة. وهي شرط في قبول الرواية. فالفاسق إذا أقدم على الفسق، عالماً بكونه فسقاً لم تقبل روايته إجماعاً، وإن لم يعلم كونه فسقاً فكونه فسقاً إما أن يكون معلوماً أو مظنوناً.

فإن كان معلوماً لم تقبل روايته. وبه قال القاضي أبو بكر، وقال الشافعي: يقبل. (١)

لنا: إنه فاسق فيكون مردود الرواية، غاية ما في الباب أنه جهل فسقه، وجهل فسقه فسق آخر، فإذا منع أحد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما معاً أولى.

احتج الشافعي (٢) بأن ظن صدقه راجح، والعمل بالظن واجب، والمعارض المجمع عليه منتف، فيجب العمل به.

وليس بجيد، لأن الظن غير كاف لحصوله لخبر الفاسق والصبي، بل لابد له من ضابط معتبر في نظر الشرع، وهو مستند إلى قول العدل.

١. نقله عنهما الرازي في المحصول: ١٩٧ / ٢.

٢. المحصول: ١٩٧ / ٢. والظاهر أن المقصود بالشافعي هو نفس الرازي.

لا يقال ^(١): إذا علم كونه فاسقاً دلّ إقدامه عليه على جرأته على المعصية، بخلاف ما إذا لم يعلم .
لأننا نقول: إنّه وإن لم يعلم لا يخرج عن كونه فاسقاً، فيجب التثبت عند خبره.

وإن كان مظنوناً قبلت روايته إجماعاً. قال الشافعي: أقبل شهادة الحنفي، وأحدّه إذا شرب النبيذ، وأقبل رواية أهل الأهواء، كالرافضة وغيرهم وإن كان فسقهم معلوماً، إلّا الخطابية، لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم. ^(٢)

وأما المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عناده، فإنّه لا تقبل روايته إجماعاً، لأنّ المعاند يكذب مع علمه بكونه كذّاباً، فينتفي الظنّ بوقوع مخبره.

البحث الرابع: في رواية المجهول

اختلف الناس في المجهول حاله هل تقبل روايته أم لا ؟
فذهب الشافعي وأحمد وأكثر العلماء إلى أنّه غير مقبول الرواية، وهو الحقّ، بل لا بدّ فيه من خبرة باطنة بحاله، ومعرفة سيرته وكشف سريره أو تزكية من عرف عدالته .

١ . القائل هو الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٧ .

٢ . نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٧ .

وقال أبو حنيفة وأصحابه: يكفي في قبول الرواية الإسلام، وسلامة الظاهر عن الفسق.
لنا وجوه^(١):

الأول: الدليل يقتضي نفي العمل بخبر الواحد، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)، خالفناه في حق من عرفنا عدالته، لقوة الظن هناك، فيبقى المجهول على الأصل.

الثاني: عدم الفسق شرط جواز الرواية، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣) دل على المنع من قبول رواية الفاسق، فيجب أن يكون العلم بعدم الفسق شرطاً لجواز الرواية، لأن الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط، والمجهول حاله لا يعلم تحقق الشرط فيه فلا يعلم جواز الرواية فيه.

الثالث: الدليل ينفي جواز العمل إلا إذا قطعنا بأن الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما إذا غلب على ظننا أنه ليس بفاسق بكثرة الاختبار، فيبقى فيما عداه على الأصل.

بيان الثاني: أن عدم الفسق شرط جواز الرواية، فالعلم به شرط، لأن جهل الشرط يقتضي جهل المشروط.

وبيان الفارق: أن العدالة من الأمور الباطنة لا يمكن الاطلاع عليها

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٨ - ١٩٩؛ والأمدي في الإحكام: ٢ / ٩٠.

٢. النجم: ٢٨.

٣. الحجرات: ٦.

حقيقة، وإنما الممكن الاستدلال بالأفعال الظاهرة، وهو وإن لم يفد العلم، لكنّه يفيد الظن، ثم إنّ الظن الحاصل بعد طول الاختبار أقوى من الظن الحاصل قبله، ولا يلزم من مخالفة الدليل للمعارض القوي مخالفته عند الضعيف .

الرابع: لمّا دلّ الإجماع على أنّ الصبي والرق والكفر والحد في القذف موانع من الشهادة، اعتبر في قبول الشهادة العلم بعدمها ظاهراً، فكذا العدالة بجامع الاحتراز عن احتمال المفسدة.

الخامس: إجماع الصحابة على ردّ المجهول ؛ ردّ عليّ عليه السلام خبر الأشجعي في المفوضة وكان عليه السلام يحلف الراوي، وردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال: كيف نقبل قول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، ولم ينكر باقي الصحابة هذا الردّ، فيكون إجماعاً.

السادس: أنّه مجهول الحال فلا يقبل إخباره في الرواية دفعاً لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة، فإن منعوا شهادة المال فقد سلّموا شهادة العقوبات، ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق في الرواية والشهادة واحد.

السابع: أجمعنا على أنّ العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي ﷺ، وعلى أنّ بلوغ مرتبة الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى، فإذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار، فلا تقبل إخباره دفعاً للمفسدة اللازمة من فوات الشرط، كما إذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فإنّه لا يجب على المقلّد اتّباعه .

وفي الجميع نظر. أمّا الأول فلما بينّا من أنّ المراد النهي عن اتباع الظن في الأصول، ولأنّ القوة والضعف تتفاوت باعتبار العدالة وقوتها وضعفها وباعتبار القرائن والأحوال والوقائع، فجاز أن يكون خبر المجهول يفيد ظناً قوياً في واقعة، وخبر العدل يفيد ظناً ضعيفاً في غيرها فلا يبقى لوصف الجهالة أثر في ذلك.

وأما الثاني: فإنّ الآية دلّت على أنّ الفسق شرط التثبّت، وليس المراد الفسق في نفس الأمر وإلاّ لزم تكليف مالا يطاق، بل في علمنا وهو يقتضي انتفاء المشروط عند عدم الشرط الذي هو علم الفسق، والمجهول ليس معلوم الفسق فلا يجب معه التثبّت.

وأما الثالث: فلما مرّ في الثاني

وأما الرابع: فلأنّ الشهادة أضيق، ولهذا اعتبر فيها العدد والحرية والبصر وغير ذلك، بخلاف الرواية فلا يجوز الحمل عليها.

وأما الخامس: فيمتنع الإجماع وردّ عليّ عليه السلام خبر الأشجعي، لعدم ظهور صدقه عنده، ولهذا وصفه بكونه بوالاً على عقبه، أي غير متحرّز في أمر دينه؛ ورد عمر خبر فاطمة، لعدم ظهور صدقها، ولهذا قال: لا ندرى أصدقت أم كذبت.

وأما السادس: فإنّ احتمال الصدق مع ظهور الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً أظهر من احتمال الكذب فيكون القبول أولى، بخلاف الشهادة لوجوب زيادة الاحتياط فيها.

وأما السابع: المشترط في الرواية العدالة بمعنى ظهور الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً والقياس ضعيف، لأن بلوغ رتبة الاجتهاد أبعد في الحصول من حصول صفة العدالة، ولهذا كانت العدالة أغلب وقوعاً من رتبة الاجتهاد في الأحكام الشرعية. وهاهنا وجوه أخرى:

أ. الأصل عدم قبول قوله إلا بدليل، ولا دليل عليه.

ب. شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الأصل، ولو كان قول المجهول مقبولاً لم يجب بعينه.

ج. ظهر من حاله عليه السلام طلب العدالة والصدق والفقّه في مَنْ كان ينفذه إلى الأعمال وأداء الرسالة.

احتج المخالف بوجوه ^(١) من حجة تكثير طرق رسول

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ^(٢) علق التثبت على الفسق والمعلق على الشرط عدم عند عدمه، فما لم يعلم فسقه لم يجب التثبت.

الثاني: قبل الصحابة قول العبيد والنسوان، لما عرفوهم بالإسلام ولم يعرفوا منهم الفسق.

الثالث: قبل رسول الله عليه السلام شهادة الأعرابي على رؤية الهلال مع أنه لم يظهر منه إلا الإسلام وأمر بالنداء بالصوم.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ١٩٩.

٢. الحجرات: ٦.

الرابع: يقبل قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة والقبلة في الأعمى.

الخامس: لو أسلم كافر وروى خبراً عقيب إسلامه قبلت روايته، لوجود الإسلام وعدم وجود ما يوجب فسقه، فطول مدته في إسلامه أولى بالقبول.

السادس: قوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر» ورواية المجهول ظاهرة.

والجواب عن الأول: لما وجب الثبوت عند وجود الفسق، وجب أن نعرف حاله هل هو فاسق أم لا، حتى نعرف أنه هل يجب التوقف في قوله أم لا.

وعن الثاني: نمنع قبول الصحابة رواية المجاهيل، فإنه المتنازع بل الظاهر أنهم ردوا كما ردّ علي عليه السلام خبر الأشجعي، وعمر خبر فاطمة بنت قيس.

وعن الثالث: نمنع أن النبي ﷺ لم يعرف من حال الأعرابي سوى الإسلام.

سلمناه، لكن فيه نظر، فإنه في ابتداء الإسلام هو عدل، لسقوط العقاب عنه بالكفر السابق عند إسلامه وعدم تجدد ذنب منه حينئذ.

وعن الرابع: لا نسلم أن قبول قوله في هذه الأشياء يستلزم قبول قوله في الرواية، والفرق علو منصب الرواية، وأيضاً الإخبار فيما ذكره مقبول مع ظهور الفسق بخلاف الرواية.

وعن الخامس: أنه حال إسلامه عدل بخلاف ما إذا استمر، لاحتمال صدور المعاصي عنه خصوصاً وهو في ابتداء الإسلام شديد الحرص على امتثال أوامره واجتناب نواهيه.

وعن السادس: أنه ليس للعموم، لانتقاضه بالفاسق والصبي وإنكار المنكر حتى احتاج إلى اليمين، ولأنه أضاف إلى نفسه فلا يتعدى إلى غيره إلا بالقياس.

البحث الخامس: في طريق معرفة العدالة



وهي أمران: الاختبار، والتزكية.

النظر الأول: الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له أحواله ويطلع على سريرة أمره بتكرار المعاشرة له، حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه رادع من الكذب والإقدام على المعصية.

لا يقال: إذا رجعت العدالة إلى هيئة باطنة للنفس وأصلها الخوف وهو غير مشاهد، بل يستدل عليه بما ليس بقاطع، بل بما يغلب على الظن فليرجع إلى أصل الإيمان الدال على الخوف دلالة ظاهرة ويحصل به الاكتفاء.

لأننا نقول: الظن إذا كان قوياً عمل به بخلاف الضعيف، ولهذا حكم بشهادة اثنين دون الواحد، ومع المعاشرة والصحبة ومشاهدة الأفعال البدنية

يستدل على الأحوال النفسانية، فيقوى ظن التعديل وعدمه والأيمان غير كاف في ذلك، فإننا نعلم بالمشاهدة والتجربة أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم .

إذا عرفت هذا فنقول: لا يشترط في العدالة اجتناب جميع المعاصي حتى الصغائر لتعذره، بل اجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات.^(١)

أما الكبائر فقد روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: الكبائر تسع: أ. الشرك بالله، ب. وقتل النفس المؤمنة، ج. وقذف المحصنة، د. و الزنا، هـ. و الفرار من الزحف، و. والسحر، ز. وأكل مال اليتيم، ح. وعقوق الوالدين المسلمين، ط. والإلحاد^(٢) في البيت الحرام^(٣) (٤) و روى عن علي عليه السلام زيادة على ذلك: أكل الربا والسرقه وشرب الخمر.

وأما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص اليدين وعدم الرفع عن الكذب كسرقة لقمة والتطيف بحبة.

١. وهو رأي الرازي في المحصول: ١٩٦ / ٢؛ والآمدي في الإحكام: ٨٨ / ٢.

٢. أي بالميل والظلم.

٣. في بعض المصادر: واستحلال البيت الحرام.

٤. نقله عن الإحكام: ٨٨ / ٢ وجاء هذا الحديث مسنداً عن عتبة بن عمير في تاريخ مدينة

دمشق: ٢٢٩ / ٤٧. ونقل نحوه وباختلاف في السنن الكبرى: ١٨٦ / ١٠؛ كنز العمال: ٥٤٠ / ٣

برقم ٧٨٠٠؛ الدر المنثور: ١٤٦ / ٢؛ وسائل الشيعة: ٣٣٢ / ١٥، الحديث ٣٧، باب تعيين

الكبائر؛ بحار الأنوار: ١٧٠ / ٧٤.

وأما بعض المباحات فما يدل على نقص المروءة ودناءة الهمة،
كالأكل في الأسواق والبول في الشوارع وصحبة الأراذل والإفراط في
المزاح، وما أشبه ذلك بما يدل على [سرعة] الإقدام على الكذب، فلا
يحصل ظن الصدق.

النظر الثاني: التزكية ولها مراتب أربع^(١):

الأولى: أعلاها الحكم بشهادته.

الثانية: أن يقول: هو عدل، لأنني عرفت منه كذا وكذا، فإن لم يذكر
السبب وكان عارفاً بشرائط العدالة كفى.

الثالثة: أن يروي عنه، والحق أنه لا يكون تعديلاً إلا إذا عُرف إما
بصریح قوله أو بعادته أنه لا يستجيز الرواية إلا عن عدل، فحينئذ تكون
روايته عنه تعديلاً له، وإلا فلا، إذ من عادة أكثرهم الرواية عن كل أحد ولو
كلّفوا الشاء عليه سكتوا.

ولا يكون ذلك غشاً في الدين؛ لأنه لم يوجب على غيره العمل، بل
قال: سمعت فلاناً قال كذا، وصدق فيه، ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة
فروى عنه وأحال البحث عن حاله إلى من يريد العمل بالرواية.

الرابعة: العمل بروايته فإن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل
بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل إجماعاً، وإن عرف يقيناً أنه عمل
بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل لفُسِّق.

وفيه نظر، لاحتمال أن يعمل برواية المسلم إذا لم يعلم فسقه ولا
تشرط العدالة .

والمرتبة الأولى متفق عليها، وكذا الثانية مع ذكر السبب، واختلفوا فيما
إذا أطلق التعديل وأهمل السبب وهو أنقص رتبة من ذكر السبب للاختلاف
فيه والاتفاق في الأول، واختلفوا في الثالثة، ف قيل: إنه تعديل، وقيل: ليس
بتعديل، والحق التفصيل، وقد تقدّم.

البحث السادس: في أحكام التزكية والجرح



وهي أربعة ^(١):

الأول: اختلف الناس في أنه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل؟

فقال قوم: يجب ذكر السبب فيهما ولا يكفي الإطلاق، لاختلاف
الناس في سبب الجرح، فقد يجرح بما لا يكون جارحاً، ومطلق التعديل لا
يحصل الثقة لمسارعة الناس إلى الثناء بناء على الظاهر .

وقال قوم: يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح، لأن مطلق الجرح
يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة .

وقال الشافعي: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل، إذ قد يجرح بما
لا يكون جارحاً، لاختلاف المذاهب فيه، وأما العدالة فلها سبب واحد .

١ . ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٠٠ .

وقال القاضي أبو بكر: لا يجب ذكر السبب فيهما، لأنه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن لم يصلح للتزكية، وإن كان بصيراً به فلا معنى للسؤال. والوجه أن المزكي والجرح إن كانا عارفين بالأسباب قبل الإطلاق فيهما، وإلا وجب ذكر السبب فيهما.

الثاني: ذهب الأكثر إلى أنه لا يشترط العدد في المزكي والجرح في الرواية ويشترط في الشهادة فيهما، لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على أصله، فالإحصان يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت إلا بأربعة، وأما الشهادة فإن الواجب فيها الاستظهار بعدد المزكي.

وقال قوم: العدد معتبر في المزكي والجرح في الرواية والشهادة، لأن الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق، وهو معارض بأنهما إخبار فلا يعتبر العدد في قبولهما كالرواية.

لا يقال: في العدد زيادة احتياط فيكون أولى.

لأننا نقول: إن فيه تضييع أوامر الله تعالى ونواهيه، فيكون مرجوحاً.

وقال القاضي أبو بكر: لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا الراوي، لأنها نوع إخبار، وهو ممنوع.

إذا عرفت هذا فمن جعلهما ملحقين بالشهادة يلزمه عدم قبول تزكية العبد والمرأة في الرواية، ومن ألحقهما بالرواية جاوز تزكيتهما كما يقبل روايتهما.

الثالث: إذا تعارض الجرح والتعديل فقد لا يتنافيان بأن يطلق المعدل التزكية ويذكر الجارح سبباً في الجرح قد يخفى عن المعدل، فهنا يقدم قول الجارح لاطلاعاً على ما لم يطلع عليه المعدل ولانفاؤه، ولو نفاه لم يقبل لأنها شهادة على النفي إلا مع سبب يمكن معرفته، كما لو أسند الجرح إلى أنه قتل فلاناً مثلاً في يوم كذا فيقول المعدل: إنني رأيته بعد ذلك حياً، وهنا يتعارضان، ويجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط إلى غير ذلك من المرجحات .

ولا يقدم تعدد المعدل إذا زاد على عدد الجارح من غير تناف بينهما خلافاً لقوم، لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل، فلا ينتفي ذكره بكثرة العدد.

الرابع: ترك الحكم بالشهادة ليس جرحاً ولا قدحاً في الرواية، لأن الرواية والشهادة يشتركان في العقل والتكليف والإسلام والعدالة، وتختص الشهادة بأمور غير معتبرة في الرواية، كالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة. فإن للعبد أن يروي وإن ردت شهادته مطلقاً عند قوم، وفي البعض عند آخرين؛ والأنثى أن تروي وقد لا تقبل شهادتها .

والأعمى لا تقبل شهادته فيما يشترط فيه البصر، ومطلقاً عند قوم، وتقبل روايته فإن الصحابة رَوَوْا عن زوجات النبي ﷺ مع أنهم في حقهن كالضريح. وترك العمل بروايته ليس جرحاً أيضاً، لجواز معارض .

والحد في شهادة الزنا ليس جرحاً لعدم النصاب، لأنه لم يأت بالقذف صريحاً وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة .

ولا يحصل الجرح بمسائل الاجتهاد، لأنَّ كلَّ واحد مكلف بما أدَّى إليه اجتهاده وإن كان مخطئاً عند الآخر في الحكم لا في التكليف .

ولا بالتدليس، كقول من لم يعاصر النبي ﷺ ولكنه روى عن عَمَن عاصره قولاً يوهم أنه لقيه، وكذا قوله: حدَّثنا فلان من وراء النهر، موهماً أنه يريد جيحان ويشير به إلى غيره، لأنَّه ليس بكذب، بل من المعارض.

البحث السابع: في الضبط

وهو من أعظم الشرائط في الرواية، فإنَّ من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ممَّا يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه، أو يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أو يروي عن النبي ﷺ ويسهو عن الواسطة، أو يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي عن آخر. فيجب أن يكون بحيث لا يقع له كذب على سبيل الخطأ بأن يكون ضابطاً بحيث لا يكون سهوه أكثر من ذكره ولا مساوياً .

ويعرف ضبطه بكثرة استعمال الأشياء منه مرة بعد أخرى على سبيل التكرير، ويطلب منه إعادة ما حفظه بعد وقت .

ولو قدر على ضبط قصار الأحاديث دون مطولاتها، قبل فيما عرف ضبطه فيه دون غيره .

والفرق بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر، فإنَّ عدم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه، ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث

حال سماعه ويحصله، إلا أنه يشذ عنه بعارض السهو .

لا يقال: لم لا يقبل حديثه لأنه لو لم يكن قد ضبطه أو ضبطه ثم سها عنه لم يروه مع عدالته .

لأننا نقول: عدالته تمنع من تعمّد الكذب والخطأ لا من سهوه، فجاز أن يتوهم فيما لم يضبطه أنه قد ضبطه، وفيما سها عنه أنه لم يسهو وإن كان عدلاً.

لا يقال ^(١): أنكرت الصحابة على أبي هريرة كثرة روايته، وقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة لقد كان رجلاً مهذاراً في حديث المهراس، ومع ذلك قبلوا أخباره ؛ ولأنّ الخبر دليل والأصل فيه الصحة. وتساوي الضبط والاختلال والذكر والنسيان غاية أنه يوجب الشك في الصحة، وذلك لا يقدح في الأصل كما لو كان متطهراً ثم شك بعد ذلك في الحديث فإنه لا يترك الأصل بهذا الشك .

لأننا نقول: الإنكار على أبي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه، بل لأنّ الإكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية.

والخبر إنما يكون دليلاً إذا حصل معه الظنّ بصدق الراوي وضبطه، فإذا لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب على الظنّ مقتضاه فلا يكون دليلاً لوقوع الشك في كونه دليلاً لا في أمر خارج عنه، ويقين الطهارة

السابقة لا يقدح فيه شك الحدث الطارئ، فيترجح طرف الطهارة، فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى أنه لو بقي معه الشك مع النظر إلى الأصل لما حكم بالطهارة.

البحث الثامن: في مسوغات الرواية

الأمر التي يجب ثبوتها حتى يجوز للراوي رواية الخبر لها أحوال^(١):

الأول: أعلاها ؛ أن يعلم أنه قرأه على شيخه، أو حدّثه، ويذكر ألفاظ قراءته ووقت القراءة، وهذا لا شبهة في أنه يجوز له روايته والأخذ به.

الثاني: أن يعلم أنه قرأ جميع ما في الكتاب، أو حدّثه به، ولا يتذكر ألفاظ قراءته، ولا وقت ذلك فيجوز له روايته أيضاً، لأنه عالم في الحال أنه سمعه.

الثالث: أن يعلم أنه لم يسمع ذلك، ولا ظن أنه سمعه، أو شك فلا يجوز له أن يروي، لأنه لا يجوز له أن يخبر بما يعلم أنه كاذب فيه، أو ظان، أو شاك.

الرابع: ان لا يتذكر قراءته ولا سماعه لما فيه، لكنه يظن ذلك لما يرى من خطئه؛ فقال الشافعي: يجوز له الرواية، وبه قال أبو يوسف ومحمد للإجماع فإن الصحابة كانت تعمل على كتب رسول الله ﷺ نحو كتابه

لعمر بن حزم من غير أن يقال: إنَّ راوياً روى ذلك الكتاب لهم وإنَّما عملوا
لأجل الخط، وأنه منسوب إلى رسول الله ﷺ فجاز مثله في سائر الرواة ؛
ولأنَّ الظنَّ هنا حاصل والعمل بالظن واجب .

وقال أبو حنيفة: لا يجوز، لأنه إذا لم يعلم السامع لم يأمن الكذب.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

الفصل السابع

فيما ظن أنه شرط وليس كذلك

وفيه مباحث:

الأول: العدد

ذهب أبو علي الجبائي إلى أنه لا يشترط في الراوي الكثرة، فلا يقبل رواية الواحد العدل عنده إلا إذا عضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهد أو كان منتشرأ بينهم؛ ويقبل رواية العدلين مطلقاً.

وحكى عنه القاضي عبد الجبار أنه لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة، كالشهادة عليه. (١)

والحق قبول الواحد العدل في الزنا وغيره.

لنا (٢): إن خبر الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجباً.

١. نقله عنهما الرازي في المحصول: ٢ / ٢٠٥.

٢. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٠٥.

ولأن الصحابة عملوا عليه عمل علي عليه السلام على خبر المقداد، وأبو بكر على خبر بلال، وعمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس، وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانيين، ولم ينكر أحد فكان إجماعاً .

لا يقال: إنما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد .

لأننا نقول: إنهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الأخبار، كما قال عمر: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وكانوا لا يرون بالمخابرة بأساً حتى روى لهم رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنها .



احتج الخصم بوجوه (١):

الأول: لم يقبل صلى الله عليه وآله وسلم خبر ذي اليمين حتى شهد له أبو بكر وعمر .

الثاني: اعتبرت الصحابة العدد، حيث رد أبو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن أبي العاص، ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة، ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه أبو سعيد الخدري .

الثالث: لا يقبل في الشهادة الواحد فكذا الرواية، بل هي أولى، لأنها تقتضي شرعاً عاماً، والشهادة تقتضي شرعاً خاصاً، فإذا لم يقبل الواحد في الثاني ففي الأول أولى .

الرابع: الدليل ينفي العمل بالظن، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) وغيره، ترك العمل به في خبر العدلين؛ لقوة الظن، ولا اعتبار الشارع به في الشهادة، فيبقى خبر الواحد على أصل المنع، إذ ليس هو في معناه لضعف الظن فيه.

والجواب عن الأول: أن ذلك إن دل فإنما يدل على اعتبار ثلاثة: أبي بكر وعمر وذي الدين، ولقيام التهمة هناك حيث اختص (بخبر من)^(٢) بين جماعة عظيمة يجب اشتهاؤه بخلاف الرواية.

وفي الأول نظر، لأن المحققين من علمائنا منعوا من هذه الرواية، ومع ذلك فلا يلزم ما قالوه، لجواز أن تكون شهادة الثاني اتفاقية.

وعن الثاني: أن اعتبارهم العدد هنا مع أننا بيّنا قبولهم خبر الواحد إنما كان لحصول التهمة، لأن قبول الواحد يدل على أن العدد ليس شرطاً.

وعن الثالث: أنه منقوض بالأمور المعبرة في الشهادة دون الرواية، كالحرية والذكورة والبصر وغيرها.

وعن الرابع: أن الله تعالى أمر بالتمسك بخبر الواحد، فيكون التمسك به معلوماً لا مظنوناً، لئلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن.

١. يونس: ٣٦.

٢. في «ب»: المخبر؛ وفي المحصول: ٢ / ٢٠٦ وردت العبارة كما يلي: ولأن التهمة كانت قائمة هناك لأنها كانت واقعة في محفل عظيم، والواجب فيها الاشتهار.

البحث الثاني: في عدم تكذيب الأصل

ذهب أكثر الحنفية إلى أن راوي الأصل إذا لم يقبل الحديث قدح ذلك في رواية الفرع، سواء جزم بالتكذيب أو قال: لا أدري وهو رواية عن أحمد. والوجه أن يقول: الفرع إن كان جازماً بالرواية وكان الأصل بفسادها لم يقبل، لأن قبول الفرع لا يمكن إلا بالقدح في الأصل وهو قدح في الحديث، ولأن أحدهما كاذب ولا يقدر في عدالتهما. وإن لم يجزم بالفساد قبلت الرواية، سواء قال الأصل: تغلب على ظني أنني رويته، أو الأغلب على ظني أنني ما رويته، أو شك في الأمرين على السواء، أو لا يقول شيئاً من ذلك عملاً بالمقتضي، وهو رواية الفرع العدل السالم عن معارضة تكذيب الأصل فأشبهه موت الأصل وحياته.

ولأن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ^(١) روى عن سهيل بن أبي صالح ^(٢)، عن أبيه، عن أبي هريرة أنه قضى باليمين مع الشاهد، ثم نسيه سهيل فقال

١. هو أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي، واسم أبي عبد الرحمن: فروخ، مولى التميميين تيم قريش، مفتي المدينة، المعروف بريعة الرأي، روى عن أنس والسائب بن يزيد، وروى عنه سفيان وشعبة ومالك وسهيل. الجرح والتعديل: ٣ / ٤٧٥ برقم ٢١٣١؛ سير أعلام النبلاء: ٦ / ٨٩ برقم ٢٣.

٢. سهيل بن أبي صالح، واسمه ذكوان السمان، أبو يزيد المدني، مولى جويرية بنت الأحمس امرأة من غطفان، روى عن أبيه والحارث بن مخلد الأنصاري الزرقى وحبيب بن حسان وغيرهم، وروى عنه ربيعة بن أبي عبد الرحمن وإبراهيم بن محمد الفزاري، وإسماعيل بن جعفر وغيرهم. تهذيب الكمال: ١٢ / ٢٢٤ برقم ٢٦٢٩.

لربيعة: لا أدري، فكان يقول: حدّثني ربيعة عني. واعترض بالتسليم وليس فيه وجوب العمل.

وإن لم يكن الفرع جازماً بل يقول: أظنّ أنّي سمعته منك، فإن جزم الأصل بعدم الرواية، تعيّن الرد، وكذا إن قال: أظنّ أنّي ما رويته لتعارض الظن بمثله، والأصل العدم.

وإن شكّ الأصل أو سكت أو ظنّ أنّه رواه، فالأقرب القبول إن سوّغنا العمل بظنّ الرواية، لأنّ المقتضي موجود ولا معارض.

والضابط أنّ القولين إن تعارضاً أو ترجّح قول الأصل وجب الرد وإلاّ القبول.

احتجّ المانعون ^(١) مطلقاً بأنّ الدليل ينفي قبول الخبر الواحد، خولف فيما إذا سلم عن معارضة التكذيب لقوّة الظن، فيبقى فيما عداه على الأصل، وبأنّه لو جاز ذلك في الرواية لجاز في الشهادة؛ ولأنّه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان به ونسيه.

والجواب عن الأوّل: ما تقدّم.

وعن الثاني: أنّ الشهادة أضيق.

وعن الثالث: بالتزامه، وهو قول مالك وأحمد وأبي يوسف، وإنّما يلزم

الشافعي.

البحث الثالث: في أنه لا يشترط فقه الراوي ولا يعقل روايته ولا معرفة نسبه

ذهب أكثر المحققين إلى أنه لا يشترط كون الراوي فقيهاً، سواء وافقت روايته القياس أو لا. وقال أبو حنيفة: لا يقبل إلا الفقيه إذا خالفت روايته القياس.

لنا ^(١) وجوه:

الأول: قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» ^(٢) أمر بالتثبت عند مجيء الفاسق، فيتنفي وجوب التثبت في غير الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، وهو مبني على أن المفهوم حجة وأنه يدخله العموم.

الثاني: قوله ﷺ: «نَضَرَ اللَّهُ إِمْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها فَأَذَاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فُقِهَ لَيْسَ بِفُقِيهِ» ^(٣).

وفيه نظر، إذ لا يدل على وجوب القبول فيما خالف القياس.

الثالث: خبر الواحد يفيد ظن الصدق، فوجب العمل به، لما تقدّم من أن العمل بالظن واجب.

١. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٠٨.

٢. الحجرات: ٦.

٣. وسائل الشيعة: ٢٧ / ٨٩، الحديث ٣٣٢٨٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي؛ مسند أحمد:

٣ / ٢٢٥، وج ٤ / ٨٠ و ٨٢.

احتجَّ الخصم بوجهين^(١):

الأول: الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد، خالفناه إذا كان الراوي فقيهاً، لأن روايته أوثق.

الثاني: الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس، والأصل أيضاً صدق الراوي فإذا تعارضاً تساقطاً، ولم يجز التمسك بأحدهما؛ ولأنه على تقدير صدق الراوي لا يلزم القطع بكون الخبر حجة، فإنه لو جرى حديث منافق عند الرسول ﷺ، فإذا جاء المنافق وقال ﷺ: اقتلوا الرجل، فهم الفقيه العهد والعامي الاستغراق.

والجواب عن الأول: ما مرَّ من وجوب العمل بخبر الواحد.

وعن الثاني: أن في التعارض تسليم صحة الخبر، والتمييز بين العهد والاستغراق لا يتوقف على الفقه بل كل من له تمييز وفطنة فرق بينهما، ولأن ذلك يقتضي اعتبار الفقه في كل خبر وإن وافق القياس، بل وفي المتواتر. ولا يشترط أن يكون عالماً بالعربية ولا معنى الخبر، فإن الحجة في لفظ الرسول ﷺ، والأعجمي والعامي يمكنهما نقل اللفظ كما سمعاه كما يمكنهما حفظ القرآن.

ولا تشترط الذكورة، فإن الصحابة رَوَوْا عن عائشة وغيرها من النساء.

ولا الحرية، فإن العبد تقبل روايته مع العدالة التي هي مناط قبول

الرواية.

١. ذكرهما الرازي مع الأجوبة عنهما في المحصول: ٢٠٨ / ٢.

ولا البصر، فقد قبل الصحابة رواية الأعمى، ولا خلاف في ذلك كله.
ولا يعتبر كثرة روايته، فقد تقبل رواية من لم يرو سوى خبر واحد؛
ولو أكثر الرواية، فإن عرف مخالطته بأهل الحديث وأمكنه تحصيل ذلك
القدر في مثل زمانه، قبلت رواياته، وإلا فلا في الجميع، لتوجه الطعن فيها.
وإذا عرف من الراوي التساهل في أمر حديث الرسول ﷺ لم يقبل
خبره إجماعاً. ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر
الرسول ﷺ؛ فإن نقل فيما تساهل فيه الكذب وأصرّ عليه لم تقبل روايته
لفسقه، وإلا قبلت على خلاف لإفادته الظن مع عدم المعارض .
ولا يشترط في الراوي أن يكون معروف النسب، بل لو لم يعرف نسبه
وحصلت الشرائط قبلت روايته عملاً بالمقتضي السالم عن معارضة الفسق،
ولو كان له اسمان وهو بأحدهما أشهر جازت الرواية عنه، ولو كان متردداً
بينهما وهو بأحدهما مجروح وبالأخر معدل لم تقبل، لأجل التردد.

البحث الرابع: في حكم الخبر مع المعارض (١)

اعلم أن المعارض للخبر إما دليل قطعي أو ظني .
فالأول يقتضي ترك العمل بالخبر، لأن شرطه عدم دليل قطعي
يعارضه .

والمعارض إما بأن ينفي ما أثبتته الآخر كأن يأمر بقتل زيد في وقت

١ . في «ب»: المعارض، وفي «ج»: المتعارض.

ومكان معينين على وجه معين، وينهى عن ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت؛ أو بأن يثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته بأن يوجب علينا صلاة في مكان معين ووقت معين، ويوجب الثاني صلاة أخرى في ذلك الوقت في غير ذلك المكان.

ثم المعارض القطعي إن كان عقلياً وقبل الخبر التأويل - ولو على أبعد الوجوه - تأولناه ولم نحكم برده، وإن لم يقبل التأويل على أي وجه كان حكم بفساده، لعدم تطرق التكذيب في العقل القطعي واحتماله في الراوي إما سهواً أو عمداً، إذ التقدير أنه غير محتمل للنقيض في دلالة، فلو لم يحتمله في متنه وقع الكذب في كلام الشارع، وهو محال.

وإن كان سمعياً وهو الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فغير ممتنع عقلاً أن يقول الله تعالى: أمرتكم بالعمل بالكتاب والسنة والإجماع بشرط أن لا يرد خبر واحد على مناقضته، فإذا ورد ذلك فاعملوا بخبره لا بالأدلة القطعية؛ لكن الإجماع دل على نفي هذا المحتمل، فحينئذ أن قبل أحدهما التأويل أو لناه، وآلا عملنا بالقطعي، للإجماع على أن الدليلين إذا تساويا واختص أحدهما بمزيد قوة تعين العمل به.

وهذه الأدلة الثلاثة لمّا ساوت خبر الواحد في الدلالة واختصت بقوة في متنها وهي كونها قطعية فيه، وجب تقديمها على خبر الواحد.

وأما المعارض الظني فإن كان خبراً مثله وجب الترجيح بالوجوه الآتية في باب التراجيح، فإن كان قياساً فسيأتي إن شاء الله.

البحث الخامس: في الخبر المعارض بالقياس

اعلم أنَّ أكثر علمائنا وجماعة من غيرهم منعوا من العمل بالقياس مطلقاً، وهؤلاء لا نزاع معهم لوجوب العمل بالخبر وإن عارضه القياس، لأنَّه لا يصلح للمانعية؛ وعند آخرين من علمائنا وغيرهم جواز العمل بالقياس إذا نصَّ على علته؛ وعند آخرين العمل به مطلقاً، والنزاع بين هؤلاء.

فنقول: خبر الواحد والقياس إذا تعارضا، فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر خصَّ به. أمَّا الخبر فظاهر، وأمَّا القياس فعند من يجوز تخصيص العلة يجمع بينهما، ومن منع كان حكم الخبر المخصَّص للقياس كالمنافي له. وإن لم يمكن الجمع بينهما ولو بوجه ما ولا اقتضى أحدهما تخصيص الآخر، تنافيا بالكلية، وكان كل واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر، فأصل ذلك القياس إن ثبت بذلك الخبر قدَّم الخبر إجماعاً؛ وإن كان قد ثبت بغيره، فالقياس يستدعي ثبوت حكم الأصل والتعليل بالعلة المخصوصة وحصولها في الفرع.

فإن كان كلٌّ من الثلاثة قطعياً، قدَّم القياس على الخبر قطعاً، لاقتضائه القطع واقتضاء خبر الواحد الظنَّ، ومفيد القطع مقدَّم على مفيد الظنَّ. وإن كان كلٌّ من الثلاثة ظنياً، قدَّم الخبر، لأنَّ الظنَّ إذا قلَّ كان أولى بالاعتبار.

وإن كان البعض قطعياً والبعض ظنياً، فقد اختلفوا فقال الشافعي

وأحمد والكرخي وجماعة من الفقهاء: يقدّم خبر الواحد على القياس .

وقال أصحاب مالك يقدّم القياس .

وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطاً عالمّاً غير متساهل فيما يرويه، قدّم خبره على القياس، وإلا فهو موضع اجتهاد .

وقال أبو الحسين: العلة الجامعة إن كانت منصوصة بنص قاطع قدّم القياس، لأنّ النص على العلة كالنص على حكمها، وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون. وإن لم يكن مقطوعاً به ولا حكمها في الأصل مقطوعاً به، قدّم الخبر لاستواء النصين في الظن واختصاص الخبر بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة، بخلاف النص الدال على العلة، فإنّ دلالة على الحكم بواسطة - وإن كان حكمها ثابتاً قطعاً - فهو موضع اجتهاد .

وإن كانت مستنبطة فحكم الأصل إن ثبت بخبر تعيّن العمل بالخبر، وإن ثبت بقاطع فهو موضع الخلاف ^(١) بين الناس. واختياره أنّه موضع اجتهاد، وتوقف القاضي أبو بكر ^(٢).

وقال بعضهم ^(٣): متن الخبر إن كان قطعياً فعلة الأصل إن كانت منصوصة وساوى دليلها الخبر، فالخبر أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة، وإن كان مرجوحاً فكذلك .

١ . في «أ»: موضوع للخلاف.

٢ . نقل هذه الآراء والأقوال الأمدية في الإحكام: ٢ / ١٣٠، المسألة التاسعة.

٣ . القائل هو الأمدية في الإحكام: ٢ / ١٣١.

وإن كان راجحاً، فوجود العلة في الفرع إن كان قطعياً فالقياس أولى، وإن كان ظنياً فالوقف، وإن كانت مستنبطة فالخبر مقدّم لوجوه^(١):

الأول: لما بعث الرسول ﷺ معاذاً قاضياً إلى اليمن قال: بمّ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. اجتزأ^(٢) بالقياس على السنة والنبي ﷺ أقره على ذلك.

وفيه نظر، لإمكان حمل الاجتهاد على استنباط الفروع من الأصول، وإدراج الجزئيات تحت العمومات لا القياس، أو بحمل السنة على المتواتر أو ما سمعه من الرسول ﷺ.

الثاني: الإجماع على تقديم الخبر، قال عمر: لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وقال: أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضّلوا وأضلّوا.

الثالث: احتمال الخطأ في الخبر أقل، لتوقفه على عدالة الراوي، ودلالة لفظه على الحكم، وكونه حجة معمولاً بها.

والقياس على هذه^(٣) إن كان أصله خبر واحد. وإن كان دليلاً قطعياً افتقر إلى الاجتهاد في إمكان تعليل حكم الأصل، وإلى استنباط وصف صالح للتعليل، وإلى نفي المعارض في الأصل، وإلى وجوده في الفرع، وإلى

١. ذكرها الأمدي في الإحكام: ٢ / ١٣١ - ١٣٢.

٢. في «أ» و«ب»: اجزاء.

٣. في الإحكام: ٢ / ١٣٣: وأما القياس فإنه إن كان حكم أصله ثابتاً بخبر الواحد، فهو مفتقر إلى الاجتهاد في الأمور الثلاثة.

نفي المعارض في الفرع، وإلى النظر في كونه حجة، وهذه سنة، فالخبر أولى.

اعترض^(١) بانتقاض خبر معاذ بما إذا كانت العلة مقطوعاً بها وبوجودها في الفرع.

والإجماع ممنوع، فإن ابن عباس خالف رواية أبي هريرة: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، لما خالف القياس.

ورد أيضاً خبره في التوضي مما^(٢) سبته النار بالقياس، وقال: ألسنا نتوضأ بماء الحمام.^(٣)

ومفاسد الخبر أكثر لتطرق كذب الراوي وكفره وفسقه وخطائه، وتطرق الإجمال في المتن، والتجاوز والإضمار والنسخ، وشيء منها لا يتأتى في القياس.

ولأن القياس يخص عموم الكتاب، وهو أقوى من خبر الواحد، فترك خبر الواحد به أولى.

ولأن الظن المستند إلى القياس يحصل للمجتهد من نفسه واجتهاده، والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره، وثقة الإنسان بنفسه أتم من ثقته بغيره.

١. ذكره الأمدي والجواب عنه في الإحكام: ٢ / ١٣٣ - ١٣٤.

٢. في «ب»: بماء.

٣. في الإحكام: الحميم.

ولأنَّ خبر الواحد بتقدير إكذاب المخبر لنفسه يخرج عن كونه شرعياً، ولا كذلك القياس .

والجواب: تخصيص خبر معاذ في صورة لمعنى غير موجود في الخبر ليس بنقض، ولا إبطال للدليل في غير صورة التخصيص .

وردَّ ابن عباس خبر غسل اليدين ليس بالقياس، بل لعدم إمكان الامتثال، ولهذا قال: فكيف يصنع بالمهراس، وكان حجراً عظيماً يصب فيه الماء لأجل الوضوء، ووافقه عائشة .

