

بسم الله الرحمن الرحيم
رب يسر ولا تعسر
فصل

وإذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يتعد
ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره
من الأدلة وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم لم
يجز خلافهم

والفرق بينهما أن المفروض عليهم إظهار الحكم
ببعض أدلته لا بجميعها فأما في الحكم فالمفروض
عليهم إظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم آخر
لما أظهوره وإن أجمعوا على علة في حكم يكون
إجماعاً على الحكم لأن العلة إنما تنصب للأحكام
فيكون الإجماع على العلة إجماعاً على الحكم وقال
بعضهم إنه يكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم
والأصح هو الأول لما بينا أن المقصود من العلة
أحكامها لا أعيانها والله أعلم بالصواب
فصل (الفصل الرابع في معرفة ما ينعقد به الإجماع
من الشروط)

اعلم أن من شروط الإجماع ظهوره في أهل العصر
حتى يعلم به أهل العصر الثاني وقد يكون ظهوره
بالقول وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقول والفعل
جميعاً فأما ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد
الإجماع به وذهب بعض أهل العلم إلى أنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:3
لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل في نفسه وهذا ليس بصحيح لأن حجج الأقوال أكثر من حجج الأفعال وإن كان كل واحد منهما إذا انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع في الحكم بين دليل الكتاب والسنة وإذا ثبت أن الإجماع على القول يكون حجة فقد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقيين بعد انتشاره فيهم وهذه المسألة اختلف أهل العلم فيها مسألة إذا قال الصحابي قولا وظهر في الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعا مقطوعا به

ومن أصحابنا من قال إنه حجة وليس بإجماع قاله أبو بكر الصيرفي وقيل إن هذا مذهب الشافعي لأنه قال من نسب إلي ساكت قولا فقد افتري عليه وبهذا قال الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وبعض المعتزلة قاله أبو هاشم وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة أصلا وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة واختاره أبو عبد الله البصري وقال أبو علي بن أبي هريرة إن كان وجد حكما من بعض الصحابة وانتشر من الباقيين لم يعرف له مخالف لا يكون إجماعا وأن كان فتوى وانتشر ولم يعرف له مخالف يكون إجماعا وعكس هذا أبو إسحاق المروزي وقال يكون إجماعا إن كان حكما ولا يكون إجماعا إن كان فتيا والأصح هو القول الأول وأما من قال ليس بحجة أصلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:4
فاحتج في ذلك وقال لا يمتنع أن يكون سكوت من
سكت لتقية أو هيبة كما روى عن ابن عباس أنه لما
أظهر قوله في مسألة العول قيل له هلا قلت في
زمان عمر رضي الله عنه قال إنه كان رجلا مهيبا
وروى أنه قال هيبة وأيضا يجوز أن يكون سكت لأنه
لم يتفكر في المسألة لتشاغله بغير ذلك من
الاشتغال إن كان فقيها فلعله اشتغل بالفكر في
غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده وإن كان
إماما فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس فلم يوجد في
هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة ويقول بعضهم لا
ينعقد الإجماع وأما من قال إنه ليس بإجماع لكنه مع
ذلك حجة لأن الإمساك عن القول في الحادثة من
الممسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياح في النظر
والاستدلال فلم يجز أن يجعل اعتقاد للساكت فيه إلا
أنه مع ذلك حجة لأن الفقهاء في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهر مخالف
منهم فدل أنهم اعتقدوه حجة وأما علي بن أبي
هريرة قال إذا كان الموجود قضاء من بعض القضاة
والحكام فلا يدل السكوت من الباقيين على الرضا
منهم لأن في الإنكار افتياتا عليه وقال ابن أبي هريرة
ونحن نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون
بخلاف مذهبنا ولا ينكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا
رضا منا بذلك وأما أبو إسحاق المروزي فقال إن
الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن مشورة

والصادر عن فتوى يكون عن استبداد ولا يدل ذلك على الإجماع وأما دليلنا فيما اخترناه وهو أن يكون حجة وإجماعاً فنقول أولاً إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقيون ولم يظهروا خلافاً فإما أن يعلم أن سكوتهم سكون راضٍ أو لا يعلم ذلك فإن علم أن سكوتهم عن رضى دليل يدل عليه فإنه يكون ذلك إجماعاً كما لو قالوا صريحاً رضينا بهذا القول وللرضا أمارات كثيرة بالقول وقد جوز بعضهم وجود العلم بالمذاهب اضطرراً فيكون على هذا القول معرفة الرضى أحكم وأكدر وأما إذا لم يعلم رضاهم بقوله فإن كان مسألة لا تكليف فيها وليس مما يلزم بالنظر فيه وإنكاره إذا علموا أنه منكر مثل قول القائل إن عماراً أفضل من حذيفة وأمثال هذا وقول القائل إن زيدا في الدار وعمرو خرج إلى الصحراء فالسكوت من الباقيين

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:5
في أمثال هذا لا يكون إجماعاً وأما إذا كان على الناس من ذلك تكليف وظهر من بعضهم القول في ذلك وانتشر وسكت الباقيون يكون ذلك إجماعاً واحتج من قال بذلك بأن العادة جرت أن النازلة إذا نزلت فزع أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم فيها وإظهار ما عندهم في ذلك فلما وقعت الحادثة وظهر قول من المجتهد في ذلك وانتشر قوله ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان وارتفاع الواقع دل أنهم

راضون بذلك وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما
لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل
بيينة أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ والعصمة
واجبة لهم كما تجب للنبي ﷺ ثم إذا رأى النبي ﷺ
مكلفا يقول قولا في أحكام الشرع فسكت عنه كان
سكوته تقريراً منه إياه على ذلك ونزل ذلك منزلة
التصريح بالتصديق في إبداء ذلك كذلك ها هنا يكون
كذلك في حق أهل الإجماع وينزل سكوتهم منزلة
التصريح بالموافقة فإن قيل ولم إذا صار السكوت
من الرسول ﷺ تقريراً يكون من أهل الإجماع تقريراً
وهذا لأن النبي ﷺ يتلقى ما تلقاه من الوحي ولا عذر
له في السكوت إذا كان المفعول متكرراً وأما أهل
الإجماع فلعلمهم سكتوا لأنهم وجدوا الاجتهاد مساعياً
ومضطرباً فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك
والجواب أما الأول قلنا قد بينا وجه الجمع بين
سكوت النبي ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع وأما
الفرق الذي قالوه فليس بصحيح لأن الرسول ﷺ وإن
كان يتلقى ما تلقاه من الوحي وأهل الإجماع
يقولون ما يقولون عن مدارج الظنون لكن إذا لم
يوجد من أهل الإجماع إنكار لما ظهر من القول دل
أنه عندهم صواب وحق لأنه لو كان خطأ لكانوا قد
تطابقوا له على ترك ما يجب من إنكار المنكر وهذا
لا يجوز لأن أهل الإجماع قد عصموا عن الخطأ ومن
عصم عن الخطأ يكون معصوماً أيضاً عن التقرير
على الخطأ كالنبي ﷺ وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك

القول صواب ثبت أن ما سواه خطأ فإن قالوا إنما سكتوا لأنه من ومسائل الاجتهاد قلنا إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يجمعوا على التقرير عليه على ما سبق فإن قيل أليس لو اجتمع العلماء في المجلس وقام سائل إلى واحد من الحنفيين وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها فلو أجاب المفتى الحنفى بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون على سائر المذاهب يحمل سكوتهم على أنهم سكتوا لأنه قال ما قال في محل الاجتهاد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:6
والجواب إن هذا يمكن دعواه في مثل هذه الصورة لأن مذاهب الكل معلومة فلا يكون السكوت للتقرير وإبداء الموافقة وليس مسألتنا في مثل هذه الصورة وإنما مسألتنا في الحادثة تقع بين أهل الاجتهاد ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه ويظهر في الباقيين من علماء الوقت وينتشر ذلك بينهم ولا يظهر إنكاراً وكان الفرق بين الصورتين أن في الصورة الأولى إذا كان المذهب معلوماً فالإنكار من الباقيين كذلك معلوم وإن لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على إبداء الموافقة أما هنا فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط في هذا شرطاً وهو اعتراض من العصر على

ذلك يعنى أنه ظهر قوله وانتشر ولم يوجد منكرا
واعترض العصر على ذلك وقال من اعتبر هذا
الشرط إن اتجه في حكم العادة سكوت العلماء
على قول مجتهد في مسألة ظنه فاستمرارهم على
السكوت الزمن المتطاوول يبعد بخلاف العادة قطعاً
لأنه إذا كان يتكرر تذكّار الواقعة والخوض فيها فلا
يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين مع تكرار
الواقعة في حكم العادة ولهذا أن ابن عباس أظهر
خلافه من بعد في مسألة العول والذين يقولون لعل
السكوت لتقية أو هيبة

قلنا ليس هذا مما يدوم على الدهر ولأن المسألة
مصورة فيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة وفي هذه
الصورة يظهر الكلام جدا ولعله يصير من القواطع
وأما على الصورة الأولى فالدليل الذي قدمناه دليل
مستحكم يستمر على منهاج الأصول ولكنى أقول إنه
لا بد من وجود نوع شبهة في هذا الإجماع بالوجوه
التي قالها الخصوم فيكون إجماعاً مستدلاً عليه
ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع في المسائل
التي قدمناها إلا أنه مع هذا لا بد من تقديم هذا على
القياس فإن قال قائل قد انتشر قضاء عثمان في
ميراث المبتوتة وهو قصة عبد الرحمن بن عوف
بطلاقه امرأته آخر تطبيقاتها الثلاث وكذلك قتل
الحسين بن علي ابن ملجم قصاصاً مع وجود الورثة
الصغار وانتشر كلا الأمرين في الصحابة ولم يكن
مخالف ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس

قلنا أما ميراث المبتوتة فقد ذكرنا أن عبد الرحمن بن عوف مخالف وقد نقلنا قولا عنه يدل على ذلك وأيضا فإن ابن الزبير قد خالف ولم يكن انقرض عصر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:7
الصحابة وأما قتل الحسين بن علي ابن ملجم فإنه على أي جهة قتله كلام كبير وأيضا فإن الصحابة قد كانوا في هذا الوقت تفرقوا تفرقا عظيما واعتزل جماعة من وجوههم وكفوا قولهم وفعلهم والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه وقد ذكرنا عن ابن أبي هريرة ما ذكرناه في الفرق بين الحاكم والمفتي وهو تفريق حسن فلا بأس به في هذا المكان وهو نافع جدا في صورتي الإيراد في مسألة المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار في الورثة وقد قال بعض أصحابنا إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة في سائر الصحابة فأما في التابعين ومن بعدهم فلا ولا يعرف فرق صحيح بين الموضعين والأولى التسوية بين الجميع وقال بعض أصحابنا إن إمساك الناس من إظهار الخلاف إنما يدل على الإجماع إذا كان في شيء يفوت استدراكه من إراقة

دم واستباحة فرج فيدل سكوتهم على أن القول صواب وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه وهو منكر لا يمكن استدراكه وأما الذي يمكن استدراكه فلا يكون سكوت الباقيين دليلاً على الإجماع والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق لأنه ليس فيه كثير معنى والمسألة في غاية الإشكال من الجانبين وقد ذكر القاضي أبو الطيب في كتاب الإجماع في هذه المسألة ترتيباً في الاستدلال استحسنته فأوردته ويدخل فيه الجواب على خلافهم قال الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصليين أحدهما أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ والثاني أن الحق واحد وما عداه باطل وإذا ثبت هذان الأصلان فلا يخلوا القول الذي ظهر من أن يكون حقا أو باطلا فإن كان حقا وجب اتباعه والعمل به وإن كان باطلا فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال إما أن لا يكونوا اجتهدوا أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء يجب اعتقاده أو أدى إلى صحة الذي ظهر أو خلافه ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا لأن العادة مخالفة لهذا لأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد ولأن هذا يؤدي إلى خروج الحق عن أهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب وهذا لا يجوز لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ ولا يجوز أن يقال أنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شيء

يجب اعتقاده لأن ذلك يؤدي إلى خفاء الحق على جميع الأمة وهذا محال ولأن طريق الحق ظاهر فلا يجوز أن تخفى على جميع الأمة فإن قالوا إنهم كانوا في مهلة النظر قلنا هذا ظن يحيد بكل أهل الإجماع وعلى ذلك لا يتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر ولا يجوز أن يقال إنهم اجتهدوا فآدى اجتهادهم إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن إظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعلق بالتقية والهيبة تعلق باطل لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحدا ولهذا ردت امرأة على عمر بن الخطاب رضى الله عنه في المغالاة في الصداق حتى قال عمر امرأة خاصمت رجلا فخصمته وقال عبده السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة فقد كانوا يحتشمون من إظهار الخلاف لأنهم كانوا يعتقدون منهم فيقولون الحق وأما ابن عباس فقد كان صغيرا في زمانهم فلعله احتشم لصغره وعلى أنه قد أظهر من بعده قال القاضي أبو الطيب وإذا بطلت هذه الوجوه دل أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق فإن قال قائل إنما سكتوا لأنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب قلنا لم يكن من الصحابة من يعتقد ذلك وسنين إن شاء الله تعالى

مسألة قد ذكرنا حكم القول المنتشر فإما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر إلا أنه لم يعرف له مخالف فلا يكون إجماعا لأنهم لم يعرفونه فيعتبر قوله أو ينكرونه وأما الكلام في كونه حجة فإن كان

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

موافقا للقياس فهو حجة إلا أن الأصحاب اختلفوا فقال بعضهم إن الحجة في القياس وقال بعضهم إن الحجة في قوله وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفي والجلي بخلاف قوله فقد اختلف قول الشافعي في هذا قال في القديم قول الصحابي أولى من القياس وهو قول أبي حنيفة وأحمد وجماعة وقال في الجديد القياس أولى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 9
واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) فقد جعل المقتدى بالصحابة مهتديا ولا يجوز العدول عن الاهتداء ولأن الصحابي إنما يحكم في شئ خيرا كان أو قياسا فإن كان عن خبر فالقياس متروك له وإن كان قياسا فإن الذي بان به من الفضيلة عن غيره وتميز عن من سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحي عليه ومعرفة مخارج كلامه يرجح قياسه على غيره فكان قوله أولى من القياس المجرد أما وجه القول الجديد هو أن القياس أصل من أصول الدين ودليل من أدلة الشرع والعمل به عند عدم النص واجب والدليل عليه خبر معاذ رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال له (فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله قال أجتهد رأيي) والصحابي غير مأمون من الخطأ فيما يقوله فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره لأنه كان مأمورا بالتبليغ فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبي ﷺ دل أنه إنما قال استنباطا وقد

بيناً أنه غير معصوم من الخطأ فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط وقد كانوا يرون في الحوادث آراء ثم يرجعون عنها لدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن مجرد قول الصحابي حجة إلا أن الحادثة إذا تنازعتها أصلاً جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه وأيضا فقد قال الله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسنة وهو رد إلى الله وإلى رسوله وأما

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 10
تعلقهم بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) قلنا هذا أمر من لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله وأيضا فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ وأما الذي قالوه من بعد قلنا أما دعوى التوقيف وأن الصحابي قال ما قال عنه بعيد لما بيناه وأما قوله إن اجتهاده يكون أقوى فلا يصح لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده إلا ترى أن النبي ﷺ قال (نضر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها غيره فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه) ولأنه لو كان ما قالوه صحيحا

وجب على من لم تطل صحبته للنبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعانى كلام النبي ﷺ ومقاصده لطول صحبته له واستبراء أحواله وكثرة اهتدائه إلى معانيه فى أقواله وأفعاله ما لم يهتد من قلت صحبته وربما رآه رؤية أو سمع حديثا من أحاديثه وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط وقد قال بعض أصحاب أبى حنيفة أنه إذا قال الصحابي قولا يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبي ﷺ لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ فى معرفة القياس وطريقه إلا بسنة عرفها عن النبي ﷺ والجواب إن يكن حسابان فاسد وظن بعيد لانا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه وما كان من عاداتهم الكتمان بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به فأما الذي قالوه قلنا إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ فأما إذا جاز عليهم الخطأ فلا يجب علينا أن نثبت خبرا عن النبي ﷺ بالشك ولو جاز هذا فى الصحابة جاز فى التابعى أيضا وسائر الأمة فيقال إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك لأنه سمع خبرا عن النبي ﷺ إلا أنه لم يظهره وكل ما يمكن أن يكون فى الصحابي يمكن أن يقال فى التابعى أيضا فدل أن ما ظنوه باطل والله أعلم

وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع وأما الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع لأن الشرع يوجد من فعل الرسول ﷺ كما يوجد من قوله فإن اجتمع القول والفعل فلا شك في انعقاد الإجماع لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى

مسألة اتفاق أهل الإجماع شرط في انعقاد الإجماع وإن خالف واحد أو اثنان ينعقد الإجماع وقال محمد بن جرير الطبري ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين وقيل إنه قول أحمد بن حنبل رضي الله عنه وهو قول بعض المعتزلة ويقال إنه قول أبي الحسين الخياط أستاذ الكعبي واستدل من قال بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا وبقوله ﷺ (لا تجتمع أمتي على الضلالة) قالوا وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين وجماعة الأمة وإن شذ منهم الواحد فخرج منهم كما أن الإنسان يقول رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض ويقول أكلت منها رمانة وإن سقطت منها حبة وتعلقوا بقوله ﷺ (عليكم بالسواد الأعظم 9 وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنين

هم السواد الأعظم فلأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ وذلك اسم ذم فلو كان يعتد بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضى الله عنه مقالته فى الربا قالوا ولأن الناس يقولوا فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه على الإجماع وقد خالف فى ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة

وقال سلمان كردن ونقلوا عن على رضى الله عنه أنه وقف عن البيعة مدة ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء ولأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد وأما دليلنا أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق وإذا خالف الواحد أو الاثنان فقد فقد الإجماع ففقدت الجماعة والدليل على أن الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين لأن دليل الإجماع قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والألف واللام لاستغراق الجنس فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين وكذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فتناول جميع الأمة وكذلك قوله ﷺ (لا تجتمع أمتى على الضلالة) تناول جميعهم وإذا خالف مخالف وأن كان قليلا فقد فقد اجتماع الأمة وصار القول من بعض الصحابة دون البعض بيينة أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع فكذلك إذا قل المخالف يمتنع أيضا بعد أن يكون من أهل الاجتهاد وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة ويجوز أن

يصيب القليل ويخطئ الكثير قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى أيضا كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وقال تعالى إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون وقال تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين فثبت بما قلنا أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب وكثرة العدد لا تؤمن من الخطأ يدل عليه أن الإجماع لو انعقد مع خلاف الآحاد لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الآحاد كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين وقد أقرت الصحابة على خلافهم كما أقروا ابن عباس وإن كان قد تفرد بالخلاف في القول وقد تفرد هو أيضا بمسائل في الفرائض خالف سائر الصحابة وكذا ابن مسعود وقد أقر على ذلك ولأن أبا بكر قد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:13
كان يخالف جميع الصحابة في قتال مانعي الزكاة وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثم إنه يبين لهم أن الحق معه واتفقوا على قتالهم فإن قيل قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك وأثبتتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم وقوله إنه لا يفسده وكذلك خلاف ابن عباس في جواز ربا الفضل قلنا نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن على خلاف النص فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه ويحكم بانعقاد

الإجماع معه وعلى هذا خلاف حذيفة فإنه مخالف النص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وكذلك خلاف ابن أبي طلحة لأن الله تعالى قال ثم أتموا الصيام إلى الليل والصيام هو الإمساك ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة رضوان الله عليهم في الفاتحة والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك وكذلك خلاف ابن عباس في الربا وليس ما اختلفنا من جملة ذلك أما الجواب عن كلماتهم أما الكلام الأول قلنا أما أسماء الجمل والعموم لا يتناول الأكثر إلا مجازاً ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع والذي قالوا من اسم البقرة السوداء وقولهم أكلت الرمانة فليس ذلك بحقيقة وإنما هو على طريق المجاز ويجوز أن يقال إنما حسن أن يقول أكلت الرمانة وإن سقطت منها حبات أو يقال رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة فإنه في العرف يقال أكلت

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:14
الرمانة وإن سقطت منها حبات ويقال في العرف رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض فخرج الأقل من الكلام بالعرف وليس إذا نقل العرف من

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء وأما تعلقهم بقوله ﷺ (عليكم بالسواد الأعظم) قلنا السواد الأعظم جميع أهل العصر ولو كان المراد منه الأكثر لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا نادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة وأما قوله يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ قلنا لا نسلم أنه يطلق عليه هذا الاسم إلا إذا خالف بعد ما وافق وأما قولهم إنهم أنكروا علي ابن عباس خلافه في الربا قلنا إنما أنكروا عليه لأجل خبر أبي سعيد لا لأجل مخالفته بقية الصحابة وأما بيعة أبي بكر قلنا لا يثبت خلاف أحد أما سعد بن عبادة قد كان يظن أن للأنصار حقا في الخلافة وكذلك جماعة من الأنصار كانوا على هذا فلما روى أبو بكر رضى الله عنه ما روى رجعوا عنه وقول سلمان هو من حكاية الروافض فلا يثبت إليه وأما قولهم إن عليا امتنع من بيعة أبي بكر رضى الله عنهما إلى مدة قلنا الأصح أنه بايع وقد روى ذلك في بعض الروايات الصحيحة وعلى أنه إن روى ما قالوه من تأخير البيعة فرواية المثبت أولى من رواية النافي وأما استدلالهم بالخبر المتواتر ففيه جوابان أحدهما أن التواتر يقتضى القطع بالصدق ولا يقتضى القطع بالحق وأما الإجماع يقتضى القطع بالحق فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضى القطع بالصدق ما يوجب أن يكون قولهم يقتضى القطع بالحق لأن أخبار التواتر توجب العلم الضروري على ما سبق وذلك علم يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بخلاف خبر الواحد لأنه لا يوجب

العلم الضروري ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه وأما ها هنا فهو اجتهاد وغير يمتنع إصابة الأقل للصواب وأخطأ الأكثر لأن الإصابة ها هنا بالتوفيق ولا يمتنع أن يوفق الله الأقل ويحرم الأكثر قال الله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 15 فصل

ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه ولا يرجعوا عنه فإن ظهر فيهم رجوع عما أجمعوا عليه فقد قال بعضهم يجوز أن يرجع عنه بعضهم ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه ومنهم من قال لا يجوز أن يرجع لا جميعهم ولا بعضهم لأن إجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه وانتفى عنه الخطأ وإذا تعين لم يجز الرجوع لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ ومنهم من قال يجوز أن يرجع عن جميعهم ويجوز أن يرجع عن بعضهم وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع وسنبين ذلك والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه والله اعلم

مسألة انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي

ومن أصحابنا من قال إن انقراض العصر شرط
ومنهم من قال إن كان قولا من الجميع لم يشترط
انقراض العصر وإن كان قولا من بعضهم وسكوتا من
الباقيين اشترط فيهم انقراض العصر وقال بهذا أبو
إسحاق الإسفرايني ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف
أيضا وقال بعض أصحاب الشافعي أيضا إنه ينعقد
قبل انقراض عصره فيما لا مهلة له فلا يمكن
استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج ولا ينعقد
فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه إلا بانقراض
العصر واحتج من قال إن انقراض

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:16
العصر شرط بأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان
يرى التسوية في القسم ولم يخالفه أحد من
الصحابة ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه وفضل في
القسم وصحت هذه المخالفة لأن العصر كان لم
ينقرض على الأول وكذلك رأى عمر أن لا تباع أمهات
الأولاد ووافق عليه الصحابة ثم إن عليا رضي الله
عنه خالفه من بعد وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل
انقراض العصر لأن الناس يكونون في حال تأمل
وتفحص فوجب وقوفه على انقراض العصر ليستقر
وأما دليل من قال إنه ليس بشرط قول الله عز وجل
ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير أمة
أخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة
وسطا وقال النبي ﷺ (لا تجتمع أمتي على الضلالة)
وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع فإذا

وجد الإجماع فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل

بيينة أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره فإذا وجد وجب أن يحكم بكونه حجة ثم نقول لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر أو الاتفاق بشرط انقراض العصر أو مجرد الاتفاق والأول باطل لأنه يقتضى أن العصر إذا انقرض بدونه أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة وهذا لا يقول به أحد وأما الثانى فباطل أيضا لأنه يقتضى أن يكون لموتهم تأثير فى كون قولهم حجة وذلك لا يجوز أيضا كما لا يكون لموت النبي ﷺ تأثير فى كون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:17
قوله حجة وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث
ودليل آخر أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما لأنه قد حدث قوم من التابعين فى زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم لأن العصر ما انقرض ويجب على هذا انقراض عصر التابعين ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعهم من هو من أهل الاجتهاد ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعى التابعين ثم كذلك القول فى كل عصر إلى قيام الساعة فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع فى عصر ما وهذا باطل فيكون شرطا ما يؤدي إليه باطلا ولقائل أن يقول

على هذا إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يتجدد بعد ذلك فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة وقد وجد الإجماع فوجب الحكم لقيام الحجة من غيره اعتبار انتظار لا انقراض العصر أو غير ذلك
بيّنة أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن يكون الأمة حين أجمعت على الخطأ وقد دللنا على أن هذا لا يجوز

وأما الجواب عما تعلقوا به أما الأول قلنا قد كان عمر خالف أبا بكر رضى الله عنه فى زمانه وناظره وقال أتجعل من جاهد فى سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل فى الإسلام كرها فقال أبو بكر رضى الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ ولم يروا أن عمر رضى الله عنه رجع إلى قول أبى بكر رضى الله عنه فالظاهر أنه كان يرى التفضيل فى زمان أبى بكر فلما صار الأمر إليه فضل على ن كان يعتقدوه وأما الذى تعلقوا به من فضل أمهات الأولاد قلنا قد روى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد ومنهم جابر بن عبد الله وغيره فلم يكن وجد الاتفاق فى زمان عمر رضى الله عنه وأما قول عبدة السلماني رأيت مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ليس فيه دليل على أنه قد كان وجد الإجماع بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضى الله عنه جماعة وليس كل جماعة يكون

إجماعاً وإنما اختار عبادة أن ينضم قول على إلى
قول عمر رضى الله عنهما لأنه يرجح قول

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 18
الأكثر على قول الأقل وأما قولهم إن الإجماع لا
يستقر إلا بانقراض العصر قلنا إن أرادوا بنفي
الاستقرار نفي كونه حجة فذلك نفس المسألة وإن
أرادوا أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض العصر فليس بشئ
لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف
وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون
حجة أم لا وأما الذي قالوه أنه حال تأمل وتفحص
قلنا المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق إلا
أن أهل العصر لم ينقضوا عليه والناظر المتأمل
غير والقاطع على الشئ غير والإنسان إذا أخبر عن
نفسه أنه يعتقد فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه
متأمل متوقف وقد قال بعض أصحابنا رحمهم الله
إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا
ينبرم ما لم يتناول الزمان بذلك وإن كان اتفاقهم لا
عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به فإنه يتم الإجماع
في الحال وهذا الفرق لا يصح لأنه لا يعرف إلى أي
شئ أسندوا الإجماع ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم
إلى دليل مقطوع به فيكون حجة ذلك الدليل لا غير
والأصح ما قدمناه بالدليل الذي اعتمدنا عليه
مسألة إذا أدرك التابعى عصر الصحابة وهو من أهل
الاجتهاد اعتبر رضاه فى صحة الإجماع

ومن اصحابنا من قال لا يعتبر واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعى رتبة الاجتهاد ثم أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعى فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعى فإنه يكون التابعى محجوجا بذلك الإجماع وأما الذين قالوا إنه لا يعتد بخلاف التابعى مع الصحابة تعلقوا من ذلك بأن الصحابة قد اختصوا بقاء الرسول ﷺ ومعرفة التأويل والتنزيل والعلم بسبق الدين ووجوه الدلالة وطريق الاجتهاد فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم بمنزلة العامة مع علماء الدين لا يعتد بخلافهم وقد أنكرت عائشة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة ومنازعتة عبد الله بن عباس وقالت أراك كالفرخ يصيح مع الديكة وعن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:19
على أنه نقض الحكم على شريح حين قضى بين ابنى عم أحدهما الأخ لأمه وكان جعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم فنقض عليه وأما دليلنا فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة فيعتبر خلفه ولا ينعقد الإجماع دون قوله دليله إذا كان صحابيا وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يعتبر اتفاهه لانعقاد الإجماع ولأن الصحابة أقروا التابعين على الفتوى فى زمانهم وقد كان على رضى الله عنه قلد شريحا قضاء الكوفة فقضى برأيه وعلى بها لا ينكر وكان سعيد بن المسيب يفتى بالمدينة زمن الصحابة وعطاء بن أبى

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

رباح بمكة وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة في زمن الصحابة وكذلك الحسن البصري وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة وروى أن ابن عباس رضی الله عنه وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا في عدة المبتوتة عنها زوجها إذا كانت حبلی فقال ابن عباس تعتد بأبعد الأجلین وقال أبو سلمة إذا وضعت حملها حلت فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي یعنی أبا سلمة ولم ينكر أحد قول أبي سلمة وهو خلاف لابن عباس وقد قال أبو هريرة أنا معه وأما الذي ذكره من قول عائشة رضی الله عنها في هذه القصة قلنا قد نقلنا عن أبي هريرة تصويبه وعلى أنه ليس في قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يعتد به مع الصحابة ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته وطلب مساواته فانكرت عائشة ذلك وأما خبر على في نقضه قضاء شريح قلنا هذا لا يعرف وكيف وقد كان ولاة قضاء الكوفة وكان يقضى برأيه وعلى بها وعلى أنه يحتمل أن يثبت ذلك أنه إنما كان يقضى لأنه كان سبقه الإجماع في المسائل قبل أم يدرك شريح زمان الاجتهاد وأما قولهم إن الصحابة يكونون أعلم بالاحكام قلنا قد يكون أعلم وقد لا يكون والدليل على هذا أن أنسا كان يحيل بالمسائل على الحسن البصري وكان عمر بن يحيل على ابن المسيب وقد قال (رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:20
وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة
الناس بعين لهم في الاجتهاد ألا ترى أن من طالت
صحبه للنبي ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من
المزية بطول الصحبة وقوة الأُنس بكلام رسول الله
ﷺ وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها ثم الجميع في
الاجتهاد واحد فبطل ما قالوه ولأن هذا الترجيح إن
كان قائماً يكون فيما يوجد من التنبيه فأما فيما يوجد
من الكتاب وسائر الأصوليين فلا يكون لمن شهد مع
النبي ﷺ مزية على غيره فإن قال قائل إنكم قد قلتم
من قبل إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد
الإجماع وإذا لم يكن شرطاً وقد انعقد الإجماع فكيف
يعتبر خلاف التابعي والجواب أنا قد قلنا في أول
المسألة ما يبطل هذا السؤال لأننا قد بينا أن موضع
الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعي حال
الاجتهاد فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده
وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعي وموافقته
لذلك وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر وقد
بيننا أن هذا الاعتبار يؤدي إلى أن لا ينعقد إجماع
فصل

قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع
علماء العصر على الحكم فإن خالف بعضهم لم يكن
إجماعاً

وقد سبق بيان هذا ومما يتصل بهذا أن من الناس
من قال إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل

المصريين الكوفة والبصرة لم يعتد بخلاف غيرهم وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا وقال بعضهم إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يعتد بغيرهم وذهب إلى هذا القاضي أبو حازم من أصحاب أبي حنيفة وحكاه الضميرى عنه وقالت الرافضة إذا قال على كرم الله وجهه شيئاً لم يعتد بخلاف