لا يقال ^(١): قد يمكن الامتثال بأن يغسل يده من إناء آخر ثم يدخلها في المهراس .

لأنَّا نقول: من أين يعلم أنَّ قياس الأصول يقتضي غسل اليدين من ذلك الإناء حتى يكون قد ردَّه لذلك القياس .

وردَّ خبر التوضي بما مسَّت النار ليس بالقياس، بل بما روي أنَّه ﷺ أكل كتف شاة مصلية وصلَّى ولم يتوضأ. ثم ذكر القياس بعد معارضته بالخبر.

ومفاسد الخبر انه في أصل القياس إذا ثبت بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع ^(٢)، وإن ثبت بقطعي فتطرق الخطأ إلى مَنْ ظهرت عدالته

١ . ذكره الرازي مع الجواب عنه في المحصول: ٢ / ٢١٣ .

٢ . في الإحكام: ٢ / ١٣٤ ذكر العبارة كما يلي: أمَّا تطرُق احتمال الكذب والفسق والخطأ إلى الراوي، وإن كان منقداً، فمثله منطوق إلى دليل حكم الأصل إذا كان ثابتاً بخبر الواحد، وهو من جملة صور النزاع.

أبعد من تطرّق الخطأ إلى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمال الخطأ في القياس، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق بخلاف الخطأ في الاجتهاد فإنه غير معاقب عليه، بل يثاب عليه .

وتطرّق التجوّز والاشتراك والتخصيص والنسخ في الخبر لا يقتضي ترجيح القياس عليه، لتطرّقها في الكتاب والسنة المتواترة، وهو مقدّم على القياس .

وكما يجوز تخصيص الكتاب بالقياس فكذا الخبر الواحد، ولأنّ تخصيصه للكتاب ليس تعطّلاً له بخلاف ما إذا عارض خبر الواحد من كلّ وجه فإنه يكون معطلاً للخبر ؛ وكون ظن القياس من جهة نفسه لا يقتضي الترجيح، لأنّ تطرّق الخطأ إليه أقرب من تطرّقه إلى خبر الواحد ؛ وتكذيب المخبر وإن أبطل الخبر، إلّا أنّ الخبر يترجّح لاستناده إلى المعصوم، والقياس مستنداً إلى اجتهاد المجتهد .

ولو قال: قصّرت في الاجتهاد، خرج عن كونه دليلاً شرعياً كما قلتم في الخبر .

ولأنّ القياس مفتقر إلى جنس النص في حكم الأصل، وفي كونه حجّة، وخبر الواحد لا يفتقر إلى شيء من القياس .

ولأنّ خبر الواحد قد يصير قطعياً إذا اعتضد بجنسه حتى صار متواتراً، بخلاف القياس فإنه لا ينتهي إلى القطعي بانضمام جنسه إليه .

البحث السادس: في الخبر المعارض لفعله ﷺ ولعمل الأكثر

إذا روي عن الرسول ﷺ أنه عمل بخلاف موجب الخبر لم يقدح في الخبر إن لم يتناوله ولا ثبت التأسي؛ لجواز أن يكون ذلك الحكم من خصائصه ﷺ، فلا يتنافى العمل والخبر، لعدم اتحاد الموضوع، فلا يُردّ الخبر بذلك.

وإن ثبت التأسي فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر خُصّص؛ وإن لم يمكن فإن كان أحدهما متواتراً ^{عمل به}، وإن لم يكونا متواترين رجع إلى الترجيح بين الخبرين، فيعمل بالراجح من فعله ومقتضى الخبر. وعمل أكثر الأمة بخلافه لا يوجب رده، لأن أكثر الأمة بعض الأمة، فلا يكون قولهم حجة، إلا أن ذلك من المرجّحات.

ولو خالف بعض الحفاظ في بعض الخبر لم يقتض المنع من قبول الباقي إجماعاً، لوجود المقتضى، وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب، والمخالفة في البعض لا تستلزم المخالفة في الباقي.

أمّا القدر الذي خالفوه فيه فالأقوى عدم قبوله، لأن تطرّق السهو والخطأ إلى الجماعة أبعد من تطرقه إلى الواحد، وقيل بالوقف، لمعارضة هذا بأن تطرّق السهو إلى ما لم يسمعه أنه سمع أبعد من تطرقه إلى ما سمع أنه لم يسمع.

البحث السابع: في عدم وجوب عرضه على الكتاب

إذا ورد خبر واحد لا ينافي الكتاب وتكاملت شروط صحته لم يجب عرضه على الكتاب. وبه قال الشافعي، لأنه لا تتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب، فلا يجب عرضه عليه.

وقال عيسى بن أبان: يجب عرضه عليه لقوله عليه السلام: «إذا روي لكم عني حديث، فأعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإلا فردّوه»^(١).

والتحقيق أن يقال: إن كان النزاع في خبر يخالف الكتاب من كل وجه، فهذا يجب ردّه قطعاً؛ وإن لم يكن بل من بعض الوجوه وأمكن الجمع بأن يكون مخصّصاً لعمومه، فهذا يجب قبوله إن جوزنا التخصيص به، وإلا فلا، وكذا يعمل به لو لم تحصل منه المخالفة من وجه ما.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الناسخ يجب تأخّره عن المنسوخ؛ فإن علم أن خبر الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لامتناع نسخ الكتاب به.

وإن شك في المقارنة وعدمها، قال القاضي عبد الجبار: يقبل لأن الصحابة رفعت بعض أحكام القرآن بأخبار الآحاد، ولم تسأل عن المقارنة وعدمها^(٢).

وفيه نظر، لإمكان اطلاعهم فيما رفعوه بالمقارنة، ولأن شرط العمل

١. نقله الرازي في المحصول: ٢ / ٢١٥.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٢١٥.

بالخبر المخالف، المقارنة لوجوب ردّه عند عدمها، والشك في الشرط شك في المشروط فلا يجوز العمل إلا مع علم^(١) المقارنة ولا يكفي الشك، بل الظن، نعم يمكن أن يقال تقدير التأخير يقتضي تكذيب الراوي، لوجوب إبلاغ الناسخ للمتواتر عدم^(٢) التواتر والأصل عدالته، فيبعد تقديره.

البحث الثامن: في معارضة عمل الراوي للخبر

إذا كان مذهب الراوي يخالف روايته، قال بعض الحنفية: الراوي للحديث العام إذا خصّه رجع إليه، لأنه لما شاهد الرسول ﷺ كان أعرف بمقاصده، ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في ولوغ الكلب «أنه يغسل سبعة» على الندب، لأنّ أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث.

وفيه نظر، لأنّه يجوز التخصيص.

وقال الكرخي: ظاهر الخبر أولى.

وقال الشافعي: إن كان تأويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث، وإن كان أحد محتملي الظاهر رجع إلى تأويله.

وقال القاضي عبد الجبار: إن لم يكن لتأويله ومذهبه وجه إلا أنه علم بالضرورة قصد النبي ﷺ وجب المصير إليه، وإن لم يعلم ذلك، بل جوّزنا أن يكون قد صار إليه لنصّ أو قياس، وجب النظر فيه، فإن اقتضى ما ذهب

١. في «ب»: عدم.

٢. في «أ» و«ب»: عدد.

إليه صير إليه، وإلا فلا، وكذا إن كان الحديث مجملاً، وبينه الراوي كان بيانه أولى.

احتج الشافعي بأن مقتضى وهو ظاهر اللفظ موجود، والمعارض وهو مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية، لاحتمال رجوعه إلى ما ظنه دليلاً، وليس كذلك، فيجب العمل بمقتضى اللفظ. (١)

لا يقال: ظاهر دينه يقتضي رجوعه إلى دليل .

لأننا نقول: الدين يمنع من تعمد (٢) الخطأ لا من سهوه، ولا دليل على نفي الغلط هنا.



مركز تحقيقات علوم إسلامي

تنبيه

المجمل إذا حمّله الراوي له على أحد محمله تعيّن، لأن الظاهر من حال النبي ﷺ أنه لا يتكلّم بالمجمل، لقصد التشريع وتعريف الأحكام من غير ذكر قرينة حالّة أو مقالية تعيّن المقصود من الكلام، والراوي المشاهد للحال أعرف بذلك من غيره .

والوجه عدم التعيّن، بل يجب على المجتهد النظر، فإن ظهر له وجه يوجب تعيّن غير ذلك الاحتمال اتبعه، وإلا كان تعيّن الراوي صالحاً للترجيح .

١ . ذكر هذه الأقوال والنقول الرازي في المحصول: ٢ / ٢١٥ - ٢١٦ .

٢ . في «أ» و«ب»: وقوع .

ولو كان ظاهراً في معنى وحمله الراوي على غيره، فذهب الشافعي والكرخي وأكثر الفقهاء إلى وجوب الحمل على الظاهر دون تأويل الراوي. قال الشافعي: كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاجتهم بالحديث.^(١)

البحث التاسع: في نسبة المتن إلى المعلوم وغيره مما تعم البلوى به

خبر الواحد إن اقتضى علماً، وكان في الأدلة القاطعة ما يدل عليه، جاز لإمكان أن يكون ﷺ قاله واقتصر به على أحاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل القطعي؛ وإن لم يوجد ما يدل عليه قطعاً، وجب رده، سواء اقتضى عملاً أو لا، لأنه لما قصر عن إفادة العلم مع ورود التكليف بالعلم لزم تكليف ما لا يطاق، إلا أن يكون الرسول ﷺ أوجب العلم به على من شافهه دون غيره، وإن اقتضى عملاً قبل؛ سواء عمّت البلوى به كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر، وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم، وخبر المقداد في المذي وغير ذلك، أم لا . وقالت الحنفية^(٢): لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى . لنا: وجوه^(٣).

١ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٢٨ / ٢ .

٢ . المجموع للنووي: ٢٦٥ / ٥ .

٣ . وهو قول الرازي في المحصول: ٢١٧ / ٢ .

الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾^(١)، وهو عام فيما تعم به البلوى وغيره. وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢)، وغير ذلك من النصوص العامة الدالة على العمل بخبر الواحد مطلقاً.

الثاني: خبر العدل يفيد الظن فتعين العمل به .

وفيه نظر، لأن إirاده^(٣) فيما يعم به البلوى يقابل ظن صدقه.

الثالث: رجع الصحابة إلى قول عائشة في التقاء الختانيين مع عموم البلوى فيه، وكذا رجوعهم إلى أخبار الأحاد في أحكام القياء والرعاف والقهقهة في الصلاة، ووجوب الوتر، وقبل الحنفية الأحاد فيها .

احتج الخصم بوجوه:

الأول: رد أبو بكر خبر المغيرة في الجدة، ورد عمر خبر أبي موسى في الاستيذان، ولم ينكر عليهما أحد فكان إجماعاً.

الثاني: ما يعم به البلوى كمس الذكر ونقض الخارج من السبيلين مما يتكرر في كل وقت لأشخاص البشر المتشربين، فلو كانت الطهارة مما ينتقض به لوجب على النبي ﷺ إشاعته وإن لا يقتصر على مخاطبة الأحاد، بل كان يبلغ مبلغ التواتر لئلا يفضي ذلك إلى إبطال صلاة أكثر الناس من حيث لا يشعرون، وهو ينافي شفقتة على الخلق.

١. التوبة: ١٢٢.

٢. الحجرات: ٦.

٣. في «أ»: انفراد.

الثالث: لمّا كان القرآن ممّا تعم به البلوى نقله وامتنع إثباته بخبر الواحد.

والجواب عن الأول: إنّما يجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه إلا خبراً متواتراً، لكنهم قبلوا خبر الاثنين.

وعن الثاني: أنّه إنّما يجب لو كان يتضمّن علماً وأوجب^(١) العمل به على كلّ حال، أمّا إذا أوجبه بشرط أن يبلغه فلا؛ وكذا لو كان مكلفاً بالعمل بالظن لم يجب إبلاغه إلى الجميع. ولا يستلزم ذلك إبطال طهارة أكثر الناس لوصول الخبر الواحد إلى الجميع، ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى وجب في غيره لجواز أن لا يصل إلى من كلف به.

فإن قلتم: إنّ كلف العمل به بشرط أن يبلغه.

قلنا: فكذا فيما يعم به البلوى.

وأعلم أنّ السّمعيّات إذا استقرّ أنها وجدناها على أقسام أربعة:

الأول: القرآن ومعلوم أنّ النبي ﷺ اعتنى بالمبالغة في إشاعته، لأنّه المعجزة الدالة على صدقه.

الثاني: مباني الإسلام الخمس التي هي أركان الشريعة، كالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج، وقد أشاعه الرسول ﷺ إشاعة اشترك في معرفته الخاص والعام.

١. في «٥٥»: ووجب.

الثالث: أصول المعاملات التي ليست ضرورية، كأصل البيع والنكاح والطلاق والعتاق والاستيلاء والتدبير والكتابة، وهذه متواترة النقل عند العلماء وقامت بها الحجة القاطعة إما بالتواتر، أو بنقل آحاد في مشهد عظيم مع سكوتهم لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم، بل فرضهم قبول قول العلماء فيه .

الرابع: تفاصيل هذه الأصول كالمفسد للصلاة وغيرها وناقض الطهارة وما يجب فيه الزكاة وشرائط الصوم وجزئيات أفعال الحج، فمنه ما نقل بالآحاد، ومنه ما شاع وذاع واشتهر، ومنه ما تواتر.



البحث العاشر: في المرسل

اختلف الناس في الخبر المرسل، وصورته؛ قول العدل - الذي لم يلق الرسول ﷺ - : قال رسول الله ﷺ كذا، وقول من لم يلق ابن عباس: قال ابن عباس كذا، فقبله أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين، وجماهير المعتزلة كأبي هاشم وأتباعه^(١)، وهو قول محمد بن خالد من قدماء الإمامية.

وقال الشافعي^(٢): لا يقبل إلا على إحدى الشرائط:

أ. أن يكون الذي أرسله مرة أسنده أخرى: أقبل مرسله.

١ . ذكرها الأمدى في الإحكام: ٢ / ١٣٦، المسألة العاشرة.

٢ . نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٢٢٨ .

- ب. أن يرسله هو و يسنده غيره، وهذا إذا لم تقم الحجة بإسناده.
- ج. أن يرسله راوٍ آخر ويعلم أن رجال أحدهما غير رجال الآخر.
- د. أن يعضده قول صحابي أو فتوى أكثر العلماء.
- هـ. أن يعلم أنه لو نصّ لم ينص إلا على من يسوغ قبول خبره.
- قال: وأقبل مراسيل سعيد بن المسيب، لأنني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط، ومن هذا حاله أحبيت قبول مراسيله.
- و. ولا يستطيع أن أقول: إنَّ الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل .
- اعترضه ^(١) الحنفية بأنَّ قوله: «يقبل مرسل الراوي إذا كان قد أسنده مرة» فبعيد، لأنَّه إذا أسنده قبل من حيث الإسناد، ولا تأثير لإرساله .
- وقوله: «يقبل المرسل إذا أسنده غيره» باطل، لأنَّ ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا عضدته الحجة .
- وقوله: «يقبل المرسل إذا أرسله اثنان ^(٢) واختلف شيوخهما» باطل، لأنَّ ما ليس بحجة إذا انضاف إلى ما ليس بحجة لا يصير حجة، إذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد ثابتاً عند الاجتماع، وهو الجهل بعدالة الواسطة، بخلاف الشاهد الواحد فإنَّ مانع قبول شهادته الوحيدة، فإذا انضم إليه شاهد آخر زال المانع .

١ . ذكره الرازي مع الجواب عنه في المحصول: ٢ / ٢٢٨ .

٢ . في «ب»: راويان.

أجيب بأنَّ غرض الشافعي شيء واحد، وهو أننا إذا جهلنا عدالة راوي الأصل لم يحصل ظنٌّ صدق الخبر، فإذا انضمت هذه الأشياء إليه حصل له بعض القوة، فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون ولقوله ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر».

وقال عيسى بن أبان^(١): تقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً دون من عدا هؤلاء. وأمّا القاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء فقد وافقوا الشافعي^(٢).

والوجه المنع إلا إذا عرف أنه لا يرسل إلا مع عدالة الواسطة، كمراسيل محمد بن أبي عمير^(٣) من الإمامية.

لنا وجوه:

الأول^(٤): عدالة الأصل مجهولة فلا تقبل روايته أمّا الأول فلأن عينه غير معلومة فصفته أولى بالجهالة ولم توجد إلا رواية الفرع عنه، وليست

١. هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى الفقيه القاضي، له كتاب إثبات القياس وكتاب اجتهد الرأي وغير ذلك، توفي سنة ٢٢١ هـ. مستدركات علم رجال الحديث: ١٥٠ برقم ١١٣٠٤؛ سير اعلام النبلاء: ١٠ / ٤٤٠ برقم ١٤١.

٢. راجع الإحكام: ١٣٦ / ٢.

٣. هو محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى، أبو أحمد الأزدي، بغدادى الأصل، لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث، وروى عن الرضا عليه السلام، جليل القدر، عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، وكان من أوثق الناس عند الخاصة والعامة، وأنسكهم نسكاً، وأورعهم وأعبدتهم، وله مصنفات كثيرة، منها كتاب النوادر، كتاب الإمامة، البداء، مسائله عن الرضا عليه السلام وغير ذلك. راجع معجم رجال الحديث: ١٥ / ٢٩٠ برقم ١٠٠٤٣.

٤. وهو قول الرازي في المحصول: ٢٢٤ / ٢.

تعديلاً، فإنَّ العدل قد يروي عَمَّن لو سئل عنه لتوقَّف فيه، أو جرحه. ولو عدله لم يصر عدلاً، لجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق، ولو عيَّنه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه المعدِّل.

وأما الثانية، فلأنَّ قبول روايته [يقتضي] وضعَ شرعٍ عامٍّ في حقِّ كلِّ المكلفين من غير رضاهم، وذلك ضرر، والضرر على خلاف الدليل، تُركُّ العمل به فيما إذا علَّمت عدالة الراوي، فيبقى في الباقي على الأصل.

فإن قيل^(١): لا نزاع في جواز أن يروي عن غير العدل لكن روايته عن العدل أرجح؛ لأنَّ الفرع مع عدالته لا يستجيز أن يخبر عن الرسول ﷺ إلا وله الإخبار بذلك، وليس له ذلك إلا مع علمه، أو ظنه أنَّه قول الرسول ﷺ إذ لو استوى الطرفان حرم الإخبار، وإنما يحصل العلم والظن بأنَّه قوله ﷺ لو علم عدالة الأصل.

ولأنَّ الفرع مع عدالته ليس له أن يوجب شيئاً على غيره أو يطرحه إلا إذا علم أنه ﷺ أوجب ذلك أو ظنه، وهذا يقتضي عدالة الأصل، فوجب قبول روايته.

والجواب: لا شك في أنَّ للعدل أن يروي عن العدل وغيره، ولا منافاة بين عدالته وروايته عن غير العدل، فتكون روايته عنهما ممكنة، ولا يترجح أحد الطرفين إلا بمرجح منفصل، وقول الفرع: قال الرسول يقتضي الجزم بأنَّه مسند إلى الرسول ﷺ، والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب، وهو

يقدر في عدالته، فلا بدّ من صرفه إلى غير ظاهره. وليس المراد أنّي أظنّ أنّه قال رسول الله ﷺ أولى من أن يكون المراد سمعت أنّه قال رسول الله ﷺ، لكنّه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه تعديل، إذ له قول ذلك وإن كان قد سمعه من كافر.

ونمنع أن تكون روايته تقتضي إيجاب شيء على الغير إلا بعد ثبوت عدالة الأصل، فلو بينتم كونه عدلاً بأنّ هذه الرواية توجب على الغير، لزم الدور، ثمّ ينتقض ما ذكرتموه بشاهد الفرع إذا لم يذكر شاهد الأصل؛ فإنّ ما ذكرتموه من أنّه لا يجوز له أن يخبر إلاّ وله ذلك وإنّما يتمّ مع عدالة الأصل، ومن أنّه لا يوجب على غيره شيئاً إلاّ إذا علمه قائم فيه، مع أنّه لا يقبل شهادته.

مركز تحقيق تكملة أصول الفقه

لا يقال: الفرق أنّ الشهادة تتضمّن إثبات حق على الغير والخبر يتضمّن إثبات الحق مطلقاً من دون تخصيص، فتنتفي التهمة هنا لا هناك، فجاز أن يؤكّد الشهادة بما لا تؤكّد به الرواية كالعدد؛ ولأنّ شهود الأصل لو رجعوا ضمنوا، فيجب على الحاكم معرفتهم بأعيانهم.

لأنّا نقول: الشهادة وإنّ ترجّحت على الخبر لكنّ الخبر قد ترجّح من وجه آخر، وهو أنّه يقتضي شرعاً عاماً في حقّ جميع المكلّفين إلى يوم القيامة، فيجب فيه الاحتياط أكثر من المثبت للحق على مكلّف واحد.

والاعتذار بالرجوع ملغى بما لو مات شاهد الأصل فقيراً فكيف يمكن

تضمينه؟!

الثاني: جهالة عين الراوي أكد من الجهل بصفته، لأن مجهول الذات مجهول الصفة قطعاً دون العكس، ولو كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن خبره مقبولاً، فإذا كان مجهول العين والصفة كان أولى أن لا يقبل خبره.

الثالث: من شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي، والمرسل لا يعرف عدالة راويه، فلا يكون مقبولاً لفوات الشرط.

الرابع: لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى.

الخامس: لو جاز العمل بالمرسل لجاز أن يعمل في عصرنا بقول الإنسان: قال رسول الله كذا وإن لم يذكر الرواة، وهو ممتنع.

وفيه نظر، لأن الظن يقوي نقله الرواة.

السادس: الخبر إما متواتر أو آحاد، ولو قال الراوي: أخبرني من لا أحصيهم عدداً، لم يقبل قوله في التواتر، ففي الآحاد أولى.

اعتراض^(١) على الثاني: بأنه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته. وكذا على الثالث.

و على الرابع بأن فائدة الذكر أنه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه، فتعينه لبحث الغير عنه ولا تتأتى هذه الفائدة مع الإرسال، ولأنه مع

التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه بنفسه أقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول الراوي.

وعلى الخامس: نمنع الامتناع فإن المرسل للخبر في زماننا إذا كان عدلاً ولم يكذبه الحفاظ قبل.

وعلى السادس: أن التواتر لا يحصل بقول الواحد.

وفيه نظر، فإن المراد بالوصف هنا وصف خاص به وهو العدالة المختصة به، ولا شك في جهالة هذا الوصف عند جهالة العين بخلاف الأوصاف العامة، والفائدة في التعيين حاصلة مع الإرسال، إذ فائدة البحث ظن العدالة، وهي حاصلة على تقدير الإرسال، والقوة والضعف لا تأثير لهما في العمل لعدم الضابط فيه.

مركز تحقيق مكتبة التراث الإسلامي

احتجَّ الخصم بوجوه^(١):

الأول: عموم قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾^(٢) وقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣)، فإذا لم يجرى الفاسق وجب القبول، والفرع ليس بفاسق، فوجب قبول خبره.

الثاني: الإجماع على قبول المرسل، قال البراء بن عازب: ليس كل ما حدثناكم به عن رسول الله سمعناه غير أننا لا نكذب.

وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ: من أصبح جنباً فلا صوم له.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٢٥؛ والأمدي في الإحكام: ٢ / ١٣٧.

٢. التوبة: ١٢٢.

٣. الحجرات: ٦.

وقال: أنا ما قلت له و رب الكعبة ولكن محمّد قاله. ثم ذكر أنّه أخبره به الفضل بن عباس .^(١)

و روى ابن عباس عن النبي ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة» ثم أسنده إلى أسامة .

وروي أيضاً أنّ رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة،^(٢) ثم ذكر أنّه أخبره به الفضل أخوه،^(٣) وقبلوا رواياته مع كثرتها. وقد روي أنّه لم يرو عن الرسول أكثر من أربعة أحاديث لصغر سنّه .^(٤)

وروى ابن عمر أنّ النبي ﷺ قال: «مَن صَلَّى على جنازة فله قيراط من الأجر». وأسنده بعد ذلك إلى أبي هريرة .

وقد اشتهرت مراسيل سعيد بن المسيّب^(٥) والشعبي وغيرهما.

وروى الحسن البصري حديثاً فلماً رجع فيه قال: أخبرني به سبعون بديراً.

١ . أحكام القرآن: ٢٣٧ / ١ ؛ السنن الكبرى: ١٧٧ / ٢ برقم ٢٩٢٧ و ١٨٠ برقم ٢٩٣٦ ؛ الإحكام: ١٣٧ / ٢ .

٢ . صحيح البخاري: ١٧٩ / ٢ ، باب الوقوف بعرفة؛ مسند أحمد: ٢١٠ / ١ .

٣ . المحصول: ٢٢٥ / ٢ ؛ الإحكام: ١٣٧ / ٢ .

٤ . الإحكام: ١٣٧ / ٢ .

٥ . هو سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي المدني، تابعي ولد لستين مضتاً من خلافة عمر، روى عن أبي وأنس والبراء بن عازب، وروى عنه إدريس بن صبيح الأودي وأسامة بن زيد وإسماعيل بن أمية وغيرهم، مات سنة ثلاث وتسعين. تهذيب الكمال: ١١ / ٦٦ برقم ٢٣٥٨ .

وهذه الروايات تدلّ على أنهم كانوا يقبلون المراسيل.

الثالث: لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلًا فكان إذا قال الراوي: عن فلان لم يقبل حتى يسأل هل رواه له أحد عنه أو لا؟ فكانت تسقط الأحاديث المتعينة مع عدم التنصيص.

الرابع: الثقة إذا قال: قال رسول الله ﷺ كذا، وأظهر الجزم به كان الظاهر أنه لا يستجير ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ﷺ قاله، لأنه لو ظن أو شك أن النبي ﷺ لم يقله لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين، وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالماً ولا ظاناً بصدقه في خبره.

والجواب عن الأول. أن العمومات خصت في الشهادة، فكذا في الرواية، والجامع الاحتياط.

وعن الثاني. نمنع الإجماع، وقول البعض ليس حجة؛ وعدم الإنكار إنما كان، لأن المسألة اجتهادية، ولأن الصحابي الذي رأى النبي ﷺ إذا قال: قال رسول الله ﷺ كان الظاهر منه الإسناد، فوجب على السامع قبوله. ثم إذا بين الصحابي أنه كان مرسلًا ثم بين إسناده وجب قبوله أيضاً، وليس قبوله في أحد الحالتين دليلاً على العمل بالمرسل.

وعن الثالث. أن المقتضي للعمل بالخبر إنما هو الظن، فإذا قال الراوي: قال فلان عن فلان مع طول صحبته كان أمانة على أنه سمعه منه، ومتى لم يعلم صحبته لم يقبل حديثه.

وعن الرابع. بالمنع من كونه تعديلاً، لما عرفت من أنَّ الشخص قد يروي عمَّن لو سئل عنه لقدح فيه أو توقَّف، والراوي ساكت عن الجرح والتعديل، فلا يكون سكوته عن الجرح تعديلاً، وإلا لكان السكوت عن التعديل جرحاً.

ونمنع عدم الجزم بالرواية عن الرسول مع تجويز كذب الأصل. سلّمنا، لكن نمنع الجزم بأنَّ الراوي له أن يقول: قال الرسول، وليس حمل قوله على أعلم أو أظن أنَّ الرسول قال أولى من حمله على أنني سمعت.

سلّمنا أنَّه تعديل، لكن لا بد من ذكر سبب العدالة، فلو صرح أنَّه سمعه من عدل ثقة، لم يلزم قبوله.

سلّمنا قبول التعديل المطلق، لكن في شخص نعرفه بعينه ولا نعرفه بفسق، أمّا من لا يعرف عينه، فلا يقبل، لأنَّه ربّما لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه العدل.

إذا عرفت هذا فالحقّ عندي: أنَّه إذا عرف أنَّ الراوي العدل بصريح خبره أو بعادته أنَّه لا يروي إلا عن ثقة قبل مرسله، وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل.

تذنيبات

الأول: إذا أرسل الحديث وأسنده غيره قبل إجماعاً، لأن إسناده الثقة يقتضي القبول إذا لم يوجد مانع، ولا يمنع منه إرسال المرسل، لأنه يجوز أن يكون أرسله، لأنه سمعه مرسلًا، أو سمعه متصلًا لكنه نسي شيخ نفسه، وهو يعلم أنه ثقة في الجملة. وكذا إذا أرسله مرة وأسنده هو أيضاً أخرى.

الثاني: إذا ألحق الحديث بالنبي ﷺ ووافقه غيره على الصحابي فهو متصل، لجواز أن يكون الصحابي رواه عن الرسول مرة، وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى، فرواه كل منهما بحسب سماعه، أو سمعه أحدهما يرويه عن النبي ﷺ فنسي ذلك وظن أنه ذكره عن نفسه.

الثالث: لو أوصله بالنبي مرة وأوقفه على الصحابي أخرى كان متصلًا، لجواز أن يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي مرة وأخرى عن نفسه، أو سمعه يرويه متصلًا بالنبي فنسي ذلك وظن أنه ذكره عن نفسه، أما لو أرسله أو أوقفه مدة طويلة ثم أسنده أو وصله بعد ذلك، فإنه يبعد أن ينسى تلك المدة الطويلة إلا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيذكر ما نسيه.

الرابع: من يرسل الأخبار إذا أسند خبراً، قبل على الأقوى لاختصاص إرساله بالمرسل دون المسند، فوجب قبول مسنده.

ومنهم من لم يقبله، لأن إرساله يدل على أنه إنما لم يذكر الراوي لضعفه فستره له والحال هذه خيانة.

واختلف القائل بقبول المرسل إذا أسنده كيف يقبله .

فقال الشافعي: لا يقبل من حديثه إلا ما قال فيه: حدثني أو سمعت فلاناً، ولو أتى بلفظ موهم لم يقبل .

وقال بعض المحدثين: لا يقبل إلا إذا قال: سمعت فلاناً، وهؤلاء يفرّقون بين أن يقال: حدثني وأخبرني فيجعلون الأوّل دالّاً على أنّه شافهه بالحديث، ويجعلون الثاني متردداً بين المشافهة والإجازة والكتابة.

الخامس: إذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف، فإن فعل ذلك لأنّ من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشاً، فترد الرواية .

وإن لم يذكر اسمه لصغر سنّه لا للجرح فيه، قبل عند من يكتفي بظهور الإسلام في العدالة؛ ومن يشترط الفحص عن العدالة بعد إسلامه لم يقبله، لأنّه لا يتمكّن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر اسمه فأشبهه المرسل. أمّا من يقبل المرسل فإنّه ينبغي له قبوله، لأنّ عدالة الراوي تقتضي أنّه لو لا ثقته عنده لما ترك [ذكر] اسمه.^(١)

البحث الحادي عشر: في نقل الحديث بالمعنى

اختلف الناس في أنّه هل يجوز نقل الحديث المروي عن النبي بالمعنى؟ فجوّزه الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد والحسن البصري وأكثر الفقهاء، وخالف فيه ابن سيرين وبعض المحدثين .

والمجوزون شرطوا أموراً ثلاثة:

الأول: أن لا تكون الترجمة قاصرة عن الأصل في إفادة المعنى.

الثاني: أن لا تكون فيها زيادة ولا نقصان.

الثالث: أن تكون الترجمة مساوية للأصل في الجلاء والخفاء، لأن الخطاب قد يقع بالمحكم والمتشابه لحكمة خفية، فلا يجوز تغييرها عن وضعها.

والمانعون جؤزوا إبدال اللفظ بمرادفه ومساويه في المعنى، كما يبدل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والمحظر بالتحريم. وبالجمله ما لا يتطرق إليه تفاوت في الاستنباط والفهم، وإنما ذلك فيما فهمه قطعاً لا في ما فهمه بنوع من الاستدلال الذي يختلف فيه الناظرون. واتفقوا على منع الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، وإنما الخلاف في العالم الفارق بين المجمل وغيره والظاهر والأظهر والعام والأعم، والوجه الجواز.

لنا^(١) وجوه:

الأول: الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بألفاظ مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه، وهو يدل على قبوله. وفيه نظر، لأنه حكاية حال، فلعلهم عرفوا أن الراوي قصد نقل المعنى أو نبه بما يدل عليه.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣١؛ والأمدي في الإحكام: ٢ / ١١٥ - ١١٦.

الثاني: يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم، وهو إبدال العربية بالعجمية، فبالعربية أولى. ومعلوم أن التفاوت بين العربية وترجمتها أقل مما بينها وبين العجمية .

وفيه نظر، فإن السامع للترجمة يعلم أن المسموع ليس كلام النبي ﷺ بل معناه .

الثالث: روي عنه ﷺ أنه قال: إذا أصبتم المعنى فلا بأس .^(١)

وفيه نظر، إذ المراد نفي البأس في العمل بمقتضى ما دلّ عليه الحديث لا النقل عنه ﷺ .

الرابع: كان ابن مسعود إذا حدث قال: قال رسول الله كذا أو نحوه .

وفيه نظر، إذ الفرق واقع بينهما إذا أطلق أو قال: قال هكذا أو نحوه، فإن فيه تصريحاً بنقل المعنى وإن اللفظ منه.

الخامس: يعلم قطعاً أن الصحابة لم يكتبوا ما نقلوه ولا كرّروا عليه، بل كما سمعوا أهملوا إلى وقت الحاجة إليه بعد مُدد متباعدة، وذلك يوجب القطع بأنهم لم ينقلوا نفس اللفظ، بل المعنى.

السادس: اللفظ غير مقصود لذاته وإنما القصد للمعنى واللفظ أداة في استعماله^(٢)، فلا فرق بين الإتيان بذلك المعنى بأي لفظ اتفق.

١ . نقله في بحار الأنوار: ٢ / ١٦٣ ح ٢٤ عن بعضهم ﷺ ؛ وفي الحد الفاصل للرامهرمزي: ٥٣٦

ح ٦٩٦ عن محمد بن مصعب القرقيساني.

٢ . في «ب»: استعماله .

احتج المخالف بوجوه^(١):

الأول: قوله ﷺ: «نُضِرَ الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٢) وأداؤه كما سمعه هو أداء اللفظ المسموع، ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه معناه: أن الأفقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ بما لا يتفطن إليه غير الفقيه الذي رواه.

الثاني: التجربة دلت على أن المتأخر يستخرج من فوائد ألفاظ النبي ﷺ أفضل الصلوات وأجمل التحيات ما لم يسبقه المتقدم إليه، فعرفنا أن السامع لا يجب أن يتنبه لفوائد اللفظ في الحال وإن كان فقيها ذكياً، فجاز أن يتوهم في اللفظ المبدل أنه مساو للآخر وبينهما تفاوت لم يتفطن له.

الثالث: لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ﷺ بلفظ من عنده، لجاز للراوي عن الراوي تبديل لفظ الأصل، بل هو أولى، فإن تبديل لفظ الراوي أولى من تبديل لفظ الشارع، ولو جاز ذلك لجاز للثالث الراوي عن الثاني والرابع الراوي عن الثالث وهكذا، وذلك يستلزم سقوط الكلام الأول بالكلية، فإن المعبر^(٣) إذا ترجم و بالغ في المطابقة تعذر عليه إلا الإتيان بلفظ بينه وبين الأول تفاوت وإن قل، فإذا تضاعف ذلك التفاوت احتل

١. ذكرها مع الأجوبة عنها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٢؛ والآمدني في الإحكام: ١١٦ / ٢.

٢. مسند أحمد: ٤ / ٨٠ و ٨٢؛ سنن الدارمي: ١ / ٧٥؛ سنن ابن ماجه: ١ / ٨٦.

٣. في «أ»: المعنى، وفي «ب»: المغير.

المعنى الأول بالكلية، وانتفتت المناسبة بين كلام النبي ﷺ وبين كلام الراوي.

والجواب: من أدى المعنى بتمامه وصف بأنه أدى كما سمع، وإن اختلفت الألفاظ، ولهذا يوصف الشاهد والمترجم بأداء ما سمعا وإن عبّرا بلفظ مرادف؛ على أن هذا الحديث حجة لنا، لأنه ﷺ ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه، فما لا يختلف فيه الناس من الألفاظ المترادفة لا يمنع منه؛ على أن هذا الحديث بعينه قد نقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد، فروي: رحم الله امرءاً، ونضر الله امرءاً، ورب حامل فقه لا فقه له، وروي: غير فقيه، وهذه الألفاظ وإن أمكن أن يكون جميعها قول الرسول ﷺ في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد.

مركز تحقيق تكملة نهج علوم اسلامی

البحث الثاني عشر:

في كيفية ألفاظ الراوي

وفيه مطلبان:

الأول: في كيفية نقل الصحابي

وفيه مسائل:



مركز بحوث التاريخ والحضارة الإسلامية

المسألة الأولى: في مسمى الصحابي

قال جماعة من الأشاعرة وأحمد بن حنبل: إن الصحابي عبارة عمّن رأى النبي ﷺ وصحبه ولوساعة واحدة، وإن لم يختصّ به اختصاص المصحوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته .

وقال آخرون: الصحابي إنما يطلق على من رأى النبي ﷺ واختصّ به اختصاص المصحوب، وطالت مدة صحبته وإن لم يرو عنه .

وقال عمر بن يحيى: الصحابي من طالت صحبته للنبي وأخذ عنه العلم.^(١) والنزاع لفظي، والأول أقرب لوجوه:

١ . نقل الأمدى هذه الأقوال في الإحكام: ٢ / ١٠٣، المسألة ٨ .

الأول: الصاحب مأخوذ من الصحبة المشتركة بين القليل والكثير، ولهذا يقبل التقسيم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام.

الثاني: لو حلف أن لا يصحب غلاماً حنث باللحظة.

الثالث: يصح أن يقال: هل صحبت فلاناً ساعة؟ وهل أخذت عنه العلم؟ ورويت عنه أم لا؟ ولولا شمول الصحبة الجميع لما حسن ذلك.

احتجوا^(١) بأن الصاحب عرفاً إنما هو الملازم، كما يقال: أصحاب القرية، أصحاب الكهف، أصحاب الجنة، أصحاب الحديث للملازمين دراسته، ولصحّة: فلان لم يصحب فلاناً لكنّه وفد عليه أو رآه، والأصل الحقيقة.

احتج الآخرون بأنه يصح أن يقال: المزني صاحب الشافعي، وأبو يوسف ومحمد صاحباً أبا حنيفة لما أخذوا عنه العلم والرواية، ولا يصلح أن يقال لمن عاشره طويلاً ولم يأخذ عنه أنه صاحبه.

والجواب: نمنع اشتراط الملازمة في اسم الصاحب لما تقدّم من صدقه على من صاحبه ساعة واحدة، والأصل الحقيقة في القدر المشترك، وهو مطلق المصاحبة دفعاً للاشتراك والمجاز وصحّة النفي للعرف فإنه في الاستعمال الطارئ إنما يطلق على من طالت صحبته، فإن أريد نفي الصحبة العرفية فحق والآ فلا، وكذا في اشتراط أخذ العلم والرواية.

إذا ثبت هذا فلو قال العدل: أنا صحابي، قبل منه بناءً على ظهور صدقه

١. ذكره مع الجواب عنه الأمدى في الإحكام: ١٠٥ / ٢.

المستند إلى عدالته مع إمكان ما أخبر به .

وقيل: لا يقبل، لأنها رتبة يدّعيها لنفسه ويشبتها له فيكون متّهماً، كما لو قال: أنا عدل، أو شهد لنفسه بحق.

المسألة الثانية

أعلى مراتب الرواية أن يقول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو حدّثني أو أخبرني أو شافهني.

فإن قال: قال رسول الله ﷺ، فهو أدون من المرتبة الأولى. وظاهره النقل عن الرسول وليس نصّاً صريحاً، فإن الواحد منا يقول: قال رسول الله ﷺ اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه، والأكثر على أنه يحمل على سماعه من الرسول فيكون حجة .

وقال القاضي أبو بكر^(١): لا يحكم بذلك، بل هو متردّد بين سماعه منه ومن غيره .

وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة جميع الصحابة، فحكمه حكم ما لو سمعه من النبي ﷺ .

و من قال: لا فرق بين الصحابي وغيره فحكمه حكم المرسل، ولا خلاف في أن ذلك لو قاله غير الصحابي كان مرسلأً.

١ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ١٠٧ / ٢ .

المسألة الثالثة:

لو قال الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، كان أقل مرتبة من السابقة لتطرق الاحتمال الأول مع مرید^(١) آخر، وهو أن الناس قد اختلفوا في صيغ الأوامر والنواهي، فقد يظن ما ليس بأمر أمراً، واختلف في أنه حجة أم لا.

وكذا اختلفوا لو قال: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا أو ينهى عن كذا.

فإن الاحتمال الأول وإن انتفى عنه لكن الثاني متطرق إليه، والأكثر على أنه حجة، لأن الظاهر من حاله أنه لا يطلق هذه اللفظة إلا إذا تيقن مراد الرسول ﷺ، فإن الظاهر من حال الصحابي مع معرفته وعدالته وإطلاعه على أوضاع اللغة أن يكون عارفاً بمواقع الخلاف والوفاق، فحينئذ لا ينقل إلا ما تحقق أنه أمر أو نهى من غير خلاف، دفعاً للتدليس بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الأمر والنهي فيما لا يعتقده أمراً ونهياً، وهو يقدر في عدالته.

وقيل: إنه ليس حجة، ولا يلزم في الإطلاق اشتراط العلم بمراد الرسول ﷺ، بل يكفي الظن. وقولكم: لو أطلق الراوي مع تجويز خلافه كان قد أوجب على السامع ما ليس بواجب، وهو يقدر في عدالته، يستلزم

الدور، لأنه لا يمكنكم العلم بأن الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد علمه بمراد النبي ﷺ إلا إذا علمتم أنه حجة وأنتم إنما أثبتتم كونه حجة بذلك، فلزم الدور. وأيضاً فقول الراوي: أمر رسول الله ﷺ بكذا لا يدل على أنه أمر لكل أو البعض، وهل هو أمر دائم أو غير دائم؟ فلا يجوز التمسك به إلا بانضمام قوله ﷺ: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.^(١)

المسألة الرابعة

لو قال الصحابي: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، وأوجب كذا وأبىح كذا وحرّم كذا.

اختلفوا، فقال الشافعي وجماعة أخرى: إنه يفيد أن الرسول ﷺ هو الأمر، وخالف فيه الكرخي وجماعة أيضاً. والظاهر الأول.^(٢) لنا وجهان:

الأول: تبادر الذهن إليه عند قول متبع الرئيس: أمرنا بكذا أو نهينا، إذ كل أحد يحمل كلامه على أمر رئيسه، ولو قال من يعتاد خدمة السلطان: أمرنا بكذا في دار السلطان فهم نسبة الأمر إلى السلطان.

الثاني: دلالة الألفاظ تابعة للأغراض والمقاصد، فإذا عرف أن غرض المتكلم من لفظه شيء يحتمله حمل عليه، ومن المعلوم أن غرض الصحابي أن يعرفنا الشرع، فيحمل لفظه على من يصدر الشرع عنه دون

١. راجع الإحكام: ١٠٨ / ٢.

٢. وهو مذهب الأمدى في الإحكام: ١٠٩ / ٢.

الولاية والحكام؛ ولا يحمل على أمر الله تعالى، لظهوره بالنسبة إلى الصحابي وغيره، فلا يستفاد من قول الصحابي، ولا على أمر جماعة الأمة، لأن ذلك الصحابي منهم وهو لا يأمر نفسه.

وفيه نظر، لإمكان حمله على أمر الله تعالى، ويمنع تساوي نسبته في الظهور إلى الجميع، لافتقار استخراجه من الأدلة القرآنية إلى فكر وتأمل.

سلمنا، لكن لا يجب في الصحابي أن يكون مجتهداً، فجاز أن يقول ذلك و يسنده إلى قول المفتي الذي يجب عليه اتباع قوله ويحرم عليه مخالفته، أو على قول الأمة؛ ولا يكون قوله شرطاً في الإجماع، لأنه عامي، أو يكون مجتهداً ويصح نسبة أمرنا إلى قوله مع قول الباقيين؛ ولا يكون قد أمر نفسه، لأن قبول قوله بانفراده ليس بواجب، فإذا انضم إلى قول باقي الأمة صار واجباً، ويكون الأمر هنا مستنداً إلى الجميع لا إلى الأحاد.

احتج الكرخي ^(١) بأن قوله متردد بين نسبة قوله إلى الرسول ﷺ وإلى غيره من قياس و شبهه، وصح نسبة ذلك إلى القياس في ^(٢) غيره من الأدلة حيث أمرنا باتباعه.

والجواب: أن قوله: «أمرنا» خطاب مع الجماعة، والقياس وإن أمرنا باتباعه لكنه غير موجب للأمر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس؛ ولأن قوله: «أمرنا ونهينا» حقيقة في مطلق الأمر والنهي لا الأمر باتباع حكم القياس.

١. نقله عنه الآمدي في الإحكام: ١٠٩/٢.

٢. في «أ»: وإلى.

المسألة الخامسة

إذا قال الصحابي من السنة كذا، ذهب الأكثر^(١) إلى أنه محمول على سنة رسول الله ﷺ، خلافاً للكرخي للوجهين السابقين في المسألة الرابعة. احتج الكرخي بوجهين:^(٢)

أ. قوله ﷺ: «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»^(٣)، وأراد سنة غيره.

ب. السنة مأخوذة من الاستئان، وهو غير مختص بشخص دون آخر. والجواب: لا نمنع ذلك بحسب الوضع اللغوي، لكن نحن نقول: إنه بحسب عرف الشرع يفيد ما قلناه، ولو قال الصحابي عن النبي ﷺ حمل على أنه سمعه ظاهراً. وقيل: يحتمل أنه أخبره آخر عن الرسول وهو لم يسمعه منه، ولا ريب في تطرق الاحتمال، لكن الأول أظهر.

ولو قال الصحابي: كنّا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا، كقول عائشة: كانوا لا يقطعون في الشيء النادر.

وكقول إبراهيم النخعي: كانوا يحذفون التكبير حذفاً، حمل عند الأكثر

١. وهو مذهب الأملدي في الإحكام: ٢ / ١١٠.

٢. ذكرهما الرازي في المحصول: ٢ / ٢٢٠.

٣. مسند أحمد: ٤ / ٣٦١ و ٣٦٢؛ سنن الدارمي: ١ / ١٣٠ و ١٣١؛ بحار الأنوار: ٧١ / ٢٠٤ و ج

على فعل الجماعة دون بعضهم، خلافاً لبعض الأصوليين؛^(١) لأن الظاهر من حال الصحابي أنه إنما أورد ذلك في معرض الاحتجاج، وإنما يكون حجة لو كان ما نقله مستنداً إلى فعل الجميع، فإن فعل البعض ليس حجة على البعض الآخر.

لا يقال: لو كان ذلك مستنداً إلى فعل الجميع لكان إجماعاً، ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد.

لأننا نقول: تسويغ الاجتهاد فيه، لأن إضافة ذلك إلى الجميع أمر ظني لا قطعي، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الألفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي ﷺ لما كان الطريق مظنوناً، ولو كان معلوماً بالتواتر لم يسغ فيه الاجتهاد.

والأولى التفصيل وهو أنه إن قصد بهذا الكلام: أن يعرفنا شرعاً، ولا يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي ﷺ مع علمه بذلك، وأنه ﷺ لم ينكره عليهم، اقتضى كونه شرعاً.

وإن لم يعرف ذلك لكنه قال قولاً كان للاجتهاد فيه مجال، فإن كان عدلاً ثقة اقتضى حسن الظن به أن يكون قاله عن طريق، لكن الوجه أنه لا يكون حجة؛ وإن لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا لسماعه من النبي ﷺ.

١. نقله عنهما الأمدى في الإحكام: ١١١ / ٢.

المطلب الثاني: في كيفية رواية غير الصحابي

ومراتبه سبع^(١):

الأولى: أن يقول الراوي: حَدَّثَنِي فلان، أو أخبرني، أو سمعت فلاناً، فالسامع يجب عليه العمل بهذا الخبر. ثمَّ الشيخ إن قصد إسماعه خاصة، أو كان في جمع قصدَ الراوي إسماعهم، جاز له أن يقول: حَدَّثَنِي وأخبرني، وسمعتَه يحدِّث عن فلان. ولو لم يقصد إسماعه تفصيلاً، ولا جملةً كان له أن يقول: سمعتَه يحدِّث عن فلان، وليس له أن يقول: أخبرني ولا حدَّثني، لأنَّه لم يحدِّثه ولا أخبره. هذا إذا قرأه الشيخ عليه، وهو أعلى المراتب.

الثانية: أن يقرأه الراوي على الشيخ ويقول بعد الفراغ من القراءة عليه: الأمر كما قرئ عليّ، أو يقال للراوي: هل سمعت هذا الحديث عن فلان؟ فيقول: نعم، فهاهنا يجب العمل بالخبر على السامع.

وله أن يقول: حَدَّثَنِي، أو أخبرني، أو سمعت فلاناً، إذ لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع: بعت، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: الأمر كما قرئ عليّ.

الثالثة: أن يكتب إلى غيره: بأنِّي سمعت كذا من فلان، فللمكتوب إليه

أن يعمل بكتابه إذا علم أنه كتابه، وكذا إن ظن أنه خطه، لأن النبي ﷺ كان يأمر بالكتابة وإنفاذ الكتب وكذا الأئمة عليهم السلام، لكن ليس له أن يقول: سمعته أو حدثني، لأنه ما سمع ولا حدث. نعم يجوز أن يقول: أخبرني، لأن من كتب إلى غيره كتاباً يعرفه فيه واقعة جاز أن يقول: أخبرني .

وقال آخرون: لا يجوز له أن يروي عنه، إذ ليس في الكتابة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه، وسواء قال: هذا خطي أو لم يقل، لأنه قد يكتب ما سمعه ثم يشكك فيه، فلا بد من التسلط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه، إذ ليس لأحد رواية ما شك في روايته إجماعاً، ولهذا لو روى كتاباً عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين، لم يجز له رواية شيء منه، لأنه ما من واحد من تلك الأحاديث إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه .

وكذا لو روى عن جماعة حديثاً وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين، فليس له الرواية عن واحد منهم، لأنه ما من واحد إلا ويجوز أن يكون هو المشكوك .

نعم لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف فيه .

فقال أبو حنيفة: لا يجوز روايته ولا العمل به، لأنه حكم على المروي عنه بأنه حدثه، فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة .

وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد: يجوز له الرواية والعمل به، لغلبة

الظن بصحته، ولهذا فإنَّ أحاد أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون كتب الرسول ﷺ إلى أطراف البلاد في أمور الصدقات وغيرها، وكان يجب على كلِّ أحد الأخذ بها بإخبار حاملها أنَّها من أخبار الرسول ﷺ وإن لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول إليه، لكونها مغلبة على الظن، ولا كذلك في الشهادة، لأنَّه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية.^(١)

وفيه نظر، لأنَّا نمنع العمل بمجرد الكتب المنفذة، بل باعتبار إبلاغ الرسل التي نفذت الكتب معهم. وعلى هذا لو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث أنَّه صحيح، فالحكم^(٢) في جواز الأخذ به والخلاف فيه كما لو ظنَّ أنَّه يروي مع الاتفاق هنا على أنَّه لا يجوز روايته عنه، بخلاف ما إذا ظنَّ الرواية عنه.

الرابعة: أن يقال له: هل سمعت هذا الخبر؟ فيشير برأسه، أو بإصبعه، فالإشارة هنا إن عُرِف منها الحكم بالثبوت كانت كالعبارة في وجوب العمل، لكن لا يجوز أن يقول: حدَّثني أو أخبرني أو سمعته، لأنَّه ما سمع شيئاً.

الخامسة: أن يقرأ عليه: حدَّثك فلان فلا ينكر، ولا يقرَّ بعبارة، ولا إشارة بل يسكت، فإن لم يغلب على الظن إسناد السكوت إلى الرضا

١. نقل الأمدى أقوالهم في الإحكام: ١١٣/٢ - ١١٤.

٢. في «ب» و «ج»: والحكم.

والتصديق بأن الأمر كما قرئ عليه، لم يعمل به إجماعاً .

وإن غلب على الظن أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قرئ عليه، وإلا كان ينكره، لزم السامع العمل به عند الأكثر، خلافاً لبعض الظاهرية، لأنه حصل ظن أنه قول الرسول ﷺ، لأنه لو لم يكن صحيحاً لكان سكوته عن الإنكار فسقاً لما فيه من إيهام صحة ما ليس بصحيح، والعمل بالظن واجب .

واختلفوا في جواز الرواية، فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه، والمتكلمون أنكروه، وقال بعض أصحاب الحديث: ليس له أن يقول: أخبرني مطلقاً، بل يقول: أخبرني قراءة عليه، لأن الإطلاق بالإخبار يشعر بنطق الشيخ، وذلك من غير نطق كذب (١).

وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه: أرويه عنك؟ فيقول: نعم، فالتكلمون منعوا من الرواية هنا أيضاً خلافاً للفقهاء .

احتج الفقهاء بأن الإخبار في أصل اللغة الخبر والعلم، والسكوت لا لعارض يوجهه من غفلة وشبهها يفيد العلم بأن المسموع كلام النبي ﷺ، فيكون إخباراً، ولأن كل قوم لهم اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة إما على سبيل التجوز ثم غلب المجاز و صارت الحقيقة مغلوبة، أو النقل إلى تلك المعاني بحسب عرفهم؛ ولفظ أخبرني وحدثنني

هنا كذلك، لمشابهة السكوت الإخبار في إفادة الظنّ والمشابهة إحدى أسباب المجاز .

وإذا جاز هذا الاستعمال مجازاً، واستقرّ عرف الإخباريين عليه صار كالمنقول بعرفهم، أو المجاز الغالب، وإذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياساً على سائر الاصطلاحات .

وفيه نظر، فبأننا نمنع اصطلاحهم على إطلاق اسم الإخبار على السكوت، فإنه المتنازع، فلو أخذ مقدّمة في الدليل دار .

احتجّ المتكلّمون بأنه لم يسمع من الراوي شيئاً، فقوله: حدّثني وأخبرني وسمعتَه كذبٌ .

وأجيب بأنّ الكذب منتفٍ بطريان العرف على إطلاقه على السكوت.

السادسة: المناولة، وذلك بأن يشير الشيخ إلى كتاب يعرف ما فيه فيقول: قد سمعت ما في هذا الكتاب، فإنه يكون بذلك محدّثاً، ويكون لغيره أن يروي عنه، سواء قال له: أروه عني، أو لم يقل، ولو قال: حدّث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له: إنني قد سمعته، فإنه لا يكون بذلك محدّثاً له، وإنما أجاز التحدّث له، وليس له أن يحدث به عنه، لأنه يكون كاذباً .

ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له أن يشير إلى نسخة أخرى من ذلك الكتاب ويقول: سمعت هذا لاختلاف النسخ، إلّا مع العلم بالاتفاق.

السابعة: الإجازة، وهي أن يقول الشيخ لغيره: قد أجزت لك أن تروي

ما صحَّ عني من أحاديثي، أو: قد أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني.
واعلم أن ظاهر الإجازة يقتضي أن الشيخ أباح له أن يحدث عنه بما لم
يحدثه به، وذلك إباحة الكذب لكن في العرف يجري مجرى أن يقول: ما
صحَّ عندك أنني سمعته فاروه عني.

وقد اختلفوا^(١) في جواز الرواية بالإجازة، فجوزه أصحاب الشافعي
وأحمد بن حنبل وأكثر المحدثين، واتفقوا على تسليط الراوي على قوله:
أجاز لي فلان كذا، وحديثي إجازة، وأخبرني إجازة.

وهل له أن يقول: حدثني وأخبرني مطلقاً؟ فالذي عليه الأكثر عدم
الجواز، لأن ذلك مشعر بنطق الشيخ بذلك، وهو كذب.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً.

وقال أبو بكر الرازي من الحنفية: إن كان المجيز والمجاز له قد علما ما
في الكتاب الذي أجاز له روايته، جازت روايته بقوله: أخبرني وحدثني.
وكذا لو كتب إنسان صكاً والشهود يشاهدونه وقال: اشهدوا علي بجميع ما
في هذا الصك، جاز لهم إقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب، وإلا فلا.

احتج الأولون^(٢) بأن المجيز عدل ثقة، والظاهر أنه لم يجز إلا ما علم
أنه يرويه، وإلا كان بإجازته رواية ما لم يروه فاسقاً، وهو بعيد عن العدل.
وإذا علمت الرواية أو ظنت جازت الرواية عنه، كما لو كان هو القارئ.

١. للاطلاع على الأقوال راجع الإحكام: ١١٢ / ٢ - ١١٣.

٢. وهو مختار الأمدي في الإحكام: ١١٣ / ٢.

اعترض^(١) بأن المحدث لم يوجد منه فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله، فلم يجز أن يقول الراوي عنه: أخبرني، ولا حدثني؛ لأنه يكون كذباً، ولأنه قادر على أن يحدث به، فحيث ما حدث به دلّ على أنه غير صحيح عنده.

وأجيب بانتقاض ذلك بما إذا كان الراوي عن الشيخ هو القارئ، فإنه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث، ولا ما يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه، ومع ذلك فإنه يجوز للراوي أن يقول: أخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث.

وكذا الخلاف في ما إذا ناوله كتاباً فيه حديث هو سماعه وقال: قد أجزت لك أن تروي عني ما فيه، وله أن يقول: ناولني فلان كذا، وأخبرني، أو حدثني مناولة.

وكذا الحكم لو كتب إليه الحديث وقال: قد أجزت لك روايته عني، فإنه يدل على صحته، وتسليط الراوي على أن يقول: كاتبني بكذا، وحدثني أو أخبرني بكذا مكاتبة.

ولو اقتصر على المناولة أو الكتابة دون لفظ الإجازة لم يجز له الرواية، إذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه.

١. ذكر الاعتراض والجواب عنه الأمدى في الإحكام: ١١٣/٢.

تذنيبات:

الأول: نقل السيد المرتضى عن بعض الناس أنه منع الراوي من لفظ الجمع إذا كان قاطعاً على أنه ما حدث غيره، فلا يقول: حدثنا وأخبرنا. وضعفه السيد، لجواز أن يأتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم، كما يقول الملك: فعلنا وصنعنا.^(١)

الثاني: لو قرأ الحديث على الشيخ فقرره عليه فأقر به على ما قرأه عليه جَوَزَ المرتضى^(٢) العمل به تفريعاً على العمل بخبر الواحد، ويعلم أنه حدثه وأنه سمعه لإقراره له بذلك، ولا يجوز أن يقول: حدثني ولا أخبرني، كما لا يجوز [أن يقول: سمعت، لأن معنى حدثني وأخبرني أنه نقل حديثاً وخبراً عن ذلك، وهذا كذب محض. قال: وكيف يمتنع سمعت دون حدثني وأخبرني، ومن خبرٍ وحدث لا بد أن يكون سامعاً.^(٣)

وأجاب عن جواز الشهادة بالإقرار بالبيع إذا أقرَّ عليه وأشهد على نفسه بما فيه بعد تسليمه بأن إقراره به وقراءته عليه لا يقتضيان أن يكذب، فيقول: حدثني ولم يحدثه، أو أخبرني ولم يُخبره، كما لا يقتضيان أن يقول: سمعت، وإنما يقتضي ذلك الثقة بأنه حديثه وسماعه وروايته.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٥٦ / ٢.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٥٧ / ٢.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٥٥٧ / ٢.

والشاهد لا يحسن منه أن يقول: حدثني، أو سمعت لفظه، بل يشهد على إقراره واعترافه .

وللراوي أن يقول كالشاهد: اعترف لي أنه سمعه ورواه على ما قرأته عليه، وليس له أن يقول: حدثني وأخبرني (١).

قال: وقول بعضهم يجب أن يقول: «حدثني قراءة عليه» حتى يزول الإبهام، ويعلم أن لفظه: حدثني ليست على ظاهرها، فمناقضة، لأن قوله: حدثني يقتضي أنه سمعه من لفظه، وأدرك نطقه به، وقوله: قراءة عليه يقتضي نقض ذلك، فكأنه نفى ما أثبت (٢).

وفيه نظر، لأننا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها إلى لفظه قراءة أنه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به.

الثالث: قال السيد: الإجازة لا حكم لها، لأن ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك أجازته أو لم يجزه، وما ليس له أن يرويه محرّم عليه مع الإجازة وفقدتها، وليس لأحد أن يُجري الإجازة مجرى الشهادة على الشهادة في أنها تفتقر إلى أن يحملها شاهد الأصل لشاهد الفرع، لأن الرواية بالإجماع لا يحتاج فيها إلى ذلك، وأن الراوي يروي ممّا سمعه وإن لم يحمله، والرواية تجري مجرى شهود الأصل في أنهم يشهدون وإن لم يحملوا (٣).

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٥٥٨ - ٥٥٩ .

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٥٦٠ .

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٥٦١ .

قال: و [أمّا] من يُفصل في الإجازة بين حدّثني وأخبرني،
فغير مصيب، لأنّ كلّ لفظ من ذلك كذب، لأنّ المُخبر ما خبر كما أنّه ما
حدّث. (١)

البحث الثالث عشر: في انفراد الراوي بالزيادة

إذا روى اثنان أو جماعة خبراً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر
ولا تخالف الزيادة المزيد عليه ؛ كما لو روى جماعة أنّ النبي ﷺ دخل
البيت، وزاد بعضهم وصلي، وهما ممّن يقبل روايتهما، فإن تغاير المجلس
قبلت الزيادة ؛ فإنّه لا يمتنع أن يكون الرسول في وقت دخل ولم يصل
ودخل في وقت آخر وصلي، أو أنّه دخل وصلي لكن البعض أهمل نقل
الصلاة ونقلها الآخر .

وكذا لا يمتنع أن يكون النبي ﷺ قال في مجلس سئل فيه عن ماء
البحر: هو الطهور ماؤه، ثم قال في مجلس آخر سئل فيه عن ذلك بعينه ثم
زاد الحل ميتة ؛ وإذا كان كذلك فعدالة الراوي تقتضي قبول قوله، ولم يوجد
ما يقدح فيه، فوجب قبوله .

وإن اتّحد المجلس فالذين لم يرووا الزيادة إن كانوا عدداً لا يجوز أن
يذهلوا عمّا يضبطه الواحد، لم تقبل الزيادة، وحملت رواية راويها على
سهوه وأنّه قد سمعها من غير النبي ﷺ وظن أنّه سمعها منه. هذا إن نفوا

الزيادة، وإلا فالوجه القبول لوجود المقتضي للقبول، وهو رواية العدل السالم عن معارضة التكذيب .

وإن كانوا عدداً يجوز أن يذهلوا عن ضبط ما رواه الواحد، فإن لم تكن الزيادة مغيرة لإعراب الباقي قبلت، إلا أن يكون الممسك عنها أضبط من الراوي لها. وبه قال جماعة الفقهاء والمتكلمين، وقال بعض المحدثين وأحمد في رواية: لا تقبل. ^(١)

لنا ^(٢): إن عدالة الراوي لها يقتضي قبول خبره، وإمسك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه، لاحتمال عروض سهو له حال ذكر الرسول ﷺ تلك الزيادة، أو عروض شغل قلب بفكر وغيره أو عطاس أو دخول إنسان أو الالتفات إلى محدث له إلى غير ذلك من الشواغل. وإذا وجد المقتضي السالم عن المعارض وجب القبول .

لا يقال: كما يجوز السهو على الممسك يجوز على الراوي .

لأننا نقول: لا نزاع في الجواز لكن راوي الزيادة أبعد عن السهو، فإن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه في ما سمع أنه سمعه. نعم لو صرح الممسك بنفي الزيادة، وقال: إنه ﷺ وقف على قوله: «هو الطهور ماؤه» وانتظرته ^(٣) فلم يأت بعده بكلام حصل التعارض ورجع إلى الترجيح .

١. راجع الإحكام: ٢ / ١٢٠ - ١٢١ .

٢. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٤ .

٣. في «أ» و «ج»: انتظر به.

لا يقال: لعل راوي الزيادة سمعها من غير الرسول ﷺ فتوهمها منه، وليس حمل إهمال الممسك على السهو أولى من هذا السهو، أو لعل راوي الزيادة ذكرها على سبيل التأويل والتفسير فظن السامع أنها زيادة في الحديث المروي، كما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفي^(١)، قال ابن عباس: ولا أحسب غير الطعام إلا كالطعام، فأدرجه بعض الرواة في الحديث^(٢).

وكذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا زادت الإبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة»^(٣)، فظن الراوي أن الاستئناف إعادة الفرض في المائة الأولى، فقال: في كل خمس شاة، فأدرج ذلك في كلام النبي ﷺ^(٤). ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة أولى من تركها، بل الترجيح للترك بوجهين:

الأول: احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد أكثر من احتمال تطرقه إلى الجماعة.

الثاني: الترك على وفق النفي الأصلي والإثبات على خلافه، فكان أولى.

١. راجع سنن أبي داود: ٢ / ١٤٢؛ الباب ٣١؛ سنن النسائي: ٧ / ٢٨٤، باب بيع الطعام قبل أن يستوفي.

٢. الإحكام: ٢ / ١٢١.

٣. بداية المجتهد: ٢٠٨، رواه عن طريق أبي بكر بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ.

٤. الإحكام: ٢ / ١٢٢.

والجواب: بعيد حمل الرواية على التأويل،^(١) فإن الظاهر من حال العدل أنه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس منه، لأنه تدليس، ولو جُوز ذلك لجاز في كل حديث.

والترجيح الأول للترك لا يطرد على تقدير تساويهما، والثاني ينتقض بما لو كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاه لثبت.

وإن كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي كما لو روى أحدهما: أدوا عن كل نسمة صاعاً من بر» وروى الآخر: «نصف صاع من بر» لم تقبل، خلافاً لأبي عبد الله البصري،^(٢) لحصول التعارض، إذ الصاع معرباً بالنصب غير الصاع معرباً بالجر ومعارض له وضده، فيرجع إلى الترجيح.

مركز تحقيق التراث
مكتبة جامعة القاهرة

تذنيب

لو اتحد راوي الزيادة ومسقطها فروى الحديث مرة مع الزيادة وأخرى بدونها، فإن أسندهما إلى مجلسين قبلت، سواء تضاد الإعراب أو لا.

وإن اتحد المجلس فإن غيّرت الإعراب تعارضت روايته كما تتعارض روايتا الراويين؛ وإن لم تغيّره، فإن كان عدد روايته للزيادة أقل من عدد إمساكه لم تقبل، لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الأكثر عليه،

١. العبارة في الإحكام: ٢ / ١٢٢ كما يلي: وما ذكره من الزيادة بناءً على احتمال التفسير والتأويل وإن كان قائماً، غير أنه في غاية البعد.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٤.

إلا أن يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت هذه المرة، فهنا يرجح الأقل على الأكثر لأجل التصريح^(١).

وفيه نظر، لأن السهو عما سمع أقرب من السهو في ما لم يسمعه أنه قد سمعه، فيتعارض الترجيحان من الطرفين ويرجع إلى غيرهما.

وإن كان عدد الزيادة أكثر قبل، لأن حمل الأقل على السهو أولى، ولأن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمل السهو على توهم أنه سمع ما لم يسمع.

وإن تساويا قبلت الزيادة، لأن هذا السهو أولى من ذلك.

مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

قنبيه

إذ سمع الراوي حديثاً وأراد نقل بعضه وحذف البعض، فإن كان المحذوف لا يتعلق به شيء من الباقي جاز ذلك إجماعاً، لأنه بمنزلة أخبار متعدّدة، ومن سمع أخباراً متعدّدة فله رواية البعض، وإن كان الأولى نقل الخبر بتمامه، لقوله عليه السلام: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما سمعها»^(٢).

وإن كان للباقي به تعلق كأن يشتمل على ذكر غاية، مثل نهيه عن بيع

١. وهو مذهب الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٥.

٢. مر مصدرة ث ٤٧٣.

الشار حتى تزهى ؛ أو على شرط، كقوله ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١)، أو استثناء كقوله: «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»^(٢) لم يجر حذف البعض الذي هو الشرط و الغاية والاستثناء، لتغير الحكم حيثئذ ويلزم منه تبديل الشرع.^(٣)



١. صحيح البخاري: ٤ / ٢١، باب دعاء النبي ﷺ، وج ٨ / ٥٠، كتاب استتابة المرتدين.

٢. راجع الإحكام: ٢ / ١٢٤.

٣. راجع الإحكام: ٢ / ١٢٤.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الحادي عشر



مركز بحوث ودراسات في العلوم الإسلامية

وفيه فصول:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول:

في ماهيته وأركانه

وفيه مباحث:



الأول: في الماهية

القياس لغة: التقدير، يقال: قسيت الأرض بالقصبة وقست الثوب بالذراع: أي قدرته بذلك، وهو من الأمور النسبية فيستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة .

وأما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فيقال لمعنيين:

الأول: قياس العكس، وهو عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم ؛ كما يقال: لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يكن شرطاً له عند نذره أن يعتكف صائماً كالصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن شرطاً له إذا نذر أن يعتكف مصلياً، والأصل الصلاة والفرع الصوم، وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو أنه شرط، وقد افترقا في العلة التي

لأجلها لم تكن الصلاة شرطاً في الاعتكاف أنها لم تكن شرطاً فيه حالة النذر، وهذه العلة غير موجودة في الصوم، لأنه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعاً.

الثاني: قياس الطرد، وقد اختلف في حذّه ^(١) فقال بعضهم: إنه إصابة الحق. ويبطل بإصابة الحق بالكتاب والسنة والإجماع، ولأن إصابة الحق نتيجة القياس لا نفسه.

وقال آخرون: إنه بذل الجهد في استخراج الحق. ويبطل بما تقدّم. وقيل: إنه عبارة عن التشبيه، ويلزم منه أن يكون تشبيه أحد الشيئين بالآخر في المقدار وفي بعض صفات الكيفيات كاللون والطعم قياساً شرعياً. وقيل: إنه الدليل الموصل إلى الحق ويبطل بالأدلة كلها. وقال أبو هاشم: إنه عبارة عن حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه.

وليس بجامع لخروج القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته، فإنه ليس بشيء؛ ولأن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع، فلا يكون قياساً.

وقال القاضي عبد الجبار: إنه حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من التشبيه، وهو باطل بما تقدّم.

وقال أبو الحسين البصري ^(٢): إنه تحصيل حكم الأصل في الفرع

١. للاطلاع على الأقوال، راجع الإحكام: ٢٠٢ / ٣ - ٢٠٥.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ١٩٥ / ٢.

لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. وقصد بذلك حدّ مطلق القياس .

ثمّ اعترض على نفسه بأنّ الفقهاء يسمّون قياس العكس قياساً؟ وليس هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم، بل هو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم .

وأجاب بأنّ تسمية قياس العكس قياساً من باب المجاز لفوات خاصية القياس فيه، وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة.

وأورد على حدّه: أنّ الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله، ولأنّ تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع، ونتيجة القياس ونتيجة الشيء لا تكون هي نفسه .

وفيه نظر، فإنّ حكم الأصل لما كان مساوياً لحكم الفرع في النوع صحّ إطلاق الوحدة عليهما، وقد يعرف الشيء بغايته، كما يقال: الكوز آلة يشرب بها الماء، والكرسي ما يجلس عليه .

وقال القاضي أبو بكر واختاره جمهور الأشاعرة^(١): إنّ حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه .

ذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم، والقياس يجري فيهما، ولم

١ . نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٦ .

يذكر الشيء لاختصاصه بالموجود، ولو ذكر الفرع أوهم اختصاصه بالموجود.

وأيضاً فلا بدّ من معلوم ثان يكون أصلاً، لأنّ القياس التسوية، وإنّما يتحقّق بين أمرين، ولأنّّه لولا الأصل كان إثبات الحكم في الفرع بمجرّد الحكم. وأيضاً الحكم قد يكون نفياً وقد يكون إثباتاً، وأيضاً الجامع قد يكون حقيقياً وقد يكون حكماً شرعياً، وكلّ منهما قد يكون نفياً وقد يكون إثباتاً، والحدّ منطبق على الجميع.

واعترض عليه من وجوه^(١):

الأول: إن أردت بحمل أحدهما على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر كان قوله: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» تكراراً من غير فائدة، وإن أردت غيره فبيّنه، والتكرار والخفاء محذّر عنهما في الحدّ.

وبتقدير أن يكون المراد منه شيئاً آخر، لا يجوز ذكره في تعريف القياس، لتمايم ماهية القياس من دونه، فيكون زائداً لا يجوز ذكره في الحدّ.

الثاني: قوله: «في إثبات حكم لهما» يشعر باستناد الحكم في الأصل والفرع إلى القياس، وهو باطل؛ فإنّ القياس فرع ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوته في الأصل فرعاً عليه دار.

الثالث: الثابت بالقياس أعمّ من أن يكون حكماً أو صفة، كقولنا: الله تعالى عالم، فله علم قياساً على الشاهد، فالصفة إن اندرجت في الحكم لزم

١. المعترض هو الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٧ - ٢٣٨.

التكرير في قوله من حكم أو صفة، لأن الصفة أحد أقسام الحكم ؛ وإن لم يندرج كان التعريف ناقصاً، لأنه ذكر ثبوت الحكم وعدمه ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها، فلا يخلوا عن الزيادة أو النقصان.

الرابع: المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بجامع مطلقاً ولا يتعرض في الحد لجزئيات الجامع من كونه حكماً أو صفة ونفياً للحكم أو الصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجزئيات وإن كان لا بد له من قسم ما، وما ينفك عنه الماهية لا يعتبر في تحقق الماهية .

ولأن الجزئيات لو وجب ذكرها في الحد لوجب ذكر جميع الجزئيات. والجامع كما ينقسم إلى الحكم والصفة ونفيهما فكذا ينقسم إلى الوجوب والحظر وغيرهما، والوجوب ينقسم إلى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغير ذلك.

الخامس: كلمة أو للإبهام، وماهية كل شيء معينة، والإبهام ينافي التعيين فلا يجوز ذكره في الحد .

لا يقال: كونه بحيث يلزمه أحد هذه الأمور حكم معين .

لأننا نقول: فالمعتبر في الماهية ملزوم هذه الأمور، وهو كونه جامعاً من حيث إنه جامع فيكون ذكر الزوائد لغواً.

السادس: القياس الفاسد نوع من مطلق القياس، لأنه قابل للتقسيم إليهما ؛ ولأنه قياس مع كيفية فيكون قياساً، وهو خارج عن التعريف، لأن

قوله: «بأمر جامع» يختص بالقياس الصحيح، فيجب أن يقال: «بأمر جامع في ظن المجتهد» فإن القياس الفاسد حصل فيه الجامع في ظن المجتهد، وإن لم يحصل في نفس الأمر.

وأجيب عن الأول^(١): أن المراد من الحمل التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً، وقولنا: «في إثبات حكم أو نفيه» إشارة إلى ذكر تفاصيل ذلك الحكم وأقسامه، وذكرها بياناً لا يكون تكراراً. وفيه نظر، فإن التشريك والحمل واحد.

وعن الثاني: أن القياس مركب من أصل وفرع وجامع، وحكم الأصل لا يستند في ثبوته ونفيه إلى مجموع هذه الأمور لعدم توقفه على نفسه ولا على الفرع، بل يتوقف على الوصف الجامع وهو العلة حيث إن الشرع لم يثبت الحكم في الأصل إلا بناء عليه ولهذا قيل في الحد: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع» والوصف الجامع ركن في القياس، وليس هو نفس القياس، فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس، بل بالعلة وليست هي نفس القياس، والثابت والمنفي بالقياس إنما هو حكم الفرع لا غير.

وفيه نظر، لأننا منعنا من استناد حكم الأصل إلى القياس، فلهذا اعترضنا على الحد بأنه يشعر بنقيض ذلك.

وعن الثالث: أن الحد إنما هو للقياس الشرعي، وليست الصفة حكماً شرعياً.

وعن الرابع: أنَّ ذكر أقسام الجامع وإن لم يكن شيء منها داخلاً في ماهية القياس، لكنّه ليس لتوقّف مفهوم القياس عليه، بل للمبالغة في الكشف والإيضاح بذكر الأقسام.

وفيه نظر، لأنّ الجزئيات أخفى من الكلّي، ولأنّ ما ليس جزء لا يجوز ذكره في الحد، ولأنّ الجزء أظهر من كلّ شيء.

وعن الخامس: أنَّ التحديد والتعريف قد تمّ بقولنا: «حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما» وما وقع فيه التردد بحرف أو ذكر لزيادة البيان.

وعن السادس: أنَّ المراد تحديد الصحيح ثمّ اعترض على الحد بأنّ الحكم في الفرع نفياً وإثباتاً فرع على القياس إجماعاً وليس ركناً في القياس، لأنّ نتيجة الدليل لا تكون ركناً فيه والألزم الدور، فيلزم من أخذ إثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حد القياس أن يكون ركناً فيه وهو ممتنع، وقد أخذه حيث قال: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» وهو إشارة إلى الفرع والأصل.

ثمّ جعلوا الحد أنَّ القياس استواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة وحكم الأصل.^(١) ويبطل بما ذكره فإنّ الاستواء في حكم الأصل عبارة عن ثبوت الحكم في الفرع، فإن ورد عليه الدور ورد على حدّه، ثمّ يخرج منه القياس المنصوص على علته.

١. العبارة في الإحكام: ٣ / ٢٠٩ كما يلي: والمختار في حد القياس أن يقال: إنّه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل.

وقيل^(١): إنّه عبارة عن إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت .

فالإثبات يراد به القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، سواء تعلّقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه، وقد يطلق الإثبات ويراد به الخبر باللسان، لدلالته على الحكم الذهني .

وأما تصوّر المثل فبديهي، نعلم كلّ أحد بمماثله الحار للحار ومخالفته للبارد، ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف إلّا بالاكتساب، لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خالياً عن ذلك التصور، فيكون خالياً عن هذا التصديق .

ولمّا علمنا أنّ قبل كلّ اكتساب نعلم بالضرورة هذا التصديق المتوقّف على ذلك التصوّر، علمنا أنّ حصول ذلك التصور غنيّ عن الاكتساب.

والحكم قد مرّ تعريفه .

ولا نعني بالمعلوم متعلّق العلم فقط، بل والاعتقاد والظن لإطلاق الفقهاء العلم على هذه الأمور .

وسياتي تعريف العلة. وقولنا^(٢): «عند المثبت» ليشتمل [على] الصحيح والفساد .

لا يقال: ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم كقولنا: إن كان هذا

١ . القائل هو الرازي في المحصول: ٢ / ٢٣٩ .

٢ . أي قول الرازي المذكور آنفاً.

إنساناً فهو حيوان ثم يستثنى العين للعين أو النقيض للنقيض، وبالمقدمتين، والنتيجة مثل كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث .

فإن منعتم اسم القياس في التلازم والمقدمتين، لأنه عبارة عن التسوية ولا تحصل إلا عند تشبيه صورة بأخرى، وهو منفي عن التلازم والمقدمتين مع النتيجة .

قلنا: التسوية حاصلة، لأن الحكم في كل من المقدمتين معلوم، وفي النتيجة مجهول، فاستلزام المطلق من المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساوياً للحكم في المقدمتين في صفة المعلوماتية .

لأننا نقول: قياس العكس في الحقيقة تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإننا نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصر شرطاً له بالنذر، لكنه يصير شرطاً له بالنذر، فهو شرط له مطلقاً فهو تمسك بنظم التلازم، واستثناء لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم يثبت الشرطية بالقياس، لأن ما لا يكون شرطاً للشيء في نفسه لم يصر شرطاً له بالنذر كما في الصلاة، وهو قياس طردي. ويمنع في التلازم وفي المقدمتين مع النتيجة القياسية .

ولو كفى هذا الوجه في إطلاق اسم القياس لوجب أن يسمى كل دليل به، فإن المتمسك بالنص يجعل مطلوبه به مساوياً للنص في المعلوماتية، ولو صح ذلك لامتنع أن يقال ثبت الحكم في محل النص بالنص، بل بالقياس. ولو أريد تعريف القياس، قيل: إنه قول مؤلف من أقوال إذا سلّمت لزوم عنها لذاتها قول آخر.

البحث الثاني: في أركانه

قد عرفت أن القياس هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متّحدة فيهما، فلا تتحقّق ماهيته إلا بهذه الأمور الأربعة، لأنّه نسبة بين شيئين هي التساوي لا من كلّ وجه، بل في الحكم الشرعي لا مجازاً، بل لجامع صالح للتعليل فالأمور الأربعة ضرورية:

أ. الأصل، ب. الفرع، ج. العلة، د. الحكم. فإذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فأصل القياس إمّا أن يكون هو الحكم الثابت في الخمر، أو علة ذلك الحكم، أعني: الباعث عليه وهو الإسكار المناسب له، أو النصّ الدال على ثبوت ذلك الحكم.

فالفقهاء جعلوا الأصل اسماً لمحلّ الحكم المنصوص عليه، وهو الخمر؛ والمتكلّمون جعلوه اسماً للنصّ الدال على ثبوت ذلك الحكم.

ويضعف قول الفقهاء^(١) بأنّ أصل الشيء ما تفرّع عليه غيره، والحكم المطلوب إثباته في النبيذ ليس متفرعاً عن الخمر، لأنّ الخمر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو التحريم لم يمكن تفريع التحريم في النبيذ عليه؛ ولو وجد ذلك الحكم في صورة أخرى ولم يوجد في الخمر أمكن تحريم النبيذ عليه، فالحكم المطلوب إثباته غير متفرّع على الخمر، بل على الحكم الحاصل فيه.

١. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٤١.

ويضعف قول المتكلمين^(١) من هذا الوجه، لأننا لو قدرنا علمنا بحرمة الخمر بالضرورة أو بالعقل أمكننا تفريع حكم النبيذ عليه، ولو قدرنا أن النص لم يدل على الحرمة في صورة خاصة لم يمكن أن نفرّع عليه حكم النبيذ تفريعاً قياسياً، وإن إمكن تفريعاً نصياً. وإذا كان كذلك لم يكن النص أصلاً للقياس، بل لحكم محل الوفاق، فبقي أن يكون هو الحكم الثابت في محل الوفاق، أو علة ذلك الحكم.

إذا عرفت هذا فنقول: الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف، والعلة فرع في محل الوفاق أصل في محل الخلاف. فإنما ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة، وقد يعلم ذلك الحكم ولا يطلب علة أصلاً، فلما توقّف إثبات علة الحكم في الوفاق على إثبات ذلك الحكم، ولم يتوقّف إثبات الحكم على إثبات علة، كانت العلة فرعاً على الحكم في محل الوفاق، والحكم أصلاً فيه.

وأما في محل الخلاف فما لم نعلم حصول العلة فيه، لا يمكننا إثبات الحكم فيه ولا ينعكس، فكانت العلة أصلاً في محل الخلاف والحكم فرعاً فيه.

ولا يخلو قول الفريقين من وجه، لأنه ثبت أن الحكم الحاصل في محل الوفاق أصل، وثبت أن النص أصل لذلك الحكم، فالنص أصل أصل الحكم المطلوب، وأصل الأصل أصل، فجاز تسمية النص بالأصل. كما قال المتكلمون.

١. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٤٢.

ولأنَّ الحكم الذي هو الأصل محتاج إلى محلّه، فكان محلّ الحكم أصلاً للأصل، فجاز أن يسمّى أصلاً كما قال الفقهاء، لكن تسمية العلة في الفرع أصلاً أولى من تسمية محل الحكم في الأصل الذي هو محلّ الوفاق أصلاً، لأنَّ العلة مؤثرة في الحكم، والمحلّ غير مؤثر في الحكم، فجعل علة الحكم أصلاً له أولى من جعل محل الحكم أصلاً له، لأنَّ التعلّق الأول أقوى من الثاني .