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:21
غيره وقال بعض الرافضة إذا اتفق أهل بيت رسول الله ﷺ على شئ كان حجة مقطوعاً بها ولم ينظر إلى خلاف غيرهم وقد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) وتعلق من قال بالقول الثاني بقوله ﷺ (أنا من على وعلى منى) وقال (أنا مدينة العلم وعلى بابها) وقال حين بعث علياً خلف أبي بكر فى الحجة التي استخلف أبا بكر عليها ليقرأ أوائل سورة براءة على الناس فى الموسم (لا يبلغ عنى إلا رجل من أهل بيتى) وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ (تركت فىكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا كتاب الله عز وجل وأهل بيتى ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض) وقال ﷺ (مثل أهل بيتى مثل سفينة نوح من ركبها نجا) وتعلقوا بخبر الكسائى وهو أنه لما نزل قوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت دعا علياً وفاطمة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:22

والحسن والحسين رضى الله عنهم وأدار عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وأما الدليل على تصحيح ما قلنا أن الشرط اتفاق جميع الصحابة في عصرهم لينعقد الإجماع ويصير حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فتعلق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم وقال النبي ﷺ (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) ولأن الدليل على أن الإجماع حجة ليس من طريق العقل إنما هو من طريق السمع وإنما ورد السمع بعصمة جميع الأمة لأنه ﷺ قال (لا تجتمع أمتي على الضلالة) يدل على أن الخطأ يجوز على بعضهم وإنما لا يجوز على جماعتهم وأما الأخبار التي رووها فيما ادعوه فتلك الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائل من بين سائر الصحابة وتدل على نوع يميز لهم من غيرهم ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها وقد ورد في غيرهم من الصحابة أخبار ورويت لهم فضائل عن النبي ﷺ لو تتبعناها وعلقنا معانيها دل أيضا أن أقوالهم حجة وأنه يجب علينا أن نتبعهم ونترك قول غيرهم منها ما وري في أبي بكر وعمر رضى الله عنهما أنه قال ﷺ (اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر) وقال ﷺ (إن الحق لينطق على لسان عمر) وفي رواية أنه قال ﷺ (السكينة) بدل لفضلة (الحق) وقال (لو كان بعدى نبى لكان عمر) وقال (اهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:23
 مسعود) وقال (رضيت لأمتي ما رضى لها ابن أم
 عبد) يعنى ابن مسعود وقال ﷺ (أعلمكم بالحلال
 والحرام معاذ وأقرأكم أبى) وقال (إن لكل أمة أمين
 وأمين هذه الأمة أبو عبدة بن الجراح) وهذا يوجب
 الرجوع إليه لإختصاصه بالأمانة ولكل ما ذكره معنى
 وتأويل ذكره أهل العلم فى كتبهم ولا يحتاج إلى
 ذكره فى هذا الموضوع واقتصرنا على هذا القدر
 ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم والله المعين على
 التمسك بالحق والمرشد إليه
 مسألة إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون
 حجة عندنا

وقال مالك إذا أجمع أهل المدينة على شئ لم يعتد
 بخلاف غيرهم وقال الأبهري من أصحابنا إنما أراد
 بهذا فيما طريقه الإخبار وقال بعضهم أراد به ترجيح
 قولهم وقد أشار الشافعى رضى الله عنه فى هذا
 فى القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية
 غيرهم وقال بعضهم أراد بذلك فى زمان الصحابة
 والتابعين وتابعى التابعين فأما من نصر قول مالك
 على الإطلاق تعلق بقوله ﷺ (المدينة طيبة وأنها
 ينفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد) قال
 والخطأ من الخبث فكان منتفيا عن أهل المدينة
 وقال ﷺ (إن الإيمان ليأزر إلى المدينة كما تآزر
 الحية إلى جحرها)

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:24

والأخبار في فضل المدينة تكثر ولأن الممدينة منزلة الرسول ﷺ إلى أن قبض ومهبط الوحي حتى انقطع ودار الهجرة ومنها ظهر العلم ومنها صدر وهي منازل الصحابة ومستقر الإسلام ومنتبوا الأيمان مجموع هذا يدل أن الحق معهم وأنه لا يعدوهم وأما من قال إن روايتهم أولى فلأنهم أعراف بأمر رسول الله ﷺ حيث كان بينهم من أفقه أهل كل بلد يكونون أخبر وأعراف مما جرى فيه من غيرهم وأما دليلنا فظاهر وذلك لأن الإجماع إنما كان حجة بالأدلة السمعية التي بينها وتلك الدلائل تتناول أهل المدينة كما تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد ولأن الأماكن غير مؤثرة في كون الأقوال حجة دليhle الحرم والمسجد الحرام ويقال لأصحاب مالك ما الذي أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة فإن قالوا لأنهم مخصوصون بالعصمة فهذا كلام باطل بالإجماع ونحن نعلم قطعاً أنه يجري بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما جرى في سائر البلاد وإن قالوا لأنها مهبط الوحي ومنزل النبي ﷺ وأهلها يتوارثون السنة قرناً فقرن فهذه أمور لا توجب قصر الإجماع على أهلها وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه والدليل إما بتوقيف أو إجتها وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها المشاركون لأهل المدينة في أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال وقد كان النبي ﷺ ينزل الوحي عليه بالمدينة وهو مقيم بها وفي أسفاره وهو طاعن عنها

وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير ولعله يبلغ شطر القرآن فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد في الشرع سواء وثبت أن أدلة الإجماع في الكل سواء وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم بيينة أن المناسك بينها النبي ﷺ بمكة وقال (خذوا عني مناسككم) ثم لم يقل أحد إن أهل مكة إذا أجمعوا على شئ من المناسك يكون إجماعهم حجة وأنهم يمتازون بهذا عن سائر البلاد ثم نقول إن كثيرا من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة ورحلوا عنها إلى العراق والشام ومصر وسائر البلدان وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السنة فيينه في أهل تلك البلاد التي أقام فيها وقد أقام بالشام جماعة منهم أبو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وغيرهم وانتقل على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:25
بالكوفة وهو أحد الخلفاء الأربعة وأقام بها إلى أن توفاه الله عز وجل وكان بها ابن مسعود وحذيفه وسعد بن أبي وقاص وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم بعبد الله على نفسه وورد البصرة من الصحابة طلحة والزبير وعائشة فمن كان معهم من الصحابة فأقام بها ابن عباس مدة وكان بها أبو موسى الأشعري وعمران بن حصين وأنس وغيرهم وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول الله ﷺ وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين وقطعة من السنة وقد تلقاها عنهم أهل

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

هذه البقاع وحصلوها عندهم فكيف يجوز أن يختزلوا دون الإجماع ويفتات عليه في ذلك ولا يكون لهم منه حظ ولا يعتبر منهم خلاف هذا أمر قبيح وخطة مستشنة ثم نقول إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت أيضا دار المنافقين ومجمع أعداء الدين منهم عبد الله بن أبي ابن سلول وحلاس بن سويد ويجمع بن حارثة الثقفي وطعمه بن أبيرق وغيرهم وكان من رؤسهم أبو عامر الراهب وله بنوا مسجد الضرار وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة وفي المدينة قال القائلون المنافقون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا وقالوا لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى ومن أهل المدينة مردوا على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان حتى قتل وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية ففنى الخلق وهلك عامة أهل الفضل ثم انجلى عنها أكثر من بقى منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية رضى الله عنه وقدم خطبتي العيد على الصلاة وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب وأخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والخطب جسيم والداء دوى والشر قد تم وجرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراق وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النفوس سماعها

وتقشعر القلوب من هولها وشدتها وظهر من الجرأة على الله تعالى وهتك جهات الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسننه ونقض عرى الإسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التي لا يقدر قدرها ما لو حكى عشر ذلك بل أقل القليل منه بنى إسرائيل لتعاضمه هذه الأمة فكيف وهو

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:26
الفاعلون لذلك المقدمون عليه ولله أمر بالغه وهو لعباده وهو بالمرصاد ونسأل الله تعالى العصمة وهذا الذي قلنا فيما سوى سيئات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز أما سليمان فقد قيل إنه فتح بخير وختم بخير أما افتتاحه بخير فهو هلاك الحجاج واختتامه بخير استخلافه عمر بن عبد العزيز وأما عمر فقد ضم إلى الخلفاء الراشدين وحسبك بهذا شرفاً ونقول في مجموع ذلك ما قاله بعض سلفه وهو أنه سئل عن الأمور التي جرت بين الصحابة ومن بعدهم وقرأ قوله تعالى تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون وأما رواية أحدهم تقديم أهل المدينة فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمناه والأصح أن روايتهم ورواية غيرهم سواء وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوى القول فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحد وكذلك الرواية ولأننا قد بينا أنه لا يقدم في المناسك رواية أهل مكة

وإن اقتصوا بها على معنى أن الكعبة عندهم والمشاعر في بلدهم واختصاصهم بمناسبة الحج أخص من أهل المدينة بالسنن فأهل المدينة وغير أهل المدينة في السنن والشرع سواء وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال يخرج العلم من عندنا شبرا ويرجع ذراعا يعنى أنه يزداد فيه ولا يمكن إطلاق هذا القول وفيه أن الظن بنقلة الأخبار وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق وعندى أن من عندنا خرج العلم فقال بلى ولكن لم يعد إليكم وأيضا يجوز أن يصير ذراعا وذلك بالمدينة أيضا بأن يزيد فيه بعض الفسقة ويجوز أن يكون في الخير زيادة ثابتة يقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة والأولى هو التسوية بين أهل المدينة وغير أهل المدينة في الرواية وفي الاجتهاد وفي مسألة الإجماع على ما سبق هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذي خصها الله تعالى به على ما نقل في الأخبار مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذي خصها الله به على ما ورد في الأخبار ومن الله العصمة ونسأله أن لا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنه وجوده

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:27
فصل

هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على معارضة الاختلاف والإجماع ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب

فالضرب الأول أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف في عصر واحد كاختلاف الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم فيصير الإجماع بهم منعقد وما تقدم من خلافهم ساقطا لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم وقد استقرت على الإجماع وزال به الخلاف وقد وجد في الصحابة من ذلك خلافهم في الصحبة حيث قالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ثم أن أبا بكر رضى الله عنه لما حاججهم وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا في هذا الحى من قريش رجعوا إلى قوله وزال الخلاف ومن ذلك أيضا خلافهم على أبى بكر فى قتال أهل الردة ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه ومن ذلك خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة رضى الله عنهم فى أن الربا لا يجرى إلا فى النساء رجعا عن ذلك ووافقا سائر الصحابة ومن ذلك أيضا خلاف عمر وابن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:28
مسعود لسائر الصحابة فى أن الجنب لا يجوز له التيمم ثم رجعا عن ذلك ووافقا سائر الصحابة وعندى أن ثبوت الرجوع فى هذه المسألة والمسألة التي قبلها نظر ومن هذا الباب خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة فى تحريم المتعة فإن ابن عباس أحلها ونقل ذلك عن ابن مسعود ثم أن ابن عباس رجع عن ذلك وعندى أن فى الرجوع عما كان يقوله نظر والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس رضى الله عنه لم يلبث حتى رجع عن قوله فى

الصرف وأما قول ابن مسعود في تحليل المتعة فليس بمعروف وقد أورده بعض أصحابنا وقد قال أبو سعيد الاصطخري إن المتعة محرمة بالإجماع وجعل مرتكبها زانيا وأوجب الحد عليه وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء قد أبوا عن هذا وجعلوا حكم الخلاف باقيا ولم يوجبوا الحد بارتكابها ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا وفي تفسيره وجهان والضرب الثاني أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع في عصر واحد فهو على ضربين أحدهما أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا ينعقد مع خلافه الإجماع كما خالف ابن عباس في القول مع إجماع غيره عليه والضرب الثالث أن يكون وافقهم ثم خالفهم بخلاف على في بيع أمهات الأولاد مع اتفائه مع عمر وسائر الصحابة في تحريم بيعهن فمن جعل انقراض العصر شرطا في انعقاد الإجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم يجعله شرطا أبطل خلافه مع إجماعه

والضرب الرابع أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف في عصرين وذلك مثل اختلاف الصحابة على قولين وإجماع التابعين على أحد القولين فهذه مسألة معروفة وسنذكرها

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 29
مسألة إذا اختلفت الصحابة لى قولين ثم أجمعت
التابعون على أحد القولين

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعي رضى الله عنه أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم والمسألة لا تصير إجماعاً وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة وبعض المتكلمين وقال الأكثرين من أصحاب أبي حنيفة أنه يرتفع الخلاف المتقدم ولا ينعقد الإجماع من التابعين على المسألة وبه قال الإصطخري وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعي رحمه الله عليهم وقد نص عليه الكرخي وصار إليه وكذلك كل من تبعه وذهب إليه أيضاً أكثر المعتزلة وحكى بعض أصحاب أبي حنيفة في المسألة روايتين عن أبي حنيفة وحكى عن أبي يوسف أيضاً أنه ينعقد الإجماع ويرتفع الخلاف المتقدم واحتج من قال بالقول الثاني بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين) ويقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً (وقد بينا أن ذلك يتناول أهل كل عصر ولم يفصل في اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف واستدلوا أيضاً بقوله ﷺ (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وفي رواية (على خطأ) فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثاني غير خطأ ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجب أن لا يجوز خلافه لأن الإجماعين واحد وحرفهم أن الإجماع قد وجد فينعقد ويكون حجة كما لو لم يتقدمه خلاف

بيينة أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذلك يسقط

الخلاف المتقدم في مسألتنا لأن الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضا بإجماع التابعين وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول وهو الأصح تعلقوا بقوله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (فامر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة وأهل العصر الأول قد ردوا الحادثة إلى الكتاب والسنة فوجدوا الحادثة مجتهدا فيها وقد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:30
انقرض عصرهم على هذا وقد أثنى الله على التابعين بحسن المتابعة فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين فدل أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها وأنها مستمرة على ذلك وهذا الحقيقة وهي أن علماء العصر إذا اختلفوا في الحادثة على مذهبين وذلك مثلا في تحليل وتحريم فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافتهم على أن الخلاف سائغ من الحادثة فحصل في ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين لم يجز لأنه مسبوق بالإجماع على جواز الخلاف فنقول ما أجمعت الصحابة عليه لم يجز للتابعين إبطاله كما لو أجمعوا على قول وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين لأننا إن قلنا إن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع

لم يسلم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف وأن قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق لم يسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف وقد حكى عن القاضي أبي بكر أنه جعل حكم الصورتين واحد وقال كما لا يجوز لأهل العصر الثانی أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم كذلك في أهل العصر الواحد أيضا لا يجوز أن يختلفوا على قولين ثم يتفقوا على أحد القولين فإن قيل لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط أن لا يظهر إجماع فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق

والجواب أن دعوى هذا الشرط ليس عليها دليل بل حصل اختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا لأن النص قد دل على أن جواز التيمم مشروط بعدم الماء فإذا وجد الماء زال الشرط وأما هنا فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط فهو بمنزلة إجماعهم على شرط واحد فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماع يوجد بعده يدل على ما ذكرنا أن الإجماع إذا حصل واستقر لم يجز أن يتغير باختلاف من بعد فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر لم يجز أن يتغير بالإجماع من بعد والاعتماد على الكلام الأول وقد قال بعض أصحابنا إن القول إذا

صدر عمن له في الدين تحمل لم يجز أن ينقطع حكمه بموته بدليل النبي ﷺ فإن قيل قد ورد خلاف ما صرتم إليه من الصحابة فإن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ثم اتفقوا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:31
على المنع زمن عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفة في زمان أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا في زمان عمر رضى الله عنه على أن ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثاني يدفع الخلاف الأول قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنفسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شئ وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعوه وقد قال بعض أصحابنا إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيراً وأما إذا تمادى الخلاف في زمان فتناول بحيث يعلم أنه لو كان ينقدح وجهه في سقوط أحد القولين ليظهر ذلك في الزمان الطويل فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع

أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن في اختلافهم وفاقاً ضمناً على أن الخلاف في هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقاً ضمناً فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين في العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذي قالوا أن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا ولما قلتم هذا ثم الإجماع المبتدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما هنا فإن الإجماع الذي يوجد من بعد من أهل العصر الثاني يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبتنا عنه وعلى أننا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً وإن جربنا على ما اخترنا في أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه الجواب عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصورة

التي قلناها فنقول إنهم كانوا في طلب الدليل ومهلة النظر ولم يكن استقرار الأمر علي نفي من اختلاف أو اتفاق ويمكن أن يقال لا نسلم أن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ولم ينقل عنه رضی الله عنه نص على ذلك يحتمل أن من سبى من النساء كن من الكافرات الأصلية ولم يكن أسلمن أصلاً وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرءون ثم بالحروف المختلفة فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع وخافوا المفسدة العظيمة والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه

وأعلم أن هذا الذي قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف فأما الاختلاف بعد الإجماع في عصر واحد فهو نياً على أن انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الإجماع أو لا فإن قلنا شرط فيجوز الاختلاف لأن الإجماع لم ينعقد بعد وإن قلنا ليس بشرط فلا يجوز وأما في العصرين وذلك بأن يجمع الصحابة على شئ ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ويكون اختلاف معاندة ومكابرة والله أعلم فصل إذا اختلف الصحابة في مسألتين على قولين

ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين في إحدى المسألتين ويأخذ بقول الطائفة الأخرى في المسألة الأخرى

ففيه وجهان أحدهما أنه يجوز والآخر لا يجوز ووجه الجواز أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين في حكم واحد وإنما سووا في حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل وأما وجه عدم الجواز وهو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما وهذا التفصيل يمنع من التسوية فصار كما لو أجمعوا على قول واحد فإنه لا يجوز إحداث قول ثاني وهذا الوجه أشبه وأصح

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 33
فصل ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم
حادثة حدثت في عصرهم

لأنه لا يخلوا من حكم الله تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه فصار الجهل بحكمها إجماعاً على الخطأ وقد دللنا أن ذلك لا يجوز ولأن في الإجماع عنها إعراضاً عن الأدلة التي توصل إلى الحكم في الحادثة وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة وحين وصلنا إلى هذا الموضوع انتهى القول في الإجماع بعون الله تعالى وحسن تأييده وتيسيره ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس فقد بقيت علينا مسائل شذت عن الأبواب المتقدمة وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض فنذكر أولاً تلك المسائل ثم نتكلم في التقليد ثم نشرع في باب القياس حسب ما يأذن الله تيسيره وتسهيله

اعلم أنا وصلنا إلى باب القياس والاجتهاد وما يتصل بذلك غير أنه قد بقيت مسائل شذت عن الأبواب التي قدمناها ولم تدخل في أبواب القياس ولا بد من ذكرها فوجدنا ذكرها أليق بهذا الموضوع خصوصا مسألة استصحاب الحال وهل هو حجة أم لا فإن هذه المسائل يصلح أن تكون من توابع الإجماع فنقدم هذه المسألة ثم نذكر سائر المسائل بعون الله وتوفيقه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:34
مسألة استصحاب الحال

مسألة استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف أو عند تغيير الحال ليس بدليل على الصحيح من المذهب وقال أبو ثور وأبو داود وهو دليل وبه قال المزني والصيرفي وابن سريج وابن خيران من أصحابنا وقال بعض أصحابنا في تفسير استصحاب الحال أنه استصحاب حكم العموم فيما ورد به وحمله على جميع الأزمان والأوقات مثل أن يقول صلوا أو صوموا فيحمل ذلك على حكم الصلاة والصوم في عموم الأوقات على الدوام والاتصال فيستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعة ونسخه وهذا التفسير ليس بصحيح وهذا الموضوع تتفق عليه ولا يجوز أن يسمى هذا استصحاب الحال لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في

الأعيان وفي الأزمان فأى عين وجدت ثبت الحكم فيها وأى زمان وجد ثبت الحكم فيه يكون اللفظ دال عليه وتناوله بعمومه فيكون ثبوت الحكم في هذه الصورة من ناحية العموم لا من ناحية استصحاب الحال وإنما استصحاب الحال أن يدل الدليل في اثبات حكم ثم يستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه ويقال تفسيراً استصحاب الحال هو أن يثبت حكم في حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة ونقول من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل ومثال ذلك في المتيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضؤ فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل وقد يكون ذلك في الدليل العقلي أيضاً وذلك مثل ما اختلف الناس في أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف وكل قول من هذه الأقوال قد انتحله فريق وزعم أن العقل يدل عليه فالاستصحاب أن تستصحب

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:35
حكم ذلك في موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعي على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه وقد قال الأصحاب إنه لا خلاف في هذا الموضع أيضاً ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعي

على خلافه وإنما الخلاف في الحكم إذا ثبت بدليل
وقع الخلاف في استدامته بحادث يحدث مثل ما
ذكرنا في المتيمم ومثل المكفر يدخل في الصوم
عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة فقال قوم
يخرج من الصوم بالعتق وقال قوم يمضى فيه ومثل
الحائض ثبت في حقها أحكام الحيض قبل العشر فإذا
جاوزت العشر لم تستصحب تلك الأحكام ولا يحكم
بانقطاعها واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما
روى عن النبي ﷺ أنه قال (إن الشيطان يأتي أحدكم
فينفخ بين أليته فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن
حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا) فقد قضى استدامة
الحكم وهو استصحاب الحال ويدل عليه أنه لا خلاف
أنه إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة أو تيقن
الطهارة وشك في الحدث فإنه يأخذ باليقين ويطرح
الشك فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف في
الحادثة لم يجز أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها
واستدل أبو بكر الصيرفي وقال إن ابتداء الحكم ثبت
بقيام الدليل عليه وفي موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء
الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه وبيان هذا أن
المتيمم إذ دخل في الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة
صلاته فإذا رأى الماء في خلال صلاته اختلفنا في
حكمه فقال بعض الناس يخرج منها وقال بعضهم
يمضى فيها والخروج حكم والمضى حكم وكل واحد
منهما يحتاج إلى دليل فإذا عدم الدليل على وجوب
الخروج وعدم الدليل على المضى تقابل الأمران
وتساويا ولا يجوز أن يحكم بأحدهما ووجب إبقاء

الحال على ما كانت عليه وإذا ثبت أن الخروج لا
يجب وأن الحال باقية على ما كانت عليه ثبت أن
المضى فى الصلاة وإتمامها واجب وقال الصيرفى
ولست أقول إن الإجماع مستصحب ودل على بقاء
الصلاة ووجوب الماضى فيها لأن الإجماع قد زال عند
رؤية الماء فلا يستصحب حكمه لكنى أقول لا يجب
الخروج أو لا يخرج لعدم الدليل عليه ووجب تبقية
الحال على ما

كانت عليه فقالوا ولأن ما ثبت بالعقل من براءة
الذمم يجب استصحابه فى مواضع الخلاف فكذلك ما
ثبت بالإجماع وجب وأن يكون كذلك هذا لأن الحكم
إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع لا يجب استدامة
الدليل لبقاء الحكم بل يبقى الحكم ويدوم إلى أن
يقوم الدليل على قاطع يقطعه ومسقط يسقطه
فإذا لم يقم الدليل على سقوطه بقى ثابتا على ما
كان من قبل ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل ألا
ترى أن من ادعى النبوة وأقام المعجز على ثبوته
فإن تجدد إنكار منكر لنبوته لا يجب عليه إقامة
المعجز ثانيا بل النبوة على ثباتها بالدليل الذى أقامه
من قبل فيستمر الثبوت ولا يلتفت إلى قول المنكر
ولا حجة على المنكر فى هذه الصورة إلا من جهة
استصحاب الحال وعلى هذا إذا عرفنا فراغ ذمة
الإنسان يحكم أن الأصل فراغه فلو ادعى عليه
إنسان حقا فإن القول قول المنكر لأن الأصل فراغ
ذمته فصار استصحاب الأصل الذى عرفناه دليلا فى

دفع دعوى المدعى عنه وكذلك إذا ثبت الملك
لإنسان فنازعه منازع يكون القول قول من فى يده
وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التي
تقدمت فدل أن استصحاب الحال حجة فى الأحكام
معمول بها وعلى هذا نقول من اشترى أخاه أو عمه
لم يعتقه عليه لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء
فمن ادعى زواله فعليه الدليل
فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة هو
أن المستصحب ليس له فى موضع الخلاف دليل لا
من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز له إثبات
الحكم فيه دليله ما إذا لم يتقدم موضع الخلاف
إجماع وإنما قلنا لا دليل له لأن دلائل الشرع معلومة
من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ولم يؤخذ
شيء من هذا فى هذه الصورة أما الكتاب والسنة
فلا شك فى انعدامها هنا وكذلك القياس وأما
الإجماع فقد كان ثابتا لكنه قد زال وإذا انعدمت
الدلائل فما قالوه إثبات حكم بلا دليل وقد نذكر
صورة حتى يتبين الكلام فنقول المستدل
باستصحاب الحال فى مسألة التيمم إذا رأى الماء
فى الصلاة لا يخلو إما أن يشترك بين الحالتين فى
وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب
الوضوء فإن قال ذلك فليس هذا بدليل بل ينبغي أن
يتبين للخصم اشتراك الموضعين فيما يدل على
وجوب الوضوء وإما أن يشترك بينهما فى الحكم
لاشتراكهما فى علته وهذا قياس وإما أن يشترك
بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما

بأولى بأن لا يجمع بينهما وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجة فإن قالوا إن حدوث الحادث لا يغير الأحكام فحدوث الصلاة لا يغير حكم وجوب الوضوء قيل له لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:37

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:36

بممتنع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث ولهذا يجوز أن يرد نص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة واستدل أبو زيد في هذه المسألة وقال إن ثبوت الشيء أو عدم الشيء غير موجب بثبوته ولا عدمه يعنى في المستقبل ويجوز حال العدم ثبوت حالة موحدة ويجوز في حال ثبوت وجود علة معدمة ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب وهذا لأن العدم ليس بشئ فيستحيل أن يكون مانعا حدوث شئ وكذلك وجود الشئ ليس بعلة لبقائه بل يبقى لعدم ما يزيله كالملك في باب البيع والحل في باب النكاح وعلى هذا حياة الانسان لا يوجب بقائها ولا يمنع نزيان الموت قال وإذا ثبت هذا فمن أراد إثبات إدامة الحالة الماضية في المستقبل بثبوته في الماضي وثبوته لا يوجب بقائه كان محتجا بلا دليل يدل عليه أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع فإن كان الاختلاف في الزوال اختلافا في دليله فالذي يدعى الزوال يدعى دليلا والآخر ينكره فلا يكون إنكاره

حجة على غيره كما أن دعوى هذا لا يكون دليلا عليه
فثبت أن مستصحب الحال متشبه بانكاره الدليل بلا
دليل فإن قيل الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح
وثبوت النص حجة لا توجب البقاء أيضا فلا يمنع
الانتساح بنص آخر ومع ذلك بقي الحكم قلنا أما بعد
رسول الله ﷺ فلا يحتمل الحكم الإنتساح قطعا وإذا
لم يتصور النسخ بعد رسول الله ﷺ فلا يجوز ثبوته
دليل بقاءه وإن تصور دعوى ناسخ له فلا يكون ثبوته
من قبل بلا ناسخ دليلا عليه قالوا ومستصحب الحال
متمسك بما كان لعدم الدليل على زواله لا لدليل
أوجب بقاءه انتهى كلام أبو زيد وقال بعض أصحابنا
إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدي إلى التعارض
والتكافؤ في الأدلة لأنه ما من أحد يستصحب حال
الإجماع موضع الخلاف في صحة فعل أو سقوط
فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع في
مقابلته وبيان ذلك أنه متى قال في التيمم إذا رأى
الماء في صلاته إن صلاته لا تبطل لانا أجمعنا على
صحة صلاته وانعقاد إحرامه ولا يجوز إبطال ما
أجمعوا عليه لا بدليل تعارض الخصم فنقول أجمعنا
على اشتغال ذمته بفرض الإسلام فلا يجوز إسقاط
ما أجمعوا عليه إلا بدليل فلا يكون التعليق بأحد
الإجماعين بأولى من التعليق بالآخر وما أدى إلى مثل
هذا يكون باطلا وأما الجواب عن الخبر قلنا نحن لا
نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة بدلالة وإنما
نمنع لا بدلالة وقول النبي ﷺ دلالة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:38
وأما مسألة الطهارة فهناك يقين الدلالة أو يقين
الحدث ما زال وها هنا الإجماع قد زال والأولى أن
نقول إنه في موضع يقين الطهارة وشك الحدث إنما
أخذنا باليقين لأجل الخبر وأما في موضع يقين
الحدث والشك في الطهارة كان الأخذ باليقين قياساً
على الصورة الأولى وأما الذي استدل به الصيرفي
فليس بشئ لأن نهاية ما في الباب أنه يقابل
الاحتمالان على ما ذكر لكن لا دليل على بقاء الصلاة
فإن قالوا إذا ثبت يبقى قلنا قد ذكرنا أن ثبوته لا
يكون دليل بقاءه فبقي أنه يقول انعدام الدليل
المبطل للصلاة وعدم الدليل لا يكون دليلاً فإن قالوا
إذا لم يبق دليل يوجب بطلان الصلاة فهنا قيل له من
ادعى البقاء وهناك منازع يمنع البقاء فلا بد له من
دليل يقيمه عليه ولا دليل له على ما سبق فأما إذا
عدم المنازع بقى على ما كان أما عند وجود المنازع
لا بد من دليل يكون حجة عليه ولم يوجد فإن رجعوا
إلى قولهم أن الأصل ثبات الأحكام ودوامها قلنا بلى
ولكن ما لم تحدث هذه الحادثة فإما عند حدوث
الحوادث فلم قلت هذا وعلى أن قلنا إن البقاء الذي
وقع التنازع فيه لا بد من دليل يقام عليه ولم يوجد
فأما قولهم إن دليل العقل في براءة الذمم يجعل
دليلاً وحجة فكذلك دليل الشرع قلنا إنما وجب
استصحاب براءة الذمم لأن دليل العقل في براءة
الذمة قائم في موضع الخلاف فوجب الحكم به وأما

ها هنا فالإجماع الذي كان دليلا على الحكم قد زال
 في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر
 والجواب المعتمد أنا لا نقول تثبت براءة ذمته
 باستصحاب الحال ولا يحكم بكون الشئ له
 باستصحاب الحال لكن يطلب من المدعى حجة
 يقيمها على ما ادعاه فإذا لم تقم بقى الأمر على ما
 كان من غير أن يحكم بثبوت شئ والخلاف واقع في
 ثبوت الحكم باستصحاب الحال وهذا لا نقوله في
 موضع ما وقد قال أبو زيد إن استصحاب الحال يصلح
 دليلا لتبقيه حكم قد كان ثابتا ولا يصلح دليلا لإثبات
 حكم لم يكن ثابتا وربما نقول هو حجة دافعة ولا
 يكون حجة مثبتة وهذه العلة تنقض ما سبق من
 كلامه من قبل والأصح على مذهبنا أن استصحاب
 الحال لا يكون حجة في شئ ما وسائر ما ذكره من
 الاستشهاد خارج على ما بيناه وأما الذي تعلقوا به
 من النبي إذا أقام المعجزة قلنا إذا ما أقام المعجزة
 ثبت كونه نبيا فيجب على كل أحد الإيمان به فكان
 سقوط إمكان من ينكر ثبوته من هذا الوجه لا من
 قبل دليل استصحاب الحال والله اعلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:39
 مسألة النافي للحكم يجب عليه الدليل المثبت
 وقال أصحاب الظاهر لا دليل عليه واستدل من قال
 أنه لا دليل عليه بقوله ﴿ (البينة على المدعى
 واليمين على من أنكر) والبينة حجة وقد جعلها على

مدعى الثبوت لا على مدعى النفي فثبت أن النافى لا دليل عليه
 بيينة أن أهل العلم اتفقوا على قولهم إن القول في
 الدعاوي قول المدعى عليه ومعنى قولهم إن القول
 قوله أنه لا دليل عليه ومعنى قولهم أنه لا يقبل دعوى
 المدعى أن الدليل عليه وكذلك أجمعوا أن من أنكر
 النبوة لا دليل عليه وإنما الدليل على من ادعى النبوة
 بيينة أن أقوى الخصومات في البيئات والنبى ﷺ
 (كان مثبتا والقوم كانوا نفاة وما كان لهم حجة سوى
 أنه لا دليل على النبوة وإذا كان الأمر على ما قلنا فى
 النبوة وسائر الدعاوي كذلك ها هنا يجب أن تكون
 الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه قالوا
 ولأن معنى قولنا لا دليل على النافى هو أنه لا دليل
 على المتمسك بالعدم لأن العدم ليس بشئ والدليل
 يحتاج إليه لشئ هو مدلول عليه فإذا لم يكن العدم
 شيئاً لم يحتج المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه
 وأما دليلنا هو أن النفى لكون الشئ حلالاً وحراماً
 حكم من أحكام الدين كالإثبات والأحكام لا تثبت إلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:40
 بأدلتها وكل من ادعى فى شئ من الأشياء حكماً من
 إثبات أو نفي فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله
 تعالى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ثم الدليل
 على ما قلناه من جهة التحقيق هو أن النافى فيما
 نفاه لا يخلو من أحد الأمرين إما أن يدعى العلم بنفى
 ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه بل إنما يخبر عن