وفيه نظر، فإنّ مطلق العلة ليس هو المؤثر، بل العلة المؤثرة ومطلق العلة شامل للمحل، لأنّه علة قابلة، كما أنّ المؤثر علة فاعلة.

واعلم أنّ الأصل ما يبني عليه غيره، كقولنا: معرفة الله تعالى أصل في معرفة الرسالة، من حيث إنّ معرفة الرسول تبني على معرفة المرسل .

ويقال أيضاً: لما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره، كما نقول في تحريم الخمر أنّه أصل، لأنّه لا يفتقر إلى غيره .

فحينئذٍ حصل الخلاف في الأصل ما هو؟ هل هو النصّ، أو الخمر، أو الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم مع الاتفاق على أنّ العلة في الخمر وهي الشدّة المطربة ليست هي الأصل؟^(١) .

فعند المتكلّمين أنّه النصّ الدالّ على تحريم الخمر كما تقدّم، لأنّه الذي يبني التحريم عليه .

وعند الفقهاء: الخمر، لأنّ الأصل ما كان حكم الفرع مردوداً إليه

ومقتبساً منه، وهو إنما يتحقق في الخمر .

وقال آخرون: إنه الحكم الثابت في الخمر، لأن الأصل ما يبنى عليه غيره وكان العلم به موصلاً إلى العلم بغيره، وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر لا النص، لأنه الطريق الموصل إلى العلم بالحكم ولا الخمر، لأننا قد نعلم الخمر، ولا نعلم أن الحرمة ثابتة فيه، ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم، وهذا النزاع لفظي .

وأما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف، وعند الآخرين الحكم المطلوب إثباته، لأن محل الخلاف غير متفرع على الأصل، بل الحكم المطلوب إثباته فيه هو المتفرع عليه .
واعلم أن إطلاق لفظ الأصل على محل الوفاق أولى من إطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف، لأن محل الوفاق أصل أصلي، لأنه أصل للحكم الحاصل فيه، لأنه محل والحكم فيه أصل للقياس، فالمحل أصل أصل القياس.

وأما محل الخلاف فإنه أصل فرع، لأنه أصل للحكم المطلوب إثباته فيه، وذلك الحكم فرع للقياس فكان أصل فرع القياس، وإطلاق اسم الأصل على أصل الأصل أولى من إطلاق اسم الفرع على أصل الفرع .

إذا عرفت هذا فالمباحث الآتية إنما هي على مصطلحات الفقهاء في أن الأصل محل الوفاق، والفرع محل الخلاف .

وأما العلة فهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع كالإسكار في

التحريم وجوهر الثمنية أو الكيل والوزن أو الطعم في تحريم الربا .
واعلم أنَّ هذا الوصف الجامع بين الأصل والفرع قد يكون باعثاً على الحكم، وقد يكون أمانة عليه على ما سيأتي . وأمّا الحكم فهو المطلوب إثباته في الفرع من الأحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته أو الثابتة^(١) بخطاب الوضع كالصحة والبطالان وغيرهما .

البحث الثالث: في تقسيم القياس

وهو على ستة أوجه^(٢):

الأول: قسمته بالنسبة إلى العلم والظن، والقياس إمّا قطعي أو ظني .
أمّا القطعي، فهو ما كانت مقدماته قطعية، ولا خلاف في وجوب العمل به . فإنّا إذا اعتقدنا اعتقاداً يقينياً أنَّ الحكم في محلّ الوفاق معلل بوصف، ثمّ علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل لنا اعتقاد يقيني بأنّ الحكم في محل النزاع كالحكم في محلّ الوفاق .

ولو كانت المقدمتان ظنيتين أو إحداهما، فالنتيجة ظنية، فإن كان في الأمور الدنيوية كان حجة عند الجميع، وإن كان في الأحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه على ما يأتي .

ومعنى قولنا: إنه حجة أنّه إذا حصل ظن تساوي الصورتين في الحكم

١ . في نسخة «ب»: السابقة .

٢ . ذكر الأمدي هذه الوجوه ما عدا الأول في الإحكام: ٤ / ٥ - ٨ .

كان مكلفاً بالعمل به ومفتياً^(١) غيره، ومن نفى كونه حجة منع منهما .
واعلم أن الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، ويسمى
تنقيح المناط .

وتارة يكون باستخراج الجامع، وهنا لابد من بيان أن الحكم في
الأصل مغلل بكذا، ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، ويسمى الأول:
تخريج المناط، والثاني: تحقيق المناط .^(٢)

الثاني: قسمته بالنسبة إلى أولوية الحكم في الفرع وعدمها .
وتقريره: أن المعنى الجامع بين الأصل والفرع إما أن يكون اقتضاؤه
للحكم في الفرع أولى منه في الأصل، أو يكون مساوياً، أو أدنى .
فالأول كتحریم الضرب بالنسبة إلى تحريم التأفيف وما في معناه،
وسواء كان قطعياً أو ظنياً .

والثاني كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على
المعتق .

والثالث مثل إلحاق النبيذ بالخمر في التحريم. وهذا الثالث قد وقع
الإجماع على أنه قياس، واختلفوا في الأولين، فقليل: إنهما قياس، وقيل: إنهما
ليسا بقياس .

الثالث: القياس إما جلي، أو خفي.

١ . في النسخ التي بأيدينا: نافياً، وما أثبتناه من المحصول: ٢ / ٢٤٤ .

٢ . راجع المحصول: ٢ / ٢٤٤ .

فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة، إلا أن الفارق بين المقيس والمقيس عليه مقطوع بنفي تأثيره؛ فالأول كإلحاق تحريم ضرب الأبوين بتحريم التأفيف بعلّة كف الأذى عنهما؛ والثاني كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع، وعلمنا عدم التفات الشارع إلى هذا الفارق في أحكام العتق وإن التفّت إليه في غيره.

وأما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل كقياس القتل بالمتقل على القتل بالمحدد.

الرابع: القياس إما مؤثر أو ملأئم. فالمؤثر يطلق باعتبارين:

الأول: ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح، أو بالإيماء، أو مجمعاً عليها.

الثاني: ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم.

وأما الملائم فما أثر جنسه في جنس الحكم، ومنهم من جعل المؤثر ما أثر عينه في عين الحكم خاصة، والملائم باقي الأقسام.

الخامس: القياس ينقسم إلى قياس علة، وإلى قياس دلالة، وإلى القياس في معنى الأصل لأن الوصف الجامع بين الأصل والفرع إن كان قد صرح به، فإن كان هو العلة الباعثة على الحكم في الأصل، فهو قياس العلة، كالجمع

بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بجامع الشدة المطربة، وسُمِّي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة .

وإن كان دليل العلة لانفسها، فهو قياس الدلالة، كالجمع بين النبيذ والخمر بجامع الرائحة الفايحة الملازمة للشدة المطربة، وكالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجب الآخر، كالجمع بين قطع أيدي الجماعة ليد الواحد، وقتل الجماعة للواحد، في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها .

وإن لم يصرَّح بالوصف الجامع، كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك بواسطة نفي الفارق، سُمِّي القياس في معنى الأصل .

السادس: القياس إن كان طريق إثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة سُمِّي قياس الإحالة .

وإن كان الشبه سُمِّي قياس الشبه .

وإن كان السبر والتقسيم سُمِّي قياس السبر .

وإن كان الطرد والعكس سمي قياس الطرد .

الفصل الثاني:

في أنّه هل يعتد بالقياس أم لا؟

وفيه مباحث:

الأول: في جوازه عقلاً

اختلف الناس في ذلك فجوّزه أكثر الصحابة والتابعين وبعض الإمامية كالسيد المرتضى^(١) وغيره والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد وأكثر الفقهاء والمتكلمين^(٢).

وقال بعض الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد، كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر^(٣) وجعفر بن حرب^(٤): يستحيل ورود التعبد

١. الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢ / ٦٧٥.

٢. ذكره الأمدى في الإحكام: ٩ / ٤.

٣. هو جعفر بن مبشر الثقفي المتكلم، أبو محمد البغدادي المعتزلي، له تصانيف منها: الأثرية والسنن والاجتهاد والإجماع ما هو؟ توفي سنة ٢٣٤ هـ. سير أعلام النبلاء: ١٠ / ٥٤٩ برقم ١٨٠.

٤. هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي، له تصانيف منها: متشابه القرآن، والاستقصاء والأصول، توفي سنة ٢٣٦ هـ. سير أعلام النبلاء: ١٠ / ٥٥٠ برقم ١٨١.

بالقياس، وإن اختلفوا في المأخذ وهؤلاء اختلفوا، فقال بعضهم: المنع يختصّ بشرعنا، وبعضهم منع من التعبد به في كل الشرائع .

وقال القفال من الشافعية وأبو الحسين البصري: إنَّ العقل موجب لورود التعبد بالقياس. والحق الجواز عقلاً وإن امتنع سمعاً.^(١)

لنا وجوه:

الأول: لا استبعاد عند العقلاء كافّة في أن يقول الله تعالى: لا يقضي القاضي وهو غضبان، لأنَّ الغضب موجب لاضطراب الفهم، وقيسوا عليه ما كان في معناه، كالجوع والعطش وغيرهما؛ وكذا: حرمة شرب الخمر، ومتى غلب على ظنكم أنَّ علّة التحريم الإسكار المفضي إلى وقوع الفتن والعداوة، فقيسوا عليه كلما شاركه في ذلك وإنه يكون حسناً غير قبيح، ولو كان ممتنعاً عقلاً لما حسن ذلك.

الثاني: القياس يفيد الظنّ وكما جاز التعبد بالظن في الفتوى والشهادة وخبر الواحد عند القائلين به والرجوع في التقويم إلى قول من لا يوجب قوله العلم، فليجز التعبد به في القياس، لعدم الفرق بين الأمرين .

الثالث: التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل بدونه، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحثه في استخراج علّة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محلّ آخر، لقوله ﷺ: ثوابك على قدر نصبك.^(٢)

١. راجع الإحكام: ٩ / ٤ .

٢. الإحكام: ١٠ / ٤ .

احتج المانعون بوجوه^(١):

الأول: قال النظام: سبرنا أحكام الشرع وجدناها مبنية على استواء المختلفات واختلاف المتماثلات، فحينئذٍ يمتنع القياس .

أما المقدمة الأولى فظاهرة، فإن بعض الأزمنة والأمكنة أشرف من بعض مع استواء الجميع في الحقيقة، قال تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾^(٢)، وشرف الكعبة على جميع البقاع .

وجعل التراب طهوراً مع أنه ليس صالحاً للغسل، بل يزيد في تشويه الخلقة.

وفرض الغسل من المني، والرجيع أنتن منه وأولى بالتنظيف عنه.
ونهى عن إرسال السبع على مثله، وأباح إرساله على البهيمة الضعيفة.
ونقص الرباعية دون الثنائية والثلاثية .
وأسقط الصلاة والصوم عن الحائض، وأوجب قضاء الصوم والصلاة أعظم قدراً منها .

وجعل الحرة القبيحة الشوهاء تُحصن، والمائة من الجواري الحسان لا تحصن .

وحرّم النظر إلى شعر العجوز الشوهاء مع أنها لا تفتن الشباب، وأباح النظر إلى محاسن الأمة الحسناء مع أنها تفتن الشيخ .

١ . ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٩٣ وما بعدها، والآمدّي في الإحكام: ٤ / ١١ - ١٩ .

٢ . القدر: ٣ .

وقطع سارق القليل، وعفا عن غاصب الكثير .
 وجلد بالقذف بالزنا، ولم يجلد بالقذف بالكفر .
 وقبل في القتل والكفر شاهدين، وأوجب في الزنا أربعة، وهو دونهما .
 وجلد قاذف الحر الفاجر، وعفا عن قاذف العبد العفيف .
 وأوجب على الصبية المتوفى عنها زوجها العدة، وفرق في العدة بين
 الموت والطلاق، مع أنَّ حال الرحم لا يختلف فيهما .
 وجعل استبراء الأمة بحيضة، والحررة المطلقة ثلاث حيض .
 وأوجب غسل أعضاء الطهارة بالخارج من أحد السبيلين مع أنَّ غسل
 ذلك المكان أنسب .
 وإذا ثبت ذلك [فنقول: إنَّ] مدار القياس على أنَّ صورتين إذا تماثلتا
 في الحكمة والمصلحة وجب استواءهما في الحكم امتنع القول به، وإلا
 لامتنع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور،
 فلمَّا لم يمتنع ذلك، علمنا فساد الإلحاق. وهذه حجة النظام على امتناع
 العمل بالقياس في ^(١) شرعنا .

الثاني: البراءة الأصلية قطعية والقياس ظني، فالحكم الثابت بالقياس إن
 وافقها انتفت فائدته، وإن خالفها لم يجز العمل به، لما عرف من أنَّ الظني لا
 يعارض القطعي.

١ . في «أ» و «ب»: وفي .

الثالث: إنما يتم القياس إذا سلم أن الأصل بقاء كل شيء على ما كان عليه، إذ لولاه لم يعلم بقاء التكليف بالقياس ليكلف^(١) به، ولما عرف بقاء حكم الأصل فالحكم الثابت بالقياس إن كان نفيًا فلا حاجة فيه إلى القياس، لأننا علمنا أن هذا الحكم كان معدومًا في الأزل، والأصل بقاءه فيحصل ظن ذلك العدم، فيكون إثبات ذلك الظن بالقياس مرة أخرى عبثًا.

لا يقال: ثبوته بدليل لا يمنع ثبوته بآخر.

لأننا نقول: مسلم، لكن بشرط أن لا يفتقر الدليل الثاني إلى الأول، أما إذا افتقر فلا، لأنه يكون تطويلًا من غير فائدة.

وإن كان إثباتًا وقد سبق أن الأصل البقاء، واستلزامه ظن عدم الحكم لسبق العدم، فلو اقتضى القياس ثبوته مع أن القياس متفرع على أصالة البقاء، لزم التعارض بين أصالة البقاء الذي هو الأصل والقياس الذي هو الفرع، ومثل هذا التعارض يقتضي ترجيح الأصل على الفرع، فيبطل القياس.

الرابع: القياس إنما يفيد ظن الحكم لو ظننا كونه في الأصل معللاً بالوصف، والتالي باطل^(٢) بما يأتي من استحالة تعليل الأحكام الشرعية.

وهذه الوجوه الثلاثة^(٣) حجج من أنكر إفادة القياس الظن ومنعوا من القياس في جميع الشرائع.

١. في «ب» و«ج»: لو كلف.

٢. العبارة في المحصول: ٢ / ٢٩٦ كما يلي: أن القياس لا يفيد ظن الحكم إلا إذا ظننا كون الحكم في الأصل معللاً بالوصف الفلاني، وذلك الظن محال.

٣. ذكرها الرازي أيضاً في المحصول: ٢ / ٢٩٥ - ٢٩٦.

الخامس: القياس يفيد الظن، والظن لا يجوز اتّباعه، لأنّه قد يخطئ وقد يصيب، فالأمر به أمر بما يجوز أن يكون خطأ، وهو باطل. وهذه حجّة من منع من اتّباع الظن.^(١)

السادس^(٢): العمل بالقياس عمل بأدون البيانين^(٣)، لأنّ تنصيب صاحب الشرع على الحكم أظهر في البيان من التفويض إلى القياس بالضرورة، ونحن قادرون على أعلاهما، لإمكان التنصيب على أحكام القواعد الكلية، بخلاف الشهادة والفتوى وقيم المتلفات وأروش الجنايات والتمسك بالأمارات في معرفة القبلة والأمراض والأرباح والأمور الدنيوية، لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة والاعتبارات والوجوه فيتعذر التنصيب عليها، لأنّه تنصيب على ما لا يتناهى فلهذا اكتفي فيها بالظن، لكن الاقتصار على الأدون مع القدرة على الأعلى باطل، لأنّه إذا لم يقع البيان على أبلغ الوجوه حسن من المكلف حمل عدم التبيين على صعوبة البيان لا على تقصيره، فالإتيان بالبيان الكامل إزاحة لعذر المكلف، فكان كاللطف وترك المفسدة في الوجوب.

السابع^(٤): التعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف بأن يظنّ كلّ واحد من المجتهدين خلاف ظنّ الآخر إمّا في العلة أو غيرها، والاختلاف ليس من

١. راجع المحصول: ٢ / ٢٩٦.

٢. راجع المحصول: ٢ / ٢٩٦.

٣. في المحصول: البابين.

٤. راجع المحصول: ٢ / ٢٩٨.

الدين، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾^(٢).

[وقوله]: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾^(٣).

[وقوله]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾^(٤).

[وقوله]: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾^(٥) ذكر ذلك كله

في معرض الذم، فلو كان من الدين لم يكن عليه ذم.

الثامن: إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين، فإن قيل: كل مجتهد مصيب، لزم كون الشيء و نقيضه حقاً، وهو محال؛ وإن قيل: المصيب واحد، فليس تصويب أحدهما أولى من الآخر.

التاسع: قال عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً»^(٦).

فلو كان التنصيص منه على الأشياء الستة في الربا قصداً لقياس ما عداها عليها مع أنه كان قادراً على ما هو أصرح وللخلاف والجهل أرفع بأن يقول: «حرمت الربا في كل مطعوم» لكان قد عدل عن المفهوم الظاهر عند كل أحد المعمول به بين الناس إلى أمر خفي مختلف فيه بين العقلاء، وهو مناف للحكمة والفصاحة.

٢. الشورى: ١٣.

١. النساء: ٨٢.

٤. الأنعام: ١٥٩.

٣. الأنفال: ٤٦.

٥. آل عمران: ١٠٥.

٦. كنز العمال: ١ / ٣٧١ برقم ١٦٢٥ وج ١١ / ٤٤٠ برقم ٣٢٠٦٨؛ مجمع الزوائد: ١ / ١٧٣؛

عوالي اللآلي: ٤ / ١٢٠ برقم ١٩٤.

العاشر: حكم الأصل إن ثبت بالنص امتنع إثباته في الفرع التابع له، لعدم وجود النص فيه ويمتنع إثباته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلا لما كان تابعاً ولا فرعاً له .

وإن ثبت لعلّة كان الحكم المقطوع به في الأصل معللاً بعلّة مظنونة وهو محال ؛ ولأنّ العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرّعة عليه، والمتفرّع عن الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء وإلا دار.

الحادي عشر: النص على العلة لا يستلزم التعدية لقصور اللفظ عنه، فإنه لو قال: «اعتقت كلّ أسود» عتق جميع السودان، بخلاف ما لو قال: اعتقت غانماً لسواده، فالمستنبطة أولى.

الثاني عشر: لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في الفروع لظنّ المصلحة، لجاز مثله في أصول الأقيسة، والتالي محال، وإلا لزم التسلسل.

الثالث عشر: الشرعيات مصالح، فلو جاز إثباتها بالقياس لجاز أن يتعبد بالأخبار عن كون زيد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالأمارات، وهو محال.

الرابع عشر: القياس رجم بالظن، فلا يجوز تكليف الخلق به لئلا يتخبطوا فيه فيحكمون بما يكون مخالفاً للحق.

الخامس عشر: حكم الله تعالى خبره، وذلك لا يعرف إلا بالتوقيف لا بالقياس الذي هو من فعلنا، لا من توقيف الشارع.

يقال: الجلي من الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنص، فالخفي أولى

كالمدركات، فإنَّ الجليّ والخفيّ متساويان في أنَّهما لا يدركان إلا بالحسّ.

السادس عشرة: لو كان للشرعيات علل لاستحال انفكاكها، كما في العلل العقلية فإنّه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً لما كانت الحركة علّة لكونه متحركاً، وذلك يقتضي ثبوت الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدّم العلل عليه، وهو محال.

السابع عشرة: لو كان القياس صحيحاً لكان حجة مع النص، والتالي باطل بالإجماع.

الثامن عشرة: نظر القائس لا بدّ له من متعلّق، ولا منظور فيه سوى النص والحكم، وهو الواجب والحرام وغيرهما، وليس المنظور فيه النص، لاختصاصه بالأصل والحكم من فعل المكلف؛ فيلزم إذا لم يوجد فعل المكلف أن لا يصحّ القياس، ويلزم من فساد الأمرين فساد القياس الشرعي.

التاسع عشرة: لو جاز التعبد بالتحريم أو التحليل أو الوجوب عند ظنّ المشابهة لأصل آخر بناء على أمانة، لجاز أن يتعبد بذلك عند ظنّ المشابهة من غير أمانة، وهو محال.

العشرون: لو جاز التعبد بالقياس لكان على عليّته دلالة، والدلالة عليها. أمّا النص وهو منتف في المستنبطة التي فيها الخلاف. أو العادات وليست مثبتة للأحكام الشرعية، فلا تكون مثبتة لأماراتها.

الواحد والعشرون: لو كانت المعاني المشروعة من الأصول أدلة على ثبوت الأحكام في الفروع لم يقف كونها أدلة على شيء سواها كما في

النصوص ؛ والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة إلى دليل، والمحتاج إلى الدليل لا يكون دليلاً كما في الأحكام .

الثاني والعشرون: لو غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر، لكونه مطعوم جنس أو مكيل جنس أو قوتاً أو مالاً وجب رعاية المصلحة في ذلك، ولا مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته.

الثالث والعشرون: لو صحَّ معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبياً بالقياس لصحَّ معرفة الأمور الغيبية بالقياس، والتالي باطل.

الرابع والعشرون: القياس من فعلنا، فلا يجوز أن يتوصل به إلى معرفة المصالح.

الخامس والعشرون: لا بدَّ في القياس من علة مستنبطة من حكم الأصل، والحكم في الأصل، جاز أن لا يكون معللاً.

وبتقدير التعليل جاز أن تكون العلة غير ما استنبطه .

وبتقدير ثبوته بما استنبطه احتمل أن لا يكون متحققاً في الفرع إذا كان وجوده فيه ظنياً، وما هذا حكمه لا يصلح دليلاً.

السادس والعشرون: التعبد بالقياس يستلزم تقابل الأدلة وتعاندها، وأن يكون الله تعالى موجباً للشيء ومحرمّاً له، والتالي باطل فكذا المقدم .

بيان الشرطية: أن الفرع إذا تردّد بين أصليين حكم أحدهما الحل والآخر الحرمة، فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع لكل منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد، وهو محال.

السابع والعشرون: لابد في القياس من علة جامعة، والعلل الشرعية لابد وأن تكون على وزان العلل العقلية، لكن العلل الشرعية عند القائلين بالقياس يجوز أن تكون ذات أوصاف، والعلة النقلية ليست كذلك، فإنها تستقل بحكمها كاستقلال الحركة بكون المحل الذي قامت به متحركاً، واستقلال السواد بكون محله أسود ونحوه.

والاعتراض^(١) على الأول بأن غالب أحكام الشرع معلل برعاية المصالح المعلومة، والصور التي ذكرتموها لبيان خلاف ذلك محصورة قليلة نادرة بالنسبة إلى عادة الشرع، فلا يقدح في الغالب، كما أن الغيم الرطب يظن وقوع المطر عنده، وإن كان في بعض الأحيان يتخلف عنه ولا يقدح ذلك في الظن. كذا هنا إذا ظن الجامع بين الأصل والفرع وظهرت صلاحية التعليل، فالعقل لا يمنع من ورود التعبد فيه بالإلحاق، وحيث فرّق الشارع في الصور المذكورة، لم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس، بل إنما كان لعدم صلاحية ما وقع جامعاً، أو لمعارض في الأصل أو الفرع، وحيث جمع بين مختلفات الصفات إنما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل، فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اتحد نوع الحكم أن تعلل بمختلفات، لأن الحكم يثبت في الكل بالقياس.

وعلى هذا نقول: ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه إمّا لعدم

١. ذكرها الأمدى في الإحكام: ٤ / ١٩ - ٢٦.

صلاحية الجامع أو لتحقيق الفارق، أو لظهور دليل التعبد، فلا قياس فيه أصلاً، وإنما القياس في ما ظهر كون الحكم في الأصل معللاً فيه، وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق.

وفيه نظر، فإن الأشاعرة لا يتأتى منهم الاعتذار بأن الشارع يعتبر المصالح، لأنه مناف لمذهبهم.

سلمنا، لكنه حجة عليكم، لأن المصالح الشرعية خفية غالباً، فجاز أن لا يكون المشترك منشأ المصلحة في شرعية الحكم.

وعلى الثاني: بالنقض بالعمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين وبالعمل بالظن في الأمور الدنيوية وبالإقرار.

وفيه نظر، لأن صور النقض إن وقع الإجماع عليها حصل الفرق، لعدم الإجماع على العمل بالقياس، وإلا منعنا^(١) الحكم في الأصل.

وعلى الثالث: بانتقاضه بالأمور المذكورة.

وعلى الرابع: ما يأتي من جواز التعليل.

وعلى الخامس: بالنقض بالأمور المذكورة، وقد سلف وجه النظر فيه.

وعلى السادس: بالتزام جواز ارتكاب أدون البابين مع إمكان أعلاهما.

وعلى السابع: بأن الاختلاف بين المجتهدين غير محذور مطلقاً، فإن

جميع الشرائع والملل من عند الله تعالى وهي مختلفة، ولو كان الاختلاف

١. في «أ» لا انتفاء.

مذموماً على الإطلاق لكانت الصحابة مع اشتهاار اختلافهم مخطئة .

وفيه نظر، فإنَّ اختلاف الملل حصل بالنسخ والحكماء المختلفان غير مجتمعين فيها، بخلاف اختلاف المجتهدين المسلّم لارتكاب الخطأ من بعضهم، وقد ذمَّ علي عليه السلام اختلاف الحكماء في الأحكام في قوله: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلهم واحد ونبئهم واحد وكتابهم واحد، فأمرهم الله سبحانه بالخلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه، أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول عن تبليغه وأدائه؟ والله يقول: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، وفيه تبيان كل شيء، وذكر أنَّ الكتاب يصدق بعضه بعضاً، وأنَّه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢)، وإنَّ القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلمات إلّا به»^(٣) وهذا نص في ذم الاختلاف.

وعلى الثامن: بأنَّ كلَّ مجتهد مصيب، لأنَّ حكم الله تعالى في حق كلِّ واحد ما أذى إليه اجتهاده، وهو لا يمنع من كون كلِّ من المتناقضين حقاً

١. الأنعام: ٣٨.

٢. النساء: ٨٢.

٣. نهج البلاغة: ١ / ٥٦، الخطبة ١٨.

بالنسبة إلى شخصين، كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر،
وكالجهات المختلفة في القبلة.

وفيه نظر، لما يأتي من امتناع تصويب المجتهدين وأحكام الله تعالى
تابعة للمصالح لا لاختيار العباد، وإلا لبطل التكليف، والصلاة وتركها ليس
من هذا الباب، لأنهما فرضان مختلفان بالنسبة إلى شخصين غير تابعين
لاختيارهما.

وعلى التاسع: أن العدول من أوضح الطريقين إلى أخفاهما لا يخل
بالبلاغة، لورود الكتاب بألفاظ مجملة لإرادة المعين، وبألفاظ عامة لإرادة
الخاص، وبألفاظ مطلقة لإرادة المقيد؛ ولأن الفائدة الإرشاد إلى القياس
ليزداد الثواب بالاجتهاد.

وعلى العاشر: أن حكم الأصل وإن ثبت بالنص أو الإجماع لا بعلة فإن
ذلك غير متحقق في الفرع، ونمنع وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل
طريق حكم الأصل، فإنه يجوز إثبات حكم الأصل بدليل قطعي وفي الفرع
بظني، ولا يلزم من تبعية الفرع بحكم الأصل اتّحاد الطريق المثبت للحكم
فيها، وإلا انتفت التبعيّة.

وعلى الحادي عشر: بأن بعضهم قال: إن علم قطعاً قصده للسواد، عتق
كل أسود.

وقال آخرون: لا يكفي القصد، بل لابد من أن ينوي بهذا اللفظ عتق
جميع السودان، فإنه كاف في كل عبد له أسود.

وغايته إطلاق الخاص وإرادة العام، وهو سائغ لغة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ﴾^(١) حمل على النهي على الإلتلاف العام .
وكذا لو قال: والله لا شربت لك ماء .

و قال آخرون: لا يكفي مجرد النية والإرادة في العتق، بل لو قال مع ذلك: قيسوا عليه كل أسود عتق كل عبد أسود، وهو اختيار الصيرفي من الشافعية .^(٢)

والحق أن يقول: لا يكفي القصد ولا النية ولا القياس، لأن حق آدمي مضيق فإنما يعتق من نص على عتقه بالخصوصية، بخلاف التعبد بالأمور الشرعية، لأن العتق من باب التصرف في أملاك العبيد بالزوال ولا كذلك في الأحكام الشرعية، وعلى أنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة، وإلا لكان التعبد بإثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسديد فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه .

وعلى الثاني عشرة: بالمنع من استحالة ورود التعبد بأخبارنا عن كون زيد في الدار عن ظن إذا ظهرت أماره كونه في الدار بجواز أن ينصب الله تعالى على كونه في الدار أماره، فإذا ظننا فيها جاز أن يتعبدنا بأن ننتقل عن ظن كونه فيها إلى العلم لكونه فيها، ويتعبدنا بالخبر عن كونه فيها، هكذا حكى قاضي القضاة عن أبي عبد الله .^(٣)

١ . النساء: ٢ .

٢ . نقله عنه الأمدى في الإحكام: ٤ / ٢٢ .

٣ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٢ / ٢٠٣ .

ثم اعترضه بأنه لم يسوّ بينهما، لأن الأمانة الدالة على الكون في الدار نقلها من الظن إلى العلم، وهنا لم ينقل ظن حكم الفرع إلى العلم .

وحكى القاضي عن أبي هاشم المنع من جواز الاخبار ^(١).

وقرّره أبو الحسين ^(٢) بأن السائل إن أراد تجويز التعبد بالأخبار عن ظن الكون التزامناه وإلا كان قبيحاً، لأن شرط حسن الخبر صدقه، أما العبادات الشرعية فإنها تتبع المصالح، وقد يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة ما، ومتى لم يكن عليها لم يكن مصلحة، والظن يشبه الفرع للأصل صفة.

وعلى الثالث عشرة: بعد تسليم وجوب المصالح بجواز كون التعبد بالقياس مصلحة وقد استأثر الله تعالى بالعلم بها، وما ذكره ينتقض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة والتقويم وأرش الجنائيات وتقدير النفقات .

وعلى الرابع عشرة: أنه مهما لم يقم دليل على وجوب التعبد بالقياس من نص أو إجماع، فإننا لا نثبت به الحكم ولا نفيه ؛ وإن كان يجوز ورود التعبد به عقلاً، فإذا قال الشارع: «قد تعبدتكم بالقياس، فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم أنه ثبت لعلّة، وأنها متحققة في صورة أخرى، فقيسوها» كان ذلك إخباراً عن إثبات الحكم في الفرع ؛ وإن لم يرد مثل هذا النص، فانعقاد الإجماع عليه يكون كافياً فيه.

١ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٢ / ٢٠٤.

٢ . المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٢٠٤.

وعلى الخامس عشر: أنه قياس تمثيلي من غير جامع.

وعلى السادس عشر: بالفرق فإن العلل العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع، بخلاف الشرعية فإنها معرفات ^(١)، ولا امتناع في كون الوصف علامة على الحكم في زمان دون آخر، ويمكن أن يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون بعض، كما أوجب الصوم في وقت وحرّمه في آخر، ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت وإلغاءه في آخر.

وعلى السابع عشر: بأن القياس جاز أن يكون حجة مع النصّ الموافق لا المخالف الراجح، كخبر الواحد فإنه لا مع النصّ المخالف الراجح.

وعلى الثامن عشر: أن نظر القائس في الفرع، وإن لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة على كونه علة وإثبات الحكم في الفرع، وليس الحكم فعل المكلف، بل الوجوب أو التحريم المتعلق بفعله.

وعلى التاسع عشر: أن الظن إن حصل بمشابهة شيء لآخر محرم من غير أمانة، جوّز العقل ورود التعبد بتحريمه، وإن لم يرد الشرع به. وفرق بين الظن عند سبب وأمانة وبينه مجرداً عن الأمانة.

وعلى العشرين: بمنع الحصر، فجاز تعريف كون الوصف علة بالأسماء أو غيره من طرق التخريج.

١. في الإحكام: ٤ / ٢٤: «فإنها بمعنى الباعث».

وعلى الواحد والعشرين: أن كون الأوصاف المستنبطة أدلة على الأحكام في الفروع ليست أدلة لذواتها وصفاتها الذاتية، كما في العلل العقلية، بل بالوضع والتوقيف وجعل الشرع لها أدلة، فلذلك افتقرت في جعلها أدلة إلى غيرها.

وعلى الثاني والعشرين: أن بحث الأصول^(١) في هذه المسألة غير مختص بتصحيح الأقيسة الخاصة في آحاد المسائل، بل في جواز التعبد بالقياس في الجملة، والوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس، أو مكيل جنس، أو غير ذلك مما قد تكلف بيانه في مسائل الفروع، فالناظر في آحاد المسائل إذا لم يظهر له وجه المصلحة، ولا دفع المفسدة من الأوصاف المستنبطة بدليله، فالقياس باطل.

وعلى الثالث والعشرين: أن ذلك حكم شرعي فكل أمر مغيب عنا إذا جعل الله عليه أمانة دالة عليه كما في الأحكام الشرعية، كان الحكم في معرفته، كما في الأحكام، وحيث لم يجعل له أمانة تدل عليه لم يكن معلوماً.

وعلى الرابع والعشرين: نمنع استناد التوصل إلى معرفة المصالح إلى فعل القائس، وإنما فعل القائس إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، تبعاً لمعرفة المصلحة المأخوذة من حكم الأصل.

وعلى الخامس والعشرين: أنه متى غلب على ظن القائس كون الحكم

١. في «ب»: الأصولي.

معللاً، وظهرت له علة في نظرة مجردة عن المعارض، وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس، وإلا فلا.

وعلى السادس والعشرين: أن العلل الشرعية غير موجبة لذاتها، فإذا تقابل في نظر القائس قياسان على التحليل والتحرير مثلاً، فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين. فإن ترجحت إحداهما عمل بها، وإلا توقّف أو تخير.

وعلى السابع والعشرين: بالمنع من موازنة الشرعية للعقلية، لأن الشرعية أمانة. ولا يمتنع أن يكون الظن الحاصل منها من مجموع أوصاف لا يستقل البعض بها، كظن وقوع المطر عند هبوب الرياح وتكاثف الغيم ورطوبته.

احتج القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلاً بوجوه^(١):

الأول: الصور التي هي محل الأحكام غير متناهية والنصوص متناهية، فلولا وجوب التعبد بالقياس لتعدّرت معرفة ما كلّفنا به من الأحكام.

الثاني: إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس، وأنه مزيل للضرر، وجب اتباعه عقلاً، تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله، وإن جاز أن تكون السلامة في القعود والتلف في النهوض.

الثالث: العلل الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل، فكان العقل

موجباً لورود التعبد بها، كما توجب أحكام العلل العقلية.

والجواب عن الأول^(١): نمنع عدم تناهي الصور، فإن الجزئيات وإن كانت غير متناهية لكنّها مندرجة تحت أجناسها المتناهية، فإذا ورد النص على تلك الأجناس دخلت الجزئيات تحته وكانت منصوفاً عليها وإن كانت غير متناهية.

لا يقال: يفتقر في إدراج كل جزئي تحت كليّه^(٢) إلى الاجتهاد ليتم إثبات الحكم فيه بالنص.

لأننا نقول: ذلك من باب تحقيق متعلق الحكم لا أنّه قياس.

سلمنا، لكن نمنع كون النبي ﷺ مكلفاً بالتعميم، لإمكان أن يقال: إنّما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق المخاطبة.

وعن الثاني: العقل موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل إذا كان علمه تعالى متعلقاً بما ظنه العبد على وفقه، أمّا على خلافه فلا، فجائز أن يعلم الله تعالى انتفاء المصلحة في القياس وأنّه مضر في حقّهم، فلا يكون العقل موجباً للقياس.

سلمنا إيجاب ذلك، لكن إذا لم يمكن إثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس.

وعن الثالث: أنّها مبنية على أنّه لا طريق إلى معرفة الحكم في الفرع

١. ذكر الآمدي الأجوبة في الإحكام: ٤ / ٢٦ - ٢٧.

٢. في الإحكام: «كل واحد تحت جنسه».

سوى القياس، وعلى علمه تعالى بأن المصلحة في القياس كما ظنه العبد، وذلك ممنوع؛ ولأن العلة الجامعة قد لا يكون طريق إثباتها المناسبة.

سلمنا انحصار الطريق في المناسبة، وأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالعقل فلا، ثم إنه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلاً. وما ذكرناه من العلل العقلية فالعقل إنما يقضي بملازمة معلول العلة العقلية لها، لكونها مقتضية لمعلولها بذاتها، ولا كذلك العلل الشرعية، فإنها إنما كانت عللاً بمعنى الأمارات فلا يصح القياس.

البحث الثاني: في المنع من التعبد بالقياس

اختلف القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلاً، فقال بعضهم: وقع التعبد به، وقال آخرون: لم يقع.

واتفق الأولون على أن السمع قد دلّ عليه، واختلفوا في ثلاثة مواضع^(١):

الأول: هل في العقل ما يدلّ عليه؟ قال أبو الحسين البصري والقفال من الأشاعرة به، وأنكر الباقر من الأشاعرة والمعتزلة ذلك.

الثاني: قال أبو الحسين: دلالة السمع عليه ظنية، وقال الباقر: قطعية.

الثالث: ذهب النهرواني والقاشاني إلى أن العمل بالقياس في صورتين

خاصة:

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٤٥.

الأولى: إذا كانت العلة منصوباً عليها بصريح اللفظ، أو بإيمائه.

الثانية: قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وقال الباقر بسائر الأقيسة.

وأما القائلون بأن التعبد بالقياس لم يقع، فمنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به، فوجب الامتناع من العمل به؛ ومنهم من لم يقنع بهذا، بل تمسك في نفيه بالأدلة السمعية، وهو الحق.

لنا^(١) وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٢)، والقول بالقياس تقديم بين يدي الله، فيكون منهياً عنه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، والقول بالقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهياً عنه.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٤)، والقول بالقياس اقتفاء ما ليس به علم.

الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(٥) و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ

١. وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٩٠.

٢. الحجرات: ١.

٣. البقرة: ١٦٩.

٤. الإسراء: ٣٦.

٥. الأنعام: ١١٦.

الْحَقُّ شَيْئًا^(١) أَنْ يَظُنَّ إِلَّا ظَنًّا، وَالْقِيَاسُ ظَنِّي خَرَجَ عَنْهُ مَا أَجْمَعْنَا عَلَيْهِ، فَيَبْقَى الْبَاقِي عَلَى النَّهْيِ.

الخامس: قوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»^(٢)، وإثبات الحكم في الفرع لأجل القياس حكم بغير ما أنزل الله.

السادس: قوله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^(٣)، وقوله: «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^(٤) فيه تبيان كل شيء، دل على اشتمال الكتاب على الأحكام بأسرها، فكل ما ليس في الكتاب وجب أن لا يكون حقاً، فما دل عليه القياس إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس، وإن لم يدل عليه كان باطلاً.

السابع: قال ﷺ: «تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَرَهَةً بِالْكِتَابِ، وَبَرَهَةً بِالسُّنَّةِ، وَبَرَهَةً بِالْقِيَاسِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ ضَلُّوا»^(٥).

الثامن: قوله ﷺ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَكْثَرُهُمْ فِتْنَةٌ قَوْمٌ يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ، فَيَحْرُمُونَ الْحَلَالَ وَيَحِلُّونَ الْحَرَامَ»^(٦). لا يقال: هذه أخبار آحاد فلا تعارض الأدلة العقلية.

لأننا نقول: الدليل الذي يستدلون به هو أن القياس يفيد الضرر

٢. المائدة: ٤٩.

١. يونس: ٣٦.

٤. الأنعام: ٥٩.

٣. الأنعام: ٣٨.

٥. مجمع الزوائد: ١ / ١٧٩؛ كنز العمال: ١ / ١٨١ برقم ٩١٥؛ بحار الأنوار: ٢ / ٣٠٨ ح ٦٨.

٦. مستدرک الحاكم: ٣ / ٥٤٧؛ مجمع الزوائد: ١ / ١٧٩؛ كنز العمال: ١ / ٢١٠ برقم ١٠٥٦ و

المظنون، فيجب الاحتراز عنه، وخبر الواحد يفيد الظن، فإذا أورد في المنع من العمل بالقياس أفاد ظن أن التمسك به سبب الضرر، وذلك يوجب الاحتراز عنه. وليس أحد الظنّين أقوى من الآخر ولا أولى بالعمل، بل ما قلناه أولى، لأن المسألة علمية والبلوى بها عامة، وهي أصل من أصول الدين فلا يقبل فيها الظن ويقبل في نفيها.

التاسع^(١): إجماع الصحابة على التصريح بدم القياس، قال أبو بكر: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي.^(٢)

وقال عمر: إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.^(٣)

وعنه: إياكم والمكايلة، قيل: وما المكايلة؟ قال: المقايسة.^(٤)

وكتب إلى شريح وهو قاض من قبله: اقض بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله ﷺ، فإن جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي.^(٥)

١. ذكر الرازي هذا الوجه مع ما فيه من روايات في المحصول: ٢ / ٢٧٤ - ٢٧٥؛ والآمدي في الإحكام: ٤ / ٤٨ - ٤٩.

٢. كنز العمال: ٢ / ٣٢٧ برقم ٤١٥١.

٣. كنز العمال: ١٠ / ٢٦٩ برقم ٢٩٤١٠.

٤. كنز العمال: ١ / ٣٧٣ برقم ١٦٣٠.

٥. الطرائف: ٥٢٥؛ سنن الدارمي: ١ / ٦٠؛ السنن الكبرى: ١٠ / ١١٥.

وقال علي عليه السلام: «لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره» ^(١).

وقال عليه السلام: «من أراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجدل برأيه» ^(٢).

وقال ابن عباس: يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهلاً يقيسون الأمور برأيهم. ^(٣)

وقال: إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله وحرمتهم كثيراً مما أحل الله. ^(٤)

وقال: إن الله تعالى قال لنبيه عليه السلام: «فأحكم بينهم بما أنزل الله» ^(٥) ولم يقل بما رأيت. ^(٦)

وقال: لو جعل لأحدكم أن يحكم برأيه لجعل ذلك لنبيه، ولكن قيل له: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» ^(٧) ^(٨).

وقال: «وأيّاكم والمقاييس، فإنما عُبِدَت الشمس والقمر بالمقاييس» ^(٩).

١. سنن أبي داود: ٤٢ / ١ ح ١٦٢؛ سنن الدارقطني: ٢٠٥ / ١ ح ٤.

٢. من لا يحضره الفقيه: ٢٨٦ / ٤ برقم ٥٦٥٠.

٣. الصراط المستقيم: ٢٠٨ / ٣؛ الأربعين لمحمد طاهر القمي: ٣٤١ عن ابن مسعود.

٤. إبطال القياس: ٥٨.

٥. المائدة: ٤٨.

٦. الطرائف: ٥٢٦.

٧. المائدة: ٤٩.

٨. الطرائف: ٥٢٥.

٩. سنن الدارمي: ٦٥ / ١ نقلاً عن ابن سيرين؛ إحقاق الحق (الأصل) ٣٣٢.

وعن ابن عمر: السنة ما سنّه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين. (١)

وعن مسروق: لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدمي بعد ثبوتها. (٢)

وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول: أول من قاس إبليس. (٣)

وقال الشعبي لرجل: لعلك من القايسين. وقال: إن أخذتم بالقياس أحللتهم الحرام وحرّمتهم الحلال. (٤)

وقالت عائشة: أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة. (٥)

وقال الشعبي: ما أخبروك عن أصحاب أحمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فالقه في الجش (٦) (٧).

وهذا الإنكار من الصحابة والتابعين يدلّ على الإجماع.

لا يقال: يعارض ذلك بالأحكام التي اختلفوا فيها مع أنه لا طريق لهم إلى تلك المذاهب إلا القياس.

١. كنز العمال: ١٠ / ٢٩٢ برقم ٢٩٤٧٨.

٢. سنن الدارمي: ٦٥ / ١.

٣. سنن الدارمي: ٦٥ / ١؛ مجمع البيان: ٤ / ٢٢٥.

٤. سنن الدارمي: ٦٥ / ١.

٥. الإيضاح: ٥٢٠؛ المستصفى: ٢٨٩.

٦. الجش: الموضع الخشن الحجارة. تاج العروس: ٩ / ٧٣، مادة «جشش».

٧. المستصفى: ٢٨٩.

لأننا نقول: ما ذكرناه أولى، لأن التصريح راجح على ما ليس بتصريح.
 العاشرة: إجماع العترة، فإننا نعلم بالضرورة أن مذهب الباقر والصادق
 والكاظم عليهم السلام وأبائهم وأولادهم إنكار القياس وذمه والمنع من العمل به، كما
 أننا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما. وقد تقدّم أن
 إجماع العترة حجة.

الحادي عشر: لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيًا عنه،
 والتالي باطل، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾^(١) فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطية: أن العمل بالقياس يقتضي اتباع الأمارات، وهو يقتضي
 وقوع الاختلاف قطعاً، لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير
 على أكل طعام معين في وقت معين بغير علم رسول

الثاني عشر: لو قال الرجل: اعتقت غانماً لسواده، فقيسوا عليه لم يعتق
 سائر عبيده السود، فضلاً عما إذا لم يأمر بالقياس. فإذا قال الله تعالى:
 «حرمت الخمر للإسكار» كيف يجوز القياس عليه؟

الثالث عشر: لو كان الله تعالى ورسوله قد تعبدنا بالقياس، لكان
 القائسون مطيعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفي ذلك كونه عالماً بهم وبما يؤدّيهما
 اجتهداهم إليه.

الرابع عشر: لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بمقاييسكم، فإنه
 ما من فرع إلا ويشبهه أصليين متضادي الحكم، وذلك يقتضي ثبوتهما

فيه، وهو محال، فعلمنا أنه تعالى لم يتعبدنا بذلك.

الخامس عشرة: سلّمنا جواز التعبد بالقياس، لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة إليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والأدلة العقلية للحوادث كلّها يرفع الحاجة إليه، فإذن لسنا متعبدين به .

اعترض على الأدلة من القرآن بأن الدلالة لما دلّت على وجوب العمل بالظن المستند إلى القياس، صار كأنّ الله تعالى قال: مهما ظننت أنّ هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم، فاعلم قطعاً أنّك مكلف بذلك الحكم؛ وحيث إنّ يكون الحكم معلوماً لا مظنوناً البتة على أنّ قوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا﴾ يتوقف على كون العمل بالقياس تقدماً بين يدي الله ورسوله على كون الحكم به غير مستفاد من الله ورسوله، وذلك متوقف على كون الحكم به تقدماً بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة، والنهي عن العمل بالظن حجة عليكم، لأنّ ترك القياس ليس قطعياً، بل ظنياً، ومن حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل على أنّ ذلك مختصّ بالرسول ﷺ لإمكان استفادته الأحكام من الوحي بخلاف غيره، وكون الكتاب لم يفرط فيه بيان كلّ شيء لما يدل ألفاظه من غير واسطة أو بواسطة الاستنباط منه.

وعلى الأحاديث بأنّها معارضة بالأحاديث الدالة على القياس، والتوفيق صرف النهي إلى البعض والعمل إلى البعض، وكذا على الإجماع، فإنّ الذين رويتم عنهم الإنكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدّم من

صرف النهي إلى بعض أنواعه ونحن نقول به، لأن العمل بالقياس لا يجوز إلا عند شرائط مخصوصة.

وعلى إجماع العترة بمنعه، وروايات الإمامية معارضة بروايات الزيدية فإنهم ينقلون عن الأئمة جواز العمل بالقياس .
وعلى استلزامه الاختلاف بوروده على الأدلة العقلية والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا .

وعتق جميع السودان لا يثبت لو صرح وقال: قيسوا سائر عبيدي، ولو نصّ الله تعالى الحكم ثم قال: قيسوا عليه، جاز القياس إجماعاً، فظهر الفرق، والأصل فيه أن حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وسرعة رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم.

وعلى الثالث عشر: قال قاضي القضاة^(١): لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلم نبيه ﷺ بالقائسين مفضلاً وأراد القياس [منهم] وكانوا مطيعين له، ولا يمتنع أن يكون قد أراد في الجملة من المجتهدين أن يجتهدوا والاجتهاد الصحيح ويفعلوا بحسبه، فكل من فعل ذلك يكون مطيعاً للنبي ﷺ .

فإن قلت: متى أراد الله تعالى حكم الفرع من المكلف ؟

قلت: ذكر القاضي عبد الجبار في موضع أن من يجعل المصيب واحداً وعليه دليل، يقول: إنه أراد حكم الفرع بنصب الأدلة على ذلك . ومن يصوب كل مجتهد اختلفوا :

١ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد: ٢ / ٢٣٢ .

قال بعضهم: أراد أحكام الفروع عند نصب الأمارات.
وقال آخرون: عند نصب الأدلة على العمل بالقياس. واختاره القاضي
في بعض كتبه .

ومنهم من قال أراد ذلك عند النص الدال على حكم الأصل واختاره
في موضع آخر .

وقال أبو الحسين^(١): إنه تعالى أراد الحكم عند نصب الأدلة على
صحة القياس مع نصب الأمانة الدالة على علة الحكم، وجودها في الفرع،
لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك، وليس البعض مترتباً على الباقي.
وعلى الرابع عشر: نمنع كون كل فرع يشبه أصليين .

سلمنا، لكن من منع التخيير يقول: إنه تعالى جعل طريقاً في معرفة
قوة شبهه بأحد الأصلين، فإذا رجع المجتهد ظفر به، ومن يجوزه يحكم
بالتخيير.

وعلى الخامس عشر: نمنع تناول النصوص جميع الحوادث .

وفيه نظر، لمنع دلالة الأدلة على العمل بالقياس .

ونمنع قطعية الحكم والمثابرة لقوله: متى ظننت الحكم فقد أوجبته
قطعاً، وإلا لكانت الأحكام تابعة للظنون لا للمصالح، وهو باطل، بل كما أن
الحكم مضمون كذا وجوب العمل بهذا الظن .

ومعنى التقدّم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي في ما لم ينص الشارع عليه وترك القياس للأصل، وهو معلوم إلى أن يظهر المزيل عنه.

ونمنع وصف المستنبط من المنزل بأنه منزل وهو ظاهر. وإذا نهى النبي ﷺ عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال فطنته وعدم اتصافه بما يضاد المعرفة، فنهي آحاد الأمة عنه أولى، وكون الوحي طريقاً لا ينافي تعبدّه بهذا الطريق لو كان حقاً.

ونمنع كون الاستنباط من الكتاب، والصحابة لم يمنعوا من نوع خاص، لأنهم أطلقوا النهي عن القياس وذكروا العامل به، ومنعوا من العمل به من غير تقييد، ومصيرهم في الأحكام التي زعمتم أنّ استنادهم فيها إلى القياس ليس إليه، بل إلى الأحاديث وغيرها.

سلمنا لكن النوع الذي أمروا به غير متميّز عن المنهى عنه، فلا يجوز التمسك بشيء منه.

ومنع إجماع العترة مكابرة، فإنّ من عرف الأخبار ويطلع على المقالات علم أنّ الأئمة عليهم السلام أنكروا القياس إنكاراً تاماً وحرّموا الرجوع إليه، وهو معلوم بالضرورة من دين الإمامية. وقول الزيدية ليس بصحيح، لأنهم يرجعون إلى أبي حنيفة في مذاهبهم والأدلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها، لأن مقتضى العقل واحد ومدلول النص والمراد منه كذلك، وإنما يحصل الاختلاف للناظر فيهما لقصور في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد.

وعتق جميع السودان إن كان مباشرة بأن يقول: اعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه، لم يقع، لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطاً للعتق، وإن كان توكيلاً بأن يقول لوكيله: اعتق غانماً لسواده وقس عليه سائر العبيد كان للوكيل عتق الجميع، والطاعة والأمر لا يثبتان بالاحتمال، ونحن لا ندعي أن كل فرع يشبه أصليين، بل أكثر الفروع يشبه أصولاً متعدّدة، ولا أولوية للبعض والنصوص والأدلة العقلية من أصالة البراءة والعدم والاستصحاب وغيرها وافية بجميع الأحكام.

البحث الثالث: في شبه القائلين بالقياس والرد عليها

اعلم أن الناس طوّلوا في هذا الباب واستدلّوا بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، ونحن نبين قصور أدلتهم إن شاء الله تعالى .

الأول^(١): قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾^(٢) أمر بالاعتبار، وهو مأخوذ من العبور وهو المرور، يقال: عبرت النهر، والمعبر: السفينة التي هي أداة العبور والموضع الذي يعبر عليه، والعبرة: الدمعة التي عبرت من الجفن، وعبرت الرؤيا وعبرتها: أي جاوزتها إلى ملازمها .

فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فلا يكون حقيقة في غيرها دفعاً للاشتراك .

١ . وهو قول الرازي في المحصول: ٢ / ٢٤٧ .

٢ . الحشر: ٢ .

والقياس داخل تحت الأمر، لأنه عبور من حكم الأصل إلى الفرع وتجاوز منه إليه .

والاعتراض من وجوه (١):

الأول: نمنع كون الاعتبار المجاوزة، بل الاتعاض، فإنه لا يقال لمستعمل القياس العقلي إنه معتبر .

ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرائطه وإثبات الأحكام به إذا لم يتفكر في أمر معاده أنه غير معتبر، أو قليل الاعتبار .

ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً﴾ (٢) و﴿إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ (٣) والمراد الاتعاض .

وقال عليه السلام: «السعيد من وعظ بغيره» (٤) أي اعتبر والأصل الحقيقة، فلا يكون في غير الاتعاض دفعا للاشتراك، وليست أدلتكم أولى من هذه الأدلة، بل الترجيح معنا لسبقه إلى الفهم.

الثاني: سلمنا أن ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع، وهو هنا موجود، فإن تركيب الكلام لا يناسبه، فلو قال: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر» كان تركيباً خارجاً عن قانون اللغة والعرف وعدّ ركيكاً، فلا يقع من الشارع.

١ . ذكرها الرازي مع الأجوبة عنها في المحصول: ٢ / ٢٤٧ - ٢٥٤ .

٢ . آل عمران: ١٣ ؛ النور: ٤٤ .

٣ . النحل: ٦٦ .

٤ . من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٣٧٧ برقم ٥٧٧٧ ؛ الكافي: ٨ / ٧٤ ؛ كنز العمال: ١٦ / ١٦٥ .

الثالث: سلّمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة، لكن ليس الأمر بها أمراً بالقياس الشرعي، فإنّ كلّ من استدلّ بدليل فقد عبر منه إلى المدلول، فمسمّى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الأصلية والقياس الشرعي، وكلّ منها يخالف الآخر بخصوصية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له، فاللفظ الدالّ على ما به الاشتراك غير دالّ على الخصوصيات بإحدى الدلالات الثلاث فلا يدلّ على النوع الذي ليس هو إلّا مجموع ما به الاشتراك والامتياز، فلا يدلّ الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه .

لا يقال: القدر المشترك بين الأنواع إنّما يوجد عند وجود أحدها، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته، فالأمر بإدخال الاعتبار في الوجود أمر بإدخال أحد أنواعه فيه، وليس تعيين أحدها أولى من الباقي، لتساوي نسبة القدر المشترك إليها، وأمّا أن لا يجب ثبوت شيء منها، وهو باطل، لاستلزام الإخلال بالجميع الإخلال بالماهية، فلا يكون المسمّى مأموراً به ؛ أو يجب الجميع، وهو المراد فيدخل القياس فيه .

لأنّا نقول: نمنع عدم أولوية بعض الأنواع، لأنّ الاعتبار المأمور به في الآية لا يمكن أن يكون هو القياس الشرعي فقط، وإلّا لصار معنى الآية «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر» وهو معلوم البطلان، فوجب تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاض، إلّا أنّا نقول: إنّهُ يفيد الاتعاض فقط، وأنتم تقولون: إنّهُ يفيد مع إفادة القياس الشرعي .

فإذن الأمر بالاعتبار يستلزم الأمر بالاتعاض، ومسمّى الاعتبار حاصل

في الاتعاض، ففي إيجاب الاتعاض يحصل إيجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة إلى إيجاب سائر أنواعه.

الرابع: سلّمنا إيجاب نوع آخر غير الاتعاض، فهنا أنواع من القياس نحو: توجيباً كالمنصوص على علته .

وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف .

والأقيسة العقلية .

والأقيسة في أمور الدنيا .

وتشبيه الفرع بالأصل في عدم استفادة حكمه إلا من النص .

والاتعاض والانزجار بالقصص والأمثال .

فظهر أنّنا أثبتنا الاعتبار في صور متعددة، فلا يبقى له دلالة على إيجاب القياس الشرعي، لأنّ الآتي بفرد من أفراد ما يسمّى اعتباراً يكون خارجاً عن عهدة الأمر.

الخامس: سلّمنا اقتضاء اللفظ العموم، لكنّه محال هنا، لأنّ حمله عليه يفضي إلى التناقض، فإنّ التسوية بين الأصل والفرع في الحكم نوع من الاعتبار والتسوية بينهما في أنّه لا يستفاد حكم الفرع إلا من النص كما أنّه في الأصل كذلك .

[ولأنّه] نوع آخر من الاعتبار، والأمر بأحد هذين الاعتبارين ينافي الأمر بالآخر، فلو حمل على العموم اقتضى الأمر بالمتنافيين معاً، وهو

محال. ثم ليس إخراج أحد القسمين من تحت ظاهر العموم لإبقاء الآخر أولى من العكس، وعليكم الترجيح. وهو معنا، لأن تشبيه الفرع بالأصل في أنه لا يستفاد حكمه إلا من النصّ عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً.

السادس: سلمنا انتفاء التناقض، لكنّه ليس حجة، لأنّه عام مخصوص.

فإن الرجل لا يكون مأموراً بالاعتبار عند تعادل الأمارات، وفي ما لم ينصب الله عليه دليلاً، كمقادير الثواب والعقاب وأجزاء السموات والأرض، وفي ما عرف حكمه بالاعتبار فإنّ المكلف لا يكون مأموراً بعده باعتبار آخر.

وفي ما لو قال لو كيّله: اعتق غانماً لسواده، فليس لو كيّله أن يعتق غيره. وفي ما إذا عدم النصّ فإنّه لا يكون مأموراً بالقياس، وفي ما إذا تعارضت الأقيسة.^(١)

السابع: سلمنا أنّه حجة لكن ظنية لا قطعية لأنكم بينتم أنّ الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق، والتوسّل به إلى تعيين المسمّى ظني، ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه.

الثامن: سلمنا أنّه يفيد اليقين لكنّه أمر، والأمر لا يفيد التكرار، ولا يتناول كلّ الأوقات.

١. العبارة في المحصول: ٢ / ٢٥٠ كما يلي: الأقيسة المتعارضة لا يتناولها الأمر.

التاسع: سلمنا أنه يتناول الجميع، لكنه خطاب مشافهة، فيختص بالحاضرين في عصر الرسول ﷺ .

أجيب عن الأول: بأن جعله حقيقة في المجاوزة أولى لقولهم: اعتبر فلان واثَّعظ ، فيجعلون الاثَّعاظ معلولاً للاعتبار فيتغايران. [و] لأن معنى المجاوزة حاصل في الاثَّعاظ، فإن من لم يستدل بغيره على حاله لا يثَّعظ. فإذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاثَّعاظ وغيره على سبيل التواطؤ. ولو كان حقيقة في الاثَّعاظ بخصوصية كان مجازاً في غيره أو مشتركاً، وهما خلاف الأصل .

ونمنع عدم صدق المعتبر ^(١) على القائس لصحة: فلان يعتبر الأشياء العقلية ^(٢) بغيرها، نعم لا يصدق معتبر على الإطلاق لمن قاس مرة، كما لا يقال: إنه قائس على الإطلاق، لقصر لفظ المعتبر والقائس على المستكثر منهما. وإنما يصدق نفي المعتبر على القائس غير المتعظ مجازاً لعدم إتيانه بالمقصود الأصلي، وهو العمل للآخرة، كما يقال لغير المتدبر في الآيات: إنه أعمى أو أصم .

ومعنى المجاوزة حاصل في قوله: «إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً» ^(٣) لإفادة النظر في خلقها العلم بصانعها.

وفيه نظر، لمنع اعتبار فاثَّعظ، نعم يؤكد أحدهما بالآخر فيقال: اعتبر

١ . في «أ» و «ب»: المعبر.

٢ . في المحصول: ٢ / ٢٥١: الفعلية.

٣ . النحل: ٦٦ .

وأتعظ، ولا يستلزم ذلك التغير المعنوي، فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف أولى .

سلمنا لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق المجاوزة، بل علة الاعتراض، وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعاً.

وعن الثاني: بتسليم الركة لو نصّ على صفة ما قلتم لعدم المناسبة، لكن لم قلتم: إنه لو أمر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته يكون ركيكاً كما لو أجاب عن مسألة بما لا يتناولها، يكون باطلاً، ولو أجاب بما يتناولها وغيرها كان حسناً .

وفيه نظر، فإنّ المأمور به إن كان هو القياس الشرعي انتفتت المناسبة بين الكلامين، وإلا فالمطلوب.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

وعن الثالث: أنّه للعموم، لأنّ ترتيب الحكم على المسمّى يقتضي تعليل الحكم بالمسمّى، وهو يقتضي أنّ علة الأمر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتباراً، فيكون كلّ اعتبار مأموراً به .

ولصحة استثناء أي اعتبار كان، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل .

وفيه نظر، لمنع تعلق الأمر بمطلق الاعتبار، بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاعتراض .

سلمنا، لكن نمنع العلية على ما يأتي. وقيل أيضاً: إنه إثبات القياس بالقياس، والاستثناء إخراج الصلاحية لا الدخول .

وعن الرابع: بأنّه لا يجوز أن يكون المراد منه تشبيه الفرع بالأصل في

عدم استفادة حكمه إلا من النص ؛ لأن الاعتبار المذكور هاهنا لا بد من مناسبتة لما قبل الآية وبعدها، وإلا جاءت الركة، واللائق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه، وإلا لصار المعنى: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم إلا بنص وارد في حق ذلك الغير»، وهو معلوم البطلان، فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملاً بعموم اللفظ .

ولأن المتبادر إلى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم، لا المنع منه، كما لو ضرب عبده على ذنب ثم أمر آخر بالاعتبار به، فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم، لا الأمر بالمنع.

وفيه نظر، لأن الاعتبار المناسب ليس إلا الاتعاض، فإن اعتبرت المناسبة وجب القصر^(١) عليه وإلا ورد الإشكال، وكما تحصل الركة لو قال: لا تحكموا إلا بنص وارد في حق ذلك الغير، تحصل الوارد^(٢) الشرعي.

وعن الخامس: بأن العام المخصوص حجة .

وفيه نظر، لأنه ليس حجة عند الجميع، وأيضاً فإن دلالاته تضعف ويمكن القياس على محل التخصيص.

وعن السادس: بعموم السؤال في كل السمعيات، فلا يختص بهذه المسألة .

١ . في «أ»: النص .

٢ . في «أ»: لو أراد.

وفيه نظر، لأنَّ التعميم لا يقتضي بطلانه .

سَلَمْنَا، لكن نمنع التعميم، فإنَّ من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدّم.

وعن الثامن: أنه لما كان أمراً بجميع الأقيسة كان متناولاً لجميع الأوقات .

فيه نظر، للمنع من تعميمه على ما تقدّم، فإنَّ اعتبروا مثل اقتلوا، ولَمَّا لم يكن الثاني مقتضياً لكل قتل، وإلا لقتل كل إنسان كذا الأول .



سَلَمْنَا، لكن نمنع تعميم الأزمنة.

وعن التاسع: بالإجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافهه في ذلك.

الثاني^(١): قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢). وظاهر الرد يفيد القياس، لأنه لو أراد بالرد إلى الله الاستدلال بظاهر كتاب الله لزم التكرير، لأنه مستفاد من قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ فإنه أمر بامثال خطاب الله كله .

والاعتراض من وجوه:

١ . ذكر الأمدى هذا الوجه مع الاعتراضات في الإحكام: ٢٨ / ٤ - ٣٠ .

٢ . النساء: ٥٩ .

أ. لا نسلم أن المراد من «الرد» القياس والرد إلى ما استنبط من الأمر والنهي، بل يمكن أن يكون المراد البحث عن كون المتنازع فيه مأموراً أو منهيّاً حتى يدخل تحت قوله: «أَطِيعُوا اللَّهَ»، فالأمر الأول بالطاعة للأمر والنهي، والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مأمور أو منهي أو لا؟ فلا تكرار، والغرض من الآية أمرنا بطاعة الله فيما نعلم أنه أمرنا به، وأمرنا بما لا نعلم أنه أمرنا به ممّا اختلفنا فيه أن نرده إلى كتاب الله وسنة نبيه بأن يفحص عنه فيهما، حتّى إذا علمنا أنه ممّا أمرنا الله تعالى به دخل في ما قد أوجبه علينا في أول الآية من طاعته وطاعة رسوله، فلا تكرار.

ب. هو خطاب مواجهة، وظاهره قصره على الحاضرين بالطاعة لله ولرسوله، فإن تنازعوا في شيء لم يظهر من الكتاب ولا السنة ردّوه إلى الرسول بالسؤال عنه .

لا يقال: القصر على الحاضرين تخصيص من غير دليل، وهو باطل.

لأننا نقول: ظاهر المواجهة يقتضي القصر على الحاضرين، فالتعميم خلاف الأصل. وأيضاً لو سلّمنا ظهور العموم لكن تركنا للظاهر من هذا الوجه تمسك بالظاهر من وجه آخر حيث جعلناه عاماً في أهل الاجتهاد وغيرهم، وأنتم تخصّصون به أهل الاجتهاد، فكّل ممّا ومنكم تارك الظاهر، وأنتم مستدلّون فعليكم الترجيح، وهو معنا بالأول .

لا يقال: الأمر بالطاعة عام في الجميع في كلّ زمان فكذا الأمر بالردّ، لأنّ الضمير في المخاطب بالردّ عائد إلى المخاطب بالطاعة، فإذا كان الثاني عاماً بالنسبة إلى كلّ زمان فكذا الأول .

لأننا نقول: إن الطاعة واجبة بالنسبة إلى كل زمان، لكن لا من هذه الآية، لأنه خطاب مشافهة.

ج. نمنع أن يكون الرد بالقياس بل يخلد أمره إلى الله، ولا نحكم نحن فيه بشيء، ولا يكون من باب التكليف.

الثالث: قوله: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»^(١) والاستنباط هو القياس، وكذا الرد.

والاعتراض من وجهين:

أ. أنه عائد إلى الأمن والخوف السابقين في قوله تعالى: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ»^(٢)، فلما كان الضمير في الإذاعة متعلقاً بهما، فكذا في «رَدُّوهُ» وفي «لَعَلِمَهُ» و «يَسْتَنْبِطُونَهُ» وليس ذلك من القياس في شيء.

ب. لو سلمنا عود الضمير إلى الأحكام لكن جاز أن يكون المراد استخراج الحكم من دليله إما باستخراجه من عمومات النص أو أصالة البراءة أو غيرهما من الأدلة، وذلك أعم من القياس.

الرابع^(٣): قوله تعالى: «إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا»^(٤) أورده في معرض

١. النساء: ٨٣.

٢. النساء: ٨٣.

٣. ذكر الأمدي الوجه الثالث والرابع في الإحكام: ٤ / ٣٠ - ٣١.

٤. إبراهيم: ١٠.

صدّهم عمّا كان يعبد آباؤهم، لما بينهم من المشابهة في البشرية، ولم ينكر عليهم، وذلك هو القياس .

والاعتراض من وجهين :

أ. نمنع عدم الإنكار، لأنّ الآية إنّما خرجت مخرج الإنكار لقولهم لقوله: «إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ»^(١).

ب. سلّمنا أنّه قياس في الأمور العقلية، فلا يلزم مثله في الأحكام الشرعية إلّا بطريق القياس أيضاً، وهو محال.

الخامس^(٢): لمّا بعث معاذاً قاضياً إلى اليمن قال: «بم تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيي، والنبي ﷺ أقرّه على ذلك وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يبحه الله ورسوله»^(٣).

واجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مردوداً إلى أصل وإلّا كان مرسلًا، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس .

ولمّا بعث معاذاً وأبا موسى إلى اليمن قال: «بم تقضيان؟» فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى

١. إبراهيم: ١١.

٢. ذكره الأمدى في الإحكام: ٣٦ / ٤، والرازي في المحصول: ٢٥٤ / ٢.

٣. مسند أحمد: ٥ / ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢؛ سنن الدارمي: ١ / ٦٠؛ سنن أبي داود: ٢ / ١٦٢ برقم

٣٥٩٢؛ سنن الترمذي: ٢ / ٢٩٤ برقم ١٣٤٢.

الحقّ عملنا به. ^(١) صرحا بالعمل بالقياس، والنبي ﷺ أقرهما عليه فكان حجة.

والاعتراض من وجوه ^(٢):

الأول: أنه مشتمل على الخطأ فلا يكون صحيحاً، لأنّ قوله: «فإن لم تجد في كتاب الله» يناقض قوله: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» ^(٣)، «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» ^(٤).

ولاشتماله على تصويبه في الاجتهاد وهو خطأ، لأنّ الاجتهاد في زمان الأنبياء لا يجوز.

ولأنه ﷺ سأله عما به يقضي، والقضاء الإلزام، فيقع السؤال عن الذي يجب به الحكم، والسنة لا تصلح جواباً عنه، لأنها تذكر في مقابلة الفرض حيث يقال هذا سنة وليس بواجب.

ولأنّ الحديث يقتضي سؤاله عما به يقضي بعد نصبه للقضاء، وهو لا يجوز، لأنّ نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له، وإنما تثبت الصلاحية لو كان عالماً بالشيء الذي يجب به أن يقضي، والذي لا يجب.

ولاقتضاء الحديث عدم جواز الاجتهاد إلا عند عدم وجدان

١. المحصول: ٢ / ٢٥٤؛ الإحكام: ٤ / ٣٦.

٢. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٥٤ - ٢٥٧.

٣. الأنعام: ٣٨.

٤. الأنعام: ٥٩.

الكتاب والسنة، وهو باطل لجواز تخصيصهما به.

الثاني: روي أن معاذاً لما قال: اجتهد رأيي، قال الرسول ﷺ: «اكتب إلي أكتب إليك» ولا يمكن تصحيحهما، لأن الروایتين نقلتا في واقعة واحدة، فلا يمكن الجمع بينهما.

الثالث: لا خلاف بين أهل الحديث في أنه مرسل، رواه جماعة من أهل حمص غير مذكورين عن معاذ، فلا يكون حجة.

الرابع: [أنه] خبر واحد ورد في إثبات أصل عظيم في الشرع، وهو القياس والاجتهاد، والدواعي متوفرة على نقله، فيجب بلوغه حد التواتر، ولما لم يبلغ علم أنه ليس بحجة.

والحاصل: أنه مرسل، فلا يقبل عند الشافعي وجماعة أخرى^(١) وأنه فيما تعم به البلوى، فلا يقبل عند أبي حنيفة وجماعة أخرى^(٢).

الخامس: أنه خبر واحد، فلا يقبل في المسائل القطعية.

لا يقال: مثبتو القياس كانوا يتمسكون به في إثبات القياس ونفاته يتأولونه، وهو اتفاق على نقله^(٣).

لأننا نقول: قد تقدم ضعف مثل هذا.

السادس: لا يدل على كون القياس حجة. أمّا قوله: «اجتهد رأيي» فإن

١. نقلاً عن المحصول: ٢ / ٢٥٥.

٢. نقلاً عن المحصول: ٢ / ٢٥٥.

٣. في المحصول: ٢ / ٢٥٦: قبوله.

الاجتهاد استفراغ الجهد في الطلب، فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية .

لا يقال: إنما صار إليه بعد فقدّه من الكتاب والسنة، ومدلول الخفي من النص موجود فيهما .

لأننا نقول: نمنع أن قوله: «فإن لم تجد» للعموم، لصحة استفهام «هل» يعني فإن لم تجد في صرائحه فقط، أم فيه وفي جميع وجوه دلالاته على أنه هنا لا يمكن حمله على العموم، لأن العمل بالقياس عندكم مفهوم من الكتاب والسنة.

السابع: قوله: «اجتهد» يكفي في العمل به نوع واحد من أنواع الاجتهاد، فيحمل على البراءة الأصلية، أو على التمسك بما ثبت في العقل من أن الأصل الإباحة أو التحريم.

الثامن: لا نسلم أنه إذا لم يحمل على النص الخفي ولا دليل العقل يحمل على القياس الشرعي، ولا دليل على الحصر؛ فإن هنا طرقاً أخرى، كالاحتياط في تنزيل اللفظ على أكثر مفهوماته أو أقلها، والمصالح المرسلة، وقول الشرع: احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب.

التاسع: سلمنا إرادة الشرعي، لكن يكفي فيه إثبات نوع واحد ونحن نقول كالنظام بالقياس المنصوص على علته، سواء ورد العمل بالقياس أو لا، أو بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

العاشر: سلمنا دلالاته على العمل بالقياس الشرعي لكن في حياة

الرسول ﷺ أو بعده؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع.

والأصل فيه أنه شرط في العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة، وهو غير ممكن في زمانه ﷺ لعدم استقرار الشرع، أما بعد نزول «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ» ^(١) فلا، لأن الدين إنما يكون كاملاً لو بين جميع أحكامه، وهو إنما يكون بالتنصيص على كليات الأحكام؛ وإذا كان العمل بالقياس مشروطاً بعدم الوجدان فيهما، وهما قد اشتملا على الجميع، لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول ﷺ.

أجيب ^(٢) عن الأول. بأن قوله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا» يدل على احتمال الكتاب على كل الأمور بواسطة وهو مسلم، فإن الكتاب لما دل على وجوب قبول قول الرسول ﷺ، وقول الرسول دل على أن القياس حجة، والقياس دل على هذه الأحكام، كان الكتاب دالاً عليها. ولا يمكن دلالة ابتداء لخلوه عن دقائق الهندسة والحساب، وتفاريع الحيض والوصايا.

ولا محذور في العمل بالاجتهاد في زمانه ﷺ في واقعة لا يمكن تأخير الحكم فيها إلى أن يصل الخبر من اليمن إلى المدينة، ثم منها إلى اليمن لتعذر النص حينئذ.

والسنة عبارة عن الطريقة كيف كانت. والبعث إنما يكون بعد المعرفة بشرائط القضاء، والمراد لما عزم على البعث، وجماعة منعوا من تخصيصها به.

١. المائدة: ٣.

٢. ذكر الرازي الأجوبة في المحصول: ٢٥٧ / ٢.

وفيه نظر، لأن العزم على البعث كالبعث في اشتراط العلم بحال المبعوث، وأنه هل يصح الإنفاذ أم لا؟ وذلك لا يمكن إلا بعد اطلاعه على معرفته بمدارك الأحكام ولا يجوز [أن] يخرج النص عن المذهب الباطل.

وعن الثاني: بأن روايتنا مشهورة وهذه غريبة لم يذكرها أحد من المحدثين فلا يكون معارضاً، وكيف يجوز أن يقول: «اكتب إلي» وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز تأخيرها. وأيضاً يمكن الجمع بينهما وإن وردا في واقعة واحدة بأن يقال: الحادثة إن احتملت التأخير وجب عرضها، وإن لم تحتمل وجب الاجتهاد.

وفيه نظر، لأنه يجوز التأخير إلى تحصيل معرفة الحكم بالفكر وقد يتناول، فكذا يجوز إلى وقت الإنفاذ والشهرة، وقد بينا أنها في خبر مرسل فاشتبه الغرابة والتفصيل ليس في أحد الحديثين، فلا يمكن وجه الجمع بينهما به، لأن الثاني إنكار لقوله: اجتهد مطلقاً وأمر له بالمكاتبة مطلقاً.

وعن الثالث: بأنه مرسل تلقته الأمة بالقبول، فيعمل به.

وفيه نظر، للمنع من تلقي الأمة له بالقبول، فإن منكري القياس لم ينقله إلا على الوجه الذي قلناه.

وعن الرابع: أن عموم البلوى لا يوجب تواتره، كالمعجزات المنقولة عن النبي ﷺ.

وفيه نظر، لأنه وإن لم يوجب تواتره لكن العادة تقضي به أو تشهد به، وهما منفيان عنه لأنه مرسل.

وعن الخامس: أنَّ خبر الواحد يثبت به ظن أنَّ القياس حجة وإن لم يثبت به القطع عليه .

وفيه نظر، لأنَّ ظن كونه حجة لا يقتضي كونه كذلك، للمعارضة بما يدلُّ على ذمِّ اتباع الظن.

وعن السادس: قوله: «فإن لم تجد» يقتضي نفي النص جلياً كان أو خفياً ويدلُّ على كون «فإن لم تجد» للعموم صحة الاستثناء. ودلالة الكتاب والسنة على العمل بالقياس لكنهما لا يشتملان على الحكم الحاصل بالقياس، وهو كاف في أن يقال: إنه غير موجود في الكتاب والسنة، وقول معاذ: أحكم بكتاب الله، أراد ما دلَّ الكتاب عليه بذاته لا مطلقاً، وإلا لكان قوله: أحكم بالسنة إذا لم أجد في الكتاب، خطأ.

وعن السابع: بأنَّ البراءة الأصلية معلومة لكلِّ أحد، فلا حاجة في معرفتها إلى الاجتهاد، فلا يجوز حمل «اجتهد» عليه .

وفيه نظر، لأنَّ دلالة البراءة إنما تعلم بعد فقد الأدلة العقلية والسمعية، وذلك من المشكلات التي يحتاج فيها إلى الاجتهاد.

وعن الثامن: بإجماع الأمة على الحصر، فوجب القطع به .

وفيه نظر، فإنَّ الإجماع دلُّ على نفيه كالاحتياط، وأيضاً اختلفوا في الطرق الباقية كالمصالح المرسلة وغيرها.

وعن التاسع: بأنَّ الشرع سكت عند قوله: «اجتهد» لعلمه بأنَّ الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام، ولو حمل على المنصوص على علته أو

على تحريم التأفيف لم يف بذلك ولا بعشر عشر الأحكام .
وفيه نظر، فإنه لا يلزم من عدم إيفائه بجميع الطرق جعل القياس
طريقاً.

السادس^(١): سأل عمر النبي ﷺ عن قبلة الصائم؟ فقال: رأيت لو
تمضمضت بماء ثم مججته^(٢) أكنت شارب^(٣).

شبهه قبلة الصائم من غير إيلاج بالمضمضة من غير ازدراء، وأجرى
حكم أحدهما على الآخر، وهذا قياس، لأنه أورد هذا الكلام ليدل على أن
الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماعه من أنه لم يحصل عند
المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما، فيجب أن لا يكون حكم المقدمة حكم
المطلوب .

وإذا كان قياساً وجب كون القياس حجة لوجوب التأسي.

ولأن قوله: «أرأيت» خرج منخرج التقرير، فلولا أن التعبد بالقياس قد
تمهد عند عمر لما قرره عليه، ولهذا جاز ممن يعتقد الحكم بالكتاب أن

١ . ذكر هذا الوجه الرازي في المحصول: ٢ / ٢٦٠، المسلك الثالث .

٢ . ميج الرجل الماء من فيه: إذا رمى به. الصحاح: ١ / ٤٠ .

٣ . المحصول: ٢ / ٢٦٠ . ووردت هذه الراوية بتفاوت واختلاف في المصادر التالية: مسند أحمد:

١ / ٢١ و ٥٢ ؛ السنن الكبرى: ٤ / ٢١٨ ؛ سنن النسائي: ٢ / ١٩٩ ؛ كنز العمال: ٨ / ٦١٥ برقم

يقول لمثله: أليس قد قال تعالى كذا؟ ولا يجوز لو كان هو والمخاطب لا يعتقدان كونه حجة .

اعترض بأنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات، وبأن مثل هذا القياس حجة للتنبيه على العلة، ولأن الحديث وإن دلّ على إجراء القبلة مجرى المضمضة، لكن ليس فيه أن النص أوجب ذلك أو القياس، ومع الاحتمال فلا قطع على أحدهما .

أجيب بأنه ﷺ لم ينص على العلة، بل ذكر أصل القياس، والعلة سابقة إلى الذهن، وليس التنصيص على الأصل تنصيصاً على العلة .

قوله: ليس فيه دلالة على إجراء القبلة مجرى المضمضة، لنص أو قياس .

مركز تحقيق مكتبة نور

قلنا: بينا أن مفهوم «أرأيت» أن كل واحد منهما لم يحصل منه الثمرة المطلوبة بذلك الفعل، والعامي يفهم لو استفتى عن القبلة فقال المفتي: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته» أن القبلة لا تفسد الصوم ويعلم إجراء أحدهما مجرى الآخر من الوجه الذي ذكرناه، فبطل أن يقال: هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما، وأنه لا يمتنع أن يكون بعض الظواهر اقتضى الجمع .

وفيه نظر، للمنع من ذكر ذلك القياس عليه، بل لإزالة الاستبعاد.

سلمنا، لكن قوله إنه ليس نصاً على العلة، بل على الأصل ينافي قوله: فبطل أن يقال هذا الكلام لا يدل على الوجه الجامع بينهما .

السابع: قوله ﷺ للجارية الخثعمية لما سألته: يا رسول الله ان أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟»، قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»^(١). ألحق دين الله بدين الأدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس.

وفيه نظر، للمنع من استفادة ذلك من القياس أمّا أولاً فلما يأتي من أن الرسول ﷺ لا يجوز له الاجتهاد.

وأما ثانياً فلاستفادة ذلك من قوله تعالى: «عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ»^(٢)، فيكون كدين الأدمي في عدم سقوطه إلا بفعله، ولم يذكر ﷺ الدين ليقاس عليه بل للتشبيه والتقريب، ولأنه ﷺ قال: «إنه أحق بالقضاء» والحكم في الفرع لا يكون أولى منه في الأصل إلا في مثل تحريم الضرب لتحريم التأفيف، ونحن نقول به.

الثامن: روي عنه ﷺ أنه قال لأُمّ سلمة وقد سألته عن قبلة الصائم: هَلَا أَخْبَرْتِي إِنِّي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ.^(٣) وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على قياس غيره عليه.

وفيه نظر، لأننا نمنع قصد القياس، بل فعله واجب علينا لوجوب التأسي، ولما عرف ﷺ منهم الانقياد إلى متابعتهم، ولهذا قل أن يفعلوا

١. تفسير الرازي: ١٥١ / ١٠؛ المحصول: ٢ / ٢٦٢.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. إمتاع الأسماع: ١٦٣ / ٣؛ الإحكام: ٤ / ٣٧.

بخلاف فعله، بل كانوا يتابعونه كما روي أنه خلع فخلعوا.

التاسع: أمر سعد بن معاذ بأن يحكم في بني قريضة برأيه، وأمرهم بالنزول على حكمه، فحكم بقتلهم وسبي نسائهم، فقال ﷺ: لقد وافق حكمه حكم الله تعالى. (١)

وفيه نظر، لعدم استلزام الحكم بالرأي في أمور الحرب الحكم بالقياس، لأن الرأي أعم من القياس، فجاز أن يكون المراد الاستنباط من العمومات أو الاجتهاد في الأخذ بالأصلح للمسلمين، وذلك راجع إلى أمور الدنيا.