جهله وشكه فإن كان يخبر عن جهله وشكه فالدليل عنه ساقط لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون على من يدعى الشك والجهل دليلا ولا يقال لمن جهل أو شك لما جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك إن كان النافي يدعى العلم بصحة ما نفاه فقال من أين علمت نفي ما نفيت به باضطرار أو باستدلال ولا يمكنه دعوى الضرورة لأنه لو كان ضرورة لشاركناه في ذلك وإن قال بدليل علمت نفي ما نفيته سئل عن ذلك هل هو حجة عقل أو سمع فإن قال سمع قلنا بين ذلك فإن قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل يقيمه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه فتزول عنه المطالبة أيضا لأنه لا مطالبة على الجهلة فإما تمنى زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفى غير متصور قال أبو زيد قول القائل لا دليل لا يكون دليلا كما أن قوله لا حجة ولا يكون حجة مثل قول الإنسان لا زيد ولا عمرو ولا يكون زيد ولا عمرو فصار المتمسك بالنفي متمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا يدل عليه إن دعوى خصه أنه وجد الدليل يعارض قوله إنه عدم الدليل فلا يكون قوله حجة على خصمه كما لا يكون قول خصمه حجة عليه قالوا إن النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج إلى الدليل فإن الشئ الذي هو مدلول يحتاج له إلى الدليل فأما العدم فليس بشئ فلا يحتاج إلي الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو أن

النافى يدعى العلم بانتفاء الشئ ودعوى العلم بانتفاء الشئ لا يجوز إلا أن يكون عن دليل نعم دعوى الجهل لا يحتاج إلى الدليل فأما دعوى العلم فلا يستغنى عن الدليل بحال وأما دليلهم قلنا إن لا دل فهو خارج على ما قلنا لأننا لا نقول إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شئ عليه أنه ينتفى عنه الحق بإنكاره ونفيه بل نقول لا دليل على ثبوت الحق عليه فلا يحكم بالثبوت ومعنى قولنا إن القول قوله هو أنه لا يقبل دعوى المدعى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:41
عليه ويترك الأمر على ما كان عليه من قبل ثم يمينه تكون حجة لقطع الخصومة وعلى أنه يمكن أن يقال إن حجته في إنكاره ونفيه الوجوب عن نفسه يمينه فإن سقطت البينة عنه لم يسقط عنه اليمين التي تقوم مقامها في هذا الجانب فالله تعالى جعل اليمين حجة في جانب المدعى عليه كما أن البينة حجة في جانب المدعي وفي دعوى الأعيان يجوز أن يقال إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشئ ملكاً له والحجة مختلفة فيجوز أن تكون اليد حجة ويجوز أن تكون البينة حجة وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول وأما تعلقهم بمنكر النبوة قلنا من ينكر النبوة إذا قطع بالنفي وقال لست بنبي فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه وهو أنه يقول لو كنت نبياً مبعوثاً لكان معك دليل يدل على صدقك لأن الله عز وجل لا يبعث رسولا إلا ومعه دليل يدل على

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

صدقه ومهما لم أر معك دليلا دلني ذلك أنك لست بنبي وإن لم يقطع بالنفى وقال لا أعلم أنك نبي أو لست بنبي فهذا لا دليل عليه لأنه شك والشاك لا دليل عليه وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفى ولا يجوز أن يقطع بالنفى إلا عن دليل يقتضيه ويوجهه فإن قيل أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول إن الله تعالى لا يقيد خلقه بفرض إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقا من جهة الدليل ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل قلت هذا بدليل أو بغير دليل فإن قال قلته بدليل فقد اعترف للنافي عليه دليل وإن قال قلته بلا دليل يقال له مم يتفضل عمن يقول أنا أنفى صحة ما تعتقده من هذا القول وأتمسك بأن النافي لا دليل عليه وهذا فصل يعتمد في إظهار المناقضة عليهم في قولهم وسئل أبو زيد سؤالا وأجاب عنه وهو فإن قيل أليس أن ما يثبت بالدليل وهو مما ينفى بلا دليل فقد أثبت البقاء في هذه الصورة بلا دليل والجواب أنه يبقى على ما قلته لكن بقاء يحتمل الارتفاع والمحتمل لا يكون حجة في إثبات ما ليس ثابت والحكم في حق الخصم غير ثابت فاحتيج إلى إثباته فما يكون محتملا لا يكون حجة في حقه ثم قال على هذا مسائل منها الصلح على الإنكار فإنه جائز عندنا غير جائز عند الشافعي رحمة الله عليه لأن الله تعالى خلق الذم بريئة عن

الحقوق فثبت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلي في براءة الذمم ولم يقد دليل على شغل ذمته قال وعدم الدليل حجة في

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:42
إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي رحمة الله عليه فلم يجر شغل ذمته بالدين فلم يصح الصلح قال وعندنا الصلح على الإنكار جائز ونقول قول المنكر ليس بحجة على المدعي كقوله المدعي ليس بحجة على المنكر وعدم الدليل على شغل الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعي كقول المدعي إن المال ثابت لم يكن حجة على المنكر وربما عبر عن هذا فقال عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل فيجوز شغل ذمته بالدين على معنى أن المال يكون ثابتاً في حق المدعي في ذمة المنكر وأما البراءة تكون ثابتة في حق المنكر خاصة وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجة في حق نفسه دون خصمه ولما كان المال في حقه ثابتاً يكون خبره حجة شرعاً مع اعتياضه وإن عارضه خبر المنكر لأن تلك المعارضة ليس بحجة في حق المدعي فيبقى الأمر على ما كان قبل المعارضة وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق ثم اشترى وإن كان العتق ثابتاً في حقه وهذا يؤخذ به بعد الملك لأنه غير ثابت في حق البائع فصح بيع البائع واعتياضه عن عبد كان ملكاً له بخبر هو حجة في حقه لا غير وإن عارضه لخبر المشتري لأنه ليس بحجة عليه وهذا لأنه لا دليل وإن استند إلى

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أصل ثابت بدليل فذلك الدليل الذي أوجب ثبوته لا يوجب بقاءه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل غير أنه لما لم يكن واجب البقاء وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمال كل ساعة تأتي طرفان ما يزيله فيصير قول القائل وقد طرأ ما يزيله محتملا للصدق كقوله لم يقم الدليل فلا يصير حجة على جاحد منهما قال ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه فلا يصير حجة عليه وإنما قلنا لا يمكنه لأنه جائز بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالأدلة ويجوز أن يعلم خصمه دليلا ثم يبلغه ومن ادعى أنه علم كل شيء لا يناظره ويكون متعنتا جاهلا وهذا كما كان يجوز في زمن النبي ﷺ أن يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناسخ أقواما دون أقوام فيكون من لم يبلغه الناسخ معذورا في العلم بالمنسوخ ولا يكون جهله بالناسخ حجة على من بلغه الناسخ فكذلك الحجج اليوم يجوز أن يبلغه حجة منها شخصا دون شخص فلا يكون قوله دليل حجة على خصمه قال ولهذا صح من الله تعالى الاحتجاج بعد التحريم في إثبات الحل في قوله عز وجل قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه لأن الله تعالى هو المحرم ولا يخفى عليه العدم كما لا يخفى عليه الوجود فثبت العدم على التابعين أجمع بقول الله تعالى

فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله أعنى الحل هذا كلام أبي زيد ذكره في أصوله الذي سماه

تقويم الأدلة وهذا الذي قاله تكلف شديد وبنى على هذا الأصل مسائل آخر وطول الكلام تطويلا كثيرا ولم أر كثير فائدة فيه وفي ذكره ونحن نقول إن عدم الدليل ليس بحجة في موضع ما والذي ادعاه حكى الشافعي رحمه الله عليه من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه

وأما مسألة الصلح على الإنكار فقد بينا وجه فساده في مسائل الخلافات وكم من أصول ذكروا لنا بنوا عليها مسائل من الخلاف ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعي رحمه الله عليه وذكر أيضا مسألة الشفعة على هذا الأصل أو كان جارا على أصلهم فأنكر المشتري أن يكون الشقص ملكا له قال عند الشافعي رحمه الله عليه لا يلتفت إلى إنكاره ويثبت له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه قال وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه والله أعلم

فصل

وقد ذكر بعض أصحابنا في الحكم بأقل ما قيل وذلك أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إغواز الدليل وهذا على ضربين

أحدهما أن يكون فيما أصله براءة الذمة فإن كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة إلا أن يقوم

دليل على ثبوت الوجوب فيحكم بوجوبه بدليل وإن كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمى إذا وجبت على قاتله فقد اختلفت الفقهاء في قدرها فقال بعضهم هي كدية المسلم وقال بعضهم نصف دية المسلم وقال بعضهم ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعي رحمة الله عليه وهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى ينقل عنه اختلف فيه أصحاب الشافعي رحمة الله على وجهين أحدهما يكون دليلاً والآخر لا يكون دليلاً

والضرب الثاني أن يكون فيما هو ثابت في الذمة كالجمعة الفائتة فرضها اختلف العلماء في عدد انعقادها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهاان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 44

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 43

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً على وجهين أحدهما يكون دليلاً ولا ينقل عنه إلا بدليل لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً وبالأقل خلافاً وجعلها الشافعي رحمة الله عليه منعقدة بالأربعين لأن هذا العدد أكثر ما قيل

والوجه الثاني لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل والشافعي رحمة الله عليه إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر ولست أرى في هذه

الكلمات كثير معنى لكنى نقلت على ما ذكر والله
تبارك وتعالى أعلم
مسألة فهذه مسألة الحظر والإباحة
أوردنا في هذا الموضوع لما بينا من شذوذها عن
الأبواب المتقدمة وعدم دخولها في باب القياس
ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة
ولابد من تقديم مقدمة ينبى عليها ما يتلوها وهى أن
الحظر والإباحة والحسن والقبیح ثم يعرف فاعلم أن
الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعى رحمة الله
عليه أن التكليف يختص بالسمع دون العقل وأن
العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا بتقيحه
ولا حظره ولا إباحته ولا يعرف حسن الشئ وقبحه
ولا حظره ولا تحريمه حتى يرد السمع بذلك وإنما
العقل آلة يدرك بها الأشياء فيدرك به ما حسن وقبح
وأبيح وحرّم بعد أن يثبت ذلك بالسمع وقد ذهب إلى
هذا المذهب من المتكلمين جماعة كثيرة وهم الذين
امتازوا عن متكلمى المعتزلة وذهب إلى هذا أيضا
جماعة من أصحاب أبى حنيفة وذهب طائفة من
أصحابنا إلى أن العقل مدخلا في التكليف وأن
الحسن والقبیح ضربان ضرب علم بالعقل وضرب
علم بالسمع وأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل
والصدق وشكر النعمة وغير ذلك وأما المعلوم قبحه
بالعقل فنحو الظلم والكذب وكفر النعمة وغير ذلك
وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة والصيام
والزكاة والحج وما أشبه ذلك وأما المعلوم قبحه
بالشرع فنحو الزنا وشرب الخمر وما أشبه ذلك قالوا

وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكدا لما في العقل إيجابه وقضيته وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:45
العقل قبل ورود الشرع ودعا الشرع إليه وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم والذي ذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي والصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وغيرهم وذهب الحلبي أيضا من المتأخرين وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصا العراقيون منهم واستدلوا في ذلك وقالوا إن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم من الخليفة وأصنافها من الآيات والعلامات فقال لآيات لأولي الألباب وقال لأولي النهى وقال أفلا تعقلون وقال لقوم يعقلون وقال تعالى إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أي عقل وقال تعالى حاكيا عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير والآيات على هذا المعنى تكثر في القرآن فلو كان العقل لا يدلهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه لم يوبخوا على ترك الاستدلال بها

بيينة أن الله تعالى لم يخل شيئا من العالم عن دلالة على وحدانيته ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم وإزاحة العلل عنهم وتمهيد الأسباب التي يصح بها معارفهم فلو لم يجب عليهم الاستدلال

بعقولهم بالنظر في هذه الأشياء لخرج الأمر في ذلك عن وجه الحكمة ولبطلت فائدة العقول التي أعطاهم وصاروا بمنزلة البهائم التي لا تحتاج إلى تكليف وحين لم تعط آله ولم يجعل لها استطاعة وهم في هذا الكلام كثيرا ثبوتا إلى طرف من ذلك واقتصرنا عليه لأن المسألة من باب الكلام أما الدليل على القول الأول وهو الصحيح وإياه نختار ونزعم أنه شعار أهل السنة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولم يقل حتى نركب فيهم عقولا فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب دل أن الإيجاب غير واقع إلا به وقال تعالى حكاية عن الملائكة في خطابهم مع أهل النار ألم يأتكم رسل منكم وقال ألم يأتكم نذير في أي غير هذا مما هو في معناه فدل أن الحاجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل وقد ورد نص القرآن بهذا وهو قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فدل أنه لا حجة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:46
بمجرد العقل بحال وقال تعالى أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير ونحن نعلم قطعا أن الكفار كانت لهم عقول ولهذا توجه التكليف عليهم فلو كانت الحجة توجهت عليهم بعقولهم لم يكن لهذه الآيات معنى أصلا فإن قالوا ورد الشرع بما ورد به مؤيدا لما في العقل وذلك لأن العقل لا يدل على من أمن وجبت له الجنة خالدا مخلدا أبدا ولا

يدل أن من كفر وجبت له النار خالدا مخلدا فإن هذا مما لا يهتدى إليه العقل وإذا كان الوعد والوعيد على هذا الوجه ثبت بالسمع فلهذا في هذه الآيات التي ذكرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما أراد به الرسل

والجواب أنه ليس فيما قلت انفصال عمن ذكرناه لأن الله تعالى بين أن الحجة لا تتوجه إلا بالرسل وبين أن التوبيخ لحقهم في النار لبعث الرسل وبين أن عذرهم انقطع بالرسل وهذا في قوله تعالى فقد جاءكم بشير وعندهم أن الحجة متوجهة في الإيمان بالله بمجرد العقل والتوبيخ لاحق إياهم بغير رسول والعذر منقطع بغير نذير ولا بشير وأما الآيات اللاتي ذكروها فنحن نقول إن العقل آلة التمييز وبه تدرك الأشياء ويتوصل إلى الحجج وإنما الكلام في أنه بداية هل يستقل بإيجاب حله وتحريمه وأما قولهم إنه لا يجوز في الحكمة خلق الإنسان تكميل عقله وتركه سدى وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضا ثم نقول ومن يوافقكم أن الإنسان إذا خلقه الله تعالى وركب فيه العقل فإذا لم يلزمه الاستدلال به تركناه سدى وعطلنا فائدة العقل فإن الله تعالى إنما أعطاه العقل ليستدل به في الأمر والنهي إذا خوطب يميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما فإذا كان كذلك فلم يخلق سدى لأن السمع قد ورد بالتكليف وإدراك ذلك بالعقل فقد وصلت فائدته وثمرته فبطل ما قالوه فإن قيل لو كان الاستدلال على التوحيد لا يجب بمجرد العقل لكان يجوز ورود

الشرع بإسقاطه وإباحة الكفر وإيجابه وحين لم يجر هذا عرفنا أن الوجوب كان بالعقل قيل له قد ورد الشرع بإباحة الفاظ عند الضرر إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفرا ألا ترى أنه إذا كان مكرها فإنه يرخص له في أنه يقولها إذا كان لا يعتقد بها بقلبه ولا يكون قوله ذلك كفرا وكذلك يرد مثل هذا في الأفعال وذلك مثل السجود للصنم وعبادة الشمس والقمر وغير ذلك فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقية من عقوبة الكفار وكان مع ذلك مطمئن بالإيمان لم يكفر فإن قيل إنما يلزمكم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:47
ورود الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو من خلاف أوصافه قلنا لا يجوز لاستحالته في نفسه وبيان ذلك أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه فإذا أمرنا لا اعتقاد فيه على خلاف ما هو به كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به ويستحيل وجود أمر بمأمور هذا وصفه ويكون متناقضا ولا يمكن اعتقاد المتناقض ونحن وإن قلنا إن العقل لا يوجب شيئا ولا يحرمه ولكن نقول إنه آلة الدرك والتمييز والمستحيل لا يدرك فسقط عنه الدرك والأولى أن نقول إنما عرفنا أن الله عز وجل لا يكلفنا بما قلتم من اعتقاد الكفر ومعرفته على خلاف ما هو به الشرع قال الله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء وأفحش الفواحش الكفر وقال تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له

كن فيكون وهذه مسألة كلامية فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السنة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها وهو أيضا أصل كبير ولعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبيا عنه ويعرف طرفا منه والله تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنه

مسألة إذا عرفنا الأصل الذي قد بيانه رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصول الفقه فنقول اختلف العلماء في الأعيان المنتفع بها ما حكمها قبل ورود الشرع قال كثير من أصحابنا إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبي علي الطبري وبه قال أبو الحسن الأشعري ومن ينتمى إليه من المتكلمين وقال بعض أصحابنا إنه على الحظر إلا أن يرد الشرع بإباحتها وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة وقال القاضي أبو حامد المروزي وأبو إسحاق المروزي وحكى ذلك أيضا عن ابن سريج أنها على الإباحة أيضا وهو قول أصحاب أبي حنيفة وإليه ذهب أكثر المعتزلة واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذا لتحريم الإباحة دل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:48
أن الله تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر
على من يعتقد التحريم واستدلوا من حيث المعقول
وهو أن الانتفاع بالعين أكلا في المأكل وشربا في
المشروب وركوبا في المركوب ولبسا في الملبوس
منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسنا
والعقل يجوز فعل المستحسنيات وإنما قلنا إنه منفعة
لأننا نعلم قطعا أن أكل الفاكهة منفعة وشرب الماء
كذلك وكذلك كل ما أشبهه وأما قولنا إنه انتفى عند
وجوه القبح لأنه انتفى عنه اتصال مضره يأخذ وهذا
النوع من الفعل لو كان قبيحا لكان وجه قبحه اتصال
ضرر منه بغيره لأنه ليس في نفسه بكذب ولا جهل
ولا كفر لمنعم إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره
ويتصل منه ضرر بذلك الغير ولا شك أن هذا منتف
فثبت حسنه من هذا الوجه قالوا ولا يجوز أن يقال
إنه يجوز أن يكون قبيحا فإذا لم نأمن كونه قبيحا لم
يجز فعله وذلك لو كان قبيحا ومفسدة لوجب في
الحكمة تعريفنا كونه مفسدة أو نصب أمانة عليه
فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا
قبح أصلا

بينة أنا إذا لم نعلم وجه قبح جاز لنا هذا الانتفاع
كالتنفس في الهواء لما لم يعلم قبحه جاز لنا ذلك
وقررنا هذا الكلام من وجه آخر وهو أن النفع بالعين
يدعو إلى الفعل فإذا خلا من وجوه القبح وخلا من
أمانة الضرر والمفسدة حكم بحسنه وعلى هذا
التقرير يقولون إن المعتبر هو الأمانة والدليل وعلى

أن المعتبر هو أمانة الضرر والمفسدة أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجويز الضرر إذا كان هناك أمانة ويلومون من امتنع لمجرد التجويز إذا لم يكن عليه أمانة الا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهى لتجويز كونه مفسدة إذا لم يكن عليه أمانة بأن يقول هو مسموم ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمانة تدل على ما قاله وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائظ لخوف سقوطه إذا لم يكن هناك أمانة ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمانة من ميل أو فساد أساس وما أشبه ذلك فثبت أن المعتبر وجود الأمانة على كونه مفسدة أو مضرة ولم يوجد لها هنا فقضى بحسن الفعل بدليل ما بينا يدل عليه أنه لو قبح الإقدام على المنفعة لجواز كونها مفسدة لقبح الإحجام عنه أيضا لجواز كونه مصلحة وفي هذا إيجاب الانفكاك منهما وهو إيجاب لما ليس في طوق الإنسان ووسعة قالوا ولا يجوز أن يقال إن القبح إنما كان لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن فلم قلت إن هذا قبيح فإن قاسوه على تصرف بعضنا في ملك بعض فهذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:49
قياس باطل لأن معنى الملك فينا وفي الله مختلف فالجمع بين ملكنا وملك الله لا يجوز وإنما قلنا إنه يختلف لأنه معنى كوننا مالكين للشيء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل

على الله عز وجل ومعنى كونه مالكا للشيء أنه قادر
على إفنائه وإيجاده
بيينة أن فى الامتناع من الانتفاع إضرار بالنفس
وليس فى الانتفاع إضراراً بملك الله تعالى فصار
الأولى إطلاق الانتفاع ثم نقول إنما قبح تصرفنا فى
ملك غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكة فقط ألا ترى أنه
يحسن منا الاستئذان بحائط غيرنا والاستئذان بنار
غيرنا وكذلك النظر فى مرآة الغير والتقاط ما تناثر
من حب غلته بغير إذنه لما لم يضره ذلك والانتفاع
والضرر يستحيلان على الله عز وجل فصارت الإباحة
متعينة

دليل آخر وهو أن الله تبارك وتعالى خلق هذه
الأعيان وأوجدها وركب فيها المنفعة فلا يخلو من أن
يكون خلقها لغير غرض أو لغرض ولا يجوز أن يكون
لغير غرض لأنه يكون عبثاً ولا يجوز أن يكون الله
تعالى عبثاً فى أفعاله فوجب أن يكون خلقها لغرض
ولا يخلو عند ذلك إنما يكون خلقها ليضر بها أو لينتفع
بها ولا يجوز أن يقال خلقها ليضر بها لأنه حكيم لا
يبتدئ بالضرر ولأن الإضرار بمن لا يستحق الإضرار
سفه فدل أنه خلقها لينتفع بها وإذا خلقها لينتفع بها
فلا يخلو أما أن يكون خلقها لينتفع بها نفسه أو ينتفع
غيره وهو العباد ولا يجوز أن يكون لينفع نفسه لأنه
غنى عن المنافع ولا يتصور أن يصل إليه نفع فدل أنه
خلقها لينفع بها عباده وإذا خلقها لينفع بها عباده
فيكون خلقها إذا لهم فى الانتفاع بها فإن قلت خلقها
ليستدل بها نقول إنما يصح الاستدلال بها إذا عرفت

والمعرفة بها موقوفة على إدراكها وإن قلمت خلقها
ليجتنب العبد عنها ويصير العبد يبتلى بذلك فإذا
اجتنب يستحق الثواب نقول في هذا إباحة الإدراك
أيضا لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس
إلى إدراكها ولا بد في ذلك من تقدم إدراكها حتى إذا
أدركها وصارت النفس داعية إليها حينئذ إذا اجتنب
استحق الثواب فثبت أنه كيفما كان الأمر لا فائدة
في خلقها وتركبت المنفعة فيها إلا الإباحي للانتفاع
بها دليل آخر وهو أنه يحسن من العقلاء التنفس في
الهواء والاستنشاق من النسيم ويجوز أن يفعلوا منه
أكثر ما يحتاج إليه للحياة ومن رام أن يقدر على
نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحتاج إليه للحياة
عده العقلاء من المجانين والعلة في جواز

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:50
ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة وهذا
موجود في كل ما ينتفع به ولا يجوز أن يقال إن علة
حسن ذلك بقاء الحياة به وفي تركه إهلاك النفس
لأننا إنما عينا الإلزام في موضع يفعل منه ما يبقى
الحياة بدنه وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى
إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك قالوا
وإذا ثبت بهذه الدلائل حسن الانتفاع بهذه الأعيان
وإن الخلق وقع لذلك بطل القول بالحظرية وبطل
القول بالوقف
بيينة أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقفا لأن الاعتقاد
إذا وجب بطل الوقف واستدل أبو زيد بقوله تعالى

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً وبقوله تعالى
وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً
منه قال وإن الله تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات
والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى
العباد في الحرمة فحرم الزنا لما فيه من ضياع
النسب وحرم الإسراف في الأكل لما فيه من الضرر
وحرم تضييع المال لما فيه من السفه وحرم الخمر
لما فيها من نقص العقول والصد عن ذكر الله تعالى
وحرم القمار لما فيه من البغضاء والعداوة ولما فيه
من السفه بتضييع المال وحرم الخنزير لما في أكله
من عدوى طبعه إلى الأكل وكذلك سائر السباع
العادية وحرم علينا الخبائث حتى لا يعدوا إلينا الخبث
الذي منها وأباح عند الضرورة لأن ضرر الهلاك فوق
عدوى الخبث فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد
فكان النهي من الله تعالى على سبيل نهى الطبيب
المريض عن بعض الأغذية لصالح المريض ثم أنه
يمنحه له إذا صار الصلاح في التناول وكذلك نهى عن
شرب الدواء في بعض الأحوال ويأمر بذلك في بعض
الأموال من غير تبدل حال المشروب في نفسه بل
تبدل حال الشارب وقد يبيح الطبيب شيئاً لإنسان
دون إنسان مع اتفاق حالهما لاختلاف مصالحهما
فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا فإذا
لم يعرف في التحريم مصلحة بوجه وبما تعين
التحليل وثبت أن الأصل هو الإباحة وأن التحريم
يكون يعارض دليل قال والدليل على هذا أن الله
تعالى قال قل لا أجد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:51
فيما أوحى إلى محرمًا على طاعم يطعمه (الآية
فعلم رسول الله ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل
من طريق الشرع وعدم الدليل لا يكون حجة على
الإباحة فعلم أن الإباحة في الأعيان المنتفعة بها أصل
ثابت بدليل العقل لأنه حجة يجب العمل بها حتى
يتبين في الشرع إن الحق بخلاف ذلك فيصير الدليل
الشرعي كالمخصص بدليل العقل فيكون حكم ذلك
الخاص يرد على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد
الخصوص فيه هذا طريقته

وقال بعضهم إن الله تعالى غنى على الحقيقة جواد
على الحقيقة وبهذا الوصف يعرف الله من عرف
الله والغنى الجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده
إلا ما كان فيه ضرر فتكون الإباحة هي الأصل باعتبار
جوده وغناه والحرمة تعارض ولا عارض يوجب
الحرمة فتثبت الإباحة وأما من قال بالحظر قال
وذلك لأن الشيء إذا لم يكن له من الظاهر أصل
يستدل به على حكمه استشهد له بالنظائر والأمثلة
والأشباه وألحق حكمه بهذا وقد علمنا أن الأشياء
كلها ملك الله تعالى وله الخلق والأمر وملك الغير لا
يجوز تناوله إلا بإذنه فوجب أن تكون الأشياء كلها
على الحظر وينبغي أن تبقى الأشياء على ملك
مالكها ولا يتعرض لشيء منها إلا بإذنه وأمره ولأن
الملك علة الحرمة على غير المالك بدليل سائر
الأملاك فإذا وجدت علة الحرمة ولم توجد علة

الإباحة كان الشيء على الحرمة هذا مجموع كلام المخالفين وأما دلائلنا اعلم أولاً أنه ليس معنى الوقف هو أنه يحكم به لأن الوقف حكم مثل الحظر والإباحة والدليل الذي يمنع من القول بالحظر والإباحة يمنع من القول بالوقف وإنما معنى الوقف أنه لا يحكم للشيء بحظر ولا إباحة لكن يتوقف في الحكم بشيء إلى أن يرد به الشرع وإذا عرف هذا فنقول هذه المسألة بناء على أن يعمل مجرد ما لا يدل على حسن شيء ولا قبحه ولا على حظره ولا تحريمه وإنما كل ذلك موكل إلى الشرع فنقول المباح ما أباحه الشرع والمحظور ما حظره الشرع فإذا لم يرد الشرع بواحد منهما لم يبق إلا التوقيف إلى أن يرد السمع فيحكم به وقد دللنا بنص من القرآن أن الحجة لا تقوم على الآدمي بالعقل مجردة بحال

بينة أنه ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبيعي إلى خلاف ما يهتدى إليه ولهذا النظر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:52
أكثر العقلاء في مهاوى الحيرة ولحقهم من الدهش والتردد ما ليس وراءه غاية والدليل على هذا أنا لا نجد أحدا خلاه الله وعقله بل بعث الرسل وأنزل الكتب ولو كان العقل يستقل بشيء ما لجاز أن يوجد عبد خلى وعقله من غير أن يدخل تحت رتبة أحد من

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الأنبياء إلى صانعه وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول ولم ينقادوا لأحد من الأنبياء فيما يعرف أو أرادوا إدراك الحق بالعقل المحض إما يراهم المعتبر ارتكسوا وانتكسوا ولادته في النظر العقلي إلا وهو دون دقة نظرهم فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يجاز دونه الوهم ويضل عن إدراكه الفهم هذا بعد قيامهم على أخلاقهم بتهديبها وعلى طبائعهم بتأديبها ورضى أكثرهم من الدنيا بالقوت اليسير وعزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات فلما تخلوا وعقولهم وطلبوا الحق من جهته ولم يصلوا إليه بتأييد سماوى وبرهان إلهي ووحى غيبي ترددوا وسلكوا واعتقدوا العقل الفعال والنفس الكلى وعلّة العلل والهيولى وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفق مذاهبهم وقد كان قصدهم طلب الصانع ولكنهم لما تخلوا بعقلهم وخلوا وعقلهم فليعتبر معتبر ولينظر ناظر إلى أي شئ صار أمرهم وأي شئ فإنهم على وفق ما ذهبوا إليه لا يتصور اعتقاد وحدانية الصانع وكثير منهم اعتقد خمسة قدماء وكثير منهم اعتقد قديمين اثنين إلى غير ذلك مما لا يخفى على العلماء والسعيد من وعظ بغيره فليبق امرؤ وزنه وليبق على نفسه ولا يدخل في دينه ما ليس منه وليتبع الوحي الشرعى والتمس التأييد الإلهي ولا يعتبر بزخارف من القول وأباطيل من البهت فإنها خدع الشيطان وتسويلات النفوس وخذلان من الله عز وجل يلحق العبد ولا عقوبة من الله تعالى أعظم من أن يكل العبد إلى نفسه وحوله وقوته ويخليه ورأيه

ومعقوله ويحول وجهه إلى الطاغوت الأعظم
والصنم الأكبر وقد جعل التبرى من حول الله وقوته
إلى حول نفسه وقوته من المهلكات التي لا تلبث ولا
تربث فأنشد الله عبدا وقف على هذا أن يجعل كده
ووكده وسعيه وجهده ليتخلص من هذه المذلة
العظيمة والورطة الهائلة فكم من هالك فيها لا نجاة
له ووقع في هذه المهواة لا نهوض به مستعينا بالله
مستغيثا به ملتجئا إليه مستعيذا به ذكرنا أكثر من هذا
في كتاب الانتصار فمن يرغب فليرجع إليه وقد قال
أصحابنا في هذا أن هذه الأعيان ملك لله عز وجل له
أن يمنع من الانتفاع بها وله أن يبيح الانتفاع بها وله
الانتفاع بها وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد لهذه
الوجوه على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:53

الباقي فوجب التوقف

فإن قالوا بل إن الإباحة عندنا من قبل الله تعالى
لكن بدليل العقل قلنا قد بينا أن العقل لا يستقل
بإثبات شئ أو نفيه وأما الدليل الذي اعتمدوا عليه
فسنجيب عنه ثم

فنقول في إبطال الحظر والإباحة إن القول بذلك
يؤدي إلى القول بالمتنافيين المتضادين وهذا لا يجوز
وبيان ذلك أن من قال بالإباحة فليزمه أن يقبح
اعتقاد من خالفه في ذلك بحظره عليه لأن القول به
داخل في جملة الأشياء التي يقتضى قوله إباحتها
وكذلك من قال أنها على الحظر وهذا داخل في

جملتها فدل أن المعتقد لواحد من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين وعندى أن هذا ضعيف عند المتأمل والأولى ما سبق واستدل الأصحاب أيضا بقوله تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون (فاعلم أن من ادعى تحليل شيء أو تحريمه بغير إذنه فقد افترى عليه فإن قالوا قد أذن الله تعالى فى ذلك بدليل العقل قلنا بينا أن دليل العقل ساقط وأما الجواب أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده (قلنا نحن لا نجرم ذلك وهذا يلزم أن لزم على من يعتقد الحظر فأما من لا يقول بحظر ولا أباحة فلا يلزمه ذلك وعلى أن الآية وردت في قوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة وكانوا يعتقدون ذلك قربة إلى الله عز وجل ويقولون لا نطوف فى ثوب عصينا الله تعالى فيه وكانوا يحرمون البحيرة والوصيلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:54
والسائبة والحام وكان قوم يقال لهم الحمرة وكانوا ابتدعوا أشياء منها أنهم لا يسئلون السمن لانه قطوان الأقط ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية وأنزل فيهم أيضا قوله وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها الآية وأما قولهم إن الانتفاع بما فعل فى هذا المحل فليس فيه وجوه من وجوه القبح قلنا هذه طريقة منصوبة لبيان أن الانتفاع بالمحل أكل مباح

فى العقل ونحن قد بينا أن العقل لا يجوز أن يفيد
بنفسه حسن شئ ولا قبحه ثم قد قيل على هذا إما لا
نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حال لأن جواز
كونه مفسده قائم وجواز كونه مفسدة يبنى فى
إظهار وجه القبح كالخبر إذا جاز أن يكون كذبا قبح
من ذلك

ونعنى بقولنا أنه يجوز أن يكون مفسدة هو أنه لا
يجوز أن لا يبيح الله تعالى هذا الشئ إذا لم يبيح يكون
الإقدام عليه قبحاً أو مفسدة وأيضاً يجوز أن لا يكون
الإقدام على هذا مصلحة فإن إمكان الانتفاع بالشئ
لا يوجب كونه مصلحة لجواز أن يكون المحل منتفعا
به ولا يكون الانتفاع به مصلحة عند الله تعالى فإن
قالوا إن الغالب فيما هذا سبيله أن لا يكون فيه وجه
قبح قلنا لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم ولم إذا كان
الغالب ذلك لا يكون تجويز وجه القبح كافياً بالقبح
فأما قولهم إنما يحسن الإحجام إذا كان على
المفسدة أمانة قلنا قد يكون أمانة وقد لا يكون
أمانة وتجويز المفسدة فى الموضوعين يوجب وجه
القبح لأن العقل مانع من الإقدام على القبح وعلى
ما يجوز أن يكون قبيحاً وكم من أشياء مجوزة لا
أمانة عليها يدل عليه أنا لما رأينا عند استقرار
الشرع كثيراً من الأشياء التي ينتفع بها محرمة ورأينا
كثيراً من الأشياء

مباحة مطلقة فمن أين وقع الأمان لنا إن هذه
الأفعال ليست قبيحة وقد جاز كونها حسنة وكونها

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

قبيحة فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسموما فليس أمانة إنما لم يحسن لأنه يرى من تقدم عليه ولا مفسدة في حقه وكذا في الحائط المستقيم يرى من يقوم تحته ولا مفسدة عليه أما هنا فلا أمان أن يكون تناول مفسدة عند الله تعالى ولا مثال يوجب الأمان فلم يحسن خوفه وامتناعه وأما قولهم لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدة أيضا قلنا نحن نقول إن العقل لا يوجب إقداما ولا إحجاما وإنما علينا الكف فإن قالوا ربما يكون الكف مفسدة قلنا الكلام في جواز الإقدام لا في وجوب الإقدام ومن يجوز له الإقدام على شيء من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدة فأما مع تجويز الحظر يجوز أن يقال إن الإقدام يكون مفسدة وعلى أنا نقول إذا جوزنا وجود المفسدة في الإقدام والإحجام جميعا فلا جرم لم ينفك فعل من هذه الأفعال عن سمع يطلق الإقدام أو يوجب الإحجام وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع أو يكون الكلام في أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقدرًا للإباحة أو مثبتًا للإباحة ابتداء فعندنا هو مثبت للإباحة ابتداء وعندكم هو مقرر للإباحة مؤكد لما ثبت في العقل منها وأما قولهم أنه لا بد من أن يكون خلو المعنى قلنا تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز ويكون باطلا عندنا وإنما يخلق ما يشاء ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليعتبر بها فيعرف قدرة الله تعالى ويتأمل حكمته فيها وألغيت فعل ما ليس له وجه في الحكمة

ببينة أنه يجوز أن يعبد الله تعالى بأن لا يأكل هذا
المأكول ولا يشرب هذا المشروب كما يتعبده بما
يؤلمه ويؤذيه ويؤدى إلى تلفه كما تعبداً بالجهاد
والختان وكما تعبد بنى اسرائيل بأن يقتل بعضهم
بعضاً

وقوله إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعد
أن يثبت على حقيقته ويعرف ويحسن بميل طبيعته
إليه

ثم يكلف الاجتناب عنه قلنا إذا عرف أنه مأكول أو
مشروب ونفسه متشوقة إلى المأكول والمشروب
طبعاً ثم أمر بالاجتناب عنه بتحقيق الابتلاء وتعريضه
للثواب

وقولهم إنه إنما يقبح التصرف فى ملك الغير بكذا
وكذا

قلنا الملك سبب التصرف فإذا فات سبب الملك قبح
التصرف ولأنه يجوز أن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 56

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 55

يكون فى التصرف السخط من المالك فإن قالوا
ويجوز أن يكون فى ترك التصرف السخط فى
المالك قلنا قد أجبتنا عن هذا وأما كلامهم وتعلقهم
بالتنفس فى الهواء والاستنشاق من النسيم قلنا بينا
أن الإذن فى الشريعة من وجهين
أحدهما من طريق اللفظ ومعناه

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

والآخر من طريق الضرورة الداعية إليه فكل شئ اضطراره الله إليه فقد أذن له فيه ورفع الحرج عنه وإذا كان كذلك لم يخل هذا النوع من دليل الإباحة ويمكن أن يقال إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليطفى عن قلبه الحرارة وذلك يحتاج إليه في الحياة ويضطر إلى فعله وما زاد عليه فلا يحسن وهذا هو الجواب عن قولهم إنه يحسن منه هذا الفعل بأن زاد على قدر الحياة

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمشيتها في الجملة لكن الأولى عندي أن يقتصر على الأول وهو منع ثبوت شئ مما يعتقدونه بمجرد العقل وأما طريقة أبي زيد قلنا أما تعلقهم بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً فإنما هو والله اعلم على معنى أنه لم يخلقها ليتكثرت بها أو لينتفع بها وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها ويتأملوا قدرة الله تعالى وحكمته فيها وقد يكون أيضاً على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم وتعريفهم موضع النعم فيها وليس في ذلك دلالة على أنهم يستباحونها كما شاءوا أو يتناولونها من غير إذن منه فيها وتقدير وترتيب لها فموضع الحظر إذا تعد باق وهذا كما يقول الرجل لولده إنما أجمع المال لك وأسعى والكدح بسببك وكما يقول الأمير لجنده وخدمه إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تمليكها بينهم وإطلاق تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذي يسنح له من الرأي في قسمتها بينهم وإيصال ذلك إليهم في

الوقت الذي يختاره لا فى الوقت الذي يختارونه وإنما قال ما قال ليلزمهم به المنتبه ويعرفهم موضع النعمة ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها فى أوقات مؤقته على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة ويعلم فيه المصلحة وأما قوله إن الحرمة الثابتة للأشياء على وجه المصالح على ما ذكرنا قلنا أولا إن القول بالمصالح باطل ونحن نعلم قطعا أن الله تعالى يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم وأيضا فإنه لا يجوز أن يقال إنه قصد لطفه فى فعل الأصلح بهم بل ما من أصلح إلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:57
ووراءه أصلح منه وما هو لطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو أطف منه ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم لوجب فعل ما هو أصلح لهم وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية فى قدرة الله تعالى وعلمه وإن حكموا بنفاده وانتهائه فهذا قول يؤدى إلا تناهي القدرة وهذا لا يقول به أحد ثم نقول كما أنه يحرم ما يحرمه للمصلحة فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة فبأى طريق عرفتم وجه المصلحة فى الإباحة بل يجوز أن يكون مفسدة على ما سبق وينبغى إذا كانت الإباحة عقلية أن لا يجوز ورود الحظر وقد أجمعت الأمة على جواز الحظر وأجمعوا أيضا أنه قد ورد الحظر فى مواضع ليس فيه إلا مجرد التكليف أو مجرد الابتلاء وأيضا فإن ما ذهبت إليه مفسدة وسنين ذلك وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون

لكل واحد من الناس تناولها والتبسط فيها أدى ذلك إلى أن لا يصلوا إلى حاجتهم منها وإلى أن تتعطل منافعهم لأن في طباع الناس من الحرص والشدة والاستكبار من الشئ ما لا يخفى على ذى لب فيدعوهم طباعهم إلى الازدياد والاستكبار عن كل شئ أبيع لهم فيقع بينهم التزاحم والتغالb وربما يؤدي إلى التجاذب المفضى إلى التنازع والمؤدى إلى القتال والمحاربة فينقلب الشئ الذي قدروها مصلحة مفسدة ويتبين خطأ ظنونهم وغلط مقاديرهم من عقولهم وليس يدخل فى هذا إباحة الحطب عقولهم والحشيش والماء لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس ولا تميل إليها الطباع من الاستكبار عنها وطلب الثروة من جمعها وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر فهى ما لا يوصل إليها بكد عظيم وتعب شديد فليس مما يرغب فى ذلك كل إنسان ويسمح بتعب ذلك وتحمله كل نفس فلا يؤدى إثبات الإباحة لكل أحد إلى المفسدة التي بينها وأما إثبات الإباحة فى الأشياء كلها على العموم لكل أحد فيؤدى إلى المفسدة التي ذكرناها فوجب الاحتراز عليها لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضى إلى المفسدة واجب على أصلهم وفيما قالوه يؤدى إلى المفسدة فهذه جملة ما قصدنا إيرادها فى هذه المسألة

وقد ذكر أبو زيد أقساما فيما يرجع إلى العقل فذكر
أولا موجبات العقل قال ونعنى بالوجوب الوجوب فى
الذمة حقا لله تعالى بوقوعه علينا لا وجوب الأداء
والتسليم إلى الله تعالى فإن الأداء لا يجب قبل
الشرع قال وهذه الواجبات أربعة معرفة نفسه
بالعبودية ومعرفة الله بالألوهية ومعرفة العبيد
الابتداء إلى حين الموت بطاعة الله على أوامره
ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين ومعرفة الدنيا وما
فيها بضرب يقع يعود إليهم منها وقال ونعى بموجب
العقل ما دل عليه العقل قطعا إذا استدل به العبد إلا
أن يكون دينا يجب فعله لله تعالى لأنه يبتلى به وما
يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا
وإنما نصفه بالوجوب لحق الدين ويجب الأكل
والشرب عليه دنيا وكذلك التنفس والتحصن من شر
الأعداء ودفع الحر والبرد ولو ترك هذه الأشياء أثم
وإنما جعلنا الوجوب دينا لأن ما كان لحق الدنيا
فالآدمى فيه بمنزلة البهائم فلا يوصف بالوجوب وأما
الجماع فحظ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام
الساعة لأن الله تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة
وعليه بالجماع وفرض عليه دينا للمبتغى لإقامة حكم
الله تعالى لأنه لا تبديل لحكمه غير أن هذا الحكم
يتأدى بجماع البعض فلم يجب على كل واحد بخلاف
الأكل فإن الله حكم ببقاء كل شخص إلى خير وعلق
بأكله لا بأكل غيره فتعين كل شخص بوجوب الأكل
عليه دينا وطبعاً ثم إنا قلنا إن هذه الأحكام الأربعة

واجبه بالعقل دينا له تعالى أما معرفة نفسه بالعبودية لأن قوامه باجتماع أجزاء والاجتماع عرض يضاد القدم فيلزمه الحكم على نفسه بالحدث ويعرف أنه مملوك لأن المملوك لغة ما قهر بيد الاستيلاء والآدمي مقهور بالتكوين والأشياء مقدور عليه مركب من طبائع مختلفة وأمشاج متباينة يجرى أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها وإذا عرف أنه مملوك عرف أنه عبد لأن العبد اسم خاص للملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة فإذا عرف نفسه بهذه الصفات عرف ربه ضرورة لأن كونه محدثا لا يخلو من محدث وكونه مقدورا عليه لا ينفك عن قادر وكونه مملوكا لا ينفك عن مالك وكونه عبدا لا يخلو من إله فإن العبد اسم لمن خلق للعبادة ولا بد للعبادة من معبود والإله اسم لمن يستحق العبادة فيعرف بضرورة هذه الصفات التي ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إله مالكا

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 59
قادرا محدثا قال ولهذا قال ﷺ (من عرف نفسه عرف ربه) قلت وهذا لا يثبت عن النبي ﷺ وإنما هو لفظ محكى عن يحيى بن معاذ الرازى وهذا نتيجة الجهل بأخبار النبي ﷺ والواجب على الإنسان أن يحكم ما قال الله أولا وما قال رسول الله ﷺ ثم ينصب نفسه منصف المتصرفين ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب وبما نطق به الرسول ﷺ ونستعيذ بالله من غلبة الجهل وفرط الهوى وطغيان

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

العقل وهو العاصم بمنه رجعنا إلى حكاية قوله وإذا عرف أنه خلق لعبادة ربه ولا يجوز في الحكمة خلق الصنع عن عاقبة حميدة وعاقبة الصنع عن العقلاء أحد أمرين فإنه يعود من حدث نفع أو دفع ضرر أو ظهور الفاعل بجلاله وعظمته وكرمه وصفاته الحسنى بذلك الصنع كذا غيره والله يتعالى عن المعنى الأول فيتعين الآخر وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته وسائر صفاته ولما ظهر بهذه الصفات طلب من الحق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكرا له على ذلك فكان خلق الناس من الله تعالى لهذه الحكمة وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر قال فقد خلق الله العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه وقد جعلهم مختارين في الإجابة مبتلين بشهوات معلومة تصدهم عن الإجابة قال والدليل على أنهم مختارون أن العقلاء يجدون من أنفسهم وفي أفعالهم حد الاختيار ضرورة ويحسبون ذلك قطعا ويجدون في انفسهم ما يصدهم عن طاعة الله تعالى وما يدعوهم إلى خلافها وفي ذلك فوات عاقبة الصنع وفوات عاقبة الصنع دليل عجز الصانع تعالى الله عن ذلك فعلمنا أن وجود تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادة عن طاعة الله تعالى وعن الإجابة كان لحكمه أخرى هي فوق حصول الطاعة بلا فوت وذلك هو أن الله تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجازيهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان والسيئة بالسيئة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:60
ثم لما وجب القول بدار الجزاء على هذه الأعمال
وجب القول بالخلود والبقاء لأننا أوجبنا هذا الترتيب
ليبين حكمة الله تعالى فيجب أن لا تفوت هذه
الحكمة لأنها إذا فاتت صار فعله عبثا فكما لا يفوت
العاقبة المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداء لا
يعجزه فكذلك لا يفوت بعد الوجود إلا بعجزه وتعالى
الله عن ذلك وبهذا نطق الكتاب قال الله تعالى وما
خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون أفحسبتم أنما
خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون أي حسبتم أن
عبثا بخلقكم ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه
فيبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء
وقال تعالى إنا عرضنا الأمانة على السماوات
والأرض الآية فأخبر أن الآدمى حملها عن اختيار
لعاقبة تعذيب المشركين ومغفرة للمؤمنين وقال
تعالى الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن
عملا وقال تعالى وليبتلي الله ما في صدوركم
وليمحص ما في قلوبكم ولما ثبت أن الصنع من الله
تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعداد للجزاء وما سوى
الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة ولم
يخاطبوا بها علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب منهم أو
لضر يدفع بهم وتعالى عن ذلك فعلم أنه خلقها لعود
هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته فإنه يحسن
في الشاهد فعل شئ لفائدة تعود إليه أو إلى غيره
بهذا نطق الكتاب قال تعالى وسخر لكم ما في

السموات وما في الأرض جميعا وقال تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا وآيات في هذه المعنى كثيرة ثم ذكر محرمات العقل قطعا للدنيا وهذه المحرمات أربعة الجهل والظلم والعبث والسفه أما الجهل فيكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تنال بالحواس وبه غلب ما في البر والبحر وسخرها وادعى لنفسه كل شئ منها فمتى لم يستدل بنور عقله لم ينل شيئا مما تمنى لنفسه من هذه المطالب فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذي هو سبب حياته وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة الشئ إلى موضع يحتاج إليه ويحرم أيضا إطفاء السراج ليلا مع إرادة السلوك في المضائق لا يهتدى فيها إلا بسراج ولما حرم الجهل قطعا حرم الظلم من طريق الأولى لأن تفسيره وضع الشئ في غير موضعه فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله فالأول نزل كالذي لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر يقبح منه ذلك والثاني كالذي فتح عينيه ورأى البئر ثم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:61
أوقع نفسه فيها فهذا الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحا والذي تأمل وعرف ورد تعنتا كان فعله أقبح وأما العبث فحرام عقلا لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أدنى تعب فلا يحتمل هذا التعب عقلا إلا لفائدة أولى منه وأما السفه فحرام أيضا لأن فيه مع خلو الفائدة مضرة فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوات الفائدة وزيادة ضرر فكان السفه من العيب بمنزلة الظلم من الجهل ثم ذكر محرمات العقل للدين قال وهذه المحرمات أربعة الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها والإنكار بالصانع جل جلاله والإنكار بالبعث للجزاء أما الإيمان بالطاغوت اسم لما عبد من دون الله أو سمي قديما دونه على حسب اختلاف المشركين والملحدين لان ما دون الله لا يخلو عن صفات الحدث كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه فلم حرم عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم يعني من حيث إنها مخلوقة وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات فحرام لأنك كما لا تجد نفسك وكل من دون الله إلا وأمارات الحدث فيه ظاهرة كذلك لا تجد شهوة إلا مشوبة بما لا يشتهي فإن الحياة رأس مال الحي وقد ابتلى الحي بالموت والشهوة شهوتان شهوة بطن وشهوة فرج وما سواهما اتباع في حق الحياة وشهوة البطن الأكل والاكل لا ينال أصله إلا بضرب كسب ويحتاج بعده إلى قضاء الحاجة الذي إذا عرف العاقل قبجه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه ألا ترى أن الأكل في الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة لما

كانت الدار لاقتضاء الشهوة وأما الجماع لا ينال إلا بطلب وشبق ثم لا يقضى إلا بذهاب القوة فحرم القول أنه خلق لاقتضاء الشهوة حيث لا ينال ما يشتهي إلا بماء لا يشتهي وأما الكفر بالله فحرام لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقا يعرف خالقه والمنعم عليه والكفر بمن أنعم عليه حرام لأنه بمنزلة من ذم من أحسن إليه فيكون كذبا وظلما وسفها فقد وضع الشيء في غير موضعه ولما حرم الكفر بالله تعالى حرم إنكار البعث للجزاء لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبث من الله تعالى ووصف الله تعالى بالعبث كذب عليه كالكفر كذب على الله فكان بابا واحدا وبالله التوفيق ثم ذكر المباحات التي تجوز عقلا للدنيا قال وهذه أربعة أقسام قال وأعنى بالجوز أنه يجوز أن يكون مباحا عقلا وهذه الأقسام نحو مباشرة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:62
أسباب البقاء فوق ما يندفع به الضرورة وجميع المال فوق الحاجة والتزين بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام والجماع إلا لطلب الولد وفوق ما يكتفى به الولد فهذه إباحات غير واجبة بالعقول ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرة والتحريم أخرى وأما موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها لأن الشرع والعقل حجتان لله سبحانه وتعالى على عباده يتأيد أحدهما بالآخر ولا يتناقض فمجئ الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوز تحريمه وذكر من هذا

الجنس كلما طويلا ذكرنا المقصود من كلامه واعلم أن هذا الكلام كله بناء على أن العقل موجب بنفسه وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السنة والجماعة والنص من الكتاب قاطع على خلافه وقد سبق بيانه فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه فإن قيل المسألة التي ذكرتم أن الأشياء كانت على الإباحة أو لا وقد أطنبتم الكلام فيها وهي لا تفيد في الفقه شيئا وإنما الكلام فيما يقتضيه العقل فلا معنى لإيرادها لأن أصول الفقه لا ينبغي أن تشتمل على ما يفيد في الفقه والجواب أن لها فائدة في الفقه وهو أن من حرم شيئا أو أباحه فقال طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته قال القاضي أبو الطيب سمعت بعض أصحاب داود احتج في إباحة استعمال أواني الذهب في غير الشرب فقال الأصل في الأشياء الإباحة وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على الإباحة فقال أهل العلم لهذا المحتج مذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف في العمل عما يرد به الشرع فإذا كان كذلك لم يجز إثبات إباحتها بهذا الطريق فلا يكون إباحتها بعدم دليل شرعي بأولى من حظرها وبطلت حجة هذا المحتج فظهر أن المسألة يفيد ذكرها

فصل

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا
المذكور
كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على
الإباحة إنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه
وذلك على ضربين أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء
يفعل بحضرتة ولا يغيره ولا ينهى عنه فإنه دليل
الجواز وقد سبق هذا ولأن الله تعالى وصفه بأنه يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا رأى الشيء وسكت
عنه ولم يغيره دل أنه غير منكر وكذلك هذا فيما كان
يبلغه عنهم ويعلمه ظاهر من حالهم أو بتقرير عنه
من عاداتهم مما سبيله الاعتبار والاستشارة فلا
يعرض لهم بنكير ولا يعتبر كنوم أصحابه قعودا
ينتظرون الصلاة فلا يأمرهم بتجديد الطهارة وكعلمه
أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمر فلا
يتعرض لهم ويتصل بهذا ما استدل أصحابنا به من
سقوط الزكاة في أشياء سكت النبي ﷺ عنها من
الزيتون والرمان وتحوهما وذلك أنه كان لا يخفى
عليه أن الناس يتخذونها كما يتخذون الكروم والنخيل
وكان الأمر في إرساله المصدقين والسعاة في
أقطار الأرض ظاهرا بينا وكان إذا بعثهم كتب لهم
الكتب فيقرءوها بحضرتة ويشهد عليها ولو كان يجب
فيها شيء لأمر بأخذه ولو أمر لظهر كما ظهر غيره
من الأشياء التي انتظمها الوجوب والإباحة فلما لم
يكن كذلك دل على سقوط الزكاة عنها وأما قول من

روى أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ فإنما لم يجر هذا المجرى في الدلالة على جواز بيعهن لأنه لا يعلم إن كان يبلغه هذا الفعل عنهم أو يظهر له ذلك من صنعهم وقد قام الدليل على فساد بيعهن من وجوه فلم يجر أن يعترض بهذا على مثل تلك الدلائل وأما الشيء إذا كان له أصل في الوجوب والسقوط فإن السكوت قد يقع عنه في بعض الأحوال استغناء بما يقدم من

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 64
البيان فيه وليس تكرر البيان واجبا في كل حال ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الحادثة جاهلا بأصل الحكم في الشيء ولم يكن من أهل الاستدلال كالأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ (وقد أحرم وعليه الجبة فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة) وسكت عن الكفارة فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسي ولو كانت واجبة لذكره إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها قولا على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه في الجهالة والغباوة وذلك إن علم تحريم اللباس علم عام عند العرب في جاهليتها وابتلائها حتى أنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراة ويخلفهم نساءهم وكذلك نهى النبي ﷺ قال (لا يطوف بالبيت عريان وأمر فنودي به) فحين أمر النبي ﷺ بنزع الجبة مع أن الحال هذا ولم يتعرض للكفارة علمنا أنها غير واجبة ومن هذا الباب وإن كان دونه في المرتبة خبر

الأعرابي المجامع في شهر رمضان حين قال هلكت وإنما جاء يعرف حكم الله تعالى فيما فعله ويتوهم أن يلزمه حد وضرب من ضروب العقوبات فلما قيل له أعتق رقبة دل ظهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه وهو إفطاره وإفطار زوجته وكانت امراته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبها عن حضرة النبي ﷺ وكان قوله افعل كذا محمولا على أنه يجزئ عنها وعنه وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول لأن السائل في هذا الخبر قد أنبأ عن علمه بأنه ارتكب معصية الا ترى أنه قال هلكت وأهلكت وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل الشك معه أوهى وأضعف وأما قول الشافعي رحمة الله عليه فيما يخرج من غير السبيلين ذكر الله الأحداث في كتابه ولم يذكر هذا وما كان ربك نسيا فإن قوما من أصحابنا تعلقوا به وقالوا إنما رده إلى أصل سكوت التكليف إلا بدليل وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا وإنما وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته ولا ينتقض وضوءه إلا بحدث وما لم يقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كاف فيه وقال ﷺ (فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا ومن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:65
احتج من هذه الطائفة بقوله وما سكت عنه فهو عفو فليعلم أنه ليس بعام في جميع أنواع السكت لكنه خاص في محل مل لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه

فصل

اعلم أن العادة غير موجهة شيئاً بنفسها بحال وإنما هي قرينة للواجبات أو منبئة عن المقاصد فيها كالغسل فإن الله تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وكانت العادة جارية بأن يكون الغسل بالماء صرف الأمر إلى ذلك وحمل عليه وإن لم يجر له ذكر لأن العادة جرت بذلك ألا ترى أن قوله ﷺ (إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فليغسله سبع مرات إحداهن بالتراب) ذكر الغسل وكانت دلالة أنه بالماء لما جرت به العادة ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب احتج إلى ذكره لأن العادة في ذلك مفقودة فلم يكن بد من النص عليه وكذلك إذا قال بعثك هذا الثوب بدرهم كان الدرهم مستحقاً على عادة نقد البلد وإن كانت الدراهم مختلفة السك والجوهر متفاوتة في الجودة والرداءة وقد يعتبر بعض العادات في الأيمان يرجع إليها مطلق الأيمان ولهذا قال الشافعي رحمة الله عليه فمن حلف لا يأكل الرءوس فأل رءوس الحيتان لا يحنت لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرءوس التي تبان من أجساد الحيوان وتقصد بالأكل دون ما كان منها تبعاً لأبدانها ولا يكاد القائل يقول أكلت الرءوس وهو يريد رءوس الحيتان وإنما يقال هذا ويراد به رءوس الغنم وما يشبهها من الحيوان ومن هذا الباب أن يوصى الإنسان بدابة من رواه فيعطى بعض أجناس الدواب التي جرت العادة بركوبها ويعتبر في ذلك عادة أهل

البلد الذي فيه الحالف ولغتهم في التسمية وقد قيل
إنه يدخل في هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادم
الحمام والشارب للماء عند

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:66
الاستقساء وإن لم يتقدم في ذلك شرط ولم يسلم
له عوض لكن العرف القائم والعادة الجارية نيوبان
عن التسمية وكذلك هذا فيمن استعمل إنسانا بالزور
جار ونحوه فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم
يتقدم في ذلك شرط وليس هذا من باب
الاستحسان لكنه من باب العادات التي صدرها عن
الأصول الصحيحة المشروعة وقد يرد هذا برفع
العادة في بعض الأحوال لمعنى من المعانى ولدليل
أقوى من اعتبار العادة وهذا القدر الذي قلناه كاف
في هذا الفصل وليس بشئ مطرد حتى يطرد في
جميع المواضع والله أعلم انتهى ما قلناه وقصدناه
وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد في هذا الموضع لكننا
رأينا بعد ذلك أن الأولى أن نذكره عند وصولنا إلى
الفصول المذكورة في الاجتهاد وبيان أحكامه
وتفسير المجتهد وذكر الأصوب من الأقوال فأخبرناه
إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء الله
تعالى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:67
القول في القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذة من وجهين وجه سمع
ووجه معقول
فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب كتاب وسنة وإجماع
وقد استقصينا شرح أقسامها وأحكامها
وأما المعقول فالقياس وقد قيل إن القياس على
ضربين عقلي وشرعي
فالقياس العقلي ما استعمل في أصول الديانات
والقياس الشرعي ما استعمل في فروع الديانات
ومعنى ذلك ما ورد التعبد من الأحكام
وقد ذكر كثير من أصحابنا في ابتداء الكلام في
القياس مسألة في القياس العقلي وذكروا الخلاف
في هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة
المجتهدين أهل الرواية وأهل السلامة من الفقهاء
فالأصوليين من المتكلمين وسائر من تبعهم أثبتوا
القياس العقلي وأمروا به وزعموا أنه معرفة أهم
الأشياء وزعموا في حده أنه رد غائب إلى شاهد
ليستدل به عليه وأما أهل الرواية وعامة أئمة
الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة في هذا
الباب وسلكوا طريقة السلامة ونهوا عن ملابسة
الكلام وطلبوا الحق بطريقة وزعموا له علم يحدث
وفن يخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين
وأنكروا قول أهل الكلام في أن أول ما يجب على
الإنسان النظر (وقالوا إن أول ما يجب على الإنسان
هو معرفة الله تعالى على ما ورد به الإخبار ولو قال
الكافر أمهلوني لأنظر وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر
ولكن يقال له أسلم في الحال وإلا فانت معروض

على السيف ولا أعرف في هذا خلافا بين الفقهاء
ونص عليه ابن سريج وقد ذكرنا في كتاب الانتصار
لأصحاب الحديث واخترنا طريقة السلف وما كانوا
عليه في هذا الباب ونقلنا عن عامة الأئمة ما يوافق
ما اخترناه وذكرناه أيضا أنا لا ننكر من النظر بقدر ما
أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسنة وهذا
الكتاب إنما قصرناه على محض أصول الفقه وليست
هذه المسألة من باب أصول الفقه فلا معنى لذكرها
فيها رجعنا إلى الكلام في القياس الشرعي فنقول
قبل أن نشرع في إثباته أن اثبات الشيء إنما يكون
بعد معرفة معناه نذكر أولا الكلام فيما أخذ منه
القياس من حيث اللغة ثم نذكر حده أما الكلام

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:68
فيما أخذ منه القياس فنقول في اللغة وفي قول
بعضهم مأخوذة من الإصابة من قولهم قست الشيء
إذا أصبته فسمى القياس قياسا لأن القانس يصيب
به الحكم وقال بعضهم إنه مأخوذ في اللغة من
المماثلة من قولهم هذا قياس هذا أي ومثله وسمى
القياس قياسا لأنه الجمع بين المتماثلين في الحكم
وأما حد القياس فقال بعضهم هو حمل معلوم على
معلوم في أيجاب بعض أحكامه بأمر يجمع بينهما
وقال بعضهم حمل شيء على شيء في بعض
أحكامه بوجه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:69

من الشبه وهذا منقولان عن المتكلمين والفقهاء قالوا حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه في حكمه لاستوائهما في المعنى والجمع بينهما بالعلة ذكره على هذا الوجه القاضي أبو الحسن الماوردي وقال بعض المتقدمين هو اعتبار الشيء بغيره وقال بعضهم هو موازنة الشيء بالشيء وحكوا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق فقال ما حاذاه من المواقيت قالوا قرن فقال قيسوا به يعني اعتبروا به وهذا الحدان فيهما إجمال لأنهما لا يعبران عن صفة القياس في أحكام الشريعة والمقصود ها هنا هو

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:70
العبرة عن القياس في الأحكام الشرعية وهو على التفسير الذي ذكرناه وقد يقول القائل قست الأرض معناه ذرعتها بمقياس مهية للذرع وبينى وبين فلان قيس رمح أي قدر معتبر بقدر رمح الحد الصحيح ما ذكرناه فيما سبق وقد قال بعضهم إن القياس فعل القائس وليس هذا بشيء لأنه لو كان ذلك صحيحا لوجب أن يقال كل فعل يفعله القائس من القيام والقعود والمشى قياس وهذا لا يقوله أحد فإن قال