العاشر: قال ﷺ: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها». (٢) حكم بتحريم الثمن باعتبار تحريم أكلها.

واعترض بأن تحريم البيع ليس بالقياس على تحريم الأكل، بل تحريم الشحوم تحريم مضاف إلى الأعيان فينصرف إلى المعاني المعهودة منها، والبيع من جملة عوارضها فدخل تحت التحريم، ولو كان تحريم الأكل مصرحاً به لكان المراد منه تحريم التصرف، لقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ» (٣)، وقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى» (٤)، «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (٥) والمراد التصرف بغير حق.

١. الإحكام: ٣٧ / ٤.

٢. صحيح البخاري: ٤٠ / ٣، باب كم يجوز الخيار، وج ٤ / ١٤٥، كتاب بدء الخلق؛ صحيح مسلم: ٤١ / ٥، باب تحريم بيع الخمر؛ مسند أحمد: ٢٥ / ١ و ٢٤٧ و ٢٩٣ وج ٣٦٢ / ٢ وج ٤٩٩ / ٣؛ سنن الدارمي: ١١٥ / ٢؛ سنن البيهقي: ٢٠٦ / ٩؛ بحار الأنوار: ٧١ / ١٠٠.

٣. النساء: ٢. ٤. النساء: ١٠. ٥. البقرة: ١٨٨.

الحادي عشر^(١): ما روي عنه عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام، وهو يقتضي وجوب اتباع العلة أين كانت، وذلك عين القياس. لقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافاة^(٢) فادخروها»^(٣).
[وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، فإنها تذكركم الآخرة»^(٤).

وقوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر «أينقص إذا يبس؟» فقالوا: نعم فقال: «فلا آذن»^(٥).

وقوله عليه السلام في حق محرم وقصت^(٦) به ناقته: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليئاً»^(٧).

١. الوجه الثامن إلى الوجه الحادي عشر ذكرها الأملدي في الإحكام: ٣٧ / ٤ - ٣٨.
٢. الدافاة: القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد يقال: هم يدفون دفيقاً، والدافاة: قوم من الأعراب يردون المصر، يريد أنهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها. النهاية: ٢ / ١٢٤، مادة «دفع».
٣. الإحكام: ٣٧ / ٤. وورد هذا الحديث باختلاف وتفاوت يسير في المصادر التالية: الموطأ: ٢ / ٤٨٤، باب ادخار لحوم الأضاحي؛ سنن ابن ماجه: ٢ / ١٠٥٥، باب ادخار لحوم الأضاحي؛ كنز العمال: ١٠٨ / ٥ - ١٠٩ برقم ١٢٢٦٢ - ١٢٢٦٦.
٤. مستدرک الحاكم: ١ / ٣٧٦؛ فيض القدير: ٥ / ٧١؛ أضواء البيان: ٨ / ٣٥٠؛ الإحكام: ٣٨ / ٤.
٥. سنن البيهقي: ٥ / ٢٩٤، باب ما جاء في النهي عن بيع الرطب بالتمر؛ فتح الباري: ٤ / ٣٢١؛ سنن أبي داود: ٢ / ١١٥ برقم ٣٣٥٩؛ الإحكام: ٣٨ / ٤.
٦. الرقص: قصر العنق كأنما رد في جوف الصدر، ووقص عنقه يقصها وقصاً: كسرهما ودقها. لسان العرب: ٧ / ١٠٦، مادة «وقص».
٧. صحيح البخاري: ٢ / ٢١٥، باب لا يحل القتال بمكة؛ صحيح مسلم: ٤ / ٢٥، باب ما يفعل بالمحرم؛ سنن أبي داود: ٢ / ٨٧ برقم ٣٢٣٨؛ مسند أحمد: ١ / ٣٣٣؛ الإحكام: ٣٨ / ٤.

وقوله ﷺ في حق شهداء أحد: «زملوهم بكلومهم»^(١) ودمائهم، فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً، اللون لون الدم، والريح ريح المسك»^(٢).

وقوله ﷺ عن الهرة: «إنها ليست نجسة، إنَّها من الطوافين عليكم والطوافات»^(٣).

وقوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده»^(٤).

وقوله ﷺ في الصيد: «فإن وقع في الماء فلا تأكل منه، لعل الماء أعان على قتله»^(٥).

وقوله ﷺ: «أنا أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحى»^(٦).

١. الكلوم: الجروح. الصحاح: ٢٠٢٣ / ٥.

٢. عوالي اللآلي: ٢ / ٢٨ ح ١٢٨؛ مستدرک الوسائل: ٢ / ١٨٠ ح ٨، وورد بتفاوت في مسند أحمد: ٥ / ٤٣١؛ سنن النسائي: ٤ / ٧٨ و ٦ / ٢٩؛ سنن البيهقي: ٤ / ١١ و ٩ / ١٦٤ - ١٦٥؛ الإحكام: ٤ / ٣٨.

٣. مسند أحمد: ٥ / ٣٠٣ و ٣٠٩؛ سنن أبي داود: ١ / ٢٥ برقم ٧٥؛ سنن النسائي: ١ / ٥٥ و ١٧٨؛ كنز العمال: ٩ / ٣٩٩ برقم ٢٦٦٧٧؛ الإحكام: ٤ / ٣٨.

٤. صحيح البخاري: ١ / ٤٩، كتاب الوضوء؛ صحيح مسلم: ١ / ١٦٠، باب كراهة غمس المتوضي يده؛ الموطأ: ١ / ٢١؛ مسند أحمد: ٢ / ٢٤١ و ٢٥٣ و ٢٥٩ و ٢٦٥ و ٢٧١ و ٢٨٤؛ الإحكام: ٤ / ٣٨.

٥. سنن البيهقي: ٩ / ٢٤٨؛ صحيح البخاري: ٦ / ٢٢٠، كتاب الذبائح والصيد بتفاوت؛ سنن النسائي: ٧ / ١٩٣ بتفاوت؛ الإحكام: ٤ / ٣٨.

٦. الإحكام: ٤ / ٣٨؛ المستصفى: ٢٩٤.

والرأي تشبيه الشيء بآخر، وهو عين القياس .

والاعتراض بأن النص على العلة لا يستلزم الإلحاق فإنه المستنزع، والأخبار ما دلت على الإلحاق، بل على التعليل، والفائدة فيه تعريف الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الانقياد، ولهذا نص الشارع على العلل القاصرة ولا قياس هناك.

سلمنا دلالتها على الإلحاق لكن لا بأس بالعمل بمثل هذا النوع من القياس عند أكثر الناس، وما روي من قوله ﷺ: «إني أحكم بالرأي بما لم ينزل فيه وحي» مناف لقوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١).

سلمنا، لكن لا نسلم أن الرأي هو القياس .

سلمنا، لكن لا يلزم من جوازه للنبي ﷺ المعصوم عن الخطأ جوازه للأمة الجائر عليهم الغلط .

وأيضاً فيه نظر، لاحتمال عود قوله ﷺ: «فيما لم ينزل فيه وحي» إلى الأحكام الدنيوية التي ليس من شأنها نزول الوحي فيها.

الثاني عشرة: وهو الذي عول عليه أكثر القائلين بالقياس أن الصحابة أجمعوا على العمل به فيكون حجة .

وبيان الإجماع أن بعض الصحابة عمل به أو قال، ولم ينكر عليه أحد، فيكون إجماعاً .

أما عمل بعض الصحابة فلو جوه ^(١):

الأول: كتب عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك. ^(٢) وهو صريح في المقصود.

الثاني: أنهم صرحوا بالتشبيه، فإن ابن عباس أنكر على زيد قوله الجد لا يحجب الإخوة، وقال: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً. ^(٣) وظاهر أن غرضه ليس تسمية الجد أباً، لعدم خفاء مثله عن ابن عباس وكان متقدماً في علم اللغة، فكيف يطلق على الجد اسم الأب حقيقة ومع صحة نفيه فيقال: ليس أباً بل هو جد فنفي أن يريد أنه بمنزلة الابن في حجب الإخوة، ^(٤) كما أن ابن الابن بمنزلة الابن فيه. وعن علي عليه السلام وزيد أنهما شَبَّاهُما بَعْضُني شَجَرَةً وَجَدُولِي نَهْرَ فَعَرَفَا بِذَلِكَ قَرَبَهُمَا مِنَ الْمَيِّتِ، ثُمَّ شَرَكَا بَيْنَهُمَا فِي الْمِيرَاثِ.

الثالث: اختلفوا في مسائل كثيرة، وقالوا أقوالاً مختلفة فيها، ولا يمكن إلا عن القياس، وأكثر الأصوليون منها، وأظهرها أربعة:

أ. مسألة الحرام: قالوا فيها بخمسة أقوال:

فنقل عن علي عليه السلام و زيد وابن عمر أنه في حكم التطليقات الثلاث .

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٦٢، المسلك الخامس.

٢. تفسير الرازي: ١٠ / ١٥١.

٣. الإيضاح: ٥٢٠؛ شرح نهج البلاغة: ٢٠ / ٢٧.

٤. العبارة في المحصول: ٢ / ٢٦٣: ألا ترى أنه ينفي عنه هذا الاسم، فيقال: إنه ليس أباً للميت ولكنه جده، فلم يبق إلا أن مراده أن الجد بمنزلة الأب في حجب الإخوة.

وعن ابن مسعود أنه في حكم الطلقة الواحدة، إمّا بائنة أو رجعية على خلاف بينهم .

وعن أبي بكر وعمر وعائشة أنه يمين يلزم فيه الكفارة .

وعن ابن عباس أنه في حكم الظهار .

وعن مسروق أنه ليس بشيء، لأنه تحريم لما أحل الله تعالى فصار كقوله: هذا الطعام عليّ حرام .

والمرتضى وباقي الإمامية رَوَوْا هذا القول عن علي عليه السلام .

ب. اختلفوا في الجد مع الإخوة، فَوَرَّثَهُ بَعْضُهُمْ مَعَهُمْ، وَمَنْعَهُ آخَرُونَ. واختلف الأولون فقال بعضهم: إنه يقاسم الإخوة مادامت المقاسمة خيراً له من الثلث، فأجراه مجرى الأم ولم يُنقص حقه عنها، لأنه جمع بين الولادة والتعصيب .

ومنهم من قال: يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيراً له من السدس، وأجراه مجرى الجدّة في عدم النقصان من السدس .

ج . اختلفوا في المشتركة وهي: زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم، حكم عمر فيها بالنصف للزوج، وبالسدس للأم، وبالثلث للإخوة من الأم، ومنع الإخوة من الأبوين، فقالوا له: هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة؟ فشارك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث. ^(١)

د. اختلفوا في الخلع هل يهدم من عدد الطلاق شيئاً، أو يبقى عدد الطلاق كما كان، فقال ابن عباس: إنه ليس بطلاق، وهو رواية عن عثمان، والأخرى إنه طلاق.

فهذه المسائل إن لم يصر أحد منهم فيها عن طريق كانوا متفقين على الخطأ، وهو باطل.

وإن كان عن طريق، فذلك ليس العقل، لأن حكمه واحد، وهو البراءة الأصلية، وأكثر هذه الأقاويل يخالف حكم الأصل. ^(١) فهو السمع. فإن كان نصاً قولياً أو فعلياً جلياً أو خفياً وجب إظهاره، لأن عاداتهم تعظيم نصوص النبي ﷺ والإنكار على مخالفتها حتى نقلوا منها ما لا يتعلق به حكم، كقوله ﷺ: «نعم الإدام الخل» ^(٢) ومن عاداتهم التفحص عن النصوص والحث على نقلها إليهم ليتمسكوا بها إن كانت موافقة لمذاهبهم، أو ليرجعوا عنها إن كانت مخالفة، ومن هذه عاداته لا يجوز أن يحكم لنص ثم يسكت عن ذكره.

فثبت أنه لو كان هناك نص لأظهره، ولو أظهره لاشتهر، ولو اشتهر لنقل، ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون؛ ولكنه لم ينقل، لأننا بعد البحث

١. في المحصول: ٢ / ٢٦٤: العقل.

٢. الكافي: ٦ / ٣٢٩ ح ١، باب الخل؛ المحاسن: ٢ / ٤٤١ ح ٣٠٢ و ٣٠٣ و ص ٤٨٦ ح ٥٤٠ -

٥٤٧؛ الخصال: ٦٣٦؛ عيون أخبار الرضا: ١ / ٣٨ ح ٧٢؛ من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٣٥٨ برقم

٤٢٦٧؛ مسند أحمد: ٣ / ٣٠٤ و ٣٥٣ و ٣٧١ و ٣٨٩ و ٣٩٠؛ سنن ابن ماجه: ٢ / ١١٠٢ برقم

٣٣١٦ - ٣٣١٨؛ سنن أبي داود: ٢ / ٢١٢ برقم ٣٨٢٠ - ٣٨٢١؛ سنن الترمذي: ٣ / ١٨٢ برقم

١٨٩٩ - ١٩٠١.

الشديد والطلب التام والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه، وإذا انتفى النص بقي القياس.

الرابع: نقل عن الصحابة القول بالرأي، وهو القياس .

قال أبو بكر: أقول في الكلالة برأبي.^(١)

وقال عمر: أقضي في الجد برأبي.^(٢)

وفي الجنين لما سمع الحديث: لولا هذا لقضينا فيه برأينا.^(٣)

وقال عثمان لعمر: إن اتبعت رأيك فرأيك رشيد، وإن تتبع رأيي من قبلك فنعم ذو الرأي.^(٤)

وعن علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تباع، وقد رأيت الآن بيعهن.^(٥)

وإنما قلنا: إن الرأي القياس، لأنه يقال في مقابله فيقال^(٦): أقلت هذا برأيك أو بالنص؟ فلا يتناول الاستدلال بالنص وإن كان خفياً. فثبت بهذه الوجوه الأربعة قول البعض .

وأما عدم الإنكار، فلا لأنه لو وجد لنقل، لأن القياس أصل عظيم في

١ . مسند أحمد ٢٧٩ / ٤ ؛ معرفة السنن والآثار: ٥ / ٤٩ ؛ كنز العمال: ١١ / ٧٩ برقم ٣٠٦٩١ .

٢ . المستصفى: ٢٨٧ .

٣ . المستصفى: ٢٨٧ ؛ المحصول: ٢ / ٢٦٥ .

٤ . المحصول: ٢ / ٢٦٥ .

٥ . كنز العمال: ١٠ / ٣٤٦ برقم ٢٩٧٤٥ ؛ المحصول: ٢ / ٢٦٦ .

٦ . في المحصول: ٢ / ٢٦٦: لأنه يقال للإنسان.

الشرع، ونقله أولى من نقل اختلافهم في مسائل جزئية، ولو نقل لاشتهر ولوصل أليناً لتوفر الدواعي عليه. وإنما قلنا: إنه إجماع، لأن السكوت ليس للخوف بشدة انقيادهم إلى الحق، ولأن بعضهم خالف، فلو كان هناك خوف يمنع من إظهار ما في قلوبهم لم يخالفوا، فهو عن (١) الرضا.

والاعتراض من وجوه: (٢)

الأول: لا نسلم أن أحداً من الصحابة ذهب إلى القياس، والروايات التي ذكرتموها لا يزيد روايتها على المائتين، وهو لا يفيد القطع بالصحة، لاحتمال تواطؤ هذا القدر على الكذب، والأحاديث المستدل بها على أعيان المسائل مشهورة لكن لما انتهت إلى الواحد والاثنين لم نقطع بها، فكذا هنا. لا يقال: الأمة بين معترف بها، ومتأول، فيلزم اتفاقهم على النقل.

لأننا نقول: سبق عدم إفادة مثل هذا الجزم بالصحة.

الثاني: نمنع دلالة الأحاديث على العمل بالقياس، فقول عمر: اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك، ليس في «اعرف الأشباه» حجة، لأنه تعالى قد نص على حكم كل جنس ونوع، فيجب على المستدل معرفة الأشباه والنظائر ليدرج الشيء تحت جنسه ولا يخرج منه. وقد يحصل الاشتباه فيفتقر إلى التأمل الكثير.

ولا في قوله: «وقس» لأن القياس في اللغة التسوية، فمعنى قس الأمور

١. في «أ»: عين.

٢. كما في المحصول: ٢ / ٢٦٦ - ٢٧٩.

برأيك: اعرض الأشياء على فكرتك، والفكر استحضار علوم أو ظنون ليتوصل به إلى تحصيل علم أو ظن، فالمتفكر يريد التسوية بين النتيجة المجهولة والمقدمات المعلومة، ليصير المجهول معلوماً. وهو متعين، لأنّ الرأي هو الرويّة، فقوله: «قس الأمور برأيك» معناه: سوّ الأشياء برويتك والتسوية بالرويّة عبارة عمّا قلناه، فيرجع الأمر إلى أنّه أمره بأن لا يحكم بالتشهي، والتمني، بل بالاستدلال، وليس ذلك عبارة عن القياس الشرعي.

سألنا إرادة تشبيه الفرع بالأصل، لكن كما يحتمل أن يكون المراد التشبيه في ثبوت الحكم كذا يحتمل إرادة التسوية في عدم إثبات الحكم في الفرع إلّا بالنص.

وأما تشبيه ابن عباس فيمنع أنّه جمع بين الأمرين بعلة قياسية، فجاز أن يكون الإنكار لأجل أنّه كما يسمّي النافلة بالابن مجازاً، وكفى هذا الاسم المجازي في اندراج النافلة تحت قوله: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ»^(١)، كذا الجد يسمّى أباً مجازاً فجاز الاكتفاء بهذا الاسم المجازي في الاندراج تحت: «وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ»^(٢).

ويؤيده نسبة ابن عباس زيدا إلى مفارقة التقوى، وتارك القياس لا يكون كذلك، بل تارك النص، ووجه ترك زيد النص ما قلناه.

وأما ذهاب كلّ منهم إلى ما صار إليه، فجاز أن يستند إلى ما ظنه نصّاً، سواء أصاب في ظن دلالة أو أخطأ.

ونمنع وجوب النقل والاشتهار والوصول إلينا .

ولا يلزم من تعظيمهم للنص اقتضاء ظهور النص الذي لأجله ذهبوا إلى ذلك القول ؛ لأنّ التعظيم إنّما يقتضي الإظهار عند الحاجة إلى إظهاره، وهي متفية، لأنّ الحاجة ليست مع المناظر هنا لعدم اجتماعهم في محفل للمناظرة، ولم تجر عاداتهم بذلك. ولا مع المستفتي لانتفاء الفائدة بذكره معه.

سَلَّمْنَا أنّ شدة التعظيم تقتضي إظهار النص، لكن بشرط أن يتمكن السامع من الانتفاع به، ولم يوجد هناك، لأنّه إذا روى ذلك النص، كان خبر واحد وليس بحجة، فلا فائدة في إظهاره.

الثالث: سَلَّمْنَا أنّه يجب الإظهار، لكن إذا كان جلياً، لأنّ الداعي إنّما يحصل في إظهار دليل المذهب لو كان ظاهراً قوياً، أمّا إذا كان خفياً فلا.

الرابع: سَلَّمْنَا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب، لكنّه معارض بأنّه لو كان ذهابهم إلى مذاهبهم لأجل القياس لوجب عليهم إظهاره كالنص، ولم ينقل عن أحد من الصحابة القياس الذي لأجله ذهب إلى ما ذهب إليه .

لا يقال: الفرق أنّ القياس لا يجب اتباع العالم فيه بخلاف النص .

لأنّا نقول: القياس الجلي يجب اتباع فيه، وإلا لما حسنت المناظرة بين القائسين.

الخامس: لا نسلم أنّهم لم يظهروا النصوص ولا يجب الاشتهار، لأنّه ليس من الوقائع العظام التي يجب توفر الدواعي على نقلها .

لا يقال: لما توفرت الدواعي على نقل مذاهبهم، مع انتفاء الفائدة فيها، فنقل الأدلة مع ما فيها من الفوائد أولى .
لأننا نقول: لم نمنع من نقل الأمور التي لا تكون عظيمة، بل لم يوجبه، وبينهما فرق.

السادس: سلمنا أنه من الأمور العظيمة، لكن لا يجب نقلها، كالمعجزات، وأمر الإقامة في التثنية والإفراد مع ظهوره مع أنه لم ينقله إلا واحد واثنان، فجاز أن لا ينقله ذلك الواحد أيضاً.

السابع: سلمنا أنها لو اشتهرت لنقلت، لكن نمنع عدم النقل، ولا يجب أن يعرفه كل أحد فإنه لا يمكن ادعاء معرفة كل واحد بما نقل عن الرسول ﷺ والصحابة، فجاز أن يكون البعض يعرفه.

الثامن: سلمنا أنه لو نقل لعرفه كل أحد، لكن لا نسلم أننا لا نعرفه، فإن من قال في مسألة الحرام أنه يمين ذهب إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ إلى قوله ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾^(١). وأنه ﷺ حرّم على نفسه مارية القبطية فأنزل الله تعالى هذه الآية، وسمّاه يميناً.

ومن قال لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^(٢) والنهي يدل على الفساد، أو البراءة الأصلية .

ومن قال: إنه كالطلاق ثلاثاً زعم أنه قد يجعل كناية عن الطلاق،

١ . التحريم: ١ - ٢ .

٢ . المائدة: ٨٧ .

فوجب تنزيله على أعظم أحواله وهو الطلاق ثلاثاً. ومن قال: إنه ظاهر، جعله كناية عنه، والكنايات في اللغة ليست قياساً شرعياً.

التاسع: سلمنا أن قولهم ليس للنص، فلم قلت: إنه للقياس، بل جاز أن يصيروا إلى تنزيل اللفظ على أقل المفهومات، أو على الأكثر، أو إلى الاستصحاب، أو إلى المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الأصول، أو إلى الاستقراء؛ وفرق بينه وبين القياس، لأنه استدلال بالجزئيات على الكلّي والقياس استدلال بجزئي على آخر، أو أنه كان من مذهبه أن مجرد قوله حجة، ومستند ذلك الوهم أن مجرد قول بعض الأنبياء حجة، فيكون قول هذا العالم حجة .

والأول: لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾^(١) أضاف التحريم إليه .

والثاني: لقوله ﷺ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»^(٢) فهذه الشبهة تقتضي أن مجرد قول العالم حجة، واستندوا إلى الإجماع .
لا يقال: يستحيل حصول الإجماع في محل الخلاف .

لأننا نقول: المقصود من الإجماع ثبوت الوسطة بين النص والقياس في الجملة .

١ . آل عمران: ٩٣ .

٢ . عوالي اللآلي: ٤ / ٧٧ ح ٦٧؛ منية المريد: ١٨٢؛ بحار الأنوار: ٢ / ٢٢ ح ٦٧ وج ٢٤ / ٣٠٧؛

الغدير: ٣ / ١٣٠؛ تفسير الرازي: ١٧ / ١١٥ وج ١٩ / ٩٨ وج ٢٩ / ١٤٨؛ تفسير ابن عربي:

٥٥ / ٢؛ تاريخ ابن خلدون: ١ / ٣٢٥؛ المحصول: ٢ / ٢٧٢ .

العاشر: لا نسلم أنّ الرأي هو القياس، لأنّه مرادف للرؤية، فلا يكون حقيقة في القياس، دفعاً للاشتراك. وإذا لم يكن في اللغة للقياس، فكذا في عرف الشرع، لأنّ النقل على خلاف الأصل.

ولأنّ الرأي لو كان اسماً للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلاً على القياس، فيكون معنى فلان يرى كذا أي يقيس، وهو معلوم البطلان.

وقال أبو بكر: «أقول في الكلالة برأيي»^(١) ليس بالقياس، لأنّ اللغة لا تفسّر بالقياس.

الحادي عشر: سلّمنا التقابل بين النصّ والرأي لكن نمنع وجوب كون الرأي قياساً، فإنّ النص هو اللفظ الدال على الحكم دلالة جلية، فما لا يكون كذلك لا يكون نصاً، فجاز أن يكون استدلالاً لفظياً خفياً. وبالجمله الحصر بين النص والقياس ممنوع.

الثاني عشر: سلّمنا عمل البعض، لكن نمنع عدم الإنكار، فإنّه قد نقل إنكار الرأي والقياس وذب من أثبت الحكم بغير الكتاب والسنة، وهو مشهور عندهم على ما تقدّم في الفصل السابق.

لا يقال: الذين نقلتم عنهم منع القياس نقلنا نحن عنهم العمل به، فلا بدّ من التوفيق وليس إلّا المنع من العمل به إلّا مع شرائط خاصة.

١. تأويل مختلف الحديث: ٢٦؛ معرفة السنن والآثار: ٤٩ / ٥؛ شرح نهج البلاغة: ١٧ / ٢٠١؛ نصب الراية: ٤٠ / ٥؛ كنز العمال: ١١ / ٧٩ برقم ٣٠٦٩١؛ تفسير الطبري: ٤ / ٣٧٦؛ تفسير ابن كثير: ١ / ٤٧٠؛ المحصول: ٢ / ٢٧٣؛ المستصفى: ٢٨٧.

لأننا نقول: نحن نقلنا تصريح المنع والردّ على الإطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وأنتم لم تنقلوا التصريح بالعمل، بل رويتم أحكاماً ثم استدللتم بوجوه غامضة على أن تلك الأحكام دالة على قبولهم بالقياس، ومعلوم أن تصريح الردّ أقوى مما ذكرتموه.

سلمنا، لكن يمكن التوفيق بوجه آخر، وهو أن بعضهم كان قائلاً بالقياس حين كان البعض الآخر منكراً ثم انقلب القائل به منكراً أو بالعكس، فيكون كلّ منهم مادحاً للقياس وذاماً له من غير تناقض، ولا يحصل به إجماع على العمل.

الثالث عشر: قول البعض وسكوت الباقيين لا يدلّ على الإجماع لإمكان السكوت للخوف والتقية.

قال النّظام^(١): هنا لم يجمع الصحابة على القياس، بل القائل به قوم معدودون قليلون، كعمر وعثمان وابن مسعود وأبي زيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وأبي موسى وغيرهم من أصاغر الصحابة، ولما كان فيهم عمر وعثمان من السلاطين ومعهم الرغبة والرغبة، شاع ذلك في الدهماء^(٢)، وانقادت لهم العامة والباقيون لم يعلموا به وجاز لهم التقية لعلمهم أن أنكارهم غير مقبول.

قال: ويدل عليه أنه قال في الفتيا عبد الله بن عباس، والعباس أكبر منه ولم يقل شيئاً في الفتيا من غير عجز ولا عي ولا غيبة عن شيء شهد به ابنه.

١. نقله عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٢٧٦.

٢. الدهماء: السواد الأعظم والجماعة الكثيرة. لسان العرب: ١٢ / ٢١٠، مادة «دهم».

وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير، والزبير أعظم منه ولم يقل فيه شيئاً.
وكان أبو عبيدة ومعاذ بالشام، فقال معاذ ولم يقل أبو عبيدة مع أن أبا
عبيدة أعظم منه .

وكيف يقال الخوف قد كان زائلاً، وقد قال ابن عباس: هيبته وكان
مهيأً.^(١)

ولأن العظيم إذا اختار مذهباً، شق عليه إبطاله وصار ذلك سبباً
للعداوة.

قوله: لو كان الخوف مانعاً من المخالفة لما اختلفوا في مسألة الجسد
والحرام وغيرهما .

قلنا: القياس أصل عظيم في الشرع نفيًا وإثباتًا، وكان النزاع فيه أصعب
من النزاع في الفروع، ولهذا حكم من لم يعتقد القياس من أهل زماننا
بضلال القائل به بخلاف فروع الفقه.

الرابع عشر: سلمنا عدم ظهور أسباب الخوف، لكن أجمع المسلمون
على عدم عصمتهم، فجاز ارتكابهم لما لا ينبغي، وحسن الظن بهم لا يكفي
في الأمور القطعية.

الخامس عشر: لعلمهم سكتوا لعدم ظهور بطلان القياس وحققيته،
ففرضهم حينئذ السكوت لو اعتقد خطأه، لكنه من الصغائر فلا يجب

١ . المحصول: ٢ / ٢٧٦ ؛ الرد على أبي بكر الخطيب البغدادي: ٧٣ ؛ المسفني: ٧ / ٢٦ نحوه ؛

الخلاص: ٢ / ٢٨٢، المسألة ٨١ بتفاوت ؛ عوالي اللالكى: ١ / ٤٥٢ ح ١٨٣ .

الإنكار، أو اعتقد كل منهم أن غيره أولى بالإنكار.

السادس عشر: سلمنا أنهم بأسرهم رضوا، لكن نمنع حصوله دفعة، فإن ذلك لا يعلمه إلا الله تعالى، ولم يجلسوا في محفل واحد قطعوا بصحته دفعة واحدة، فجاز أن يكون حين رضى أحدهم، توقف الآخر وأنكره بقلبه. لا يقال: هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الإجماع .

لأننا نقول: أهل الإجماع كانوا قليلين في زمن الصحابة فأمكن اجتماعهم في محفل واحد وقطعهم بالحكم فيخلو هذا الإجماع عن الاحتمال، وهو سؤال الظاهر به، ولهذا قالوا: لا حجة إلا في إجماع الصحابة. السابع عشر: سلمنا انعقاد الإجماع على نوع من الأقيسة، لكن لم ينقل خصوصية ذلك النوع، ولا العمل بكل أنواعه، ولا يلزم من الإجماع على العمل بنوع الإجماع على العمل بالجميع، فلا نوع إلا ويحتمل أن يكون هو المجمع عليه، وأن يكون غيره. فكل نوع مشكوك فيه، فلا يجوز العمل بشيء منه .

لا يقال: بعض الأمة نفى العمل بالقياس وبعضهم أثبتته، وكل من أثبتته أثبت نوعاً معيناً مثلاً، فلو أثبتنا غيره كان خرقاً للإجماع .

لأننا نقول: نمنع أن كل من أثبت القياس أثبت نوعاً معيناً لانقسامه إلى نوعي المناسب وغيره، ووقوع الاختلاف في كل نوعيه. فرد قوم المناسب، لا بتناؤه على تعليل الأحكام بالمصالح والأغراض، وهو باطل عند الأشاعرة. ورد الأكثر غيره، فلا قياس مجمع عليه.

الثامن عشر: سلّمنا الإجماع على نوع منه، لكن جاز أن يكون هو قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والمنصوص عليه.

التاسع عشر: سلّمنا إجماع الصحابة في زمانهم على العمل به، فلا يلزم التعدية إلى زماننا، فإن الصحابة لمشاهدتهم الرسول ﷺ والوحي فربّما عرفوا من القرائن الحالية أنّ غرض الحكم الخاص رعاية الحكمة العامة، فجاز لهم التعبد به أمّا غيرهم فلا لانتفاء مشاهدتهم القرائن .

لا يقال: كلّ مَنْ جَوَّز للصحابة جَوَّزه لغيرهم .

لأنّا نقول: لا يمكن القطع بأنّ أحداً من الفرق مع كثرتهم وتفرّقهم منع^(١) الفرق، وعدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه .

أجيب^(٢) عن الأوّل: بأنّ اختلاف الصحابة في الجذّ والحرام والمشاركة^(٣) والإيساء والخلع وتقدير حدّ الشرب وقولهم بالتشبيه والرأي، وما نقل من الأحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود والخشعية والقبلة وأمر عمر أبا موسى بالقياس، قد بلغ مجموع هذه الروايات فيها حدّ التواتر، ومن طالع الأخبار قطع بشيء منها، وأي واحد صحّ كان دالّاً على المطلوب .

سلّمنا أنّه ظني، لكن نمنع كون المسألة قطعية، لأنّها عملية، فيقوم

١ . في «أ» : مع .

٢ . ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٧٩ - ٢٨٨ .

٣ . في «أ» و «ب» : المشاركة .

الظن مقام العلم في وجوب العمل، فلا فرق بين أن يتواتر النقل عن الشرع بالأمر بالقياس وبين أن يخبرنا من يظن صدقه في وجوب العمل .

وفيه نظر، فإنَّ الظنَّ إنَّما يحصل مع عدم المعارض، وقد بيَّنا النقل عمَّن نقلتم عنه بالمنع من العمل بالقياس على سبيل التصريح، فإن لم يكن راجحاً فلا أقل من المساواة، فيمتنع حصول الظن والعلم.

وعن الثاني: أنَّ مقدِّمة كلام عمر ومؤخِّرته تبطل حمل قوله: (اعرف الأشباه) على معرفة الجنس ليندرج فيه أنواعه ويخرج عنه غيرها، وهو قوله: «الفهم عند ما يختلج في صدرك ممَّا لم يبلغك في كتاب ولا سنَّة اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور عند ذلك، ثم اعمد إلى أحبِّها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى». وهو صريح في الأمر بالقياس الشرعي .

وهو جواب عن تجويز إرادة تشبيه الفرع بالأصل في عدم استفادة حكمه من غير النص، وتجويز إرادة المجاز في تسمية الجد أباً باطل، فإنَّه لا يجوز أن يكون إنكار ابن عباس على زيد لأجل امتناعه من المجاز في أحد الموضوعين دون الثاني، لأنَّ حسن المجاز في أحد الموضوعين لا يوجب القطع به في الثاني. وإذا لم يكن الإنكار على التفرقة في إطلاق اسم المجازي توجَّه إلى التفرقة في الحكم الشرعي، فيكون تصريحاً بالقياس الشرعي.

وجاز أن يكون هذا القياس جلياً عند ابن عباس واعتقد أنَّ الخطأ فيه مخرج عن التقوى، فلهذا حكم عليه بمفارقة التقوى فيه، أو أنَّه محمول على المبالغة .

واستقراء العرف يشهد بأن في إظهار النص تعظيم حال الرسول ﷺ، فإنه من حكم بشيء غريب يخالفه جمع، يوافقونه على تعظيم شخص بعينه، ووجد ذلك الحاكم حجة من قول العظيم فإنه يذكر لهم ذلك القول ويصرح به.

والحاجة إلى ذكره حاصلة مطلقاً، لأن من يعتقد إثبات مذهبه بالنص فإنه يعلم أن مخالفته لا لطرق، أو لطريق مرجوح مخالف للنص، والمساوي يستلزم التوقف، فيكون الحكم بأحدهما حراماً والراجح يكون هو مخالفاً للنص.

فإذن من أثبت مذهبه بالنص يعتقد فيمن خالفه، أو في نفسه كونه مخالفاً للنص لكن شدة إنكارهم على مخالف النص تقتضي شدة احترازهم عنها، ولا طريق إلى الاحتراز إلا بذكر ذلك النص. فشدة التعظيم له ﷺ تقتضي إظهار نصوصه مطلقاً.

وبهذا يظهر الجواب عن الثالث: لأن دليل التعظيم يستلزم ذكر النص خفياً كان أو جلياً.

وفيه نظر، لأن كلام عمر أولاً وآخر لا ينافي الحمل على معرفة الأجناس، لأن الجزئي المندرج تحت الجنس ليس منصوصاً عليه بخصوصه وإن دخل تحت المنصوص، ولما كان الجزئي قد يندرج تحت كليات متضادة في الأحكام، وجب معرفة الذاتي منها دون العرضي ليندرج ذلك الجزئي تحت ذاتيه لا عرضيه، ليكون أشبهها بالحق، وليس ذلك من القياس في شيء. وإنكار ابن عباس في التسمية لا في التفرقة في الحكم

الشرعي، بل من حيث إن إحدى الإضافتين إذا صدقت وجب صدق الأخرى، فإن الابن إذا صدقت عليه إضافة البنوة إلى الجد وجب صدق إضافة الأبوة على الجد، فالتخلف محال فلهذا أنكر ابن عباس على زيد .

وقد خفيت كثير من النصوص إلى وقت الحاجة إليها عن كثير من الصحابة، كحكم المجوس، وعدد فصول الإقامة والأذان مع إظهار أمرها وإكثار الإشعار بهما وغير ذلك، ولا ينافي ذلك تعظيمهم للرسول ﷺ، ولا يلزم انحصار الطرق في ظاهر النصوص والقياس، فجاز المصير إلى النص الخفي والاستصحاب والبراءة الأصلية، فلا يجب ذكر المستند، ولئن وجب فإنما هو عند التنازع والتجادل.

وعن الرابع: بالفرق من وجوه: كونه منصوصاً

أ. إنكارهم على مخالف النص فوق إنكارهم على مخالف القياس، ولا يلزم من ترك أقل الإنكارين ترك أعظمها.

ب. الخواطر مستقلة بمعرفة العلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها، وغير مستقلة بمعرفة النصوص، وهو يقتضي وجوب التنبيه عليها.

لا يقال: لو لم يجب التنبيه على العلل القياسية لما حسنت المناظرات. لأننا نقول: ليس كل ما لا يجب لا يحسن.

ج. النصوص يجب اتباعها، فيجب نقلها بخلاف الأقيسة، لأن كل مجتهد مصيب فلا يجب اتباعها ولانقلها.

د. النصوص يمكن الإخبار عنها على كل حال، وقد يتعذر التعبير عن

الأمارات، كالأمانة في قيم المتلفات وأروش الجنایات ويعجز المقوم عن ذكر أمانة ملخصة في تقدير القيمة بالقدر المعين .

لا يقال: فقهاء الزمان يعبرون عن الأمارات.

لأننا نقول: المتأخر يلخص في كل علم ما لا يلخصه المتقدم .

سلمنا وجوب الذكر لكن التنبيه كاف فلا يجب التصريح. وقد نبهوا على العلل بالإشارة إلى الأصول التي ذكروها، لأنهم اتفقوا على أن حكم: «أنت علي حرام» على حكم الطلاق أو الظهار أو اليمين، وعلته ظاهرة، لأنه موضوع للتحريم، فيؤثر فيه إذا توجه إلى الزوجة كهذه المسائل .

ثم إن كلاً منهم رجح أصلاً اختاره، فمن رجح الاحتياط جعله كالطلاق ثلاثاً .

ومن رجح اليقين جعله طلقة واحدة .

ومن جعله ظهاراً رجح مشابهته إياه في اقتضاء التحريم ومباينته لصرائح الطلاق وكناياته، ثم جعل كفارته كفارة الظهار، أخذاً بالاحتياط، لأنها أغلظ من كفارة القتل .

ومن رجح كفارة اليمين أوجبها أخذاً بالأقل، فذكر هذه الأصول ينبه على كيفية قياساتهم.

وعن الخامس: أن هذه المسائل مما يكثر وقوعها فاشتدت الحاجة إلى معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل فتتوفر الدواعي على حفظ النصوص الواردة فيها، وهذا وإن لم يفد القطع فإنه يفيد الظن .

وفيه نظر، لأن ذلك لو أوجب النقل لأوجب التواتر، والتالي باطل إجماعاً.

وعن السادس: أنا لا ندعي أن يعرفه كل أحد، بل أن يكون مشهوراً في الكتب بحيث يجده كل من حاول تحصيله.

وفيه نظر، لأنه إذا لم يجب عموم نقله لم يختص الناقل بالمصنف للكتب، فجاز أن ينقله غيره ولم يضعه في كتاب فلم يوجد في الكتب المشهورة.

وعن السابع: أن قوله تعالى: ﴿لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾^(١) لا يدل على أن حكمه ما هو إذا حرّم. ثم إن دل فإنما يدل على مذهب مسروق فأما قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾^(٢)، فليس في الآية أنه ﷺ قال لبعض نسائه: أنت علي حرام، بل أنه ﷺ حرّم ما أحل الله له، فيجوز أن يكون قد حرّمه بلفظ اليمين بأن كان قد حلف أنه لا يقرب مارية القبطية، بل هذا أولى، لأن اليمين هو القسم بالله؛ وليس في قوله: «أنت علي حرام» قسماً بالله، فلا دلالة لهذه الآية على حكم المسألة.

ولأنه لو نزلت بسبب قوله لمارية: «أنت علي حرام» لكان نصاً في الباب، فلم يجز لأحد العدول عنه لشدة إنكارهم على مخالف نصّه.

وأما من جعله كالطلق الثلاث فليس من صرائح ألفاظه، ولا ممّا

١. التحريم: ١.

٢. التحريم: ٢.

أجمعوا على أنه من كناياته، فلا بد وأن نقول: إنه مثل حكم الصريح أو الكناية، وهذا التشبيه نفس القياس، نعم بعد ثبوت هذه المشابهة يدخل تحت قوله: «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ»^(١).

ومن حمله على الواحدة أخذاً بالمتيقن، فإنما يكون بعد تشبيهه بالصريح أو الكناية، فلا بد من القياس.

ومن جعله كالظهار إن أجره مجراه في الحكم فهو القياس.

ومسروق لم يعتمد على البراءة الأصلية، بل قاسه على قصعة من ثريد حيث قال: لا فرق عندي بينه وبين تحريم قصعة من ثريد.

ولأن مسروقاً تابعي فإن عاصر الصحابة وقت اختلافهم، فقد تركت الصحابة البراءة الأصلية بسبب القياس لما بيننا من أنهم ما ذهبوا إلى مذاهبهم لأجل النص؛ فيقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس، وهو مطلوبنا، وإن لم يعاصرهم ذلك الوقت كان إجماعهم حجة.

وفيه نظر، فإن دلالة على مذهب مسروق يبطل احتجاجهم به، وجاز أن يكون السبب خفياً عند بعض الصحابة فخالف. والتشبيه بالقصعة هو عين البراءة الأصلية كالقصعة المحللة بالأصل.

وعن التاسع: أن كل من قال بأن الصحابة لم يرجعوا في تلك الأقاويل إلى البراءة الأصلية وإلى النصوص الجليلة أو الخفية قال: إنهم عملوا فيها بالقياس.

وفيه نظر، للمنع من الحكم الكلّي، ثمّ من جواز رجوعهم إلى أحد الثلاثة.