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

قائل ما قولكم في الاجتهاد وهل هو والقياس واحد
قيل نقول أولا إن الاجتهاد مأخوذ من إجهاد النفس
وكدها في طلب الزاد كما أخذ جهاد العدو من إجهاد
النفس في قهره وهل هو والقياس واحد وهما
مختلفان اختلفوا فيه فقال أبو علي بن أبي هريرة إن
الاجتهاد والقياس واحد ونسبة إلى الشافعي وقال
أشار إليه في كتاب الرسالة وأما الذي عليه جمهور
الفقهاء هو أن الاجتهاد غير القياس وهو أعم لأن
القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس
الاجتهاد يفتقر إلى القياس واختلفوا في حده فقال
بعضهم هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس
وغيره قالوا والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد وهو
أخص منه وقال بعضهم الاجتهاد وهو طلب الصواب
بالأمارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الفرع
والأصل والحد الأول حسن جدا وقيل إنه يدخل في
باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام
على الخاص وأمثال ذلك وليس بشئ من هذا بقياس
فإن قال قائل ما قولكم فلا الاستدلال هل هو قياس
أم لا قلنا الاستدلال طلب الحق بدليل معانى
النصوص وقيل استخراج الحق وتمييزه من الباطل
وقيل كل ما استخراج به الحق حتى يمتاز به عن
الباطل وقد حكى عن الشافعي رحمة الله عليه أنه
سمى القياس استدلالا لأنه فحص ونظر فإن قال
قائل ما قولكم في الأمانة هل هي قياس قيل له
الأمانة من حيث اللغة هي العلامة وقال بعضهم
الأمانة هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن

واعلم أن الأمانة قد تكون قياساً وقد تكون غير قياس وللأمانة تقسيمات وستأتي من بعد وحين عرفنا القياس وحده فنتكلم الآن في بيان كونه دليلاً

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:71
مسألة ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين
وجمهور الفقهاء إلى أن القياس الشرعي أصل من
أصول الشرع

ويستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع
وذهب طائفة إلى إبطال القياس وقالوا لا يجوز أن
يستدل به على حكم في فرع وهذا قول إبراهيم
النظام ومن تبعه وهو قول داود بن علي ومن تبعه
من أهل الظاهر والقاشاني والمغربي والقيرواني
وهو قول الشيعة أيضاً واختلف هؤلاء في طريق نفيه
فقال بعضهم إن التعبد بالقياس قبيح من حيث الفعل
وإنما بطل القياس لأن العقل مانع منه ولو لم يمنع
منه جاز أن يرد الشرع به وقال بعضهم لا يقبح من
حيث العقل ولكن الشرع منع منه ولو لم يمنع كان
جائزاً وقال بعضهم إنما بطل لأن الشرع لم يرد به
ولو ورد به كان جائزاً وقال بعضهم إنما بطل القياس
لضعف البيان الحاصل به وقال بعضهم إنما بطل لأن
الشرعيات مصالح والمصالح لا يعلمها إلا الله عز
وجل وهذا قول النظام وقال بعضهم إنما بطل لأنه
كان حجة ضرورة ولا ضرورة في كون القياس حجة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:72

وإذا عرف هذا فنقدم أولا
مسألة بيان حسن التعبد بالقياس عقلا
ولأنه لا مانع من حيث العقل ثم نذكر ورود التعبد من
حيث السمع ونقدم شبههم في الفصلين
احتج من قال إن التعبد بالقياس يجوز من حيث
العقل قال لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا تعلم
إلا بالنصوص فأما بالأمارات المفيدة للظنون لا
تعرف لأنها ربما أخطأت وربما أصابت ولا يجوز أن
نتعبد الحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ
المصالح وأيضا فإن القياس فعلنا ولا يجوز أن
نتوصل إلى المصالح بفعلنا
بينة أنه لو جاز الحكم في الشرعيات بالظنون عن
أمارات لجاز أن نخبر أن زيدا في الدار إذا دلت
الأماره على كونه فيها وحين لم نخبر دلت أن القول
بالظن باطل قالوا ولأن جلي الأحكام الشرعية لا
يعرف إلا بالنصوص فلم يجر إثبات خفيها إلا بالنص
أيضا لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك
الطريق كالمدركات لا نعلم جليها وخفيها إلا بإدراك
قالوا ولأنه لو كان للشرعيات علل لكانت كالعلل
العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل
حال إلا ترى أن الحركة لما كانت علة تحرك الجسم
استحال وجود الحركة وليس الجسم المتحرك وإذا
لم ينفك من أحكامها كان في ذلك ثبوت الأحكام
الشرعية قبل الشرع وقالوا ولأن العقل كالنص في
أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتعبدنا
الله تعالى بالقياس المخالف للنص المعين لا يجوز

أن يتعبدنا بالقياس المخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم في العقل فإذا لا يجوز التعبد فيها بالقياس قالوا ولأن القياس لو كان صحيحا لكان حجة مع النص كالخبر حجة مع الكتاب وحين لم يكن حجة مع النص دل أنه ليس بحجة أصلا قالوا ولأن أحكام الشرع لو كانت معلومة وجب أن يكون جميعها معلولة كما كان جميعها حجة مشروعة ولما خرج بعضها من التعليل إجماعا دل أن كلها خارج لأن صنعه السمع في جميعها على السواء هذا بعض شبههم من حيث المعقول وسنبين ما يدعون من السمع

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:73
المانع منه ويدخل في ذلك تقرير بعض ما ذكرنا من قبل وتعلقوا بقوله تعالى أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب فأخبر الله تعالى أن الكتاب كاف فمن لم يكتف به إلا بالقياس فقد خالف وقال تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون والقياس الذي نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل الله تعالى بل ذلك مما ولده رأينا وإنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله فإنه ما كان ينطق عن الهوى إنما ما كان ينطق عن الوحي وقال سبحانه وتعالى في صفة كتابه تبياناً لكل شيء وقال ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فأخبر أن الكل بيانه في كتاب الله عز وجل إما في نصه أو في إشارته أو اقتضائه أو دلالاته فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

عدم فإن ذلك في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه
الآية فالله تعالى أمر بالاحتجاج بعدم نزول التحريم
في كتاب الله تعالى لثبوت الإباحة كالأصلية وقد
ذكرنا هذا من قبل فيصير على هذا كل تأحكام من
رطب ويابس بيانه موجودا في كتاب الله تعالى
فيبقى الرأي مستعملا لتعرف الحكمة التي فيها علم
المصلحة عاقبة وهي مما لا توقف عليها بالرأي
والإجماع لأن المصلحة في كل ما شرع الله تعالى
من الأحكام التي هي النجاة في الآخرة وبالآراء لا
تدرك مصالح الآخرة وإنما تدرك به المصالح العاجلة
التي يوقف عليها بالحواس والتجارب فتعرف
نظائرها بالقياس وتعلقوا أيضا بقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وقال ولا تقولوا على الله إلا
الحق والقياس لا يفيد العلم فيكون قولا باطلا وأما
خبر الواحد فأصله كلام النبي ﷺ وهو يوجب العلم
يقينا وإنما دخل الشك والاحتمال في الانتقال إلينا فلا
يبطل أصل الخبر بهذا الاحتمال وكان هذا بمنزلة
النص المأول بالرأي من كتاب الله تعالى على بعض
ما يقتضيه لسان العرب فإنه حجة ولا يوجب العلم
لأنه في أصله موجب وأما القياس في الأصل محتمل
فلا يصير حجة مع الاحتمال قالوا وليس يدخل على
هذا تعرف جهة القبلة وبيان قدر مهر المثل وقيمة
المستهلك حيث تعرف هذه الأشياء (بالرأي لأن
معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا ومما يوقف
عليه بالحواس وكذلك قيمة الشيء تعرف بمعرفة

النظائر وطريق العلم بها حس البصر وهذا كما أن الله تعالى أخبرنا بإهلاك كثير ممن مضى من الأمم وأمرنا بالاعتبار بها وذلك يكون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:74
بالرأى لأن المقصود من ذلك معرفة هلاك مثله بمثل ذنبه وتلك المعرفة إما بحس العين أو بحس الأذن وكان الاحتراز من مثل سببه من مصالح الدنيا وحل ذلك محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله ومثل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه بقطعه فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع قالوا فالله تعالى قد أكرم الآدمى بالرأى لكن ليستدرك به مصالح عاجلة ليبقى إلى جنبه المضروب له بتدبيره وجعل طريق استدراكه للوقوف على نظير ما عمله سببا من خير أو سوء وكان الرأى حجة للآدمى فى أمثال هذا فأما الشريعة فما شرعت إلا الآخرة وتلك المصالح تثبت على خلاف مصالح الدنيا فلا يكون الرأى فيها حجة ولأننا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسنا وهى طريق العلم لنا فى الأصل لم نقف على نظائرها بالرأى يلزمنا وجوب التأمل فى معانى النصوص لأن معانيها لغة من أمور الدنيا وهى مما يوقف عليها بحاسة السماع من أهلها ولم يكن هذا من الشريعة فى شئ فإن قيل فإنها كانت قبل الشرع وإنما أنكر استنباط المعنى الذى يتعلق به حكم الشرع فإنه من أمور الآخرة فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر أو إباحة

حق الله تعالى وليس هو من معانى اللسان فى شئ
قالوا فتحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار
على هذا القبيل وتحمل النصوص التي نهت عن
العمل بالرأى وألزمت اتباع الوحي على أحكام
الشرع وعلى هذا تحمل مشاورة النبي ﷺ أصحابه
فإن الله تعالى أمره بها فى تدبير الحرب وقد
شاورهم فيها والوقوف على جهة الغلبة من مصالح
الدنيا وما هو بحكم شرعى والنبي ﷺ ما شاور أحداً
فى حكم من أحكام الشرع بحال هذه الكلمات من
الآية المذكورة كلمات ذكرها القاضي أبو زيد فى
كتابه حجة لهم رجعنا إلى ما ذكرناه آية الأصوليين
لبقاء القياس من الدلائل الشرعية فى المنع منه
وتعلقوا من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى فإن
تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ولم يقل
إلى القياس فتضمنت الآية نفيه وقال سبحانه وتعالى
ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا
حرام لتفتروا على الله الكذب والقياس مفترى وقال
تعالى قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم
منه حراماً وحلالاً قل الله أذن لكم أم على الله
تفترون

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:75
(والقياس يحل ويحرم فصار مفترى على الله تعالى
وتعلقوا بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي
الله ورسوله وتعلقوا بالأخبار ومنها ما روى عبد الله

بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا) والفتوى بالرأي فتوى بغير علم لأن الظن لا يكون علماً بحال وروى واثلة بن الأسقع أن النبي ﷺ قال (لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أبناء السبايا فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا) وروى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال (تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا) وروى عوف بن مالك الأشجعي عن النبي ﷺ أنه قال (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي يقيمون الأمور بأرائهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال) وروى أبو الدرداء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله وما سكت عنه فهو عفو) وأما الآثار عن الصحابة تعلقوا بما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:76
وعن عمر رضي الله عنه أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيثهم الأحاديث أن

يحفظوها وثقلت عليهم السنن أن يعوها فقالوا
برأيهم فضلوا وأضلوا
وعن علي رضي الله عنه قال لو كان الدين بالرأي
لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره
وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال اتهموا الرأي
على الدين فإن الرأي منا تكلف وظن وإن الظن لا
يغنى من الحق شيئاً
وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال إن عملتم
في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله تعالى
وحرمتهم كثيراً مما أحل الله
وأما الآثار عن التابعين روى عن ابن سيرين أنه قال
أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلا
بالمقاييس
وقال الشعبي ما حدثوك عن أصحاب محمد ﷺ
فأخبره وما أخبروك به عن رأيهم فألقه في الحش
وفى رواية قبل عليهم وعن مسروق لا أقيس شيئاً
إنما أخاف الله تعالى أن تزل قدم بعد ثبوتها وفى
هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثير
وذكرنا أكثر من ذلك فى كتاب الانتصار واستدل
النظام فقال إن الله تعالى دلنا بموضع الشريعة على
أنه منعنا من القياس فإنه تعالى فرق بين المتفقين
وجمع بين المتفرقين فأباح النظر إلى الأمة وحرم
النظر إلى شعر الحرة وإن كانت شوهاً وأيضاً

أباح النظر إلى وجه الحرة وحرّم النظر إلى شعرها
مع اتفاقهما في معنى الشهوة وربما يكون هيج
الشهوة عن النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر
إلى الشعر وأوجب الغسل من المنى دون البول
وحرّم الصلاة بالحيز دون الاستحاضة وأوجب على
الحائض قضاء الصوم دون الصلاة
بينة أن القياس ليس إلا تشبيه الشيء بالشيء
وقد زعمتم أن التفريق بين المتشابهين لا يجوز وقد
وجد التفريق بينهما في غير موضع من أحكام الشرع
بدليل هذه الصورة بل قد ترك الشرع الأولى عند
النظر في المعاني بدليل أن المنى نجاسته دون
نجاسة البول وأوجب بخروجه الغسل وأوجب بخروج
البول الوضوء خاصة وأيضاً فإن الله تعالى أوجب
الحد على من رمى محصناً بالزنا ولم يوجب على من
رمى إنساناً بالكفر والشرك شيئاً والكفر فوق الزنا
بينة أن الله تعالى جعل أحكام الشرع متباينة
كمقادير العبادات والعقوبات والكفارات ولم يشرعها
نظائر ليعين لنا أن الشرع باب لا مدخل للرأى فيه
قالوا ولأنه ما من فرع إلا ويشبهه أصلين متضادين
الحكم وذلك يقتضى ثبوت حكمين في محل واحد
على وفق الشبه وهذا باطل فإذا القول بالشبه باطل
قالوا ولأن الإنسان لو قال لو كيله أعتق عبدي سالماً
لأنه أسوداً أو بريعاً لأنه أبيض لم يجز أن يعتق في
الأول كل عبد له أسود ولا في الثاني كل عبد له
أبيض

واحتج أبو زيد لهم أيضا فقال إن أصل الشرع من أحكام الله تعالى في الإيجاب والإسقاط والإحلال والتحريم وهي كلها خالص حق الله تعالى لأنها حدود دينية وحق الله تعالى لا ينبغي أن يثبت إلا بحجة فاصلة موجبة للعلم قطعا لأن الله تعالى لا يشتهبه عليه حق والرأى لا يوصلنا إلى ما عند الله تعالى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:78
قال وأما أخبار الرسول ﷺ فهي غير مختلفة وهي في أصلها موجبة للعلم وإنما اختلفت الرواية على ما سبق قالوا ولأن في منعنا من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فإنما متى حجرنا عن القياس يلزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معانى اللسان وفي المحافظة على النصص إظهار قالب الشريعة كما شرعه وفي التبحر في معانى اللسان إثبات حياة القالب فتموت البدع بظهور القالب ويسقط الهوى عند حياة القالب وهذا لأن القالب لا يحيا إلا باستعمال الفكر في معانى النصوص ومعانيها جملة وإفرة لا تنزف بأول الرأى وأول الفكر وقد تفنى الأعمار ومعانى النصوص تبقى غير مستدركة فثبت أن في ترك القياس موت البدع وسقوط الهوى فتموت البدع تماما من الدين وبسقوط الهوى استقامة العمل وفيها الفوز والنجاة للناس فهذا الذي ذكرناه احتجاج نفاة القياس وسنجيب بعون الله تعالى ونبتدئ بإثبات كونه دليلا لله تعالى في أحكام الشرع من حيث المعقول ومن

حيث السمع وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الرد عليهم والمعتمد هو السمع وأما دلائلنا في إثبات القياس قال اولا ونبين أن العقل يدل على التعبد به فنقول إن مرادنا بقولنا إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا غلب على ظننا بأماره شرعية علة حكم الأصل ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر فإن العقل يدل على قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة أما جواز قيام أماره شرعية على علة حكم الأصل فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر تحصل عند شدتها وينتفي عند انتفاء شدتها كان ذلك يقتضى الظن بكون شدتها علة تحريمها ومعلوم أن الشدة ثابتة في النبيذ وإنما قلنا إن العقل يدل على قياس النبيذ على الخمر لأن العقل يدل على قبح ما ظننا فيه أماره الضرر وأماره الضرر التحريم الا ترى أن العقل يقتضى قبح الجلوس تحت حائط مائل لعلمنا بثبوت أماره المضرة فإن قيل كيف يجوز القطع على قبح ما وجدت فيه أماره التحريم والمضرة مع أن الأماره تخطئ وتصيب قيل له كما يجب مثله في أماره المضرة الحاصلة في القيام تحت حائط مائل فإن قيل العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ فلم يجز الانصراف عنه

لأماره قيل له هذا موجود في الجلوس تحت حائط مائل لأن العقل يقتضى إباحة الجلوس في الأصل فيجب أن لا ينتقل عن هذه الإباحة لأماره تجوز أن تخطئ وتصيب فإن قيل إنما حسن الجلوس بشرط

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أن لا يكون فيه أمانة التحريم والمضرة فلا فرق بينهما هذا دليل المتكلمين من المعتزلة ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصري والأولى أن نذكر دليل العقل على وجه لا يؤدي إلى مذهب من مذاهبهم فنقول قد ثبت القول بحجج العقول في مواضعها فعلى هذا نقول إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمهما من حيث أشتبها واحد ولولا أن الأمر في العقول كذلك لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين ولا عرفنا صادقا من كاذب ولا محقا من مبطل ولا كاملا من ناقص ولا قصيرا من طويل ولذهب علم الحواس وبطلت فائدته وذكر الله الأمثال في كتابه وضرب الشبه بين المثال والممثل به وجرت عادة أهل العقل باستعمالها في كلامهم وابتدأها في مخاطبتهم وجمعوا بالمعنى بين الشيء وغيره وألحقوا حكمه بحكمه وهو كقول القائل أينما أتوجه ألقى سعدا وهو مثل مشهور من أمثال العرب وهو لرجل من بني سعد رأى من قومه هذه الحكمة وسوء جوار فرحل عنهم وانتقل إلى قوم آخرين فرأى منهم مثل ذلك فأرسل هذه الكلمة مثلا وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معناهم في جواره معنى بني سعد جعله منهم وألحقه في الحكم بهم وأجرى سنته عليهم وهو معنى قوله كل وبنو سعد وبنو سعد قومي وعلى هذا يقال خزيم الناعم إذا وصفوه بالترفة والنعمة وما فلان إلا سخيا وهو كما يقال هو الأمير إباد وصفوة بالبيان والفصاحة

ويقال ما فلان إلا كليب بن واسق إذا وصفوه بالعز
والمتعة والسلطان إلا قارون إذا وصفوه بالثروة
وأمثال هذا تكثر وعلى هذا المعنى قيل للرجل
الشجاع أسد وللبليد حمار وللذمي كلب وكان متمم
بن نويرة بعد ما نجع بأخيه مالك بن نويرة وهذا الذي
قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى فعوتب على
صنيعه فقال
وقالوا أتبكي كل قبر رأيت
لقبرثوى بين اللوى والدكادك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:80
فقلت لهم أن الأسى يبعث الأسى
دعوني فهذا كله قبر مالك

فهذا أعرابي من بنى يربوع لا يعرف مذاهب الفقهاء
في القياس ولا طريقهم في الاعتبار وإنما جرى ذلك
على حكم أرشده إليه عقله وسجية هداه إليها طبعه
حين رأى الشبه بين الكل في معنى واحد وأمثال هذا
تكثر فثبت أن الأمر في العقول الصحيحة على ما
قلناه من أن كل مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبهها
واحد وصح أن المعاني أدلة وأنها متى وجدت متفقة
أو حيث اتفاق الحكم ومهما كانت مختلفة أوجب
اختلافه

بينة أنه إذا كان النظام ومن تبعه يتبعون أدلة العقل
في العقلية وبه يستدلون على إثبات الصانع وعلى
حدث العالم إلى سائر ما هو معروف فوجب ألا

يمتنعوا من ذلك في أحكام الشرع وفي فروع السمعيات فإنه إذا استقل شئ بأعظم الأمرين كان قننا أن يستقل بأيسرها وإذا جاز أن يتعبدنا الله به في أصول الدين جاز أن يتعبدنا ويجعله دليلا في فروعه فإن قيل القياس في العقلية لا يتغير ولا يوجد فيه التفريق بين المشتبهات وقد وجد ذلك في السمعيات على ما سبق بيانه والجواب أن الأصول التي يقع إليها رد الفروع في الشرعيات لا يتغير أيضا لأن الله تعالى قد أكمل الدين وبين الناسخ والمنسوخ واستقرت الشرعية قرارها فالسمعي والعقلي فيما تنازعنا فيه بمثابة واحدة وأما التفريق بين المشتبهات فغير جائز عندنا أن يقع التفريق بينهما من الوجه الذي يتعلق به الحكم فيهما وإن جاز أن يقع ذلك من سائر الوجوه وإنما المعتبر في الجمع والفرق على النكته التي هي مناط الحكم ورباطه دون ما سواه وأما المسائل التي ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين فالنص فرقي بين المنى والبول والحيض والاستحاضة والحرمة والأمة وقد يمكن أن يوجد معنى الوفاق بين المنى والبول من وجه وموضع الخلاف من وجه وذلك أن المنى والبول من حيث كانا خارجين من مخرج واحد جاءت الشريعة فيهما بإيجاب الطهارة فوجب التسوية بينهما في نوع الواجب ولم يقع التفريق بينهما في أن يجعل في أحدهما الطهارة بالماء وفي الآخر الطهارة بالماء وأما موضع الافتراق

فهو أن أحدهما وهو البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان وتدوم البلوى والمحنة فيه ورد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:81

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:79

الشرع بتخفيف الطهارة عن صاحبه لئلا يشق عليه ولا يلحقه الضرر المجحف وأما المنى فإن خروجه من بدن الإنسان نادر وأما هو في الفرط والحين فلما لم تكثر البلوى فيه وكان خروجه في العادة بالشهوة واللذة التي تشيع في جميع البدن ولم يكن في إيجاب الإغتسال ضرر قادح ورد الشرع بأعم الطهارتين وأسبغهما وأما الأمر في وجه المرأة وشعرها

قلنا الأصل أن بدن المرأة كله عورة وأن عليها الستر وترك التبرج إلا أن موضع الوجه منها موضع الحاجة والضرورة لأن إثبات عينها والمعرفة بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه وأيضا فإن مصلحتها في أسباب معاملتها لا يكمل إلا بذلك وأما الشعر فلا ضرورة في إبرازه بحال فصار كسائر بدنها وإن تعلقوا بالحرمة والأمة في الشعر وصورة الحرمة الشوهاء والأمة الحسناء فيقال لهم إن القياس يقتضى الجمع بين الشئيين في الحكم واختلافهما إذا اشتركا وافترقا في علته لا في صورته فبينوا أولاً أن شعر الأمة والحرمة اشتركا في علة التحريم والإباحة حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما وروداً بما يمنع القياس قال النظام غرضي بما أوردته الإبانة

عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة قلتم إنما حرم ذلك خوف الفتنة وذلك قائم في شعر الأمة الحسناء فوجب أن يحرم النظر إليه وهذا من أقوى أماراتكم في القياس فإذا شهدت الشريعة بإبطاله صح قولنا إن وضع الشرع مانع من القياس قال 0 النظام ونبين هذا الفرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين في العلل العقلية ولا تختلف مع الاتفاق في العلل ونحن نقول إن شعر الأمة وشعر الحرة خارج على ما قلناه من اعتبار الحاجة فإن الجارية سلعة تباع وتشترى وبالناس حاجة إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات فأعرض الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة بخلاف الحرة فإن الأصل أنها عورة فالشرع حرم النظر سواء كانت شوهاً أو حسناء حسماً للباب وسداً له وزيادة احتياط للأمر وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة ففيه إجماع وعلى أنه ليس بمستنكر وقوع الفرقان بين الصلاة والصوم ألا ترى أن المسافر يدع الصوم أصلاً ولا يجوز تركه الصلاة وإنما السفر تأثيره في إثبات القصر ثم نقول إن الصوم ليس مما يتكرر في دوام الأوقات كالصلاة وإنما هو في السنة شهر واحد وربما يمر عليها الشهر كله ولا تحيض فيه فلم يكن في إلزامها الصوم كبير مشقة ولا كبير مضرة أما الصلاة لو

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:82
كلفنا قضاءها لأيام حيضها لحقها حرج ظاهر ومشقة
شديدة فرفع الله تعالى القضاء عنها رفقا بها
وتخفيفا عنها وأما القذف بالزنا والقذف بالكفر
فالفرق بينهما ظاهر لأن المقصود من إيجاب الحد
نفي العار عن المقذوف والكفر قد ينتفى عنه بقول
بيديه فيسلم من عاره والزنا لا يمكنه أن ينتفى عن
نفسه بالقول فلم يكن بد من إيجاب الحد لينتفى منه
عاره وشينه

بيينة أن الكافر يفعل الكفر تدينا فلا يتعير به بخلاف
الزنا فإن المرء يفعله مستقبحا له فيلزمه العار
العظيم من النسبة إليه ويمكن الجواب عن هذه
الشبهة بجواب جدلي يدفع السؤال من أصله فيقال
إنه ليس فيما قاله سوى أنه أرانا أمثال أماراتنا وقد
نفت الشريعة أحكامها وذلك لا يمنع من كونها أمارا
لأنه ليس من شرط الأمانة أن تدل هي وأمثالها على
حكمها على كل حال

بل قد تنجزم دلالتها ولا تخرج عن كونها أمانة
ألا ترى أن الغيم الرطب أمانة في الشتاء على
المطر

ثم قد نجد غيما أرطب من كل غيم في صميم الشتاء
وتخلف المطر ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب
عن كونه أمانة وكذلك وقوف مركب القاضي على
باب الأمير أمانة على كونه عند الأمير ثم قد يوجد
مركب القاضي على باب الأمير وليس القاضي هناك
ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أمانة

ونقول قولكم الشرع جمع بين المختلفين وفرق بين المتفقين كلام باطل لأن ذلك يوجب إحالة القياس في العقلية لأن العقل جمع بين المتضادين في حكم واحد كاجتماع السواد والبياض في الحاجة إلى محل وجمع بين مختلفين غير متضادين في الحكم كاجتماع الأعراض والأجسام ففي الافتقار إلى محدث وأمثال هذا تكثر وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرج أماراتنا على الأحكام من كونها أمارات لها لوجودنا أماراتها والأحكام مختلفة عنها وهذا لأنه يجوز أن يفرق الله بين الأصول في الأحكام فيجعل بعضها عقيما لا يثمر فرعاً وبعضها مثمراً يستدل بمعانيها على فروعها وثمارها وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً لنبين به الكلام زيادة بيان وهو أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معان تجري في جميع ما وجدت فيه تلك المعاني لم تكن تتعدى مواضعها التي وقعت فيها والأعيان التي خرجت عليها ولم يجز أن يشارك عمرو الذي لم يحكم له أو عليه بها زيدا الذي حكم له أو عليه ولما اتفقوا على أن في رجم ماعزا دليلاً على رجم غيره إذا زنى وفي بيع عبد مدبر

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 83
دليل على جواز بيع مدبر غيره وفي قوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش (إذا أقبلت الحيضة فدع الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي واصلى) دليل على أن غيرها من النساء يكن أمثالها في هذا الحكم وفي قوله ﷺ لهند

(خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف) دليل على غيرها وفى قوله ﷺ للأعرابي حين قال له (هل على غيرهن قال لا إلا أن تطوع) دليل على سقوط ما وراءها عن كافة الناس وقد روى عن النبي ﷺ (أنه خرج مرة وفى يده ذهب وحرير فقال هذان حلال لإناث أمتى حرام على ذكورهم) وإنما وقعت الإشارة منه فى ذلك القول إلى ما فى يده منهما ثم كان الحكم متعديا إلى جميع الجنس فيهما فثبت أن المعانى فى الأحكام معتبرة وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعدية وهم يقولون إنما أثبتنا هذه الأحكام التي ذكرتموها فى حق غير من ورد فيهم بدليل آخر فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله ﷺ (خطابى للواحد خطابى للجماعة) وقالوا أيضا الكلام فى العلل الظنية وكون الزنا مع الإحصان علة الرجم علة مقطوع بها وكذا فى سائر ما قلتم والاعتماد على ما سبق

طريقة ثانية فى إثبات القياس

نقول الضرورة داعية إلى وجوب القياس لأن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ولا بد أن يكون لله تعالى فى كل حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث وكان التكليف واقعا بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس ألا ترى أنا إذا تركنا القياس تعطلت

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:84
أحكام الحوادث فصيح قولنا إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس والأصل أن الأسباب والمعاون التي بها يتوصل إلى الشيء المأمور به في معنى المأمور به والمنطوق بذكره فيكون الأمر الوارد بالجملة منطويا عليها وإنما يقع السكوت عنها اختصارا للكلام واعتمادا على فهم المخاطب وهذا كالقبلة أمرنا باستقبالها في حال الغيبة كان الاستدلال بالعلامات الموصلة إليها لازما لنا ومعلوم أن من استؤجر لإيصال كتاب إلى موضع كان عليه فعل ما يوصله إليه من سير وقطع مسافة ومن استأجر أجيرا ليخبز له خبزا فقد انتظم ذلك إيقاد النار وتسجير التنور وإن لم يجر ذكره في لفظ الإجارة وكذلك ها هنا إذا لم يصل إلى معرفة أحكام الحوادث إلا بالقياس وجب عليه استعمال القياس كما لزمنا حكم الحادثة يدل عليه أنا إذا سلكنا هذا الطريق وصلنا به إلى الائتثار وإذا عدلنا عنه لم نصل إليه بعلمنا أنه الواجب وقد أمرنا بنفقة الزوجات وتقويم المتلفات وأورش الجنایات ولم يرد بتقديرها توقيف ولا يجوز أن يكلف معرفته ما لا سبيل لنا إلى معرفة فعله أن طريقها الاجتهاد واستعمال أسبابه الموصلة إليها فإن قيل لا ضرورة لأن العلة قد ارتجت بما يدل عليها قضايا العقول في الحوادث على مما ذكروا في حجتهم قد بينا من قبل أن العقل لا يدل على شيء بنفسه لا تقييح ولا تحسين ولا إيجاب ولا حظر وقد

ذكرنا في هذا الباب ما فيه غنية وعلى أن الدليل من حيث إن العقول متعارضة لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إباحة الأشياء في الأصل يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر وبإزائها من يقول بالتوقف فإذا تعارضت هذه الأقوال فعلى أيها يعتمد ثم يقال لهم ما ذهبتم إليه من الرجوع إلا لدلائل العقول مخالف لفعل النبي ﷺ فإنه ﷺ كان يقف في الأمور التي لا يجد فيها نصا ولا يردّها إلى الإباحة بقضية العقل وكذلك الصحابة كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع ويقال لهم أيضا إنا قد وجدنا في الشرع مسائل وأحكاما لا يتصور الحكم فيها على قضايا العقول لأن ما قاله إنما يتصور في الأشياء التي اختلفوا في تحليلها وتحريمها فنقول احملها على قضية العقل في إثبات الإباحة وإذا وقع التنازع ففي أمر العقود والفسوخ وإلزام كل واحد من المتعاقدين تسليم ما يلزم منها وإسقاط ما يسقط كيف يحمل أمثال هذا على قضية

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 85
العقل وكذلك في باب الأنكحة فلا يدرى كيف يتمشى هذا الأصل الذي زعموه فإن قالوا يستصحب الحال فيما لا دليل فيه قلنا استصحب الحال في العقود مع الاختلاف متعذر متناقض لأنه ما من حكم يتصحب فيه حالة لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه أنه إذا وقع الاختلاف في فسخ النكاح بالغيب ألا ترى فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ

والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ وكذلك إذا اشترى جارية ثيبة ووطئها ثم اطلع على عيب بها وأراد ردها فإن الاستصحاب في أحد الجانبين يوجب الرد وفي الجانب الآخر يمنع الرد فثبت أن الضرورة التي ادعيناها متحققة قطعاً والذي قالوه خيراً من كلامهم أن الفكر في معاني النصوص وأشارتها وقضاياها تغنى عن القياس مجرد دعوى ونحن نعلم بطريق القطع وجود حوادث لا تدل عليها النصوص بوجه ألا ترى أنا وجدنا حوادث اختلف الصحابة فيها وقال كل أحد بخلاف ما قال صاحبه ولم يحتج أحد منهم على الآخر بنص ولا بمعنى نص ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجوا بها وإن رجعوا إلى قضية العقل فقد سبق إبطاله وعلى أن تناول العقل حكم الحادثة إنما يقتضى إثبات حكمة فيها ويغنى عن سواه إذا لم ينقل عن العقل دليل شرعى فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعى يوجب الانتقال عن قضية العقل هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل وأما إذا كان مطابقاً له فما المانع أن يدل هو على الحكم إيجاد مع العقل كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد فبطل ما قالوه من كل وجه