وعن العاشر: أنّ الرأي وإن لم يختص لغة بالقياس، لكنّه مختصّ به شرعاً لقيام دليله، وهو ما رويتم من ذم الرأي، وأنتم وافقتم على أنّ المراد به القياس، فعرفنا أنّ عرف الشرع يقتضي التخصيص .

وفيه نظر، لجواز كون الذم قرينة على التخصيص.

وعلى الثاني عشر: بأنّ روايات الإنكار وإن كانت صريحة وروايات الاعتراف غير صريحة لفظاً، لكنّها صريحة بحسب الدلالة فلم قلتم: إنّهُ يبقى ما ذكرتم من الترجيح ؟

ولو انقلب المنكر معترفاً وبالعكس لاشتهر، لأنّه من الأمور العجيبة، ولمّا لم يشتهر لم يقع .

وفيه نظر، لأنّا بيّنا عدم دلالة ما ذكرتم على الاعتراف، ولو دلّ لكانت دلالته أضعف من دلالة التصريح قطعاً، وهو كاف في الترجيح، وأي عجب في رجوع المفتي عن فتواه لظهور ما لم يكن ظاهراً عنده.

وعلى الثالث عشر: أنّ شدّة انقياد الصحابة إلى الحق ينفي الخوف .

وفيه نظر، لمنافاة قول ابن عباس وتصريحه في هيئته وكان مهيباً.

وعلى الخامس عشر: أنّ التوقّف إن كان في أوّل الأمر، أمّا بعد انقضاء الأعصار فالظاهر ظهور الحقيقة أو البطلان .

قوله: لعلّ كلّ واحد اعتقد أنّ غيره أولى بالإنكار .

قلنا: لا بدّ وأن يكون واحد منهم أولى بذلك، أو يكون الكلّ في درجة واحدة، وكيف كان فإجماعهم على ترك الإنكار إجماع على الخطأ.

وفيه نظر، لجواز ظهور البطلان، وقد وجد ما يدلّ عليه وهو ذمّ القائل به، وليس إذا كان واحداً أولى بالإنكار يلزم إجماعهم على الخطأ لو تركوا الإنكار، أقصى ما في الباب أنّه يكون ذلك الواحد مرتكباً للخطأ.

وعلى السادس عشر: أنّ الأصل في كلّ ثابت بقاؤه على ما كان.

وعلى السابع عشر: بانعقاد الإجماع على أنّ القياس المناسب حجة.

وفيه نظر، لمنع الإجماع فإنّه المتنازع.

وعلى التاسع عشر: أنّ أحداً لم يفرّق بين الصحابة وغيرهم، فيكون الإجماع حاصلًا ظاهراً.

وفيه نظر، لأنّ أحداً لم ينص على عدم الفرق، أقصى ما في الباب عدم العلم بالفارق، وذلك لا يستلزم العلم بعدمه.

واعلم أنّ بعض الأصوليين قرر الإجماع على وجه آخر^(١) وهو: أنّ الصحابة اختلفوا في فروع كثيرة بالضرورة وذهبوا فيها إلى آراء مختلفة، فإن لم يكن عن طريق كان إجماعاً على الباطل، وهو محال؛ وإن كان عن طريق فليس العقل، لأنّه يقتضي البراءة الأصلية لا غير، ويمتنع أن يكون قول كلّ من المختلفين قولاً بالبراءة الأصلية، فيكون سمعياً، فإن كان قياساً فالمطلوب.

١. ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٢٨٧، المسلك السادس.

وإن كان نصّاً استحق مخالفة العقاب العظيم، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^(١)، ولم يكن كلّ واحد من المختلفين يعتقد كون صاحبه يستحق العقاب العظيم بسبب المخالفة.

وما ليس بنصّ ولا قياس باطل، لأنّ كلّ من قال: إنهم لم يتمسكوا في مذاهبهم بالنصوص الجليّة ولا الخفيّة ولا البراءة الأصلية قال: إنهم تمسكوا بالقياس، فلو أثبتنا غيره لزم خرق الإجماع.

وفيه نظر، لأنك إذا ادّعت الإجماع على الإفتاء بالعمل بالقياس أو باستنادهم إليه كان مكابرة، ولو سلّم فلا نسلم أنّ إجماع الكلّ عليه لإنكار كثير منهم، بل الذي يمكن ادّعاؤه إجماع طائفة منهم، وهو ليس حجة لما عرف من أنّ الأشهر أنّ حال الصحابة كحال غيرهم في وجوب البحث عنهم، بل قد طعن جماهير المعتزلة في عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام بقتالهم علياً عليه السلام، وقال قوم من سلف القدرية: يجب رد شهادة عائشة وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين، لأنّ فيهم فاسقاً لا نعرفه بعينه، وقال قوم: نقبل شهادة كلّ واحد إذا انفرد، لأنّه لم يتعيّن فسقه، ويرد إذا كان مع مخالفه للعلم بأنّ أحدهما فاسق، وشكّ بعضهم في فسق عثمان وقتلته^(٢).^(٣)

١. النساء: ١٤.

٢. في «ب»: قبيلته.

٣. راجع المستصفى: ١٣٠.

سَلَمْنَا، لكن نمنع عدم مصيرهم إلى نصوص خفية أو إلى أدلة العقل على ما تقدّم .

الثالث عشر^(١): القياس يفيد ظنّ الضرر فوجب جواز العمل به .

أمّا الأولى فلائن من ظن أنّ علّة حكم الأصل كذا وأنها موجودة في الفرع، فإنّه يظن أنّ حكم الفرع كالأصل، ومعلوم أنّ مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب، فيتولّد من ذلك الظنّ، وهذا العلم ظنّ ان ترك العمل به سبب للعقاب .

وأمّا الثانية فللعلم بعدم إمكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما ووجوب العمل بما يرجح في الظنّ خلّوه عن المضرة والترك للمرجوح، وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس .

والاعتراض من وجوه^(٢):

أ. دليلكم مبني على إمكان ما يدلّ على أنّ الحكم في الأصل معلّل بعلّة، ثمّ على وجود ذلك الدليل، ثمّ على إمكان ما يدلّ على حصول ذلك الوصف في الفرع، ثمّ على وجود ما يدلّ عليه، ثمّ على أنّه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه. وسيأتي الكلام على هذه المقدّمات الخمس.

١. من أدلة القائلين بالقياس. وقد ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٢٨٨، المسلك السابع.

٢. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٢٨٨ - ٢٩٠.

ب. سلّمنا حصول الظن، وما ذكرتم من ترجيح الخالي عن الضرر على المشتمل عليه منقوض بعدم وجوب قبول قول الشاهد الواحد مع ظنّ صدقه، وعدم قبول الشاهدين والثلاثة في الزنا؛ وبما إذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي، وبما إذا ادّعى المظنون صدقه النبوة، وبما إذا غلب على ظن الدهري والكافر قبح هذه الشرائع، فإنّه لا يجوز العمل بالظن في شيء من ذلك وإن كانت راجحة .

لا يقال: المظنة إنّما تفيد الظنّ لو انتفى الدليل القاطع على فسادها، وفي هذه الصور وجد^(١) القاطع على فسادها .

لأنّا نقول: فالقياس إنّما يفيد ظنّ الضرر إذا انتفى دليل فسادها، فيصير نفي دليل الفساد جزءاً من مقتضى ظنّ الضرر، فعليكم بيان النفي حتى يمكن ادّعاء ثبوت ظنّ الضرر.

ج. متى يجب الاحتراز عن الضرر إذا أمكن تحصيل العلم به أو لا؟
الأول ممنوع والثاني مسلّم، فإنّ الشيء إذا أمكن تحصيل العلم به قبح الاكتفاء فيه بالظن، لأنّه إقدام على ما لا يؤمن فيه الخطأ والقبح مع إمكان الاحتراز عنه، وهو قبيح إجماعاً .

أمّا إذا لم يمكن^(٢) تحصيل العلم فإنّه يكفي الظن، وإنّما يجوز الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع إذا بيّنت عدم طريق العلم فيها، وإنّما يصحّ

١. في «أ»: وجدنا.

٢. في «أ» بزيادة: إدعاء ثبوت.

لو ثبت انتفاء ما يدل عليها في الكتاب والسنة ولا وجد إمام معصوم يعرفنا تلك الأحكام، إذ على تقدير ثبوت أحدها يحصل يقين الحكم.

د. سلمنا عدم طريق العلم لكن لم قلت: إنه لم يوجد طريق ظن أقوى من ظن القياس؟ إذ بتقديره يكون القول بالقياس قولاً بأضعف الظنين مع التمكن من الأعلى، وهو غير جائز.

أجيب ^(١) عن ب. بأن الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات إلى تلك المظان لم يبق الظن، ولا يجوز أن يكون عدم الدليل المبطل جزءاً من المقتضي وليس كل ما يمنع وجوده من عمل المقتضي كان عدمه جزءاً منه، فإن مانع الثقل من النزول لا يصير عدمه جزءاً من علة النزول، لاستحالة كون عدم جزءاً من علة الوجود  *مركز تحقيق مكتبة نور*

وفيه نظر، فإن الظن قائم بالوجدان والذي قام الدليل الشرعي عليه عدم الالتفات إليه، أما على عدم الظن فلا، ولا يلزم من الدليل على المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه، والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه.

وعن ج. بالمنع من اشتراط الرجوع إلى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم، فإنه إذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال أحد الطرفين على المفسدة والآخر على المصلحة وفي ^(٢) مدة استقصاء طلب

١. أجاب الرازي عن هذه الاعتراضات في المحصول: ٢ / ٢٩٧.

٢. في «ب»: ففي.

العلم لابد وأن يرجح أحد الطرفين على الآخر، لامتناع ترك النقيضين، وصريح العقل يشهد بأنه لا يجوز ترجيح المرجوح، فتعين ترجيح الراجح، وهو الجواب أيضاً عن الإمام المعصوم .

وفيه نظر، للإجماع على أن تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم فلا يتوجه المنع عليه، ومدة استقصاء الطلب هي مدة النظر وهو غير مكلف بالفعل حينئذ، ويتنقض بما إذا شهد أحد الشاهدين وانتظر الآخر، فإن الظن حاصل ولا يجوز الحكم .

الرابع عشر: عقلت الأمة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ ^(١) إن المنع من ضربهما، ولم يعقل ذلك إلا قياساً
والاعتراض: نمنع أن قولهم بذلك للقياس، بل عقلت الأمة المنع من الضرب لفظاً، كما أن قول القائل: «ما لفلان عندي حبة» يفيد في عرف اللغة نفي القليل والكثير. أو نقول: إنه قياس معلوم، لأن منع التأفيف معللاً بالأذى، وكون الأذى علة معلوم غير مظنون، وهذه العلة موجودة في الضرب بالضرورة. ^(٢)

الخامس عشر: أجمعت الأمة على قياس الزناة على ماعز في الرجم.
والاعتراض: نمنع استنادهم إلى القياس، بل أجمعوا على أن حكم الزنا حكم ماعز من قصد النبي ﷺ ضرورة، أو لقوله: «حكمي على الواحد

١. الإسراء: ٢٣.

٢. ذكر هذا الدليل مع الاعتراضات عليه: أبو الحسين البصري في المعتمد: ٢ / ٢٢٦؛ والآمدني في الإحكام: ٤ / ٣١.

حكمي على الجماعة»^(١) أو أنه قياس معلوم، فإن كون الزنا بشرط الإحصان علة في الرجم معلوم لا مظنون.^(٢)

السادس عشر: قد تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة مع الاشتباه، وأن نصلي إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات وبالعمل بحسبها.

والاعتراض: من الناس من منع من الاجتهاد في القبلة وأوجب الصلاة إلى أربع جهات، ومنهم من سوغه، وفرق بأن أمارات القبلة عقلية لا سمعية، ولا مانع من التعبد بالأمارة في القبلة دون الأمارات المظنونة الشرعية، ولا يلزم من التعبد بالأمارة في موضع التعبد بها في كل موضع إلا لجامع.

لا يقال: إذا جاز التعبد بالأمارة في موضع جاز في كل موضع، لأن المسوغ واحد وكذا المانع، ولأن التعبد في القبلة إنما كان لأنه لما لم يحصل العلم بها بالمعاينة لم يبق إلا التعبد بالأمارة. وكذا مع فقد النص على الحوادث لا يبقى إلا التعبد بالأمارة.

لأننا نقول: الأول يدل على جواز التعبد بالأمارة في الحوادث الشرعية وليس ذلك مسألتنا.

وجاز في الثاني التعبد بوجوه أخر، كحكم العقل فيبقى في الحوادث

١. المغني: ٤٠٦ / ٢؛ المستصفى: ٢٣٥؛ عوالي اللآلي: ٤٥٦ / ١ ح ١٩٧ وج ٩٨ / ٢ ح ٢٧٠؛ بحار الأنوار: ٢٧٢ / ٢ ح ٤ وج ١٩٩ / ٧٧.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٢٢٧ / ٢؛ الإحكام: ٣١ / ٤.

على مقتضى العقل. ولا يلزم عند اشتباه القبلة الصلاة إلى جهة من الجهات، ويمكن التعبد إلى جميع الجهات، أو إلى أي جهة اخترنا. ^(١)

السابع عشر: كلّ حادثة لابدّ فيها من حكم، ولا بدّ وأن يكون إليه طريق. وكثير من الحوادث لا نصّ فيها، ولا إجماع، وليس بعدهما إلا القياس، ولو لم يكن حجة خلت أكثر الحوادث من أن يكون إلى حكمها طريق.

والاعتراض: لا نسلم الخلو على تقدير عدم القول بالقياس لاشتغال النصوص على جميع الحوادث إما شمولاً ظاهراً أو خفياً، ولا يبعد ذلك وإن كثرت الحوادث إذا كانت النصوص عامة، كقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر» ^(٢) فإنه شامل لجميع ما سقت السماء وإن كثر عدده، وأيضاً إن أراد المستدل أنه لابدّ في كلّ حادثة من حكم، أي من قضية إما نفيّاً أو إثباتاً، فصحيح لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع، بل قد يجوز أن يكون الطريق شرعياً وعقلياً، وإن أراد بالحكم حكماً شرعياً منعناه بجواز خلو كثير من الحوادث منه. ^(٣)

الثامن عشر: روى أبو هريرة أن رجلاً من فزارة قال للنبي ﷺ: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود - معرضاً بزناها - فلم يجعله رسول الله ﷺ قاذفاً ^(٤)، ولكن قال ﷺ له: «ألك إبل؟»، قال: نعم، قال: «ما ألوانها»، قال:

١. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٢٢٧؛ الأحكام: ٤ / ٣١ - ٣٢.

٢. صحيح البخاري: ٢ / ١٣٣، باب العشر فيما يسقى؛ سنن أبي داود: ١ / ٣٥٣ برقم ١٥٧٢؛ سنن النسائي: ٥ / ٤٢؛ مسند أحمد: ٥ / ٢٣٣؛ عوالي اللآلي: ٢ / ٢٣١ ح ١٦ و ١٧؛ وسائل الشريعة: ٩ / ٦٢ برقم ١١٥٢٢، كتاب الزكاة.

٣. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٢٢٨.

٤. في «ب»: كاذباً.

حمر، قال: «فهل فيها أسود» قال: نعم، قال: «فأني ذلك؟»، قال: لعل عرقاً نزع، قال عليه السلام: «وهذا لعل عرقاً نزع»^(١).
والاعتراض: ليس في ذلك قياس، بل هو تنبيه على أمانة عقلية في حكم عقلي.^(٢)

البحث الرابع: في القياس المنصوص على علته

اختلف الناس في النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس بها أم لابد من تعبد زائد؟

فقال أبو الحسين: قال الجعفران وبعض أهل الظاهر: ليس النص على العلة تعبدًا بالقياس بها.

وقال أبو إسحاق النظام والفقهاء وبعض الظاهرية: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها.

وقال أبو هاشم: يجب القياس بها، ولم يذكر ورود التعبد بالقياس.
وقال أبو عبد الله البصري: إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم، كان النص عليها تعبدًا بالقياس بها؛ وإن كانت علة في إيجاب الفعل أو كونه ندبًا، لم يكن النص عليها تعبدًا بالقياس بها.^(٣)

١. سنن ابن ماجه: ١ / ٦٤٥ برقم ٢٠٠٢؛ سنن الترمذي: ٣ / ٢٩٨ برقم ٢٢١١؛ بحار الأنوار: ٨٢ / ٦٢.

٢. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٢٢٦.

٣. المعتمد في أصول الفقه: ٢ / ٢٣٥.

والوجه عندي قول النظام .

لنا وجوه:

الأول: الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها، فإذا نصّ على العلة عرفنا أنها الباعثة والموجبة لذلك الحكم، فأين وجدت العلة وجب وجود المعلول.

الثاني: قوله: حرّمت الخمر لكونه مسكراً، ينزل منزلة ؛ حرمت كلّ مسكر، إذا لم يكن للخصوصية مدخل في العلة.

الثالث: قوله: حرّمت الخمر لكونه مسكراً، يقتضي إضافة الحرمة إلى الإسكار، وهو يدلّ على أنّ العلة هي الإسكار، فوجب أن يترتب الحكم عليه أينما وجد.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الرابع: إذا قال: حرّمت الخمر لكونه مسكراً، فإما أن تكون العلة هي مطلق الإسكار، أو الإسكار المختصّ بالخمر. فإن كان الأول لزم وجود التحريم أين وجد، إذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها .

وإن كان الثاني لم تكن العلة هي نفس كونه مسكراً، لأنّه قدر مشترك بين الخمر وغيره لتغاير الخصوصيات التي بها يمتاز بعض الأنواع عن بعض، والحكم إنّما إذا أضيف إلى كونه مسكراً وهو القدر المشترك، فلا يكون للخصوصية أثر العلية .

احتجّ المانعون ^(١) مطلقاً بأنّ قوله: حرّمت الخمر لكونها مسكرة

يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن تكون هي إسكار الخمر، بحيث يكون قيد كونه مضافاً إلى الخمر معتبراً في العلة، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس إلا عند أمر مستأنف بالقياس .

والجواب: لا نسلم أن قيد كون الإسكار في ذلك المحل يحتمل أن يكون جزءاً من العلة، فإن تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات، حتى يقال: الحركة إنما اقتضت المتحركة لقيامها بمحل خاص، وهو محلها، فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركة .

سلمنا، إمكان كونه معتبراً في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار، فإن الأب لو قال لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم، يقتضي منعه عن أكل كل حشيشة تكون سمّاً، فيكون في الشرع كذلك لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١).

سلمنا أنه غير ساقط عرفاً إلا أن الظن قاض بسقوطه، لأن علة الحكم وجب أن تكون منشأ الحكمة، ولا مفسدة في كون الإسكار قائماً بهذا المحل أو بذاك، بل منشأ المفسدة كونه مسكراً فقط، فإذا غلب على ظننا ذلك، وجب الحكم به احترازاً عن الضرر المظنون .

سلمنا أن إلغاء هذا القيد غير ظاهر، لكن دليلكم إنما يتمشى فيما إذا

١ . تفسير الرازي: ٢٠٠ / ١ و ٢٠٤ و ج ٢٢٦ / ٢ و ج ١٩٨ / ٣ و ج ١٥١ / ٤ و ج ١٧٦ / ١١ ؛ تفسير الألوسي: ١١٣ / ٢٩ ؛ شرح نهج البلاغة: ٨٦ / ١٢ ؛ المستصفى: ١٧٢ ؛ المحصول: ٣٠٠ / ٢ .

قال الشرع: حرّمت الخمر لكونه مسكراً؛ أمّا لو قال: علّة حرمة الخمر هي الإسكار، انتفى ذلك الاحتمال.

اعترض^(١): بأنّ الحركة إن عني بها معنى يقتضي المتحرّكيّة فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحرّكيّة، وإن عني شيئاً آخر بحيث يبقى فيه ذلك الاحتمال، فهناك نسلم أنّه لا بدّ في إبطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل.

قوله: العرف يقتضي إلغاء هذا القيد.

قلنا: ذاك عرف بالقرينة، وهي شفقة الأب المانعة من تناول المضر، فلم قلنا: إنّ في العلّة المنصوصة كذلك؟

قوله: الغالب على الظنّ إلغاء هذا القيد.

قلنا: هب أنّ الأمر كذلك، ولكن إنّما يلحق الفرع بالأصل، لأنّه لمّا غلب على ظنّنا كونه في معناه، ثمّ دلّ الدليل على وجوب الاحتراز من الضرر المظنون، فحيث يجب الحكم في الفرع بمثل حكم الأصل، لكن هذا هو الدليل الذي دلّ على كون القياس حجّة، فالتنصيص على علّة الحكم لا يقتضي إثبات مثله في الفرع إلّا مع الدليل الدالّ على وجوب العمل بالقياس.

قوله: لو صرح بأنّ العلّة هي الإسكار لا يبقى فيه هذا الاحتمال.

قلنا: في هذه الصورة يستلزم الإسكار الحرمة أين وجد، لكنّه ليس

بقياس، لأن العلم بأن الإسكار من حيث هو إسكار يقتضي الحرمة
يوجب العمل بثبوت هذا الحكم في كل محالّه. ولم يكن العلم بحكم
بعض تلك المحال متأخراً عن العلم بالبعض، فلم يكن جعل البعض فرعاً،
والآخر أصلاً أولى من العكس، فلا يكون هذا قياساً، بل يكون قياساً لو قال:
حرّمت الخمر لكونه مسكراً، فحيثُ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في
الخمر أصلاً للحكم به في النبيذ، ومتى قال على هذا الوجه انقذح الاحتمال
المذكور.

واعلم أنّ التحقيق في هذا الباب أن يقال: النزاع هنا لفظي، لأن المانع
إنما منع من التعدية، لأن قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» فيحتمل أن
يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختص بالخمر فلا يعم، وأن يكون في
تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم، والمثبت يسلم أنّ التعليل بالإسكار
المختص بالخمر غير عام، وأنّ التعليل بالمطلق يعم. فظهر أنّهم متفقون على
ذلك.

نعم النزاع وقع في أنّ قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» هل هو
بمنزلة أنّ علة التحريم الإسكار أو لا؟ وهذا غير البحث الذي وقع نزاعهم
فيه، فنحن نقول: إن كان قوله: «حرّمت الخمر لكونه مسكراً» مختصاً بإسكار
الخمر لم يكن مطلق الإسكار علة، بل العلة التي نصّ الشارع عليها إسكار
الخمر وتكون قاصرة، فلا يثبت الحكم في غير المنصوص؛ وإن كان قوله:
«حرّمت الخمر لكونه مسكراً» في قوة علة التحريم الإسكار وجب التعميم،
فيجب أن يجعل البحث هل قوله: «حرّمت الخمر لإسكاره» بمنزلة علة

التحريم الإسكار أو لا؟ لا أن النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردنا فإن ذلك متفق عليه .

احتج البصري^(١) بأن من ترك أكل رمانة لحموضتها وجب أن يترك أكل كل رمانة حامضة، أما من أكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه أن يأكل كل رمانة حامضة .

واعترض بمنع وجوب ترك الكل، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الترك حموضة هذه الرمانة لا مطلق حموضة الرمان، وحموضة هذه الرمانة غير حاصلة في سائر الرمانات .

سلمناه، لكن لا فرق في ذلك بين الفعل والترك .

قوله: من أكل رمانة لحموضتها لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة .

قلنا: الموجب لذلك أنه لم يأكل لمجرد الحموضة، بل مع قيام الشهوة وخلاء المعدة عن الرمان، وعلمه بعدم تضرره بها، وهذه القيود لم توجد في أكل الرمانة الثانية .

وفي الأول نظر، لما قلنا من أن التنصيص إن كان على الحموضة المقيدة بهذه المحل صارت العلة قاصرة، وامتنع التعميم إجماعاً.

البحث الخامس: في تعدية التحريم من التأفيف إلى باقي أنواع الأذى

اختلف الناس في إلحاق تحريم الضرب بتأفيف، ف قيل: إنه قياس وسموه جلياً، وقيل: إنه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى.

احتج الأولون^(١) بأنه لو دلّ تحريم التأفيف على تحريم أنواع الأذى فإما بحسب اللغة، وهو باطل بالضرورة، لأن التأفيف غير الضرب، فالمنع من التأفيف لا يكون منعاً من الضرب، وإما بحسب العرف، وهو باطل، لأنه على خلاف الأصل .

ولأنه لو ثبت هذا النقل في العرف، لما حسن من الملك إذا استولى على عدوه أن ينهي الجلاّد عن الاستخفاف به، وإن كان يأمره بقتله. وإذا بطلت دلالة اللفظ عليه، علمنا أن تحريم الضرب مستفاد من القياس .

وفيه نظر، لأنّ هذا النقل وإن كان على خلاف الأصل إلا أنه مشهور متعارف حتى صار أصلاً يقاس عليه، ولأنّ التعدية أيضاً على خلاف الأصل فلم كان أحدهما أولى من الآخر، وحسن نهى الجلاّد عن الاستخفاف لما فيه من الرذالة.

١ . ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٣٠٢ .

واحتج الآخرون بوجوه^(١):

الأول: لو كان ذلك بالقياس لما قال به المانع منه.

الثاني: لو منع الله تعالى من التعبد بالقياس الشرعي لم يعلم العاقل حرمة الضرب عند تحريم التأفيف.

الثالث: أجمعنا على أن قولنا: «فلان لا يملك حبة» يفيد أنه لا يملك شيئاً البتة وإن كان أقل من حبة، وكذا إذا قلنا: «فلان مؤتمن على قنطار» فإنه يفيد في العرف أنه مؤتمن مطلقاً، والفهم يسارع إلى هذه المعاني العرفية عند إطلاق هذه الألفاظ فكانت منقولة بالعرف، فيكون تحريم التأفيف موضوعاً بحسب العرف للمنع من الإيذاء، لمسارعة الفهم إليه.

واعترض^(٢) على الأول: أن من القياس يقيني، كمن علم علة الحكم في الأصل ووجود مثلها في الفرع فإنه لا بد وأن يعلم ثبوت الحكم في الفرع.

ومنه ظني، وهو الذي تكون إحدى مقدمتيه أو كليهما ظنية، والقياس في هذه المسألة من النوع الأول، فلم يقدح الخلاف في القياس الظني فيه، وهو الجواب عن الثاني.

وعن الثالث: أن قوله: «ليس عندي حبة» يفيد نفي الأكثر من الحبة، لوجود الحبة فيه لا ما نقص لعدم تعرض كلامه له.

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٢ / ٣٠٣.

٢. المعارض هو الرازي في المحصول: ٢ / ٣٠٣.

وقولهم: لا يملك نقيراً أو لا قطميراً يفيد أنه ليس له شيء البتة وإن كان النقيير في اللغة عبارة عن: النقرة التي هي على ظهر النواة. والقطمير ما في شقها وإنما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة، ولا ضرورة في مسألتنا.

وقولنا: «فلان مؤتمن على قنطار» يفيد كونه مؤتمناً على مادونه لدخوله فيه، أمّا ما فوقه فلا يدخل فيه .

وفيه نظر، فإن من يخرج هذا النوع عن القياسية ويجعله دالاً على تحريم أنواع الأذى بالعرف الطارئ لا يجعل علّة الحكم هنا معلومة، لأنه لا عليّة هنا ولا قياس، فكيف يكون يقينياً ولا ينسحب ما ذكره جواباً عن الثاني، لأن العلم الضروري حاصِل بتحريم الضرب من تحريم التأليف وإن منع من القياس الشرعي وحرّمه، فكيف يكون القياس يقينياً حيثُذ إلا أن يمنع تجويز المنع من التبعّد بالقياس الشرعي، وذلك ممّا لم يقل به أحد.

وقوله: «إن ليس له عندي حبة» يفيد نفي الأكثر منها لوجود الحبة فيه؛ ليس بجيد، لأن ذلك يفيد نفي الأزيد وإن لم تكن الحبة موجودة فيه إذا تغاير الجنس.

البحث السادس: في التناسب بين حكم الأصل والفرع

ثبوت الحكم في الأصل إن كان يقينياً استحال أن يكون الحكم في الفرع أقوى منه، لأنه ليس فوق اليقين درجة؛ وإن لم يكن فثبوته في الفرع قد يكون أقوى من ثبوته في الأصل، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فإنّ تحريم الضرب وهو الفرع أقوى ثبوتاً من تحريم التأفيف الذي هو الأصل.

وفيه نظر، فإنّ تحريم التأفيف يقيني، فهو من قبيل الأول. نعم أنّ الحكم في الفرع أولى وهو مغاير للأقوى، فلا يعدّ الثاني قسماً^(١) للأول؛ وقد يكون مساوياً، كقوله ﷺ: «لا يبولى أحدكم في الماء الراكد»^(٢) فإنه يقاس عليه البول في الكوز وصبّه في الراكد، ولا تفاوت بين الحكم في الأصل والفرع، وهذا يسمّى بالقياس في معنى الأصل؛ وقد يكون دونه، وذلك كجميع الأقيسة التي تمسك بها الفقهاء في مناظراتهم وبحسب مراتب الظنون يحصل مراتب التفاوت، وهي غير محصورة لعدم انحصار مراتب الظن.

١. في «ب»: قسماً.

٢. صحيح مسلم: ١ / ١٦٢، باب النهي عن البول في الماء الراكد؛ سنن ابن ماجه: ١ / ١٢٤، باب النهي عن البول في الماء الراكد؛ مسند أحمد: ٢ / ٢٢٨ و ٥٣٢ وج ٣ / ٣٥٠؛ من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤؛ أمالي الصدوق: ٥٠٩ ح ١، المجلس ٦٦؛ مكارم الأخلاق: ٤٢٤؛ بحار الأنوار: ٣٢٩ / ١ ح ١ وج ١٦٩ / ٧ ح ٦.

تذنيب

لَمَّا ظَهَرَ بَطْلَانُ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ إِلَّا مَا كَانَ مَنْصُوصاً عَلَى عِلَّتِهِ، وَجِبَ النَّظَرُ فِي الْقِيَاسِ وَأَرْكَانِهِ الْأَرْبَعَةَ، وَبَيَانُ شَرَائِطِهَا، وَمَعْرِفَةُ الْعِلَلِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهَا، وَإِبْطَالُ مَا عِدَّاهَا مِنَ الْمُسْتَنْبَطَاتِ بِالطَّرُقِ الَّتِي بَيْنَهَا الْخَصْمُ، وَقَبِيحُ تِلْكَ الطَّرُقِ وَمَا يُلْحِقُ بِذَلِكَ، وَنَحْنُ نَذَكُرُ جَمِيعَهُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

الفصل الثالث:

في طرق التعليل

وفيه مباحث:

الأول: في إمكانه



إعلم أنّ حاصل القياس يرجع إلى أصليين: كون الحكم في الأصل معللاً بكذا، وثبوت ذلك الوصف في الفرع. والأول أعظمهما.

وقد نازع في ذلك نفاة القياس فقالوا: إمّا أن يراد بالعلّة المؤثر في الحكم، أو ما يكون داعياً للشرع إلى إثباته، أو ما يكون معرفاً له، أو معنى رابعاً.

والأقسام [الثلاثة] الأول باطلة، وكذا الرابع لعدم إفادة تصوّره .

إنّما قلنا: إنّهُ ليس المراد من العلة المؤثر في الحكم والموجب له، لأنّ حكمه تعالى عند الأشاعرة خطابه الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله، فضلاً عن أن يُعلّل بعلة محدثة .

وعلى قول المعتزلة الأحكام أمور عارضة للأفعال، معلّلة بوقوع تلك

الأفعال على جهات مخصوصة مبني على القبح والحسن العقليين، وقد أنكرها الأشاعرة فلا يليق منهم تفسير العلة بالموجب^(١).

وأيضاً الواجب ما يستحق العقاب على تركه، واستحقاق العقاب وصف ثبوتي، لأنه يقتضي^(٢) الاستحقاق، وتركه هو أن لا يفعله، وهو عدمي، فلو كان ذلك الاستحقاق معللاً بهذا الترك لكان معللاً بالعدم، وهو محال.

لا يقال: يجوز أن يقال: القادر لا ينفك عن فعل الشيء أو فعل ضده، فإذا ترك الواجب فعل ضده، فاستحقاق العقاب على فعل الضد وهو الثبوتي.

لأننا نقول^(٣): هذا لا يستقيم على رأي أبي هاشم وأبي الحسين وأتباعهما، بجواز خلوّ القادر من الفعل والترك عندهم، ولأن فعل الضد لو لم يستلزم الإخلال بالواجب لم يستلزم استحقاق الذمّ والعقاب، ولو فرض الإخلال بالواجب من غير فعل الضد استحقّ الذمّ والعقاب. فإذاً المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو أن لا يفعل الواجب، لا فعل ضده.

وأيضاً لو كانت العلة الشرعية مؤثرة لم تجتمع العلة الكثيرة على الحكم الواحد، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن المعلول يجب عند وجود علته التامة فيستغني عن

١. راجع المحصول: ٣٠٥ / ٢ - ٣٠٦.

٢. في «ب»: نقيض، وفي المحصول: ٣٠٦ / ٢: لأنه مناقض لعدم الاستحقاق.

٣. وهو قول الرازي في المحصول: ٣٠٦ / ٢.

غيرها، فلو تعددت استغنى بكل منها عن الآخر، فيكون محتاجاً إلى كل^(١) حالة استغنائه عنه، وهو محال .

وبيان بطلان التالي: أنه لو زنا وارتد، أو بال و تغوط، كان كل منهما علة مستقلة في الحكم، وهو واحد لامتناع اجتماع المثلين .

وبتقدير وقوعه يلزم المحال من جهة أخرى، وهو امتناع ترجيح إسناد أحد الحكمين إلى أحد العلتين من غير مرجح.

وأيضاً كون القتل العمد العدوان قبيحاً، وموجباً لاستحقاق الذم والعقاب والقصاص لو كان معللاً بكونه قتلاً عمداً عدواناً مع أن العدوانية صفة عدمية، لأن معناها أنها غير مستحقة، كان العدم جزءاً من علة الأمر الوجودي، وهو محال^(٢).

ولا يجوز أن يكون شرطاً لصدور الأثر عن المؤثر، لأن العلية لم تكن حاصلة قبل حصول هذا الشرط ثم حدثت عند حصوله، فوصف العلية أمر حادث لا بد له من مؤثر وهو الشرط، فلو جعلنا الشرط عدماً لزم تعليل العلية بالعدم، وهو محال .

اعتذر بعض الفقهاء بأن هذه الإشكالات إنما تتوجه على تقدير جعل الأوصاف مؤثرات لذواتها في الأحكام، ونحن نقول كونها عللاً أمر ثبت لها بالشرع، فهي لا توجب لذاتها الأحكام، بل بجعل الشرع. وعليه عول

١ . في «أ» بزيادة: واحد منها.

٢ . المحصول: ٣٠٧ / ٢ .

الغزالي^(١)، وهو باطل، لأنك إن أردت بجعل الزنا موجباً للرجم أن الشرع قال: مهما زنا إنسان فاعلموا أنني أوجبُ الرجم، فمسلم لكن يرجع حاصله إلى كون الزنا معرّفاً، وهو غير ما نحن فيه .

وإن أردت أنه جعل الزنا مؤثراً في الحكم فهو باطل [من وجهين] :
أما أولاً: فلاّنه معترف بأن الحكم خطابه القديم، فلا يمكن تعليله بالصفة المحدثّة، سواء كانت تلك الموجبة بالذات أو بالجعل .

وأما ثانياً: فلاّن الشارع إن لم يصدر عنه أمر البتّة عند جعله الزنا علّة فلا جعل ؛ وإن صدر فإما الحكم، فالمؤثر فيه الشارع لا الوصف، وقد فرض أن المؤثر الوصف، هذا خلف .

أو ما يؤثر في الحكم، فيكون تأثير الشارع في إيجاد ذلك المؤثر، ثم بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فتكون موجبيّته لذاته لا بالشرع .

أو لا الحكم ولا ما يوجبه ويؤثر فيه، لم يحصل الحكم حينئذٍ، فلم يجعل الشرع ذلك الوصف موجباً له، وقد فرض كذلك، هذا خلف .

وأما الداعي فلاّنه في الحقيقة موجب، لأنّ القادر لما صحّ منه فعل الشيء وضده لم تترجّع فاعليّته لأحدهما إلا إذا علم أنه مصلحة، فيكون العلم هو الذي لأجله صار فاعلاً لأحدهما بدلاً عن كونه فاعلاً للآخر، فالعلم هو الموجب لتلك الفاعليّة والمؤثر فيها، وهو معنى قول القائل: أكلت للشبع .

١ . نقله عنه الرازي مع الرد عليه في المحصول: ٢ / ٣٠٧ - ٣٠٨ .

وإذا ثبت هذا، فهو محال في حقه تعالى، لأنَّ كلَّ فاعل لغرض مستكمل به، لأنَّ حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة إليه في اعتقاده إن استويا استحالة أن يكون غرضاً، وإن كان أحدهما أولى كان حصول تلك الأولوية معلقاً بفعل ذلك الغرض، وكلَّ معلق على غيره ليس واجباً لذاته، فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن، فلا يكون كماله تعالى صفة واجبة، بل ممكنة الزوال، وهو محال .

لا يقال: حصول ذلك الغرض وعدمه سواء بالنسبة إليه تعالى وليس سواء بالنسبة إلى الغير فيفعله تعالى لغرض عائد إلى الغير لا إليه .

لأنّا نقول: كونه فاعلاً للفعل الذي هو أولى بالعبد، وكونه غير فاعل له، إن تساويا بالنسبة إليه تعالى من كلِّ الوجوه، استحالة أن يكون داعياً له إلى الفعل. ثمَّ لا يصحَّ من المعتزلة، لقولهم: لو لم يفعل لاستحقَّ الذم ولما كان مستحقاً للمدح. وإن كان أحدهما أولى به عاد الإشكال .

وأيضاً البديهة حاكمة بانحصار الغرض في جلب النفع ودفع المضرة، والمنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمضرة الألم أو ما يكون وسيلة إليه، والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة.

وكذا وسيلة الألم مهروب عنها بالغرض، والمهروب عنه بالذات الألم خاصّة، فرجع حاصل الغرض إلى تحصيل اللذة، ورفع الألم، والله تعالى قادر على تحصيل كلِّ لذة ودفع كلِّ ألم من غير واسطة، فيستحيل أن يكون فاعليته لشيء لأجل تحصيل اللذة ودفع الألم، لأنَّ الشيء إنما يعمل بغيره لو لزم من عدم ما فرض علة، أو ما يقوم مقامها عدمه وإلا انتفت العلية ولهذا لم

يثبت علّة صرير الباب ونعيق الغراب للسماء والأرض .

وإذا ثبت هذا فنقول: لمّا لم تكن فاعليّته تعالى لتحصيل اللّذات ودفع الآلام متوقّفة على هذه الوسائط، ولم تكن فاعليّته للوسائط متوقّفة على فاعليّته لتلك اللّذات والآلام، استحال تعليل أحدهما بالآخر. وإذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بيّنا أنّ الداعي علة لعلّة العلة الفاعلية .

وأما المعرّف فإنّه باطل أيضاً، لأنّا إذا قلنا: الحكم في الأصل معلّل بكذا لم يرد المعرّف وإلا لصار معنى الكلام: الحكم في الأصل إنّما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني، وهو باطل، لأنّ علّة الوصف لذلك الحكم لا تعرف إلا بعد معرفة ذلك الحكم، فكيف يكون الوصف معرّفاً ؟
والجواب ^(١): أمّا الأشاعرة فإنّهم يفسّرون العلة بالمعرّف .

قوله: الحكم معرّف بالنص، ولا يمكن كون الوصف معرّفاً له .

قلنا: الحكم الثابت في محلّ الوفاق فرد من أفراد ذلك النوع من الحكم ثمّ بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرّفاً لفرد آخر من أفراد النوع من الحكم .

وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفاً للمعرّف. ثمّ إذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم، كما أنّ الدليل لا ينفك عن المدلول .

وأما المعتزلة فإنهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب، وأخرى بالداعي، فيحتاجون إلى الجواب عن هذه الكلمات .

واعلم أن القياس والتعليل لا يتمشى على قواعد الأشاعرة، لأن الإسكار إن كان علة في تحريم الخمر بمعنى الباعث، بطل قولهم: إنه لا يفعل لغرض ؛ وإن كان بمعنى الأمانة، فأما في الخمر وهو باطل لثبوت الحكم فيه بالنص وكون المعرف هو النص لا غيره، وأما في غيره ولا دليل على كونه علة فيه، إذ الموجب للتعليل هو الاقتران ولم يعلم بعد وفي صورة الاقتران وهو الأصل لا علة .

وأما المعتزلة فإنهم يسندون الأحكام إلى الحكم والمصالح ويجعلون الشرع كاشفاً عنها لا أنه جعل الوصف علة وباعثاً، فإن الوصف علة لذاته لا بجعل جاعل، فيبطل ما أورده من الشبهة.

أما أ. فلما ثبت من الحسن والقبح العقليين .

وأما ب. ففيه نظر، إذ لا يصح الاستدلال بكون الاستحقاق عديمياً على أن الاستحقاق ثبوتي، لأن الظاهر عند العقل إنما هو الأمور الثبوتية وبواسطتها نعرف العدميات، ودخول حرف السلب لا يصح دليلاً لوجوده في العدميات كما يوجد في الأمور الثبوتية، وترك الواجب من القادر مستند إلى إرادة وداع فاستحق العقاب لهذه العلة الوجودية، على أنا نمنع كون الاستحقاق ثبوتياً، بل هو وصف اعتباري وألا لزم التسلسل.

وفي ج. نظر، لمنع اتحاد الحكمين وتماثلهما، فإن استحقاقية القتل

بالردّة مغاير بالنوع لاستحقاقيته بالنوع وبالزنا، ولهذا لو تاب عن أحدهما دون الآخر قبل ولا يقبل بالعكس.

وفي د. نظر، فإنّ العدوانية ليست عدماً مطلقاً، بل هي وصف اتّصف بعدم الاستحقاق .