طريقة ثالثة فى إثبات القياس

فهو التمسك بإجماع الصحابة وذلك أنهم اختلفوا فى أمر من أمور الدين فصار كل واحد منهم إلى نوع من القياس فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه

قضية حكمه كمسألة الجد والمشاركة وميراث ذوي
الأرحام فإن الاختلاف بينهم في هذه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:86
المسائل مشهور واحتجاجهم فيها من طريق القياس
مذكور كقول ابن عباس لزيد أتجعل ابن الابن ابنا ولا
تجعل أب الأب أبا وتشبيه زيد مثلا بالرأى في مسألة
الأخوة مع الجد وذلك مثال غصن الشجرة وجدول
النهر وروى قريب في هذه المسألة عن علي وكقول
من حاج عمر في توريث الأخ للأب والأم مع الأخوة
للأم في مسألة المشاركة هب أن أبانا كان حمارا
ألسنا بنى أم واحدة فرجع عمر إلى التشريك لما
نبهه هذا الرجل على موضع المساواة في السبب
الذي يستحق به الإرث وروى أن أبا بكر رضى الله
عنه ورث أم الأم ولم يورث أم الأب فقال له عبد
الرحمن بن سهل لرجل من الأنصار وقد شهد بدرا
لقد ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت
امرأة لو كانت هي الميتة ورثها فأشرك عند ذلك أبو
بكر رضى الله عنه بينهما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:87
بالسدس واتفقت الصحابة على الزيادة في حد
الشارب وقالوا إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا
هذى افترى وحد المفترى ثمانون ثم قالوا هو رأى
رأيناه بعد رسول الله ﷺ وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف
بالضرب واختلفوا في أم الولد فقال على اجتمع

رأى ورأى عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن وكتب
عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعري كتابا
فى تعليم القضاء فقال فيه الفهم الفهم فيما يتحاج
فى صدرك مما ليس فى الكتاب والسنة أعرف
الأشباه والأمثال ثم قس الأمور وراجع الحق إذا
علمته فإن الرجوع إلى الحق أولى من التماذي فى
الباطل

وعن ابن مسعود رضى الله عنه فى قصة بروع بن
واشق أقول فيها برأى فإن كان صوابا فمن الله وإن
كان خطأ فمنى ومن الشيطان لها مهر بمثل نساءها
لا وكس ولا شطط وعن عمر رضى الله عنه أنه قال
إنى رأيت فى الجد رأيا فاتبعونى وقال له مسروق أو
غيره إن تتبع رأيك فرأيك يرشد وأن تتبع رأى من
قبلك فنعم ذا الرأى يعنى أبا بكر رضى الله عنه أو
غيره كان وقال رضى الله عنه فى قصة بروع بالرأى
حسبها الميراث لا مهر لها وقال ابن مسعود فى دم
بين اثنين عفا أحدهما أرى هذا أحيا بعض النفس قال
عمر وأنا أرى ذلك واختلفوا أيضا فى مسألة الحرام

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 88
فقال ابو بكر وعمر رضى الله عنهما هو يمين وقال
على كرم الله وجهه هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود
رضى الله عنه طلقة واحدة
وقال ابن عباس رحمة الله عليه هو ظاهر
واختلفوا أيضا فى مسألة المخيرة وخلافهم فى ذلك
معروف فى اختيارها نفسها أو اختيارها زوجها قال

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

زاذان عن على رضى الله عنه سألتنى عمر رضى
الله عنه عن المخيرة فقلت إن اختارت زوجها فهي
واحدة وزوجها أحق بها وإن اختارت نفسها فهي
واحدة بآئنة فقال ليس كذلك ولكن إن اختارت
نفسها فهي واحدة وهو أحق بها وإن اختارت زوجها
فلا شيء فتابعته على ذلك فلما خلس الأمر إلى
عدت إلى ما كنت أرى

فقلنا له لأمر جامع فيه أمير المؤمنين عمر رضى
الله عنه وتركت له رأيك أحب إلينا من رأى انفردت
به فضحك وقال أما أنه أرسل إلى ازيد بن ثابت
فخافني وإياه وقال إن اختارت زوجها فهي واحدة
وهو أحق بها وإن اختارت نفسها فهي ثلاث وهم فى
هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأى لأنهم لا بد أن
يكونوا قالوا عن طريق إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما
قالوا جزافا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:89
ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص فدل أنهم قالوا عن
قياس وتتبع هذا يطول والأمر فى هذا أشهر من أن
يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر
التابعين فى المحاجة والمقايسة ولم يصح عن أحد
منهم فى ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى
زماننا فإن قالوا يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص
ثم يقولون تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع وأنتم لا
تنقلون فيه لفظا جامعا مانعا حتى يكون مرجوعكم
إليه فيما تاتون وتدررون وتصحون وتبطلون

والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها فكيف انضبط لكم ما يفسد منها وما يصح ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ وذكر أن هذا سؤال مشكل والجواب أن دعوى النص محال لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظموه حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعي أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة مما يتعلق به حكم شرعي ووقع فيه الاختلاف ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله فإنه يجوز لأن الإجماع حجة وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص فلا يتصور أن يكتموا الخبر إن كان هناك خبر وأما كلامهم الثاني فقد حكم المورد له أنه سؤال كل ولا أدري وجه الإشكال في هذا السؤال وهذه الآثار صرحت المصير إلى الرأي من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن الرأي فإن قالوا لم يحك عنهم الاختلاف في الأقوال في هذه المسألة ولم ينقل عنهم تصريح بعلة قلنا قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة وعلى أن التنبيه منهم على العلة والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة فنقول في مسألة الحرام من قال منهم إنه طلاق ثلاث فقال مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طليقة واحدة اعتبر أقل ما ثبت ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها ومن جعله ظهاراً أجراه

مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ
طلاق ولا إيلاء

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:90
وإذا كان هذا الذي ذكرناه ممكنا ولم يكن ذكر نص
ولأنهم قالوا بغير طريق وجب القطع على أنهم
أرادوا ما ذكرناه أو ما يجرى مجراه وأيضا فإن الناس
قد يقتصرون على الفتوى في كلامهم ويعلم السامع
الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى وقال
بعضهم إنهم قالوا في مسائل المواريث ما قالوه
بالصلح أو بأقل ما يجب وهذا ليس بشئ لأن
المنقول في مسألة المواريث إثبات الإرث ونفيه
وتقديره في بعض المواضع فكيف يتصور الصلح
على هذا وقولهم إنهم أوجبوا أقل ما قيل باطل لأنه
لم يتقدم اختلافهم في أقوالهم قالوا بأقلها ولا
اتفوا على قول حتى يقال إنه أقل ما قيل بل قالوا
أقوايل متباينة بعضها يخالف البعض وثبتها هنا عما
نقلوه عن الصحابة والتابعين من ذم الرأي قلنا إنما
قالوه في الرأي الفاسد الذي لا تعلق له بأصل من
الأصول أو قالوا ذلك في القياس قياس الذي بخلاف
النص ألا ترى أن عليا رضي الله عنه قال حين قال لو
كان الدين بالرأي ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح
على ظاهر قدميه والدليل على أن المراد منهم بما
قالوا أحد هذين الوجهين أنه ثبت عنهم القول
بالقياس واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه
وعلى ما ذكرنا بأول قول التابعين ألا ترى أن ابن

سيرين قال أول من قاس إبليس وإنما أراد به
القياس الفاسد دون الصحيح
بيينة أن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص
وما كان من القياس كذلك فإننا لا نجوزه ولا نعمل به
وكذلك قوله ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس
يرد به المقاييس الفاسدة وقد ورد النهى الصريح في
الكتاب عن السجود لها وذلك قوله عز وجل لا
تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي
خلقهن إن كنتم إياه تعبدون وكذلك الذي حكوه عن
الشعبي إنما هو في القياس الخالي عن أداة الأصول
وقد كان ظهر في آخر زمان التابعين قوم يقدمون
الرأي على السنن وإنما أراد ذلك وكل ما نقل من
أمثال هذا يكثر وقد حمل جميع ما نقل من ذم الرأي
من الصحابة والتابعين على الرأي قبل طلب السنن
وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:91
السنة أولاً ثم يصير إلى القياس وكذلك الجواب عن
الأخبار التي تعلقوا بها عن النبي ﷺ وعلى أنه ليس
في تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد الله ابن عمرو
في قبض العلم فإما سائر الأخبار فلا تعرف ولا نقل
في كتاب يوثق به فلا يجوز التعويل عليها فإن قالوا
اعتمدتم على إجماع الصحابة ولم يوجد إجماع
الصحابة لأنكم نقلتم ما نقلتكم عن نفر يسير فأين
الإجماع قلنا نقلنا عن وجوههم ولم ينقل عن واحد
منهم خلاف ذلك وقد بينا أن القول المنتشر إذا لم

يظهر له مخالف يكون إجماعاً فكيف في هذه الأقوال المنتشرة فإن قالوا إنما تركوا إنكاره لأنه كان صغيرة وإنما تنكر الكبائر قلنا كما يجب إنكار الكبائر يجب إنكار الصغائر وعلى أنا بينا أنه لم تجر العادة فيما هذا سبيله أن يظهر الخلاف من أصحاب رسول الله ﷺ على شيء ونعلم أنهم قالوا ما قالوا عن الرأي فيكون منكراتهم تطبق الجماعة على ترك إنكاره ألا ترى أنه لما ظهر بينهم الاختلاف والتنازع كيف أنكروا بعضهم على بعض حتى صاروا إلى التجاذب والتقاتل واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في نهاية الاعتماد وهو مما يقطع العذر ويزيح الشبهة فليكن به التمسك طريقة رابعة وهي الاستدلال بالكتاب والسنة

قال الله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وقال تعالى ولو رُدوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فأمر بالاعتبار والاستنباط والاعتبار اعتبار الشيء بغيره وأجرى حكمه عليه يقال اعتبر هذا بمقداره وقال ابن عباس رضي الله عنه في الأسنان اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية وقولهم إن في هذه العبرة مغناة أن فيه ما يقتضى حمل غيره عليه وأما الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر فإن قيل

الاعتبار الاتعاض والانزجار وليس بمعنى القياس الذي يدعونه وقيل إن الاعتبار لا يدل على معرفة الشيء بغيره إنما هو تبيين الشيء نفسه بيينة أنه يقال للقائس معتبر لا لسانا ولا عادة وإنما الذي يعرف معنى المعتبر هو الاتعاض والتفكر فى نفس الشيء والجواب أن وزن الاعتبار افتعال من العبرة والعبرة أصلها فى اللغة المثال ومنها يقال أخذ السلطان العشر على عبرة العام الماضي أى على مثاله ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيل بعضها ببعض وتسويتها على مثال واحد ومنه تعبير الرؤيا وهو تمثيلها بأمور تطابق معانيها معاني الرؤيا وقيل هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها من قولك عبرت النهر أى صرت من أحد العبرين إلى الآخر والعبر الشاطئ فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو أجزاء الشيء على مثال غيره وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشيء نفسه والتفكير فيه وأما حملهم على الاتعاض والانزجار غاية الاعتبار فعلمنا أن معناهما مختلف وقد قال الشاعر فى الاعتبار
واعتبر الأرض بأسمائها
واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشيء بغيره وأجرى حكمه عليه فإن قيل لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس لحسن التصريح به وهو أن يقول يخربون بيوتهم بأيديهم وأيادي المؤمنين فقلبوا

الأرز على البر وهذا التصريح يكون فاسدا عند كل عاقل فدل أنه ليس هو المراد قالوا وأما الاستنباط المذكور في القرآن فهو استخراج الشيء من كونه باطنا ليظهر فتحمله على الاستدلال بمعاني النصوص وقد يقال لمن استدل على الشيء بما يخفى في النصوص قد يستنبط هذا الحكم من هذا النص

والجواب أما الأول فإنما لا يجوز ما قالوه لأنه اقتصر على ما تعلق له بالكلام في ظاهره فلم يحسن لهذا لكن حسن مع هذا قوله فاعتبروا إن اشتمل علي ما يتعلق بالكلام الأول وعلى ما لا يتعلق به ألا ترى أن النبي ﷺ لو سئل عن ابتلع حصة في شهر رمضان لم يحسن أن يقول من جامع فعليه الكفارة ويحسن أن يقول من أفطر فعليه الكفارة وإذا قال ذلك دخل فيه من جامع ومن بلع الحصة وقد اعترض على الآية فقيل إن قوله فاعتبروا ليس على العموم لأنه لا يجب ما قلتموه في كل موضع وإذا لم يجب في كل موضع فنحن نقول نوجب الاعتبار

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:93
بالتفكر في معاني النصوص فهذا رجوع إلى ما سبق
والجواب بما قدمنا

وأما الاستنباط فالاستدلال به أيضا صحيح والذي قالوه من حمله على الاستدلال بمعاني النصوص قلنا الذي قلتموه استنباط والقياس الذي اختلفنا فيه من وجوه الاستنباط أيضا فيكون الاستنباط المذكور

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

مشتملا على الكل وفي الباب آيات كثيرة وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان وأما السنة فحديث معاذ أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قاضيا قال له (بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد في سنة رسول الله قال أجتهد رأيي ولا ألو قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله) وهذا نص ثابت وهم يقولون هذا خبر واحد لا يثبت به مثل هذا الأصل وقد قالت الأصحاب هو خبر واحد ولكن تلقته الأمة بالقبول فصار دليلا مقطوعا به وتعلقوا أيضا بما روى أن النبي ﷺ قال لعمر حين سأله عن قبلة الصائم (رأيت لو تمضمضت كان يضرك قال لا قال ففيم) إذا جعل القبلة بغير إنزال قياسا على المضمضة بغير ازدراد والخبر أيضا خبر واحد مثل الأول ويدل عليه قوله ﷺ للثعمية (رأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يقبل منك قالت بلى قال فدين الله أحق أن يقضى) وقال النبي ﷺ في الهرة (إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فقد علل بعله مؤثرة وهي التطواف علينا والعلة

ضرورة الطواف وتعذر الاحتراز وقال ﷺ في دم الاستحاضة (إنها دم عرق) ولهذا الذي ذكرناه أمثال سواه فاقصرنا على هذا القدر وفيما نقلناه من الأخبار في تعليم استعمال القياس وقد تعلق الأصحاب أيضا بالاجتهاد في القبلة وقالوا تعبدنا الله

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

تعالى بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها ونصلى إلى الجهة التي ظننا أن القبلة فيها وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات فدل ذلك على حسنها واعترضوا على هذا وقالوا من الناس من لا يجوز الاجتهاد في طلب القبلة ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها قلنا لا نسلم وإن سلمنا فالأمارات الدالة على القبلة أمارات عقلية لا سمعية ونحن إنما منعنا الأمارات المظنونة في الحوادث الشرعية ولسنا نمنع العمل بالأمارات العقلية وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب أو غيرهم لكن الاعتماد على الدلائل الأول والثاني والثالث وأمثلها وأحسنها إجماع الصحابة وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة فلا بأس بها لتكثر الدلائل فأما الاعتماد عليها ابتداء فلا يصح لأن الأخبار آحاد وليس في نص القرآن ما يدل على جواز القياس ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال ولا بد من دليل قطعى في إثبات القياس والظاهر المحتمل لا يحتج به في القطعيات فالأولى ما ذكرنا فأما الجواب عن كلماتهم أما قولهم إن الشرعيات مصالح قلنا قد أجبتنا عن هذا في مواضع وبيننا أن القول بالصلاح والأصلح قول باطل وزعم لا يمكن تمشيته ثم يقال لهم ولم لا يجوز معرفة المصالح بالظنون ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه ونحن على صفة وإذا فعلناه على غير تلك الصفة لا يكون مصلحة لنا فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة وإذا لم

ينظر حتى نطن شبة به أو بغيره فاتتنا المصلحة يدل عليه أنا إذا دللنا على أن الله تعالى قد تعبدنا بالقياس فإذا تعبدنا الله تعالى بذلك علمنا بتعبده أن المصلحة أن يفعل بحسب ظننا وقولهم إن المصالح لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:95
قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:94
يتوصل إليها بالآراء والأمارات قلنا ولم هذا لأن الأمارات التي تستند إلى النصوص لنستدرك بها المصالح لأنها بمنزلة النصوص ومن قال لا التي يستدرك بقول ليس بيدك إلا مجرد الدعوى ويقال لهم أيضا إن المصالح تستدرك بالنصوص لكن منها ما يستدرك بنص ظاهر جلى وبعضها يستدرك بنص خفى فيفتقر إلى الاستدلال حتى يعلم المراد به والقياس من هذا القبيل وهذا لما قلنا إن الأقيسة لما استندت إلى النصوص صارت بمنزلة النصوص فأما قولهم إن الجلى من أحكام الشرعية لا يعرف إلا بنص فكذلك الخفى منها قلنا ولم ينبغى أن يكون كذلك أليس ما عدا الشرعيات يعلم حكمه بالإدراك والضرورة ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك وجلى الشرعيات يعلم بالنصوص الظاهرة وخفيها يعلم بنص خفى وكثير الزعفران الواقع فى الماء يعلم بالإدراك وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه به فإن قالوا إن ذلك يستند إلى المشاهدة قلنا وكذلك أحكام الفروع استندت إلى الأحكام الثابتة بالنصوص

جواب آخر إن جميع الشرعيات تعلم عندنا بالنص ولكن بعضها يعلم بظاهر وبعضها يعلم بالاستدلال بالنص وما علم بالقياس هو مثل ما علم بطريق الاستدلال

وأما قولهم إن هذه العلل توجد وهى غير موجبة وهى قبل الشرع فلو كانت موجبة لم ينقل عن موجبها كالعلل العقلية

قلنا العلل العقلية موجبة لأعيانها وكانت لازمة لمعلولها والعلل الشرعية موجبة بالشرع فصارت طائفة على معلولها فلهذا افترقا وهذا لأن الشرائع مصالح ويجوز أن يكون الشيء مصلحة فى زمان دون زمان ولهذا اختلف شرائع الأنبياء وصح نسخها فيجوز أن لا تكون هذه العلة موجبة قبل الشرع لأنه لا يكون مصلحة قبل الشرع وأما بعد الشرع تكون موجبة لأنها مصلحة بعد الشرع هذا جواب المتكلمين والأولى أن نقول إنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئا فلا يتصور هذا السؤال على هذا القول وإن تمسكوا بالحسيات

قلنا لم جمعتم بين الحسية والشرعية من غير جامع وأيضا فإن عنوان الحركة تحرك الجسم وذلك إنما وجب أن يكون الجسم معه متحركا لأن كون الجسم إذا تحرك هو معنى كونه متحركا فالقول إن فيه حركة وليس بمتحرك مناقضة

وأما قولهم إن الحليم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على إعلامها قلنا في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان ولا يمتنع أن يكون فيه مصلحة زائدة وإن كان أدون بيانا من غيره ولو وجب التعبد بأعلى وجوه البيان لوجب تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة أو كان ينبغي أن يقع الاقتصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد لأنها أعلى بيانا من الخفية

وأما قولهم لو كان القياس حجة لكانت مع النص قلنا ولم وما قلتم دعوى وعلى أنهم إن قالوا إنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل فكذلك نقول يكون الخبر دلالة والقياس أيضا دلالة مطابقة له فإن قالوا مع النص على خلاف حكمه في الفرع فقد بينا ذلك في الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد وإذا عارضه النص كان النص أولى منه كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر أو مع نص القرآن كان أولى منه وأما تعلقهم بالآيات التي ذكروها فليس في شيء منها دليل على ما قالوه

ويقال لهم لم قلتم إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى أو تقديم بين يدي الله ورسوله أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس وهو في الحقيقة رد الفرع إلى أصله من الكتاب والسنة والحكم به حكم بما أنزل الله عز وجل ورد إلى الله والرسول واتباع ما لنا به علم وقوله تعالى ولا يابس إلا في

كتاب مبين معناه إما على الجملة أو التفصيل وليس المراد منه على التفصيل لأن كثيرا من الأشياء التي لا تعد لم نجد تناولها الكتاب على التفصيل فدل أن المراد من تلك إما على هذه الجهة أو على تلك الجهة والكتاب والسنة وإن لم يشتملا على بيان القياس على التفصيل فقد اشتملا على بيانه بالأجمل بيينة أنه قد وجدت أشياء كثيرة صارت بيينة بالسنة وليس لها في الكتاب ذكر ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسول ﷺ ودل أنه لا ينطق عن الهوى جعل كأن بيانه كان بالكتاب كذلك ها هنا لما دل الكتاب والسنة على أن

القياس دليل الله وكان رد القياس إلى أصول ثبتت بالكتاب والسنة صار بما دل عليه القياس كما أن الكتاب والسنة دلا عليه
فإن قيل إن استقام هذا لكم في سائر ما أوردناه فما قولكم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ومعلوم أن القياس دليل ظني فإن قلت إن وجوب العمل به كان بدليل قطعي فهذا لا يزيل الإشكال لأن القياس لما كان ظنا فيستحيل أن ينتج الظن علما قطعيا وقولكم إن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طبع محال قلنا الأقيسه لا تفيد العلم بوجوب العمل بأعيانها وإنما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسه وإذا قررنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات بدليل أن

الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم وهي دلائل ظنية لا قطعية وكذلك الإمارات المرجوع إليها في القبلة ظنية لا قطعية وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنايات وكذلك التدابير في الحروب يجوز الرجوع إليها والاعتماد عليها ومعلوم أن الرأي في الحروب والتدابير التي تقع بين الناس ليس تفيد علما قطعيا وما زال الناس من قديم الدهر إلى حديثه ومن أولهم إلى آخرهم ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون ويعتمدون عليها وإذا حصرنا الأمور في المنتفيات وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقي بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم وانسد ما به تقوم أكثر مصالحهم والإنسان يبعث الواحد في أمر ما ويرسل رسولا في شئ فيعتمد على تبليغه وفعله لما أرسله فيه ويسمع من الإنسان بالخبر في إباحة شئ أو في تحريمه أو طهارته أو نجاسته فيؤمر بالأخذ بقوله وقد كان النبي ﷺ يبعث الواحد في الأمور ويعتمد على ما يخبره به وكان ذلك رجوعا إلى غالب الظن وأمثال هذا وقد ذكرنا في مسألة الخبر الواحد فالقياس عندنا بمثابة ذلك وقولهم إن الاحتمال في الأخبار في طرقها لا في الأقوال المنقولة بل الأقوال

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:98

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:97

المنقولة نص في المعانى التي اشتملت عليها

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

قلنا إذا يمكن الاحتمال في الطريق لم يقع لنا العلم
بصدد ذلك القول عن النبي ﷺ بل كانت نهاية ما في
الباب وجود غلبة ظنه ومع ذلك وجب الاعتماد عليه
والرجوع إليه فكذلك أمر القياس يكون كذلك يدل
عليه أن الله تعالى سمي هذا الدين شرعا وشرحا
للصدور فقال تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام
فهو على نور من ربه ومعلوم أن القلب بصره
بالغائب كبصيرة العين بالحاضر ومعقول القلب
بالرأى كمرئى العين بالبصر فإننا نعلم أن الإنسان
يكون حرجا صدره في حكم من الأحكام فإذا تأمل
فيه وعرف معناه ينشرح صدره بمعرفة معناه
ويطمئن إليه قلبه ويدخله النور والضياء والفسحة
وهذا لأن الإنسان إذا قلد الحاكي في شئ وإن كان
الحاكي صادقا فالقى في قلبه بعض الحرج ولم
ينشرح صدره كل الانشراح فإذا عقل معنى الحكم
تم انشراح صدره وانفساحه والجملة أن في قبول
فعل صاحب الشرع على ما جاء به حسن الطاعة
والانقياد لله عز وجل وفي المصير إلى القياس
وطلب المعاني من الأصول الواردة طمأنينة القلب
وانشراحها لوقوعها على حجتها ومعانيها المعقولة
وما زال طلب طمأنينة القلوب حسينا منذ قال
إبراهيم عليه السلام مجيبا لقوله ﷻ ولقوله تعالى أو
لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولهذا لهج
الناس بطلب المعاني في الأشياء وسلكوا طريق
ذلك في مصالح دنياهم كذلك صح ذلك أيضا في
مصالح دينهم والذين فرقوا بين ما يرجع إلى مصالح

الدنيا ومصالح الدين ففرق باطل والرجوع إلى الرأي وغالب الظن في الموضوعين وهذا لأن الفوز والنجاة جازئ للعبد من الله تعالى وناجيا به غير أن هذه الطاعات والشرائع المشروعة أمارات وعلامات لنيل تلك السعادة ويجوز أن يجعل معنى يغلب عليه الظن علامة لنيل الفوز والسعادة وليس هذا بمستنكر في عقل ولا شرع وأما قولهم إن أحكام الشرع مختلفة فدل اختلافها أنها غير معلولة قلنا من الأحكام ما يعقل معانيها ومنها ما لا يعقل معانيها ونحن إنما نستجيز القياس فيما نعقل معانيها ولا نستجيز فيما لا يعقل معانيها ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين هو أن بعضها لا يعقل معانيه ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل وبعضها ما يعقل معناه ل يتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:99
وأما قولهم إن حجج الله تعالى تكون موجبة قطعاً قلنا هذا الأصل غير مسلم في العمليات فإن الواحد حجة في العمل وهو حجة من حجج الله تعالى من حيث العمل به وإن لم يكن مقتضياً موجباً على وجه القطع والثبات ولا فرق بين الخبر والعللة لأنه كما يحتمل تعليل المعلل للغلط كذلك الرواية تحتمل الغلط وأما قولهم إنه ما من فرع إلا ويشبهه أصليين مختلفين قلنا هذا ممنوع ومن أين قلت إن كل فرع يشبه أصليين متضادى الحكم ثم ولئن سلمنا أنه يوجد

الفرع الذي له شبه بأصلين متضادى الحكيم لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقا إلى قوة شبهه بأحد الأصلين فينبغى أن يراجع المجتهد النظر أو يبالغ في النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك وقد قال بعض القياسيين إنه يجوز أن يكون حكم الله في الفرع هو التخيير فإذا اعتدل الشبهات عند المجتهد فيكون المجتهد مخيرا يلحقه باى الأصلين شاء فأما كلامهم الأخير قلنا نحن إنما نجوز المصير إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم فى الكتاب والسنة فإذا أعوزه ذلك حينئذ يصير إلى القياس والذى قالوا إن حصر أحكام الحوادث على معاني النصوص يتضمن الاستحاثات على الإكثار من الأخبار والفكر فى معانيها وفى ذلك إماتة البدع وإسقاط الهوى قلنا نحن إنما نأمره أولا بطلب أحكام الحوادث فى النصوص فإذا لم يجد فيها حينئذ ينتقل إلى المعنى وعلى أنا قدمنا أن فى الأمر بطلب المعانى أنشراح الصدر وانفساحه وطمانينة القلب وإصابة زيادة النور الداخلى عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمانينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد وقد أتلى الله تعالى عباده بطلب المعانى مرة لتنشراح صدورهم وتضىء قلوبهم ويتجرد القبول والاستسلام مرة ليظهر عطاؤهم المقادة واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة الله تعالى بما أعطاه من النفاذ فى الأمور ومعرفة الله وحكم الله ومعانيه الغامضة التى هى أمارات أحكامه وشرعه فيقابلها بالشكر

وينقاد ويستسلم مرة ويحبس عقله من توثبة على الأمور ويصرفه عن عتوه وتجاوزه عن حده المحدود له ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده وهذا باب عظيم وحكمة بالغة وتصريف من الرب للعباد وابتلاء منه لهم ليظهر خفي أمرهم ومكنون سرهم ويتميز الخبيث من الطيب فيهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة والله

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:100
تعالى للعباد بالمرصاد وهو المستعان
فإن قيل أليس لو قال الإنسان لغيره أعتق سالما عبدي لأنه أسود لم يجز أن يعتق كل عبد له أسود الجواب أنا نقول أولا لو رودع بمثل هذا فقال أعتقوا فلانا لأنه أسود وجب إعتاق كل عبد أسود فأما في أمر العباد قلنا هذا دليل عليكم لأن الإنسان إذا قال أعتقت عبدي لأنه أسود فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبده السود إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد في غيره وكذلك إذا قال لوكيله أعتق عبدي سالما لأنه أسود قال له العقلاء فعبدك الآخر أسود فلم خصصت هذا بالعتق إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول ولأن الموكل لما جاز عليه البدوات والمناقضات لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول

ألا ترى أن الموكل لو قال هذا القول وأمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل أيضا إعتاق كل عبده السود وخرج على هذا أمر الشارع لأنه لا يجوز عليه البدوات والمناقضات ولأنه لو أمر بالقياس صريحا أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس فثبت الفرق بينهما من كل وجه فهذا وجه الكلام في هذه المسألة وقد طالت جدا لكن هذه المسألة أصل عظيم فلم يكن بد من الكلام فيها على الإشباع والاستقصاء لئلا يدخلها وهم كاذب من الإزراء بالقائسين والراجعين إلى الظنون والله الموفق للصواب والمرشد إلى الحق بمنه وفضله وإذا عرفنا جواز القياس في الفروع وتعرف الأحكام من قبله فأول ما نبداً به بعد ثبوت جواز القياس الكلام فيمن يجوز له الاجتهاد والقياس وإنما يقع الكلام في النبي ﷺ وفي الصحابة إذا اجتهدوا بحضرته

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 101
مسألة

ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث ويستعمل القياس ويحكم به وكذلك ذكروا أنه يجوز الاجتهاد من الصحابة بحضرة النبي ﷺ ومن أصحابنا من قال لما كان يجوز للنبي ﷺ ذلك ولا كان يجوز ذلك لأحد من الصحابة بحضرته وعلى هذين القولين اختلف أصحاب أبي حنيفة أيضا

قال أبو زيد والقصد عندنا أنه لم يكن له العلم بالرأى ابتداءً حتى ينقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلى به وكان له العمل برأيه بعد ذلك واستدل من أبي جواز ذلك بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فدل أنه لا يحكم إلا على وحي ويدل عليه قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي لأنه كان ﷺ يسأل عن أشياء ويتوقف فيها إلى أن يرد النص كالظهار واللعان وغير ذلك ولو جاز الاجتهاد ولم يكن للانتظار معنى والمعتمد لهم أن النبي ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفه ثم إذا خالفه فيكون للعامة التخيير في الاستفتاء وهذا أمر قبيح لا

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 102
يقول لديه أحد وأيضا لو جوزنا له الاجتهاد لوجب القطع على أن العلة التي استخرجها هي علة الحكم ولا قطع مع الاجتهاد وإذا لم يقطع جازت مخالفته بينة أن الأمة أجمعت على أن من استحل مخالفة النبي ﷺ يصير كافرا فإذا جوزنا له الاجتهاد لم يكن تكفير مخالفته في الحكم لأن الاجتهاد طريقه الظن فلا يجوز أن يكفر من يخالفه فيه فثبت أن الاجتهاد ممتنع أصلا وهذا لأن المجتهد لا يؤمن عليه الغلط فكيف يحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط ألا ترى أن الرأي في الحروب لما لم يؤمن عليه الغلط كيف جاز مخالفته فإن النبي ﷺ أراد النزول في منزل يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر رأى رأيت أم وحي