سَلّمنا: لكن العدمي جاز أن يكون جزءاً من العلة وشرطاً، والعليّة ليست وصفاً ثبوتياً وإلاّ لزم التسلسل، بل هي أمر اعتباري فجاز إسناد مثله إليه . وكون العلة لم تكن حاصلة قبل الشرط وحصلت عنده لا يقتضي تعليلها به، وأمّا كون الغرض مقتضياً للنقصان فمدفوع بمثله، فإنّ العبث عين النقص والله تعالى كامل لذاته فلا يقع عنه العبث، ونمنع الاستكمال بالغرض، لأنّ الله تعالى كامل لذاته والكامل لذاته لا يفعل إلاّ ما هو الأولى في نفسه، ولا يستلزم ذلك تحصيل كمال له قد كان فاقده.

سَلّمنا حصول الأولوية، لكنّها من الاعتبارات الإضافية كالخالقية والرازقية والموجدية. ونمنع انتفاء الداعي لو تساوى نفع الغير وعدمه بالنسبة إليه ، لأنّ نفع الغير مطلوب في نفسه حسن عند العقل .

وبالجملة قول الأشاعرة الفاعل لغرض مستكمل به حكم أخذوه من الحكماء واستعملوه في غير موضعه، لأنّ الحكماء لم ينفوا العلل الغائية ولا سوق الأشياء إلى كمالاتها، وإلاّ لبطل علم منافع الأعضاء وفوائد الغايات وعلم الهيئة وأكثر الطبيعيات وغيرها، بل قالوا: إيجاد الموجودات عنه تعالى على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق الشيء ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان، لأنّه

تعالى كامل لذاته، قادر على تكميل كل ناقص بحسب استعدادة، فيخلقه مشتاقاً إلى كماله من غير استئناف تدبير، والغرض الذي نفوه استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقصد الثاني، واستيفاء الكلام في هذا المقام ذكرناه في «نهاية المرام» لأنه الفن المتعلق به.

البحث الثاني: في النص على العلة^(١)

النص على العلة قد يكون قطعياً، وهو ما يكون صريحاً في المؤثرية، مثل لعل كذا، أو بسبب كذا، أو لمؤثر كذا، أو لموجب كذا، أو من أجل كذا، إما من الكتاب أو السنة.

وقد يكون ظاهراً غير قطعي، وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل، كاللام وكي ومن وإن والباء.

فاللام كقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(٢).

وقوله ﷺ: «كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة»^(٣) أي القوافل السيارة، وهو يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت اللام عليه لتصريح أهل اللغة به.

١. ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٣١١، الفصل الأول؛ والأمدي في الإحكام: ٣ / ٢٧٧، المسلك الثاني.

٢. الذاريات: ٥٦.

٣. مر تخريج مصادره ص ٥٦٩.

لا يقال: اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة، كما يقال: لعل كذا، ولو كان للعلّة كان تكريراً.

ولأنه تعالى قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾^(١)، وبالإجماع لا يجوز أن يكون ذلك غرضاً.
ولقول الشاعر:

لِدُوا لِّلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ^(٢)

وليست اللام للغرض .
ولأنه يقال: أصلي لله تعالى، ولا يجوز أن تكون ذاته تعالى غرضاً.
ولأنه يقال: لم فعلت كذا؟ فنقول: لأنني قصدت أن أفعله .
وكل هذه ليست عللاً، لأنها ليست مؤثرات ولا بواعث على التأثير.
لأننا نقول: صرح أهل اللغة بأن اللام للتعليل، وقولهم حجة، وهذه

١ . الأعراف: ١٧٩.

٢ . تمام البيت كما يلي:

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

والبيت منسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام كما في خزانة الأدب: ٩ / ٥٣١ و مجمع البحرين: ٤ / ٩٧.

وقد ورد بصيغة أخرى والقائل هو أبو العتاهية على ما ذكر الذهبي في تاريخ الإسلام: ١٥ / ٤٦٠، ونسبه الأمين في أعيان الشيعة: ٥ / ٣٨٢ و ٣٨٩ إلى أبي نؤاس .

والبيت كما يلي:

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير إلى ذهاب

الأشياء إن لم تكن عللاً وجب القول بكونها مجازاً فيها. ^(١)

وأيضاً في أ. نظر، لأن التأكيد مشهور في اللغة من غير تكرير، فجاز أن يكون دخوله للتأكيد كما تدخل فاء التعقيب عليه.

وفي ب. نظر، لأننا لم نجعل اللام مطلقاً للعلّة، بل في حكم اقتران بوصف صالح للتعليل ولا محمل له سواه، مثل دخلت السوق لشراء اللحم، ودخلت الحمام للاغتسال، وأطعمت الفقير لرفع حاجته، ولا يقول: إنها للتعليل فيما وردت فيه للاستحقاق مثل الجلّ للفرس.

وأما «كي» فكقوله تعالى: «كَي لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» ^(٢)، أي كي لا تبقى الدولة بين الأغنياء بل تنتقل إلى غيرهم.

وأما «من» فكقوله تعالى: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» ^(٣).

وأما «ان» فكقوله ﷺ في قتلى أحد: «زَمَلُوهُمْ بِكُلُومِهِمْ وَدِمَائِهِمْ فَإِنَّهُمْ يَحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَوْدَاجَهُمْ تَشْخَبُ دَمًا، اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ، وَالرِّيحُ رِيحُ الْمَسْكِ» ^(٤).

وكقوله ﷺ في حقّ محرم وقصت به ناقته: «لَا تَقْرُبُوهُ طَيِّبًا فَإِنَّهُ يَبِيعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلَبِيًّا» ^(٥).

١. ذكر الإشكال والجواب عنه الرازي في المحصول: ٢ / ٣١٢.

٢. الحشر: ٧.

٣. المائدة: ٣٢.

٤. مرّ الحديث مع مصادره ص ٥٧٠.

٥. مرّ الحديث مع مصادره ص ٥٦٩.

وكقوله ﷺ: **إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ أَنَّهَا دَمٌ عَرَفَ** ^(١)
وَأَمَّا «الْبَاءُ» فكقوله تعالى: **«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ»** ^(٢)، **«جَزَاءً بِمَا
 كَانُوا يَعْمَلُونَ»** ^(٣).

واعلم أن أصل الباء الإلصاق، وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول
 حصل معنى الإلصاق فحسن استعماله فيه مجازاً.

واعلم أننا قد بينا أن القياس المنصوص على علته صحيح أمّا غيره فلا،
 وقد ذكرنا النص والإجماع كالنص في جواز دلالة على التعليل ووجوب
 التعدية، كما لو دل إجماع الأمة عصر ما على أن وصفاً ما علة في حكم ما إما
 قطعاً أو ظناً، كإجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية.

لا يقال: كيف يسوغ الخلاف في مسائل الاجتهاد مع تحقق الإجماع
 على العلة قطعاً.

لأننا نقول: إنما يسوغ لو كان وجودها في الأصل أو الفرع ظنياً. ونحن
 الآن نذكر الطرق التي جعلها القائسون دلائل على العلة من غير النص،
 وسيتبين فسادها بعون الله تعالى.

١. مر الحديث مع مصادره ص ٥٧٠.

٢. الحشر: ٤.

٣. السجدة: ١٧.

البحث الثالث: في الإيماء والتنبيه

اعلم أنَّ اللفظ إذا لم يكن دالاً بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازماً من مدلوله كان دالاً على العلة بالتنبيه والإيماء، وأنواعه ستة: (١)

الأول: ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب في كلامه تعالى، أو كلام رسوله، أو الراوي عنه. كقوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٢)، «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» (٣).

وكقوله ﷺ: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له» (٤).

وكقوله ﷺ: «ملكك نفسك فاختاري» (٥).

وكقول الراوي: زنا ماعز فرجم (٦).

وهذا على وجهين:

١. ذكرها الرازي في المحصول: ٣١٣ / ٢، الفصل الثاني؛ والآمدي في الإحكام: ٢٧٩ / ٣، المسلك الثالث.

٢. المائدة: ٣٨.

٣. المائدة: ٦.

٤. مسند أحمد: ٣ / ٣٢٨ و ٣٥٦ و ٣٨١؛ سنن أبي داود: ٥١ / ٢ برقم ٣٠٧٣ و ٣٠٧٤؛ السنن الكبرى: ٩٩ / ٦ و ١٤١ و ١٤٢ و ١٤٣؛ سنن النسائي: ٤٠٥ / ٣ برقم ٥٧٦١ و ٥٧٦٢؛ معاني الأخبار: ٢٩٢؛ عوالي اللآلي: ٣ / ٢٥٩ ح ١٢؛ بحار الأنوار: ١١١ / ٧٣ ح ١٠ و ج ١٠١ / ٢٥٥ ح ١٣.

٥. عمدة القاري: ٩١ / ٢٠؛ الاستذكار: ٦٧ / ٦؛ التمهيد: ٥٧ / ٣؛ الإحكام: ٢٧٩ / ٣.

٦. تفسير الرازي: ١٢٧ / ٢٢؛ تحفة الأحوذى: ١٧٨ / ١؛ الإحكام: ٢٧٩ / ٣.

الأول: أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدماً، كقوله ﷺ في المحرم الذي وقصت به ناقته: «لا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملتبساً».

الثاني: أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة إما بأن تدخل على كلام الشارع، مثل «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، أو على كلام الراوي، مثل: «فرجم»، وقد ذهب القائسون إلى أنها تدل على أن ما رتب عليه الحكم بها يكون علة للحكم، لأن الفاء للتعقيب ويلزم منه السببية، إذ لا معنى لكون الوصف سبباً إلا ما ثبت الحكم عقبيه .

وليس ذلك بجيد، لأن موضوع الفاء التعقيب، وكما تكون في الأسباب تكون في غيرها، بل في ضدها، كما يقال: «أحسننت إليك فظلمتني»، وقد ترد لمطلق الجمع بمعنى الواو.

تذنيب

قالوا: دخول الفاء في كلام الشارع أبلغ في إفادة العلية من قول الراوي، إذ يتطرق إلى الراوي من الخلل ما لا يتطرق إلى الشارع، وما ورد في كلام الراوي يتفاوت في القوة والضعف^(١)، فالراوي الفقيه أقوى وغيره يحصل به ظن أيضاً، لأن تدينه وعلمه بكون الفاء للتعقيب يقتضيان أنه لو لم يفهم سببية الزنا للرجم لما رتب الرجم عليه بالفاء لما فيه من التلبس بنقل

١. القائل هو الرازي في المحصول: ٣١٥ / ٢.

ما يفهم منه السببية ولا يكون سبباً، ولما كان تعليقه بالزنا أولى من تعليقه بالقيام والأكل وغيرهما .

واعلم أنّ الذي تقوم العلة فيه على الحكم أقوى في الإشعار بالعلّة من الآخر، لأنّ إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلّة، لأنّ الطرد واجب في العلل دون العكس.

النوع الثاني^(١):

أن يرفع إلى النبي ﷺ أمر فيحكم عقيبه بحكم وجوداً وانتقاءً، فإنّه يدلّ على التعليل حيث أورده في معرض الجواب؛ كما روي أنّ أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ وهو لاظم وجهه ناتف شعره ممزق ثوبه وهو يقول: هلك وأهلك، فقال له النبي ﷺ: ما ذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال له النبي ﷺ: «اعتق رقبة»،^(٢) فإنّه يدلّ على كون الوقاع علة للعتق، لأنّا نعلم أنّ الأعرابي إنّما سأل عن واقعة لبيان حكمها شرعاً، والنبي ﷺ إنّما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب، لأنّه لو ذكره ابتداءً لكان قد أخلى السؤال عن الجواب وأخّر البيان عن وقت الحاجة، وهو وإن كان جائزاً إلا أنّه على خلاف الظاهر؛ وإذا كان جواباً عن سؤاله كان السؤال

١. ذكره الرازي في المحصول: ٢ / ٣١٥؛ والآمدّي في الإحكام: ٣ / ٢٨٠.

٢. السنن الكبرى: ٤ / ٢٢٧؛ سنن الدارقطني: ٢ / ١٨٨ برقم ٢٣٧٣ باختلاف؛ من لا يحضره

الفقيه: ٢ / ١١٥ برقم ١٨٨٥؛ وسائل الشيعة: ١٠ / ٤٦، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه

الصائم، الحديث ٥.

كالمعاد في الجواب فيصير التقدير جامعاً فأعتق، وحيثُذِ يلتحق بالنوع الأول، ولكنّه دونه في الظهور والدلالة .

والاعتراض: مسلمٌ صلاحيته هذا الجواب لكن لا نسلم أنّ مثل هذا الكلام إذا ذكر عقيب السؤال حصل ظنٌّ كونه جواباً عن ذلك السؤال، فربّما ذكره جواباً عن سؤال آخر سبق، أو لغرض آخر، أو زجراً له عن هذا السؤال كما لو قال العبد لسيدّه: دخل فلان دارك، فيقول السيد: اشتغل بأمرك واترك الفضول. ولا يبطل هذا بأنّه لو لم يكن جواباً عن هذا السؤال لكان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة؛ وهو غير جائز، لاحتمال معرفته ﷺ بانتفاء حاجة ذلك المكلف إلى ذلك الجواب في ذلك الوقت، فلا يكون إعراض الرسول ﷺ عن ذلك الجواب تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة .

وأيضاً فيه نظر، وهو أنّه يمكن عدم وحي في تلك القضية المسؤول عنها، وهو ﷺ إنّما أخر الجواب انتظاراً للوحي .

سلمنا أنّ قول الرسول ﷺ مشعر بالتعليل لكن نمنع أنّ قول الراوي كذلك، لاحتمال اشتباه الأمر عليه فظنّ ما ليس بجواب جواباً .

أجيب عن الأول بأنّ الأكثر حمل الكلام الصالح لكونه جواباً عن السؤال المذكور عقيبهِ على كونه جواباً، والصورة التي ذكرتموها نادرة، وهو مرجوح.

وعن الثاني أنّ العلم بكون الكلام المذكور بعد السؤال جواباً عنه أمر ظاهر، يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلّم ولا يفتقر إلى نظر دقيق .

وفيه نظر، فإن الأشاعرة لا يقبل منهم ذلك حيث لم يعللوا الأحكام بالحكم والمصالح، فلا حكم يصلح لكونه جواباً دون حكم، بل كل شيء صالح أن يكون جواباً عن كل شيء والضرورة منفية، ولا يشترط في كلام الراوي أن يعرف كونه جواباً بالضرورة عندهم، بل الظن كاف فيه.

النوع الثالث^(١):

أن يذكر الشارع في الحكم وصفاً، لو لم يكن موجباً للعلم لم يكن في ذكره فائدة. وهو يقع على أقسام:

الأول: أن يدفع السؤال المذكور في صورة الإشكال بذكر الوصف، كامتناعه عليه السلام من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل: ألم يدخل على فلان وعندهم هرة؟ فقال عليه السلام: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(٢). فلو لم يكن للطواف أثر في التطهير لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة.

وفيه نظر، أمّا أولاً: فلأن حرف التعليل هنا موجود، وهو «أن»، فيدخل تحت المنصوص عليه.

وأمّا ثانياً: فلاحتمال أن لا يكون ذلك علة، بل يكون باعثاً آخر معارضاً لنجاسة الكلب.

١. راجع المحصول: ٣١٦ / ٢؛ الإحكام: ٢٨١ / ٣.

٢. المحصول: ٣١٦ / ٢. وقد مر الحديث مع مصادره ص ٥٧٠ بتفاوت واختلاف.

الثاني: أن يذكر وصفاً في محل الحكم لا حاجة إلى ذكره ابتداءً، فيعلم أنه إنما ذكره لكونه مؤثراً في الحكم، كقوله ﷺ: «ثمرة طيبة وماء طهور»^(١) حين توضأ بماء كان قد نبذ فيه تمر، فإنه لو لم يقدر كون ما ذكره علة لجواز الوضوء به وإلا كان ذكره حشواً.

وفيه نظر، لجواز أن يذكر ذلك لنفي المانعية لا لإثبات العلية.

الثالث: أن يقرر النبي ﷺ على وصف الشيء المسؤول عنه، كقوله ﷺ: «أينقص الرطب إذا جف؟» لما سألوه عن بيع الرطب بالتمر، فقالوا: نعم، فقال: «فلا إذن».^(٢)

وفيه دلالة وتنبيه على العلية من ثلاثة أوجه:

أ. لو لم يقدر النقصان علة كان السؤال عنه عبثاً.

ب. رتب الحكم عليه بفاء التعقيب.

ج. قوله: «فلا إذن» وإذن للتعليل لغة.

وفيه نظر، لأنه دخل في قسم المنصوص.

الرابع: أن يقرر الرسول ﷺ على حكم ما يشبه المسؤول عنه، وينبّه على وجه الشبه، فيعلم أن وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم، كقوله ﷺ: لعمر وقد سألته عن قبلة الصائم هل يفطر أم لا؟ فقال: «أرايت لو تمضمضت

١. فتح الباري: ٣٠٥ / ١.

٢. سنن أبي داود: ١١٥ / ٢ برقم ٣٣٥٩؛ سنن الترمذي: ٣٤٨ / ٢ برقم ١٢٤٣؛ سنن النسائي:

٢٦٩ / ٧؛ السنن الكبرى: ٢٩٤ / ٥.

بماء أكان ذلك الماء يفسد الصوم» فقال: لا^(١)، فنبه بهذا على عدم الفساد بالمضمضة والقبلة لعدم حصول الأثر المطلوب منهما .

وفيه نظر، لأن هذا القسم ليس من هذا القبيل، لأن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك بطريق النقص لما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم، فنقض النبي ﷺ ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة له، أما أن يكون ذلك تنبيهاً على تعليل عدم الإفساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا، لأن كون القبلة والمضمضة مقدمة لإفساد الصوم ليس فيه ما يتخيل أن يكون مانعاً من الإفطار، بل غايته أن لا يكون مفطراً فالأشبه بما ذكره النبي ﷺ أن يكون نقضاً لا تعليلاً، ولأن الأصل أن يكون الجواب طبقاً للسؤال لا زائداً عليه ولا ناقصاً، لعدم تعلق الغرض بالزيادة وإخلال النقص بالمقصود، وعمر سأل عن كون القبلة مفسدة أم لا، فالجواب إنما يكون بما يدل على الإفساد أو عدمه، وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤول عنه، فلا يكون اللفظ الدال عليه جواباً مطابقاً للسؤال، بخلاف النقص فإنه يتحقق به أن القبلة غير مفسدة، فكان جواباً مطابقاً للسؤال.

الخامس: أن يعدل في الجواب إلى ذكر نظير محل السؤال، كما روي عنه ﷺ أنه لما سأله الجارية الخثعمية وقالت: يا رسول الله إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» فقالت: نعم، قال:

١ . مسند أحمد: ١ / ٢١ و ٥٢؛ السنن الكبرى: ٤ / ٢١٨؛ سنن النسائي: ٢ / ١٩٩ برقم ٣٠٤٨ .

«فدين الله أحق بالقضاء»^(١) فالخشعية إنما سألت عن الحج والنبى ﷺ ذكر دين آدمي والحج من حيث هو دين نظير لدين آدمي، فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به، وإلا لكان ذكره عبثاً.

ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها أن يكون المسؤول عنه أيضاً علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة. ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس، فكأنه ﷺ نبه على الأصل، وعلى علة حكمه، وعلى صحة إلحاق المسؤول عنه بواسطة العلة المومى إليها.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

النوع الرابع^(٢):

أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة، فيعلم أنه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى. وهو ضربان:

الأول: أن لا يكون حكم أحدهما مذكوراً في الخطاب، كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»^(٣) فإنه قد تقدّم بيان إرث الورثة، فلمّا قال: «القاتل لا يرث» وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الجائز كونه مؤثراً في نفي الإرث،

١. تفسير الرازي: ١٥١ / ١٠.

٢. راجع المحصول: ٣١٧ / ٢؛ الإحكام: ٢٨٤ / ٣.

٣. سنن ابن ماجه: ٨٨٣ / ٢، باب القاتل لا يرث؛ سنن الترمذي: ٢٨٨ / ٣ برقم ٢١٩٢؛ السنن

الكبرى: ٢٢٠ / ٦؛ كنز العمال: ١٥ / ١١ برقم ٣٠٤٢٢.

علمنا أنه العلة فيه فيكون علة، وإلا لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ وهو تلبس يصاب منصب الشرع عنه .

وفيه نظر، لأنه بناء على مفهوم الخطاب وقد سبق عدم دلالة.

الثاني: أن يكون الحكمان المذكورين في الخطاب وأنحاؤه خمسة:

أ. أن يفرق بما جرى مجرى الشرط، مثل: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد»^(١) بعد النهي عن بيع البر بالبر متفاضلاً، فيدل على أن اختلاف الجنس علة في جواز البيع.

ب. أن يفرق بالغاية، مثل: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»^(٢).

ج. أن يفرق بالاستثناء، كقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَعْقُونَ»^(٣).

د. أن يفرق بما يجري مجرى الاستدراك، كقوله تعالى: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ»^(٤)، فيدل على أن العقد مؤثر في المؤاخضة.

هـ. أن يستأنف أحد الشيئين بذكر بعض صفاته الجائز تأثيرها بعد ذكر الآخر، كقوله ﷺ: «للراجل سهم ولل فارس سهمان»^(٥) واعتمدوا في

١. تفسير الرازي: ٢٠ / ٢٠٥؛ تفسير القرطبي: ١٠ / ٨٦؛ عوالي اللآلي: ٢ / ٢٥٣ ح ٢٦، وج ٢٢١ / ٣ ح ٨٦.

٢. البقرة: ٢٢٢.

٣. البقرة: ٢٣٧.

٤. المائدة: ٨٩.

٥. راجع الخلاف: ٤ / ١٩٩؛ تحرير الأحكام: ٢ / ٢٣٤.

هذين النوعين على أنه لابد للفرقة من سبب، ولابد في ذكر ذلك الوصف من فائدة، فإذا جعلنا الوصف سبباً للفرقة حصلت الفائدة.

النوع الخامس^(١):

النهي عن فعل يمنع ما تقدم للزوم وجوبه علينا، فيعلم أن العلة في النهي منعه من الواجب، كقوله تعالى: «فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»^(٢)، فإنه لما أوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانتفاء جواز ذكر النهي في هذا الموضع على تقدير كون النهي عن البيع مانعاً من السعي، فذلك يدل على أن علة النهي المنع من الواجب؛ وكتحريم التأفيف، فإن العلة فيه كونه مانعاً من الإعظام الواجب، فالشارع في آية الجمعة أنشأ كلاماً لبيان أمر مقصود، وهو بيان أحكام الجمعة وذكر في أثناؤه شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام، كالنهي عن البيع لو لم يعتقد كون البيع علة للمنع عن السعي الواجب لم يكن مرتبطاً بأحكام الجمعة وما سبق له الكلام لا تعلق به.

١. راجع المحصول: ٢ / ٣١٨؛ الإحكام: ٣ / ٢٨٥.

٢. الجمعة: ٩.

النوع السادس^(١):

أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً، كقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(٢) فإنه يشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لاشتماله على تشويش الفكر.

وكذا: «أكرم العلماء وأهن الجهال» فإنه يسبق إلى الفهم كون العلم علة للإكرام والجهل علة للإهانة لما عرف من اعتبار الشرع اعتبار المناسبات دون إلغائها، فإذا قرن بالحكم وصف مناسب غلب في الظن اعتباره.

مركز تحقيق مكتبة نور

ولأن عادة الشرع عدم إخلاء الحكم عن المصالح والحكم، فإن الأحكام إنما شرعت لمصالح العبيد، وهذا لا يتأتى من الأشاعرة القائلين بنفي الأغراض، فهذه أنواع الإيماءات.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى^(٣): الظاهر في أقسام الإيماء وإن دل على العلوية لكنه قد يترك لدليل أقوى معارض، نحو قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي

١. راجع المحصول: ٣١٨ / ٢؛ الإحكام: ٢٨٥ / ٣.

٢. سنن الترمذي: ٣٩٦ / ٢، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان؛ شرح نهج البلاغة:

٦١ / ١٧؛ تفسير الرازي: ٣٢ / ٢٢؛ تفسير القرطبي: ٢٦٧ / ٥.

٣. راجع المحصول: ٣١٨ / ٢.

وهو غضبان». ظاهره يدل على أن العلة هي الغضب، لكن لما علم أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر غير مانع من القضاء، وأن الجوع والألم المبرحين يمنعان من استيفاء الفكر وأتتهما يمنعان من القضاء، علمنا أن علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر.

فقول من قال: العلة هي الغضب، لكونه مشوشاً غلط، لأن الدوران وهو ملازمة المنع للتشويش وجوداً وعدماً دال على أن العلة التشويش خصوصاً وقد يختلف عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشويش والغضب ملازمة لوجود كل منهما منفكاً عن صاحبه. نعم يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاق اسم السبب على المسبب.

المسألة الثانية^(١): في أنه هل يشترط في الوصف المومى إليه المناسبة

أم لا ؟

اختلف الأصوليون في ذلك فقال قوم بالاشتراط، ونفاه الغزالي وجماعة أخرى لوجهين:

الأول: لو قال: أكرم الجهال واستخف بالعلماء، استقبح منه ذلك في العرف، وليس علة الاستقباح أنه جعل الجاهل مستحقاً للإكرام والعالم

مستحقاً للإهانة، لانتفاء موجب القبح هناك، فإن الجاهل قد يستحق الإكرام لوصف آخر كالنسب والشجاعة والكرم، والعالم قد يستحق الإهانة لفسقه أو بخله أو غير ذلك، فليس إلا فهم أنه جعل الجهل علة في الإكرام والعلم علة في الاستخفاف، فإذا ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة وإن لم يكن مناسباً، اعترض بأن علة الاستقباح اقتران الحكم بما ينافيه، فإن الجهل مانع من الإكرام والعلم مانع من الاستخفاف، فلما أمر بإكرام الجاهل فقد أثبت الحكم مع قيام منافيه، وأيضاً الحكم في هذا المثال لا يستلزم التعميم في كل الصور.

وأجيب عن أ. بما تقدّم من إمكان استحقاق الإكرام مع الجهل، فلا يكون الجهل مانعاً منه، وإلا لزم مخالفة الأصل.

وعن ب. أن ثبوته في بعض الصور يستلزم ثبوته في الجميع دفعاً للاشتراك المخالف للأصل.

وفيه نظر، فإن المنافاة ثابتة قطعاً بين الجهل والإكرام، ولهذا حكموا بالاستقباح فيه، ولولا المنافاة بطل أصل دليلهم، ولا اشتراك هنا إذ لا وضع.

ب. أنه لا بدّ للحكم من علة، وإلا لكان عبثاً، وهو ممتنع عليه تعالى، ولا علة إلا هذا الوصف، لأن غيره كان معدوماً والأصل البقاء فلا يكون علة.

وفيه نظر، أمّا أولاً: فلاّنه غير مسموع من الأشاعرة لانتفاء الأغراض عندهم وعدم استقباح العبث .

وأما ثانياً: فلاّنّ التعليل بالوصف غير المناسب محض العبث.

المسألة الثالثة^(١): اتفق القائلون بالقياس على صحّة الإيماء فيما إذا كان حكم الوصف المومى إليه مدلولاً عليه بصريح اللفظ كالأمثلة السابقة، واختلفوا فيما إذا كان اللفظ يدلّ على الوصف بصريحه، والحكم مستنبط منه غير مصرّح به، كقوله تعالى: ﴿وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) فإنّه صريح في الحلّ، والصحة مستنبطة منه، لأنّه لو لم يكن صحيحاً انتفت فائدته، إذ هو معنى نفي الصحة وإذا لم يفد كان عبثاً والعبث لا يحلّ، لأنّه مكروه، فيلزم من الحلّ الصحة لتعذر الحلّ مع انتفائها.

فذهب قوم إلى أنّه ليس مومى إليه ، لأنّ الإيماء إنّما يتحقّق لو دلّ بوضعه على الوصف والحكم كما قلناه في الأمثلة .

أمّا إذا دلّ على الوصف بالوضع واستنبط منه الحكم، فلا يدلّ ذلك على كونه مومى إليه، كما لو دلّ اللفظ على الحكم بوضعه، واستنبط الوصف، فإنّه لا يدلّ على الإيماء إلى الوصف، كما في قوله ﷺ: «حرمت الخمر لعينها» فإنّه يدلّ على الحكم، وهو التحريم وضعاً،

١ . راجع الإحكام: ٢٨٧ / ٣ .

٢ . البقرة: ٢٧٥ .

والشدة المطربة علة مستنبطة منه وليست مومى إليها .

وذهب آخرون إلى الإيماء، لأن اللفظ إذا دل بصريحه على الوصف وهو الحل، والصحة لازمة له، فإثبات الحكم وضعاً يدل على إرادة ثبوت الصحة ضرورة كونها لازمة للحل، فيكون ثابتاً بإثبات الشارع له مع وصف الحل، وإثبات الشارع للحكم مقترناً بذكر وصف مناسب دليل على الإيماء إلى الوصف، كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعاً لتساويهما في الثبوت، وإن اختلفا في طريق الثبوت بأن يثبت أحدهما بدلالة اللفظ وضعاً، والآخر مستنبط من مدلول اللفظ وضعاً، لأن الإيماء إنما كان مستفاداً عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف، لا من حيث كون الحكم ثبت بطريق الوضع. وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم مدلولاً عليه وضعاً والوصف مستنبط منه، لأن الوصف المستنبط من الحكم المصرح به في المثال المذكور، لم يكن وجوده لازماً من الحكم المصرح به، ولا مناسبة لتحقيقه قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع الحكم .

والمعتبر في الإيماء أن يكون الوصف المومى إليه مذكوراً في كلام الشارع مع الحكم، أو لازماً من مدلول كلامه وقد فقد في الوصف المستنبط بخلاف الحل مع الصحة.

نجز الجزء الثالث حسب تجزئتنا ويتلوه
الجزء الرابع إن شاء الله تعالى
والحمد لله رب العالمين





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة المشرف آية الله جعفر السبحاني: إجماع العترة الطاهرة
٨	إجماع العترة
١٤	عصمة أولي الأمر
١٧	إكمال: أهل السنة ووجه حجّية الإجماع
١٩	خبر مؤسف
٢٠	شكر وتقدير
٢٣	الفصل الثالث: في المنسوخ
٢٣	المبحث الأول: في النسخ قبل الفعل
٤٣	المبحث الثاني: في أنّ إثبات البدل ليس شرطاً في النسخ
٤٥	المبحث الثالث: في جواز النسخ إلى الأثقل
٤٧	المبحث الرابع: في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس

الصفحة	الموضوع
٥١	المبحث الخامس: في نسخ الخبر
٥٦	المبحث السادس: في جواز نسخ الأمر المقيّد بالتأييد
٥٩	المبحث السابع: في امتناع نسخ جميع التكاليف
٦١	المبحث الثامن: في استحالة نسخ الإجماع
٦٣	المبحث التاسع: في نسخ القياس
٦٥	المبحث العاشر: في حكم الفرع هل يبقى مع نسخ حكم أصله؟
٦٧	المبحث الحادي عشر: في نسخ الفحوى
٧١	الفصل الرابع: في الناسخ
٧١	المبحث الأول: في حدّه
٧٤	المبحث الثاني: في شرائط الناسخ على الإجمال
٧٥	المبحث الثالث: في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة
٨٣	المبحث الرابع: في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقرآن
٨٦	المبحث الخامس: في نسخ خبر الواحد
٩١	المبحث السادس: في أنّ الإجماع لا يقع ناسخاً
٩٣	المبحث السابع: في أنّ القياس لا يكون ناسخاً

الصفحة	الموضوع
٩٦	المبحث الثامن: في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ
٩٩	المبحث التاسع: في أنَّ الناسخ إذا كان مع جبرئيل عليه السلام أو النبي ﷺ ، هل يثبت حكمه أم لا؟
١٠١	المبحث العاشر: في أنَّ الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا؟
١١٦	المبحث الحادي عشر: في أنَّ النقصان هل هو نسخ أم لا؟
	 المقصد التاسع: في الإجماع
١٢٥	الفصل الأول: في ماهيته وتحققه وكونه حجة
١٢٥	المبحث الأول: في ماهيته
١٢٨	المبحث الثاني: في تحققه
١٣١	المبحث الثالث: في أنَّ الإجماع حجة
١٤٤	المبحث الرابع: في حجج الجمهور على كونه حجة، وفيه وجوه
١٤٤	الوجه الأول: حجة الشافعي

الصفحة	الموضوع
١٦٧	الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾
١٧٣	الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾
١٧٧	الوجه الرابع: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾
١٧٩	الوجه الخامس: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ﴾
١٨٠	الوجه السادس: التمسك بالروايات الدالة على عدم اجتماع الأمة على الخطاء
١٨٨	الوجه السابع: دليل العقل
١٨٩	الوجه الثامن: أجمعوا على تقديم الإجماع على القاطع
١٩٣	الفصل الثاني: فيما أخرج من الإجماع وهو منه
١٩٣	البحث الأول: في إحداث القول الثالث
١٩٨	البحث الثاني: في عدم الفصل بين المسألتين
٢٠٠	البحث الثالث: في جواز الإجماع بعد الخلاف
٢٠٣	البحث الرابع: في جواز اتفاق أهل العصر الثاني
٢٠٩	البحث الخامس: في أن انقراض العصر هل هو شرط أم لا؟

الصفحة	الموضوع
٢١٥	البحث السادس: في أنَّ الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة
٢١٧	البحث السابع: في أنَّ إجماع العترة حجة
	البحث الثامن: في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين في
٢٢٣	الأصول من المسلمين
٢٢٦	الفصل الثالث: في ما أُدخل في الإجماع وليس منه
٢٢٦	البحث الأول: في الإجماع السكوتي
٢٣١	البحث الثاني: في قول الصحابي إذا لم يعرف له مخالف
	البحث الثالث: في استدلال أهل العصر بدليل أو مصيرهم
٢٣١	إلى تأويل
٢٣٤	البحث الرابع: في أنَّ إجماع المدينة ليس حجة
٢٣٧	البحث الخامس: في إجماع الخلفاء الأربعة
	البحث السادس: في إجماع الصحابة مع مخالفة مَنْ أدركهم
٢٣٩	من التابعين
٢٤٢	البحث السابع: في أنَّ إجماع الأكثر ليس بحجة
٢٤٨	الفصل الرابع: في مدرك الإجماع

الصفحة	الموضوع
٢٤٨	البحث الأول: في أنه لا يجوز الإجماع إلا عن مستند
٢٥٢	البحث الثاني: في أنه لا يقع الإجماع إلا عن دليل
٢٥٥	البحث الثالث: في الإجماع الموافق للخبر
٢٥٧	الفصل الخامس: في المجمعين
	البحث الأول: في أنه لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة إلى
٢٥٧	يوم القيامة
٢٥٩	البحث الثاني: في عدم اعتبار قول الكفار
٢٦٠	البحث الثالث: في قول العامي
٢٦٣	البحث الرابع: في اشتراط إجماع أهل كل فن بأهله
٢٦٤	البحث الخامس: في عدم اشتراط عدد التواتر
	البحث السادس: في عدم اشتراط كون المجمعين من
٢٦٦	الصحابة
٢٧١	الفصل السادس: في الحكم الثابت بالإجماع
٢٧١	البحث الأول: في ضابط ما يثبت بالإجماع
٢٧٢	البحث الثاني: في الإجماع في الأمور الدنيوية

الصفحة	الموضوع
٢٧٣	البحث الثالث: في الإجماع في الأدبان السالفة
٢٧٤	البحث الرابع: في أنه لا يجوز تخطئة الأمة في الأحكام المتعددة
٢٧٤	البحث الخامس: في امتناع الكفر على الأمة
٢٧٦	البحث السادس: في جواز اشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به
٢٧٧	البحث السابع: في أن الأخذ بالأقل ليس للإجماع
٢٧٨	الفصل السابع: في حكم الإجماع
٢٧٨	البحث الأول: في حكم جاحده
٢٧٩	البحث الثاني: في امتناع تجدد إجماع مخالف لسابق
٢٨١	البحث الثالث: في الإجماع إذا عارضه قول الرسول ﷺ

المقصد العاشر:

في الخبر

الفصل الأول: في ماهيته

٢٨٣

البحث الأول: في لفظ الخبر

٢٨٣

البحث الثاني: في أنه هل يحد أم لا؟

٢٨٥

البحث الثالث: في حده

٢٨٨

البحث الرابع: في أنه هل يشترط في الخبرية الإرادة؟

٢٩٤

البحث الخامس: في مدلول الخبر

٢٩٥

البحث السادس: في أقسامه

٢٩٦

الفصل الثاني: في المتواتر

٢٩٩

البحث الأول: في أنه يفيد العلم

٢٩٩

البحث الثاني: في أن العلم المستفاد منه ضروري

٣٠٤

البحث الثالث: في احتجاج من ادعى الاكتساب

٣٠٧

الصفحة	الموضوع
٣١٩	البحث الرابع: في شرائط التواتر، وفيه مطلبان
٣١٩	المطلب الأول: في الشرائط الصحيحة
٣٢١	المطلب الثاني: في أمور ظن أنها شروط
٣٢١	الأول: العدد
	الثاني: شرط قوم في أهل التواتر أن لا يحويهم بلد،
٣٢٥	ولا يحصرهم
٣٢٥	الثالث: شرط اليهود أن لا يكونوا على دين واحد
	الرابع: شرط قوم أن لا يكونوا من نسب واحد، وبلد
٣٢٦	واحد
٣٢٦	الخامس: شرط ابن الراوندي وجود المعصوم فيهم
٣٢٦	السادس: شرط بعضهم الإسلام والعدالة
	السابع: شرطت اليهود أن يكون مشتملاً على إخبار
٣٢٦	أهل الذلة
٣٢٧	البحث الخامس: في التواتر المعنوي
٣٢٨	البحث السادس: في كيفية العلم عقيب التواتر

الصفحة	الموضوع
٣٣٠	البحث السابع: في عدم وجود اتحاد الأعداد
٣٣١	الفصل الثالث: في باقي الأخبار المعلومة الصدق
٣٣١	البحث الأول: في خبره تعالى
٣٣٦	البحث الثاني: خبر الرسول ﷺ
٣٣٨	البحث الثالث: في الخبر المحتف بالقرائن
٣٤٠	البحث الرابع: في بقايا الإخبارات الصادقة
٣٤١	البحث الخامس: فيما ظن أنه من هذا الباب
٣٤٥	الفصل الرابع: في الخبر المقطوع بكذبه
٣٤٥	البحث الأول: في الخبر المخالف للمعلوم
٣٤٦	البحث الثاني: فيما يتوفر الدواعي على نقله
٣٤٩	البحث الثالث: في وجود الكذب في الأخبار
٣٥٢	البحث الرابع: في أحكام الصحابة
٣٧٠	الفصل الخامس: في خبر الواحد
٣٧٠	البحث الأول: في حدّه
٣٧١	البحث الثاني: في أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم

الصفحة	الموضوع
٣٧٥	البحث الثالث: في جواز التعبد بخبر الواحد
٣٨٢	البحث الرابع: في وقوع التعبد به
٤١٤	الفصل السادس: في شرائط الراوي
٤١٤	الأول: البلوغ
٤١٧	البحث الثاني: في الإسلام
٤٢٠	البحث الثالث: العدالة
٤٢١	البحث الرابع: في رواية المجهول
٤٢٧	البحث الخامس: في طريق معرفة العدالة
٤٣٠	البحث السادس: في أحكام التزكية والجرح
٤٣٣	البحث السابع: في الضبط
٤٣٥	البحث الثامن: في مسوغات الرواية
٤٣٧	الفصل السابع: فيما ظن أنه شرط وليس كذلك
٤٣٧	البحث الأول: العدد
٤٤٠	البحث الثاني: في عدم تكذيب الأصل
٤٤٢	البحث الثالث: في أنه لا يشترط فقه الراوي ولا معرفة نسبه

الصفحة	الموضوع
٤٤٤	البحث الرابع: في حكم الخبر مع المعارض
٤٤٦	البحث الخامس: في الخبر المعارض بالقياس
٤٥٢	البحث السادس: في الخبر المعارض لفعله ﷺ ولعمل الأكثر
٤٥٣	البحث السابع: في عدم وجوب عرضه على الكتاب
٤٥٤	البحث الثامن: في معارضة عمل الراوي للخبر
٤٥٦	البحث التاسع: في نسبة المتن إلى المعلوم وغيره مما تعم البلوى به
٤٥٩	البحث العاشر: في المرسل
٤٧٠	البحث الحادي عشر: في نقل الحديث بالمعنى
٤٧٥	البحث الثاني عشر: في كيفية ألفاظ الراوي
٤٧٥	الأول: في كيفية نقل الصحابي
٤٨٣	المطلب الثاني: في كيفية رواية غير الصحابي
٤٩٢	البحث الثالث عشر: في انفراد الراوي بالزيادة

المقصد الحادي عشر: في القياس

٥٠١

الفصل الأول: في ماهيته وأركانه

٥٠١

البحث الأول: في الماهية

٥١٠

البحث الثاني: في أركانه

٥١٤

البحث الثالث: في تقسيم القياس

٥١٨

الفصل الثاني: في أنه هل يعتد بالقياس أم لا؟

٥١٨

البحث الأول: في جوازه عقلاً

٥٣٨

البحث الثاني: في المنع من التعبد بالقياس

٥٤٩

البحث الثالث: في شبه القائلين بالقياس والردّ عليها

٦٠٣

البحث الرابع: في القياس المنصوص على علته

٦٠٩

البحث الخامس: في تعدية التحريم من التأفيف إلى باقي

أنواع الأذى



الصفحة	الموضوع
٦١٢	البحث السادس: في التناسب بين حكم الأصل والفرع
٦١٤	الفصل الثالث: في طرق التعليل
٦١٤	البحث الأول: في إمكانه
٦٢٢	البحث الثاني: في النصّ على العلة
٦٢٦	البحث الثالث: في الإيماء والتنبيه
٦٤١	فهرس المحتويات



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