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

فقال بل رأى رأيته فقال بل رأى أن ننزل في موضع كذا أو أراد النبي ﷺ أن يعطى يوم الأحزاب قوما من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقال الأنصار أرى رأيته أم وحى فقال بل رأى رأيته فقالوا لا نعطيهم إلا السيف والله ما كانوا يطعمون ذلك في الجاهلية إلا بشرى أو بقرى فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام ولما دخل المدينة نهاهم عن تأبير النخل ففسد ثمارها ذلك العام فأمرهم بالتأبير وقال أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم قالوا ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى الرأي لأن الوحي له متوقع واستعمال الرأي لا يجوز إلا عن ضرورة بيينة أن الدين في الأصل لله تعالى فلا يجوز شرعه برأى لا يؤمننا عن الغلط إلا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب الوحي وهذا كتحرى القبلة لا يجوز إلا لمن بعد عن الكعبة فاما من قرب فلا ضرورة له كذلك ها هنا يكون الأمر كذلك قالوا وأما الأمر بالمشاورة فكان من أمور الدنيا ونحن إنما نجوز الاجتهاد في أمور الدين فاما في أمور الدنيا فهو جائز وعلى أنه ﷺ أمر بمشاورتهم تطيبا لنفوسهم لأخذ برأيهم واستدل من قال إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبي ﷺ هو أن الحكم بالاجتهاد حكم يغالب الظن فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبي ﷺ فصار اجتهادهم في هذا الموضوع كاجتهاد علماء الأمة في موضع النص وأما دليلنا فيتعلق أولا بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وهذا على العموم ويدل عليه قوله

تعالى وشاورهم في الأمر فلو لم يجز لهم الحكم
بالرأى لم يؤمر بالمشاورة لأن الذي ينال بالمشاورة
محض الرأى وقولهم إنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:103
أراد بذلك في أمور الدنيا قللنا قد كان النبي ﷺ
يشاورهم في أمور الدين بدليل المفاداة يوم بدر
والمفاداة حكم شرعى وقد شاورهم في ذلك
واختلاف أبى بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك
معروف مشهور وقد روى (أن خولة سألت النبي ﷺ
عن ظهار زوجها منها فقال ما أراك إلا وقد حرمت
عليه فقالت أشتكى إلى الله عز وجل) فأنزل الله
تعالى آية الظهار ويدل عليه أن النبي ﷺ شاور
الصحابة في أمر الأذان فاختلفوا عليه ثم إن عبد الله
بن زيد رأى الرؤيا على ما عرف وقد روي أن النبي
ﷺ قال لعمر رضي الله عنه حين سأله القبلة للصائم
أرأيت لو تمضمضت وفي حديث الخثعمية أرأيت لو
كان على أمك دين قال تعالى عفا الله عنك لم أذنت
لهم وقد كان أذن لهم بالرأى ويدل على ما ذكرناه
قصة داود وسليمان صلوات الله عليهما على ما ذكر
الله عز وجل وهو قوله تعالى وداود وسليمان إذ
يحكمان في الحرث الآية وقال تعالى ففهمناها
سليمان وكانا حكما بالاجتهاد وهذا كله بمعنى وهو
أنه كما يجوز في العقول أن يكون مصلحتنا أن نعمل
بالاجتهاد بالأمانة تدل عليه مرة ونعمل بالنص مرة
إذا وجد كذلك جاز مثله في النبي ﷺ وليس يحيل

العقل ذلك في النبي ﷺ ويصححه فينا كما لا يصححه في زيد ويمنع منه في عمرو لهذا يجب عليه وعلىنا أن نعمل باجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها وإذا ثبت أن العقل يمنع من التسوية بيننا وبين النبي ﷺ وبين الأمة ولم يرد شرع يفرق بينه ﷺ وبيننا صارت الدلائل مستمرة على عمومها واستدل من جوز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبي ﷺ بما روى أن النبي ﷺ أمر سعدا أن يحكم في أمر بني قريظة والرسول ﷺ حاضرًا وروى أن النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين على أنه إن أصاب فله عشر حسنات فقال يا رسول الله اجتهد وانت حاضر قال نعم ولأنه إذا جاز الاجتهاد في غيبة النبي ﷺ وخطأه لا يستدرك فلا يجوز بحضرة النبي ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبي ﷺ أولى وأحرى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:104
وأما الجواب عما ذكره قلنا أما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فلا دليل من هذه الآية في موضع الخلاف لأن الآية نزلت في شأن القرآن ولأن الهوى عبارة عن هوى النفس الباطل لا عن الرأي الصواب عن عقل ونظر في أصول الشرع أما قولهم إن النبي ﷺ قد توقف في أشياء قلنا إن كان قد توقف في مواضع فقد اجتهد في مواضع علي ما سبق وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب فيحمل غيره عليه فأما ما لا أصل له فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه

فأما الذى اعتمدوه من قولهم إنه لو جاز الاجتهاد له لجاز لغيره مخالفته قلنا نحن نقول يجوز له ﷺ الاجتهاد وأما مخالفة غيره له حرام فإن قيل كيف يحرم مخالفة قول صدر عن اجتهاد ويمنع مجتهد آخر عن الاجتهاد فيه

بينة أنه لا يتصور أن يحرم على غيره المخالفة إلا بعد أن يكون الدليل قطعياً وإذا لم يكن للنبي ﷺ فى نفسه قطعياً كيف يكون فى غيره قطعياً قلنا بلى قد يجوز صدور القول عن اجتهاد لكن يحرم على غيره المخالفة لكونه نبياً فى نفسه وإنما حرم المخالفة وإن صدر عن الإجتهد لأنه ﷺ كان معصوماً عن الخطأ فى الأحكام فإذا كان معصوماً عن الخطأ محروساً عن الزلل كان مصدوراً منه محكوماً بصحته مقطوعاً بذلك فلذلك حرمت المخالفة ومن استحل كفر ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد وأما قولهم هل يقطع على العلة التى استخرجها أنها علة الحكم قلنا نحن نقطع بذلك لأنه واجب علينا اتباعه وهو لا يقطع بذلك لأنه مجتهد ولأننا نعلم أنها علة الحكم قطعاً لما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ

وأما قولهم إن الاجتهاد بحضرتة حكم بالظن مع إمكان التوصل إلى العلم قلنا إذا اجتهد وأقر هو ﷺ على ذلك فقد وقع لنا بحضرتة العلم بذلك ولأنه إن أخطأ يمنعه منه على أنه يجوز الحكم بالظن مع

أمكان العلم بدليل أنه لا يجوز الحكم بخبر الواحد من
إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع الخبر بخبرهم
والله اعلم
وقد بينا اختلافهم في جواز الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ
وقد قال بعضهم إذا أذن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 105
النبي ﷺ في ذلك والأولى أن يقال إنه لا يجوز لمن
حضر النبي ﷺ أن يجتهد قبل سؤال رسول الله ﷺ
كما لا يجوز لأن للمجتهد أن يجتهد قبل طلب النص
كما لا يجوز لسالك في برية مخوفة أن يعمل على
رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن
علم وإذا سأل النبي ﷺ أن يكلمه النبي ﷺ إلى
اجتهاده ليس من ذلك مانع لا من حيث العقل ولا من
حيث الشرع
فصل

وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما
يجوز فيه أستعماله
اعلم أن التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص جائز
ومن الممكن أن ينص الله تعالى على صفات
المسائل في الجملة فيدخل تفاصيلها وهي فيها
بالنص على صفات المسائل يجوز أن ينص على
جريان الربا كل مطعوم فيدخل في ذلك أنواع
المطعومات وينص على تحريم كل مسكر فيدخل
فيه الخمر والنبيذ وكل ما يشبهه فأما التعبد في

جميعها بالقياس فلا يصح لأن القياس حمل فرع على أصل بنوع شبه بينهما فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس

ببينة أنه قياس الشيء على نفسه وهذا لا يجوز وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميع الأحكام الشرعية بالقياس

فنقول ليس القياس تتخصيص شيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابت بالقياس فعلى هذا قال الأصحاب ثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أن لا يتخصص بشيء دون شيء بل يجوز أن يستعمل القياس في كل حكم من أحكام الشرع

ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفارات وفي المقادير كلام على ما سنبين إن شاء الله تعالى

مسألة

يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعي رحمة الله عليه

وعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز وقال أبو الحسن الكرخي لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات ولا العبادات ولهذا منع من قطع القياس بالقياس ومنع من إيجاب الحد على اللوطى بالقياس ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من إيجاب

الكفارة من قتل العمد بالقياس قال ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لايجرى مجرى العقوبات ومنع أيضا من إثبات النصب بالقياس ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة فى الفصلان وصغار الغنم وقد منعوا أيضا ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد ومنعوا أيضا من استعمال القياس فى المقادير والأصح على مذهبنا جواز القياس فى المقادير أيضا ومنع أبو الحسن الكرخى أيضا أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحجام وقص الشارب والاستصناع فيما جرت به العادة مثل الخفاف والأواني وغير ذلك وقد تتبع الشافعى رحمة الله عليه مذاهبهم وأبان أنهم لم يفوا بشئ مما ذكره ونورد كلام الشافعى رحمة الله عليه على وجهه قال الشافعى رحمة الله عليه أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعدىتموها إلى الاستحسان وهو فى مسألة شهود الزنا فإنهم أوجبوا الحد فى تلك المسألة وقضوا

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:107
أنه استحسان وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع وقد قاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد فى قوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وأما المقدورات فقد قاسوا فيها ومما أفحشوا فى ذلك عدد الدلاء عند وقوع الفارة فى البئر ثم أدخلوا تقديرا على تقدير فقدروا

للحمامة غير تقدير العصفور والفأرة وقدروا
للدجاجة غير تقدير الحمامة وقدروا الحوض بالعشر
فى العشر وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا فى
البعء فإن الاقتصار على الأحجار فى الاستنجاء من
أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو
معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجس فانتهوا
فى ذلك إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار مع قطع
كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا
هذا التخفيف منه فى هذا الموضع المخصوص لشدة
البلوى فيه وكانوا على تحرزهم فى سائر النجاسات
على الثياب والأبدان ثم قال الشافعى رحمة الله
عليه من شنيع ما ذكروه فى الرخص إثباتهم لها على
خلاف وضع الشرع فيها فإنها مثبتة تخفيفاً وإعانة
على ما يعانىة المرء فى سفره من كثرة أشغاله
فأثبتوها فى سفر المعصية فهذا الذى ذكروه يزيدونه
على القياس إذ القياس تقرير المنصوص عليه قراره
وإلحاق غيره به وهذا قلب لوضع المنصوص فى
الرخص بالكلية قال الإمام رحمة الله عليه
والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة
وما من أصل لهم فى الأصول وفى الفروع إلا ولهم
فى ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض وهذا لأن
القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة وإنما
وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثم تراءت
لهم غيرها فى مسائل أمثال المسائل الأولى فحكمها
بغير تلك الأحكام وراموا الفروق بالخيالات وهيئات
ثم هيئات ما أبعدهم عن ذلك فإن الآراء مستعصية

على ما لم يسندها إلى أصول صحيحة ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألوف وبلغ مبلغا ينتهي دونه الحد والعد ولولا أنا أثرنا إثبات المسائل في الأصول والفروع والمعاني وإلا جمعنا من ذلك ما يتحير معه الناظر وتعجب منه المناظر ولو صرفنا إليه طرفا من العناية لم يعدمه طالبه رجعا إلى الكلام في أصل المسألة وحجة من أبي ذلك من أطلقه احتج من منع دخول القياس في الحدود والكفارات وقال الحد شرع للردع والزجير عن العاصي والكفارة وضعت لتكفير الإثم وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم إلا الله عز وجل لأن الإنسان يردع بالقليل من العقوبة وقد لا يرتدع بالكبير فمقدار ما يقع

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 108

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 106

به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل وكذلك ما يكفر الإثم لا يعلمه إلا الله تعالى وربما عبروا عن هذا وقالوا إن وجوب الحدود مصالح للعباد والمصلحة لا تثبت بالقياس وأيضا فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم والمآثم لا تعرف بالقياس وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد وقد بينا أنه لا مدخل للقياس في معرفة المصالح قالوا ولأن القياس موضع شبهة لأنه إلحاق فرع بأشبه الأصليين فيبقى الأصل الآخر شبه والحدود تسقط بالشبهات فلا يجوز إيجابها

بدليل لا يخلو عن الشبهة وأما دليلنا وهو أن القياس دليل الله تعالى ودليل الله تعالى يجوز أن يثبت به الحدود والكفارات دليله الكتاب والسنة ويقال أيضا إثبات حكم شرعى بدليل من دلائل الله تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفارات والقياس على خبر الواحد قياس معتمد لأن كل واحد من الدليلين لا يفيد إلا قوة الظن فإذا جاز إثبات هذه الأحكام بخبر الواحد جاز بالقياس والحرف المعتمد أن الدلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع فصار القياس صحيحا استعماله فى كل موضع إلا أن يمنع منه مانع ولا مانع فى الحدود والكفارات فإن قبل وجد مانع قلنا بينوا فإن تعلقوا بالشبهة التي ذكرناها أخيرا فى كلامهم وزعموا أن ما سقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مطلوب لأن الظان معترف ببقاء إمكان ما وراء ظنه فوجب أن يحصل الدرا بذكر الإمكان فنقول على هذا أن خبر الواحد داخل على هذا فإنه لا يفيد إلا الظن ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به وأيضا فإنهم لم يمنعوا من استعمال القياس فى القصاص والقصاص يندرى بالشبهات قطعا ويدل عليه أن الحدود تثبت بالشهود عند الحكام وشهاداتهم لا تفيد إلا الظن ومع ذلك جاز إيجاب الحد بهما وكذلك الكفارة فسقط ما قالوه ثم المعتمد من الجواب هو أن وجوب العمل بالقياس ليس بمظنون وقد ذكرنا هذا من قبل ونعنى بهذا أن جعلنا القياس حجة بالدلائل القطعية لا بدلائل

مظنونة وأما تعلقهم بقولهم إن الحد للزجر عن المعصية والكفارة لتغطية المأثم وهذا لا يهدى إليه القياس قلنا ولم قلتم إنه لا يهتدى إليه بالقياس بل القياس يهتدى إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه ومسالمتنا من هذا الباب لأن المسألة مصورة في مثل هذا الموضوع ونظيره أن تستخرج معنى من الزنا إيجاب الحد بقياس اللواط وأيضا

يستخرج معنى من السارق بقياس عليه النباش وكذلك في الكفارات بقياس العمدة على الخطأ في القتل ويقاس الغموس على اليمين في المستقبل في إيجاب الكفارة وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتل في شرط الإيمان وإنما صح القياس في هذه المواضع لانا علمنا معاني صحيحة في هذه الأصول فصح قياس الفروع عليها بتلك المعاني وقد علموا هم بمثل هذا في القياس الأكل على الوطاء إيجاب كفارة الفطر فإن قيل هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأ قلنا لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأ بالقياس ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته وأما في المسائل التي ذكرناها بالقياس يمكن فوجب استعماله وعلى هذا القول في المقدير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها وعلى أنا قد بينا أن كثيرا من أصحابنا قالوا إن إثبات الأسامي التي يبتني عليها الأحكام في الشرع يجوز بالقياس وقد بينا هذا من

قبل وقد ذكر أبو زيد فصلا يرجع إلى هذا الأصل قال
وأما تعدى الحكم ففصل عظيم الفقة عزيز الوجود
وقاله فيما قال الشافعي رحمة الله عليه إن كفارة
اليمين تجب بالغموس قياسا على المعقود لأنه يمين
الله تعالى مقصودة قال وهذا التعليل لم يقع لتعديه
حكم المعقودة إليها بل لتعديه اسم اليمين الثابت
لغة وبيان ذلك أنا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب
بغير اليمين واختلفنا في يمين الغموس أنها يمين
حقيقة أو يمين تسمية مجاز كبيع الحر وغيره فقلنا
إنها ليست بيمين حقيقة بل إنما تسمى يمينا على
طريق المجاز ولا تجب كفارة اليمين بما ليست
بيمين وقال ولا يجوز إثبات اسم اليمين وهو اسم
لغوى بالقياس الشرعى بل يجب تعرفه من طريق
لسان العرب فيقال إن اليمين عقد على الخبر
لتحقيق الصدق منه وضعا وشرعا فلا يكون محله إلا
الخبر المحتمل للصدق فإنها ما لا يحتمل الصدق
بحال فلا يكون محلا لليمين كالبيع شرع لتمليك
المال فما ليس بمال لا يكون محلا له قال ولذلك
أبطل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا في إيجاب
الحد لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا فيكون التعليل
واقعا لإثبات الاسم اللغوى بالقياس قال وكذلك لا
يجوز تحريم الثلث الشديد بالقياس على الخمر من
طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس لأن الخمر اسم
لغوى قال وليس إيجاب الكفارة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:109
بالأكل إلحاقاً بالجماع بالقياس والكفارة ليست
بكفارة جماع إنما هي كفارة إفطار والأكل والشرب
والجماع من حيث إيجاب الفطر باب واحد لما ذكرنا
أن الكفارة إنما تتأدى بالكف عن اقتضاء بالشهوتين
والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعل
منه فكان الباب واحداً وإنما تختلف أسماء ما يقع به
الفطر كالقتل بأي آلة قتل به المقتول إذا استوت
الآلات في إيجاب ما يكون قتلاً قال وأما إيجاب
الكفارة بجماع الميتة والبهيمة إيجاب بالقياس لأنه
ليس هذا الفعل والأفعال التي ذكرناها من باب
اقتضاء الشهوة واحد لأن المحل غير مشتهى طبعاً
وكان بمنزلة الاستمتاع بالكف أو الإدخال في شق
جدار أو في شق إليه وإنما سمي هذا الفعل جماعاً
مجازاً لأجل ما يشبه الجماع صورة وإذا ثبت أنه ليس
هذا الفصل وطاء البهيمة باباً واحداً فلو وجب الحد
بوطء البهيمة أو الميتة لوجب بالقياس وقد بينا أن
اسم الجماع في هذا الفعل ساقط وإثبات الاسم
اللغوي بالقياس ساقط قال كذلك قلنا لا يجب القطع
على النباش لأن القطع في السرقة حد والنص ورد
باسم السرقة وعدم الاسم في النباش لأن السرقة
اسم للأخذ مسارقاً عن صاحبه وهذا لا يتصور في
الكفن لأن صاحبه ميت وقد سقط القياس الشرعي
لإثبات الاسم ولا قطع بالاجماع بدون اسم السرقة
وهذا لأن الأسماء ضربان حقيقة ومجاز وسبب
الحقيقة وضع الواضع وهذا لا يعرف إلا بالسمع

وسبب المجاز استعارة العرب لاسم آخر بطريق لا يعرف طريق استعمالهم اللغة الشرعية والنظر في أصولها بل يعرف بالنظر في كلام العرب قال ومن هذه الجملة الكلام في أن ألفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتق أو لا ولفظ التملك حل يصلح كناية عن النكاح أو لا قال ومن هذه الجملة تعليهم الرقبة الواجبة في القتل وقياسهم الظهر عليها بعله أنه يجب في تكفير وإنما لم يجز القياس في هذه الصورة لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر فصار تعريفنا للحكم الثابت نصا فامتنع ألا ترى أنه لا يجوز الزيادة على صوم ستين يوما ولا إطعام ستين مسكينا قال وعلى هذا تخرج مسألة رد شهادة القاذف إذا تاب فإننا نقول إن هذا حده الجلد وتحريم قبول الشهادة وقد دل نص الآية على هذا فإذا عللتم لإخراج رد الشهادة من كونه حدا وتعلقتم بالفسق فقد تعرضتم للحكم الثابت أيضا بالتنقيص وهو تنقيص حد القذف عما أوجبه النص فلم يجز إثباته بالقياس قال وعلى هذا لا يقبل القياس في إيجاب التملك في الإطعام للكفارة لأن الخلاف وقع في قدر الواجب بنص التكفير فقلنا إنه الإطعام بلا قيد التملك وقلتم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:111
إنه واجب بهذا القيد فصار هذا مثل زيادة الإيمان في الرقبة المطلقة في الظهر قال وعلى هذا قول من قال إن الحرمة بين المتلاعنين بلعان الزوج من هذا

القبيل لأن اللعان واجب بالرمى بنص الله تعالى وهي شهادات مؤكدة بالإيمان مزكاة باللعنة محرمة للإجماع بعد التلاعن منها بالسنة وهي قوله ﷺ (المتلاعنان لا يجتمعان أبدا) وكان إيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادة في الحكم قال والحرف في هذه المسائل كلها أن التعليل لتعديه حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصا بوجه ما حتى لا يؤدي إلى تغييره بإثبات زيادة فيه أو نقصان منه قال ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض فمتى وجدنا في الفرع نصا يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصل آخر يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسد على هذا لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ في الكفارة لا يجوز أيضا قياس قتل المسلم في دار الحرب قبل الهجرة إلينا على المسلمين في دارنا في إيجاب الضمان وكذلك لا يجوز قياس المحصر على الممتنع في إيجاب الصوم بدلا عن الهدى عند العدم وكذلك لا يجوز قياس المطلقة التي لها مهر مسمى على التي طلقت قبل الدخول بلا فرض مهر إيجاب المتعه لأن هذه الحوادث كلها منصوص عليها فلم يجز قياس بعضها على بعض

فصل

وقد قال أبو زيد إن شرط القياس أربعة إحداها أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمة آخر والثاني أن لا يكون معدولا به عن القياس

والثالث أن يتعدى الحكم الشرعى بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه والرابع أن يبقى الحكم فى الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل أما الأول فلأنه عنى متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجر إبطال الخصوصية الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة معارضة للنص وأما الثانى فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يردده القياس الشرعى لكنه ترك لمعارضة النص آياه ومجيئه بخلافه لم يجر إثباته فى الفرع بالقياس كالنص إذا جاء نافيا للحكم لم يجر إثباته به

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:112
وأما الثالث فلأن المقايسة هى المحادة بين الشئين فلا يتصور ثبوتها فى شئ واحد ومتى لم يتعد الحكم إلى الفرع بقى الأصل وحده فلا يكون النظر لإثبات الحكم فيه مقايسة ويتبين أن محل المقايسة حادثان سوى بينهما بالمقايسة وأما الرابع فلأن النص فوق القياس فلم يجر استعمال القياس ليغير حكمه بوجه ولأن الرأى مشروع حجة بعد النص فلم يبق حجة حيث يثبت فيه النص

قال ومثال الأول أن الله تبارك وتعالى شرط العدد فى جميع الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحدة وكان مخصوصا بذلك وقد اشتهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجوز إبطال

هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبي ﷺ تسع نسوة إكراما له فلا يجوز تعليله ولهذا ثبت بالنص أن البيع يقتضى محلا مملوكا معلوما مقدورا على تسليمه وجوز التسليم فى الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل ثم قال وقد قال الشافعى رحمة الله عليه لما صح نكاح النبى ﷺ بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك بطل التعليل قال وقلنا بل التخصيص فى سلامة البضع بغير عوض وفى اختصاصه فى المرأة بالأ تحل لأحد بعده وهذا مما يكون على طريقة الكرامة فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه وكذلك المنافع جعلت أموالا كالأعيان فى التجارات ولم يجعل كذلك عندنا فى الإلتاف والغصب فصار كون مال المنافع معادلة مالية الأعيان مخصوصة بالتجارات وعندنا لأن الأصل فيها أن ماليتها دون مالية الأعيان بدرجات لأن المنافع أغراض لا تنفى زمانين والأعيان جواهر تبقى أزمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى إلا أن الشرع سوى فيهما فى التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح ويتعذر وصول المحتاج إلى المنافع إلا بمال هو عين وهذه الضرورة غير ثابتة فى الإلتاف لأنه منتهى عنها والسبيل فى ذلك أن لا يوجد فلم تلتحق المنافع فى حق الإلتاف بالأعيان قال وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة

أنها لا تبقى موجودة فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة في الأعيان فصار حكمها مخصوصا بموضع الضرورة فهذه أمثلة الشرط الأول قال وأما أمثلة الشرط الثاني هو مما كان معدولا به عن القياس فهو كأكل الناسى في الصوم فإنه معدول به عن القياس وذلك لأن فيه بقاء القرية مع وجود ما يضاد فإن ركنه الكف والأكل سواء كان ناسيا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:113
أو عامدا يضاد ركنه فصار الحكم بأنه يؤدي صومه مع عدم الركن وهو الكف معدولا به عن القياس فلم يجز قياس المكروه والمخطئ عليه ولا قياس الصلاة والحج على الصوم وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسيا ولا نص فيه إنما كان لأن الجماع من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء والصوم تأدية بالكف عن قضاء شهوتى بطنه وفرجه وذهاب الصوم عن استيفائهما بطريق الأداء الذى هو ركن العبادة وكانا جنسا واحدا وإن اختلف الاسمان فالأكل والشرب واحد فى حق الإفطار
فصل

واعلم أن هذا الذى ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة
منها أن العلة التى لا تتعدى هل تكون صحيحة أو لا وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا

ومنها أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليها أو لا ومنها أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل بالنص والعلة جميعاً وهل يدل ثبوت الحكم في موضع لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا وإذا عرفنا من هذه المسائل يشير إلى طرف من الجواب عما قاله وقبل الشروع في هذه المسألة نقول إنا وإن ذكرنا أن استعمال القياس في الحدود والكفارات والمقادير جائز خلاف ما يقول الخصم ولكن مع هذا لا ننكر أن يوجد في الشرع ما لا يتعلل ويلتحق بمحض التعبد الذي ينحسم سلوك سبيل القياس فيه وعلى هذا فلا بد من علامة وأمانة تعرف بها القسم الذي يجري فيه التعليل من القسم الذي لا يجري فيه التعليل وهذا عويص عسر لكن مع هذا نقول كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع فإنه يعلل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء إن كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص ثم قد تنقسم العلل أقساماً فقسم يعلل جملة وتفصيله وهو كل ما يمكن أبداً معنى في أصله وفرعه وقسم يعلل بجملة ولا يعلل تفاصيله لعدم المراد التعليل في التفاصيل

ومنها قسم آخر لا يعلل جملة لكن بعد ثبوت جملة يعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تجمل الغافلة وقد يوجد قسم لا يجري التعليل في جملة ولا

تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والتعوذ والركوع والسجود وغير ذلك وربما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:114
يدخل في هذا القسم الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص وقد قيل أيضا إنه لا مجال القياس في الأحداث وتفصيلها والوضوء وتفصيله بل يتبع محض النص وقد قيل إن الوضوء معقول المعنى فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية وقيل إن الصلاة يعقل منها الخشوع والاستكانة والابتهاج للمعبود وأما الشهادة فقد قالوا أصلها معقول المعنى وهو الثقة وحصول غلبة الظن والمقصود من مزيد العدد زيادة الثقة ومما يعقل في الشهادة أيضا أن شهادة النساء لا تقبل لما غلب عليه من الذهول والغفلة ونقصان العقل فأصول هذه المعاني معلومة ولكن لا سبيل إلى طرد التعليل في التفصيلات وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعا من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعيدها ولهذا تقول من اشترى شاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطى أيها شاء لا يجوز وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسد وبهذا يتبين أن المعنى الذي اعتمده أصحاب أبي حنيفة في أن الجهالة إنما تفسد العقل لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل فإن هذه الجهالة لا تؤدي إلى هذا ومع هذا لم يجز العقد وكذلك إذا قال بعتك عبدي بما باع به فلان أمس وكانا جاهلين بمبلغ الثمن

فإنه يكون باطلا كذلك إذا قال بعثك هذا الثوب بزنة هذه السنجة أشار إلى سنجة مجهولة القدر بطل البيع ولا منازعة في مثل هذا العقد وللشارع تعبدات يلزم اتباعها في المعاملات كما يلزم في العبادات فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك فإن كانت المعاملات أصلها جارياً في حقوق العباد لأن المعاملات وإن كانت من حقوق العباد لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم لأن أوامره كلها من حدود الدين ولا يجوز الإخلال بها بوجه ما وأن وجدت الأوامر والتكليفات صارت حدود الدين وكانت متبعة لا يجوز تركها ومن جنس ما ذكرنا التذكية فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطيب اللحم وإزالة الخبيث من الطيب ورفع الخبيث من المحل ثم اختص بذابح مخصوص ومحل مخصوص تعبدًا وكذا التضحية اختصت بأجناس مخصوصة ووقت مخصوص والتفريعات علي ما قلناه في المسائل تكثير وقد ذكر الأصحاب أمثلتها في الخلافات وربما يأتي بعض ذلك من بعد وأما المسائل التي وعدنا ذكرها فنبتدى بمسألة العلة إذا كانت غير متعدية

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:115
مسألة

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا وتكون علة
صحيحة

وقال أصحاب أبي حنيفة هي باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا وبين المتكلمين في ذلك خلاف مذهب أبو عبد الله البصرى إلى ابطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصحونها واستدل من قال ببطلانها ذلك لأن هذا تعليل غير مفيد فيكون باطلا وإنما قلنا غير مفيد لأن فائدة التعليل ليس إلا التعدية فإن حكم الأصل ثابت بالنص فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنى عنه بالنص فلا فائدة للتعليل في الأصل ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه فثبت أن هذا تعليل غير مفيد وما لا فائدة فيه يكون عبثا والعبث حرام يدل عليه أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عليه أمانة فإذا كانت العلة قاصرة علمنا أن الله تعالى لم ينصب عليها أمانة وما لا أمانة عليه لا يجوز أن يكون علة هذا حجة أبي عبد الله البصرى وقد قال أيضا إن الصلة الشرعية أمانة ولا أمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شئ ولا يتصور دلالة ولا إمانة ولا يكشف عن شئ والتعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمه في أصل ولا فرع فلم يكن أمانة ولا علة واحتج أبو زيد في هذه المسألة بأن التعليل إنما يصار إليه بكونه حجة زائدة بعد النص وحجج الله تعالى إنما تكون حججا لإيجاب العلم أو لإيجاب العمل والتعليل بالرأى لا يكون موجبا علما وإنما صير إليه لفائدة العمل فإذا لم يتعد لم يفد علما فيما لم يتناوله النص ولا فيما تناوله النص أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له وأما فيما تناوله النص فلأن النص فوق التعليل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:116
وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل فإن قلت يثبت
بالنص والعلة جميعا لم يصح لأن التعليل لا يصح لتغير
حكم النص فكيف يصح لإبطاله وهذا الذي قلتم
يتضمن إبطال حكم النص لأن الحكم كان ثابتا بالنص
على الاستقلال فبطل ثبوته على هذا الوجه حيث
صار ثابتا به وبغيره قالوا وإذا لم يتضمن الإبطال
فلا بد أنه يتضمن التغيير ولا يجوز تغيير حكم النص
المعلول بعلة وإذا لم يتغير بقى الأول بعينه وهو
ثبوت الحكم بالنص وقصره عليه قال وهذه الفائدة
حاصلة متى لم يعلل النص وعلق الحكم بعينه ولأن
هذا التعليل لا يوجب الحصر لأن تعليل النص بعلة
خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة كما يجوز التعليل
بعلتين إحداهما أكثر تعديا من الأخرى يدل عليه أن
عدم العلة لا يوجب عدم حكمها على ما سنبين فإذا
لم يوجب قصر الحكم على النص قالوا ولا يجوز أن
يقال فائدته معرفة الحكمة من المشروع لأن معرفة
الحكمة لا تفيد عملا وقد بينا أن التعليل للعمل ولأن
الحكمة لا تكون بسبب الحكم وأما حجتنا نقول إن
الدليل الذى دل على صحة العلة لم يخص موصفا
دون موضع والأصل إنما يمكن تعليله صح تعليله ولأن
الدليل قام على العلة والتعدى نافي صحة العلة لأن
صحة العلة بدليلها وقد وجد الدليل من التأثير على
ما عرف فى مسألة تعليل الربا فى الدراهم والدنانير
بالثمنية وهذا لأن المسألة متصورة فى علة تكون

على هذا الوجه وقد عبر بعضهم عن هذا وقال العلة مستجمعة لشرائطها إخاله ومقايسة وسلامة عن الاعتراضات في معارضات النصوص وهى على مساق العلل الصحيحة وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص وحقيقة هذا تتول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطابقها وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدل على فسادها وقد استدل عبد الجبار في هذه المسألة وقال إن العلة إذا دلت عليها الأمانة غلب على ظننا وجه المصلحة وإن لم يتعد لأن وجه المصلحة قد تخص نوعا واحدا وقد يتعداه كما تقول في وجه القبح والحسن كلها يدل عليه أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفة على أن يجتاز الإنسان إلى الخلاف في الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل بهذا أمر مستشنع مستقبح فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يتول إلى أن هذا التعليل لا يفيد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:117
قلنا نقول أولا إن المستنبط للعلة طالب لها وهو في حال الاستنباط لا يدري ما علة الحكم وهل هي متعدية أو لا حتى يقال له لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما تعلم أن العلة التي بحث عنها إلا بتعدى بعد استيفاء الطلب ونقول أجمعنا على أن النص لو ورد بمثل هذه العلة تكون صحيحة ولو جاز أن يكون الطلب لها عبثا لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في أصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثا

وقوله إن النص يغني عن القياس قلنا وقوع الغني عن الشيء لا يفسده ألا ترى أنا قد نستغني بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادهما فإن قيل خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى الحكم الذي دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقا إلى الحكم أصلا قلنا إنما تكلمنا بهذا على قولكم إن النص مغني عن التعليل فيفسد وهذا الكلام الذي ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم أنه غير مفيد وقد أجبنا عن هذا ويجب بجواب آخر وهو أن العلم بعلة الحكم فائدة لانا إذا علمنا ذلك لو ظننا صرنا عالمين أو ظانين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى وهي أن يمتنع من قياس فرع على هذا الأصل وقولهم إن هذا يوجد بمجرد النص قلنا لا وذلك لأن مجرد النص لا يمتنع من القياس عليه لأنه يجوز أن يعلل بوصف آخر متعدي فيقياس به فرع من الفروع عليه فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن الدليل دل عليه رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم نقس على ذلك الأصل شيئا وأما قولهم إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها قلنا هذا لا يرد على ما قلنا لأن صورة الخلاف في تعليل الدراهم والدنانير بالثمنية ولم يكن له فرع فلا بد أن ينحصر الحكم في محل النص ولا يجري في غيره فيفيد التعليل على ما سبق وأما قولهم إن العلة لا بد أن تكون كاشفة عن شيء قلنا نبطله بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة تكون علة

صحيحة ولا تكشف عن شئ وعلى أن قولهم إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفة عن شئ قلنا إن عنيتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف وأن قلتم تكشف عن معنى الحكم وعلته فقد كشفت ويجوز أن يتعلق به مصلحة وأما قولهم إن العلة دليل عامل فلا بد له من عمل قلنا هذا هو الكلام الأول وهو أنا هذا تعليل غير مفيد وعلى أنا قد بينا فائدة هذا التعليل وإذا ثبت فائدة عمله ويجوز أن يقال إن الحكم ثبت بالنص والعلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:118
جميعاً وقولهم إن هذا تغيير حكم النص قلنا ليس فيه تغيير أصلاً لأن الحكم على ما سبق من غير تغيير وتبديل وقولهم إنه لا يضاف إلى النص قلنا يضاف فيقال النص مقيد لهذا الحكم والعلة مقيدة له ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد ولا تغيير لأن النص يدل على ما يتعلق بالحكم بالنص ولا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد فإنه يجوز ولا يقال إن ثبوته بخبر الواحد يغير حكم الكتاب بل لا يعرف تغيير بهذا مسألة يجوز القياس على أصل مخالف في نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل والمحكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم لم يجوزوا هذا القياس وقد ذكره الكرخي ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال ثلاث

إحدهما أن يكون ما ورد به بخلاف الأصول قد نص على علته نحو ما روى عن النبي ﷺ أنه علل طهارة سؤر الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات وقال لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عنه

والثاني أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته

والثالث أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفا للقياس على بعض الأصول كالخبر الواحد بالتحالف في المتبايعين إذا تبايعا

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 119
فإنه يخالف قياس الأصول ويقاس عليه الإجازات لأنه يوافق بعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله فيه في أنه أي شيء ملك عليه وقالوا إذا كان في الشرع أصل يبيح القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس وقالوا أيضا يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا كان أحد لم يفصل بينه وبين المخصوص فيكون حكمه على ما خص من جملة القياس مثل جماع الناسي وأكل الناسي وقال محمد بن شجاع البلخي من أصحابهم إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقضى قوله هذا أنه إذا كان الخبر مقطوعا به جاز القياس عليه وقد

قال أصحاب أبي حنيفة إن مثال الذي يمنع من القياس عليه انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة وجواز التوضؤ بنبيذ التمر وجواز الثبات على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث وذكروا أمثلة سوى هذا وذهبوا في تصحيح ما صاروا إليه إلى إثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه

ببينة أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فكان يخرج حينئذ من كونه مخصوصا من جملة القياس قالوا وليس كما إذا ورد النص معللا لأنه إذا كان معللا يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة كالمنصوص عليه وكان النبي ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه في العلة فصار نصه عليه من قياس الأصول وكذلك إذا كان شيئا لا يفصل أحد بينه وبين المخصوص فإن الحكم في أحدهما يكون حكما في الآخر واحتج أبو بكر البرازي لهم وقال إن القياس لما وجب القول به وجب أن يكون حكما ثابتا في جميع الأحوال حتى يخصه دليل يسقط حينئذ حكم القياس في الموضوع المخصوص ويبقى حكمه فيما عدا المخصوص على ما كان عليه وهذا معنى قول فقهاءهم إن القياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفك

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 120
عن أصل يعارضه يكون ساقطا لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض لأن معارضة الدليل بالدليل توجب توقفه عن العمل قال أبو زيد في هذه

المسألة حكم النص إذا ثبت على وجه يردده القياس الشرعى لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثبات ذلك الحكم فى فرع بالقياس عليه لأن القياس جاء نافيا لهذا الحكم فلم يجز إثباته كالنص إذا جاء نافيا لحكم لم يجز إثباته به وأما دليلنا هو أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفا للأصول والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلا بنفسه فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول فقد تعارض قياسان قياس على هذا الأصل وقياس على سائر الأصول فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر ثم على المجتهد أن يرجح أحد القياسين على صاحبة ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبت لا بدليل مقطوع به لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما إذا كان هذا الأصل فقد صح القياس عليه ولا ترجيح بما قلنا لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فنطلب الترجيح بدليل آخر وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول ويكون القياس على الكل واحد وقد قال الشافعى رحمة الله عليه فى بعض كتبه ملزما إياهم على هذا الأصل الذى ذكره وهو أن المعدول من القياس لا يقاس عليه غيره قال قد زعمتم أن القهقهة فى الصلاة تنقض الوضوء واعتقدتم أن هذا معدول به عن القياس ثم زعمتم أنها تبطل صلاته ذات ركوع

وسجود ولا تبطل صلاة الجنابة ولا ينقذ لكم فرق
معنوى ولكنكم اعتمدتم قصة جرت فى صلاة من
الصلوات الخمس ورأيتم أن تقتصروا على مورد
النص ثم قلتم إن القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم
تجز القصة فى النفل فليت شعرى ما الذى عن لكم
من التخصيص من وجه والإلحاق من وجه وقال أيضا
فى مساق هذا الكلام اعتقدتم فى التوضؤ بنبيذ التمر
مع اشتمال كلام رسول الله ﷺ لو صح الحديث على
التنبيه على ذلك فإن ﷺ قال (ثمرة طيبة وماء طهور
) وهذا فى الزبيب يوجد فيقال زبيب طيب وماء
طهور وقد قال بعضهم محتجا لنا فى

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:121
هذه المسألة إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من
قياس فى تخصيص فبان يكون القياس على العموم
لا يمنع من القياس على أصل مخالف للعموم أولى
لأن العموم أقوى من القياس عليه فإذا كان العموم
نفسه لا يمنع من قياس على أصل فإن أدى إلى
تخصيصه فوجود القياس على ما يثبت بالعموم أو
بأصل من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل
آخر فإنه أدى إلى تخصيص الأصول أما الجواب عن
دلائهم قوله إنه إثبات الشئ مع وجود ما ينافيه قلنا
ولم قالوا لأن القياس على الأصول يمانع القياس
على ما ورد بخلاف الأصول قلنا هلا كان القياس على
ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على
الأصول قالوا إذا كان القياس على ما يخالف الأصول

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يمنع أن يدل أمانة على علة الحكم قلنا هذا دعوى لا دليل عليها وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل عليه دلالة غير النص فإن قيل ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان ورد بطريق يفيد العلم وصار أصلا لكن لا يجوز أن يكون في القوة بمثل القياس على سائر الأصول قلنا وهذا دعوى أيضا وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان ثبت بطريق معلوم صار أصلا في نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه على علة أقوى من التنبيه على علة مطلوبة من سائر الأصول ثم يقال لهم أليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول فلم لا يجوز أن يدل عليهما دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول وأما قولهم إن القياس إذا كان دليل الله وجب أن يثبت حكمه في جميع الأحوال حتى يخصه دليل قلنا إذا كان القياس دليل الله عز وجل فالقياس الذي وجد على الأصل المخصوص قياس أيضا وجب أن يكون دليل الله تعالى فإن رجعوا وقالوا إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس فقد أجبتنا عن هذا وقلنا إنه ليس هذا القول باولى من قول من يقول إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول وقولهم إن القياس على المخصوص لا ينفك عن أصل يعارضه قلنا هذا قول المتفهمة الذين لا تميز لهم فليس لهم من الدرك ما يعرفون به الصحيح من السقيم ويميزون به الخبيث

من الطيب وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس لكن يقال للمستدل سيره إلى الترجيح وإلى تقديم أحد العلتين على الأخرى بنوع دليل وأما الذي قاله أبو زيد فليس بشئ لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل لكن يعارضه ثم لا بد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:122
من طلب الترجيح على ما سبق وليس إثبات هذا الفرع بالقياس إثبات شئ بالقياس يمنعه القياس بل الدليل الذي دل على كون القياس صحيحا مطلق لهذا القياس مصحح إياه ذلك الدليل لم يخص أصلا دون أصل ولا مانع فجاز القياس من غير تخصيص وما ينحسم به القول في هذه المسألة أن التعليل قد يمنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار وإن كان لولا النص لأمكن التعليل وهو كقوله تعالى إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وقال ﷺ (إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والارض)

وقال لأبي بردة بن يسار وقد جاء بجذع من شعر (يجزيك ولا يجزئ عن احد بعدك) فمهما منعنا نص عن القياس امتنعنا وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر في الفطر فإذا لم يكن منع من هذه الجهات فالمتبع في جواز القياس أمكنا به على الشرائط التي ذكرنا من قبل والمتبع في منعه

امتناعه وعدم تأييه وقد قال الشافعي رضي الله عنه
في بعض كتبه ولا يقاس على المخصوص ويجوز أن
يؤول فيقال أنه أراد هذا في الموضوع الذي لا يمكن
القياس عليه والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا
يجوز أن ينظر إلى المخصوص ويمتنح فإن كان
يتعدى معناه قيس عليه غيره كقياس الخنزير على
الكلب في حكم الولوغ وقياس خف الحديد والخشب
على خف الأدم على المسح عليه وإن لم يوجد في
المخصوص وجه يمكن القياس عليه كالجنين لا
يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب لأنه لا
يعرف معنى في الجنين فقياس به الملفوف عليه
والله اعلم
فصل

واعلم أن الفصل الآخر الذي أشار إليه مما مرجوعه
إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات
وهو قوله إن الأصل إذا علل ثبت الحكم في الفرع
بالعلة وفي الأصل بالنص وقوله إن الأصل لا يتغير
عما كان عليه والتعليل لا يتعرض له أصلا فهذا فصل
لم أر أحدا من أصحابنا أورده ويجوز أن نسلم له ذلك
ويجوز أن نخالف فيقال إن التعديه بالعلة لا يتصور إلا
بعد ثبوت العلة في الأصل المنصوص عليه وتحققها
فيه ألا

تري أن الأشياء الستة لما عللت لم يكن بد من ثبوت الطعم عندنا والكيل عندكم في الأصل ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين في الفروع وأقل ما في العلل أنها أمارات على الأحكام فإذا علل الأصل فلا بد أن يصير أمانة عليه ثم يتعدى فيصير أمانة على الأحكام في الفروع وإذا ثبت أن الوجود لا بد منه في الأصل فنقول بعد هذا يجوز أن يقال على ما زعموا ويجوز أن يقال إن الحكم في الأصل يثبت بالنص للمعنى الذي تناوله التعليل وتصير العلة كالمنصوص عليها وقد ورد النص في مواضع دالا على الحكم مع ذكر المعنى فأما في الفرع يكون ثبوته بمحض المعنى وهذا جائز وروده مستقيم وجهه وأما في مسألة إزالة النجاسة فعندنا إنما يعلل التعليل في تلك المسألة لأننا بينا أنه لا بد من وجود العلة في الأصل ثم التعدية وإذا عللنا للطهارة بالأدلة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص ولم يوجد فيها الإزالة لأنه لا شيء يزال فبطل التعليل بالإزالة وإذا بطل لم يقبل التعدية وقد ذكر بعض أصحابنا فصلا في هذه المسألة أعنى مسألة النجاسة وأودعه أصول الفقه الذي صنفه فقال الذي ذهب إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والقول به أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها وبين إزالة النجاسة فإن الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها فإذا رفع ذلك باى مائع كان

وقع موقعه قال واضطرب متبعوا الشافعي في ذلك فمذهب المتأخرين إلى أن طهارة الحدث مقعولة المعنى والغرض منها النظافة والتنقي عن الأدران والأوساخ وأوضحوا ذلك بتخييل يبتدره من يكتفى بظواهر الأمور فقالوا الأعضاء الظاهرة وهي الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق في المهن والتصرفات تبدو وتظهر ويصادفها الغبرات وغيرها فورود الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤل في نهاياتها إلى أمثال ذلك والرأس مستورا بالعمامة غالبا وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تحتية عمامته إلى هامته فلما كان ذلك أبعد اكتفى بالمسح فيه وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى في سياق آية الوضوء ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ولا مسلك في نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وانجع من إيماء الشارع إلى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:124
التعليل وقوله تعال ليطهركم ظاهر في التعليل بما ذكرناه وأورد هؤلاء في هذا المعنى على أنفسهم التيمم وأجابوا عنه وقالوا إن التيمم أقيم بدلا غير مقصود في نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين له أن الغرض في إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس وإعوازا لها فيه ليس بالنادر فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها

مرنت نفسه على إقامة الصلوات من غير طهارات
والنفس ما عودتها تتعود فقد تفضى النفس إلى
ركونها إلى هواها وانصرافها عن سراسم التكليف
ومغزاه

ويسأل عن هذا فيقال لو كان المعنى هذا وجب أن
يقال إذا توضأ وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب
فيغفر به أو تطلى بالطين وجب أن ينتقض وضوءه
فإنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فلأن يجب
بتحقيقه أولى

وقد أجابوا عن هذا وقالوا إن الأصول إذا تمهدت
على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد
فيها فلا التفات إلى ما يندر ويشذ ويقل في الناس
من يتطلى وينتضح بالقاذورات فلا يعتبر هذا النادر
الفارد

فإن قال قائل ما بال الوضوء يختص بوقوع الحدث
وقد أجمع العلماء في الشرع أن الأحداث موجبة
للوضوء وليست ملطخة لأعضاء الوضوء وقد أجابوا
عن هذا فقالوا غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء
عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافي كون أصله
معقولا قال الإمام جمال الإسلام رحمه الله وعندى
أن هذا التعليل وتكلف الأسئلة ثم تكلف الجواب عنها
شئ عظيم والأصح أنه لا يتمشى تعليل صحيح في
إيجاب الوضوء بل الأصح أنه تعبد محض وتكليف من
الله عز وجل لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل
ولئن أمكن على التعبد وجه من المعنى فإذا لم

يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى
الإعراض عنه والنظر فيما سواه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:125
فصل

إذا عرفنا من يجوز له القياس وما يجوز فيه القياس
فنقول لا شك أن القياس نظر شرعي لإثبات حكم
شرعي إذا عرف أن النظر الشرعي أقساما فنقول
القياس على ضربين وقد جعلها ابن سريج ثمانية
أقسام ومن أصحابنا من زاد على ذلك ومجموع ذلك
وجهان على ظاهر جلي وخفي غامض فالجلي
الواضح ما يعلم من غير معاناة فكر والخفي الغامض
ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية
والجلي الواضح على ضربين
المتناهي في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشرع في
الفرع بخلافه مثل قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا
تنهرهما وكقوله تعالى ما يملكون من قطمير وقوله
تعالى ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده
إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك وكقوله
تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا ونحو هذا فإنه لا
يجوز في المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف
لوالدين وإباحة شتمهما وضربهما في تجويز تجويز
ذلك إبطال النص من أصله وغير جائز أن لا يملكون
من قطمير ويملكون ما فوق ذلك ولا أن يوفوا ثواب
الذرة ويحرموا ما فوق ذلك

والضرب الثانى من القياس الجلى دون هذا فى
الوضوح والجلء وكان بحيث يجوز

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:126
ورود الشرع فى الفرع بخلاف ما فى الأصل ومثال
ذلك قوله ﷺ (لا يقضى القاضى وهو غضبان)
ومعلوم بأوائل النظر أن ما يتأوى الغضب من جوع
مفرط وألم مزعج ونوم مذهب بمنزلة الغضب فى
المنع من القضاء وأبعد من هذه تعليل ما كان من
نحو قوله ﷺ (من أعتق شركا له فى عبد فإن كان
موسرا قوم عليه العبد) قيمة عدل يعلم أن الجارية
بمنزلة العبد لتساويهما فى الرق وراز مع ذلك أن
يرد الشرع بالمخالفة بين الغضب والآلام فى القضاء
بين العبد والجارية فى التقويم ومن الناس من زعم
أن هذا ليس بقياس ولكنه من معقول الكلام ومجرى
الخطاب وإلى هذا ذهب الكرخى ومن يتبعه من
أصحاب أبى حنيفة وذكر عبد الجبار الهمدانى قالوا
وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركه من ليس بقائس
وهذا يستدركه من ليس بقائس ويشترك فى
استدراكه الخاص والعام ولو كان قياسا لاختص به
أهل النظر والاجتهاد ولأنه لو كان ما ذكروه من هذا
قياسا لاحتاج إلى أصل وفرع وعلة ولما جاز أن يكون
الفرع أقوى من أصله وقد علم كل أحد أن المعقول
من قوله فلا تقل لهما أف أن الضرب والشتم أشد
فى المنع والتحریم من التأفیف والاصح أن ذلك ثابت
من جهة القياس لأن غير المذكور لما علم بالمذكور

على طريق الاعتبار فقد حصل معنى القياس وهذا لأن تحريم الشتم والضرب غير معقول من اللفظ لأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من الضرب والشتم إما في اللغة أو في العرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتم في اللغة وكذلك في العرف لأن الناس لا يتعارفون هذا الاسم كذلك المعين فصار المنع من الضرب والشتم باعتبارهم بالتأفيف المنصوص عليه وبيان هذا أن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل فلا تقل لهما أف إلى قوله وقل لهما قولا كريما علم أن هذا الكلام خرج مخرج الأمر بالإعظام لهما مع ما تقرر في الشرع من وجوب تعظيمهما وإذا علم هذا علم أن الله تعالى إنما نهى عن التأفيف لأنه ينافي التعظيم ولأنه إنما يفعل هذا القصد إلا استخفافاً فعلم أنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:127
إنما نهى عن التأفيف لكونه أذى ويعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعله ويرخص ما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون ذلك بالحظر والتحريم أولى فثبت ما قلنا وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار فيكون بطريق القياس ولا ينكر سهولة ماخذ وقرب مسلك لهذا لأن هذا لا يخرج عن كونه على طريق القياس لأن مراتب القياس قد تتفاوت في الجلاء والخفاء كما تتفاوت مراتب النصوص فمن ذلك ما يدرك بأول ما يفرع السمع ومن ذلك ما يحتاج إلى تأمل وتفكر وهذا

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصا وإنما يتميز النص من غير النص بما كان مذكورا في اسمه والقياس ما لا حظ له في الاسم وإنما أدرك معناه وأما الذي قالوه إن هذا لو كان قياسا لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلّة وقد وجدها هنا لأن التأفيف أصل والضرب والشتم فرع والأذى علة وأما قوله إن غير القياس يعرف ذلك أو هذا مما يشترك في معرفته الخاص والعام قلنا قد حققنا معنى القياس على ما سبق وهذا لأن هذا القياس في نهاية الجلاء والانكشاف فلأجل هذا اشترك في معرفته الخاص والعام ونقول إنه لا يعلم تحريم الشتم والضرب بهذا الخطاب إلا بالمقدمات التي قلناها إلا أن هذه المقدمات لا تحتاج إلى غامض محض فإن كثيرا من ذلك يعمل المكلف قبل الخطاب مثل قولنا إن الحكيم لا يرخص فيما فيه علة المنع وزيادة ومثل قولنا إن التعظيم مناف للأذى والاستخفاف وبعض ما قلناه إنما يعلم الإنسان مقترنا بالخطاب وذلك قولنا إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فإذا كملت هذه المعاني لكل أحد جاز أن يسمى كل أحد قائسا لأن كونه قائسا يمنع هذه الأشياء فإذا وجدت كان قائسا كان عالما كان غير عالم وأما قولهم إن الفرع لا يجوز أن يريد بيانه علي الأصل قلنا الأغلب هذا الذي قلتم وغير ممتنع أن يوجد في بعض المواضع بخلاف هذا كما نقول الروم أعقل من الزنج والترك أشد بأسا من الهند وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل وقد يوجد الواحد من الهند

أشد بأسا وإنما يطرد الأمر على ما قالوه إذا كانت
الدلالة واضحة بالأكثر على الأقل فأما إذا وقعت
بالأقل على الأكثر فإن الفرع يصير في التقدير أقوى
من الأصل وهذا كما نقول في الكفارة في القتل
العمد فإنه أقوى في الوجوب من الكفارة في القتل
الخطأ وإن كان الخطأ هو الأصل لأن النص تناوله
وكما أن من يخرج الحنطة في صدقه الفطر وقوته
الشعير فإنه يكون ذلك أقوى في وجه الجواز من
إخراج الشعير وإن كان الأصل هو الشعير لمن قوته
الشعير فإن قيل لو علم ما قلتم بالقياس الجلى
يجوز أن لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:128
يعلم ذلك العاقل إذا منعه الله تعالى من القياس
الشرعى قلنا لو منعنا الشرع النظر في المعانى
أصلا لم يعلم ذلك فإن قيل قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره فإن ما اقتضاه اللفظ من
الذرتين فما فوقهما إنما هو قضية الاسم لا قضية
المعنى لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك قلنا قد يكون
ذرة ونصف ذرة فلا يمكن التعلق بالاسم وهذا الذى
قلناه غاية ما يمكن أن يقال في هذه المسألة لكن
الخلافاً في هذه المسألة خلاف لفظى وليس فيها
فائدة معنوية وبعد أن وافقونا في المعنى الذى قلناه
فلا نبالى أن يسمى ذلك قياسا أو لا يسمى وإنما
بالغنا في إثبات الذى ادعينا مع أنه ليس للخلاف

فيه فائدة معنوية نصره للشافعي فإنه قد نص في موضع أنه قياس مع وصفه بالجلاء والظهور وقد قيل إن القياس الجلي ثلاثة أقسام أولها ما عرف من ظاهر النص بعد استدلال ولا يجوز إيراد التعبد به بخلاف أصله وقد بينا مثال ذلك والقسم الثاني ما عرف معناه بظاهر النص من غير استدلال لكن يجوز إن يرد التعبد فيه بخلاف أصله مثل النهي عن التضحية بالعموراء البين عورها والعرجاء البين عرجها فكانت العمياء قياسا على العوراء والقطعاء قياسا على العرجاء وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم العموراء أو العرجاء وإباحة العمياء والقطعاء ومثل هذا أيضا نهى المحرم أن يلبس ثوبا مسه الوركس والزعفران فكان الكافور والمسك على الزعفران والوركس وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم الوركس والزعفران وإباحة المسك والكافور والقسم الثالث ما عرف معناه من ظاهر نص باستدلال ظاهر فعرف بمبادئ النظر مثل قوله تعالى في زنا الإماء فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فجعل حدهن نصف حد الحرائر ولم يكن المعنى إلا نقصهن بالرق وكان العبد قياسا عليهن في تنصيف الحد إذا زنوا لنقصهم بالرق ومثاله أيضا قوله ﷺ (من أعتق شركا له في عبد) كما بينا ومثاله أيضا قوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع وكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغل عن الجمعة فصار عقود المناكح والإجازات وسائر

المعاملات والصنائع نهيا عنها قياسا على البيع لأنه
شاغله عن حضور الجمعة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:129
وأما القياس الخفي فهو ما خفى معناه فلم يعرف إلا
بالاستدلال

وهو على ثلاثة أقسام
أحدها ما كان معناه لا يجاء بالاستدلال متفق عليه مثل
قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم
وعماتكم (وكانت عمات الآباء والأمهات محرما
قياسا على الخالات لاشتراكهن في الرحم والمحرم
ومثل قوله تعالى في نفقة الولد في صغره فإن
أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) وكانت نفقة الولد في
عجزه عند كبره قياسا على نفقة الولد لعجز لصغره
لاشتراكهما في البعضية والمعنى في هذا لائح لتردده
بين الجلي والخفي وهو في أقسام الخفي بمنزلة
القسم الأول من أقسام الجلي

والقسم الثاني ما كان معناه غامضا لتقابل المعنيين
أو لتقابل المعاني مثل تعليل الربا في البر
المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو القوت ولا بد
من ترجيح أحد هذه المعاني على الآخر من طريق
المعنى الذي يكون دالا على التحريم

والقسم الثالث ما كان سببها لحاح يضمنه ومعناه
إلى الاستدلال ومثاله ما روى أن النبي ﷺ قضى أن
الخراج بالضمان فعلم بالاستدلال أن الخراج هو
المنفعة فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن ثم

الكلام في تلك المنفعة أنها عبارة عن ماذا يعرف في مسائل الفقه وهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفي واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه و لا بد من زيادة شرح ليحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد وسيأتي بمشيئة الله تعالى
فصل في أقسام طريق العلل الشرعية

اعلم أن للعلل الشرعية طرقا كثيرة في الشرع وقد يكون ذلك من جهة اللفظ وقد يكون من جهة الاستنباط فأما الطريق من جهة اللفظ وقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبية فأما الصريح مثل قول القائل أوجبت عليك كذا لعل كذا ومثل قوله أوجبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو لكي يكون كذا وها دون الأول في التصريح وروى عن النبي ﷺ أنه قال (إنما نهيتك لأجل الرأفة) وقال تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم (وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضرور منها قوله ﷺ في المحرم الذي وقصت به ناقته (لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القايمه ملييا) وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء وقد تدخل الفاء على العلة والحكم متقدم وقد تدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (ومثله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) وقال الله تعالى فإن كان

الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل (فهذا دليل على أن العلة في قيام وليه بالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يمل هو ومن هذا الضرب ما روى أن النبي ﷺ (سهى وسجد) (وزنا ما عز فرجمه رسول الله ﷺ) ومن ضروب التنبيه أن يسأل النبي ﷺ عن حكم شيء ويذكر السائل صفة ذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم فيجيب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة يدل أن العلة تلك الصفة ومثال هذا قول القائل للنبي ﷺ واقعت أهلى فى نهار رمضان وقول النبي ﷺ فى الجواب (أعتق رقبة) وقد يكون هذا فى لفظ الإفطار أن يثبت عن النبي ﷺ ومن ضروب التنبيه أن لا يكون لذكر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف مذكورا بلفظ أن كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة فقال إنها ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لك يكن لكونها من الطرفين تأثير فى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:130
التصريح وروى عن النبي ﷺ أنه قال (إنما نهيتكم لأجل الرأفة) وقال تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضررب منها قوله ﷺ فى المحرم الذي وقصت به

ناقته (لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة مليبا) وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء وقد تدخل الفاء على العلة والحكم متقدم وقد تدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ومثله قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وقال الله تعالى فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل فهذا دليل على أن العلة في قيام وليه بالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يمل هو ومن هذا الضرب ما روى أن النبي ﷺ (سهى وسجد) (وزنا ما عزر فرجمه رسول الله ﷺ) ومن ضروب التنبيه أن يسأل النبي ﷺ عن حكم شئ ويذكر السائل صفة ذلك الشئ مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم فيجيب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة يدل أن العلة تلك الصفة ومثال هذا قول القائل للنبي ﷺ (واقعت أهلي في نهار رمضان) وقول النبي ﷺ في الجواب (أعتق رقبة) وقد يكون هذا في لفظ الإفطار أن يثبت عن النبي ﷺ ومن ضروب التنبيه أن لا يكون لذكر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف مذكورا بلفظ أن كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة فقال إنها ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم

والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير
فى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:131
طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارته فائدة
ومن ذلك أن يوصف المحكم فيه بصفة قد كان
يمكن الإخلال بتركها فعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علة
وذلك مثل قوله ﷺ (تمر طيبة وماء طهور) ومن
ضروب التنبيه قوله ﷺ حسن سئل عن بيع الرطب
بالتمر قال (أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا
إذا) فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علة للمنع من
البيع لم يكن لذكره معنى
ومن التنبيه أيضا قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه وقد
سأله عن قبلة الصائم (رأيت لو تمضمضت بماء ثم
مجته) فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة
والمضمضة لأنه لم يحل ما يتبعها من الإنزال
والإزدراء

ومن ضروب التنبيه قوله ﷺ (لا يرث القاتل) وقوله
ﷺ (لا يقضى القاضى) الخبر ووجه التنبيه أنه لما
تقدم بيان إرث الورثة فلما قال (لا يرث القاتل)
مفرقا بينه وبين جميع الورثة على أن القتل علة فى
منع الإرث وكذلك فى اللفظ الثانى لما تقدم أمر
القاضى بأن يقضى فإذا منع من أن يقضى وهو
غضبان علم أن الغضب علة فى المنع منه
ومن ضروب التنبيه قوله ﷺ (فإذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد) فلما قال هذا

البعد نهيه عن بيع البر متفاضلا دل أن اختلاف
الجنس العلة في أن يجوز البيع
ومن ذلك قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في
أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:132
(فدل أن تعقيد اليمين علة المؤاخذة
ومن ضروب التنبيه قوله ﷺ (للفارس ثلاثة أسهم
وللراجل سهم) فإذا استأنف أحد السبيين بذكر صفة
من الصفات فقد ذكر الآخر وتلك الصفة يجوز أن
تؤثر في الحكم دل أنه علة
ومن ضروب التنبيه قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله
وذروا البيع لما أوجب علينا السعى ثم نهى عن البيع
المانع من السعى علمنا أنه إنما نهانا لأنه مانع من
الواجب

واعلم أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من
الأصوليين والكلام على مجال ونحن إذا بينا العلل
الصحيحة ووجوه تأثيرها في الأحكام عرف عند ذلك
صحيح العلل من فاسدها وعلى الجملة لا بأس بذكر
هذه الضروب لأن هذه العلل علل من النصوص
وطلب الفوائد من النصوص واجب فإذا أمكن
استفادة علة من نص صاحب الشرع فلا مترك لها
كما أنه إذا أمكن استفادة حكم منه فلا معرض عنه
وقد ذكرنا في مسألة علة الربا أننا عللنا كون الطعم
علة بالنص وجعلنا ذلك أحد فوائد النص وذكرنا أن
بيان التأثير غير واجب علمنا بعد أن ثبت لنا كونه علة

أحد فوائد النص لأن طلب الفوائد لما وجب وكان كون الطعم علة إحدى فوائده سقط عنا بيان تأثيره وهذه طريقة حسنة ذكرناها في الخلافات ولا بأس بالاعتماد عليها وإن اخترنا بيان التأثير فقد ذكرنا أن التأثير في الطعم وبلغنا غاية الإمكان وكلتا الطريقتين حسنتان معتمدتان ومن الله العون
فصل

إذا عرفنا أقسام القياس رجعنا إلى بيان ما يشتمل عليه القياس فنقول إن القياس يشتمل على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم ونمثل مثالا لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول إذا قسنا الأرز على البر في جريان الربا والنبذ على الخمر في التحريم فالأصل هو البر أو الخمر والفرع هو الأرز أو النبذ والعلة الطعم أو الشدة والحكم جريان الربا ويقال حرمة الفضل في الأول

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 133

وحرمة الشرب في الثاني قال أبو زيد لا بد للقياس من أصول بل وهم شهود الله تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها ولا بد من وصف جامع بين الأصل والفرع وهو الشهادة ولا بد من قانس وهو طالب معرفة الحكم المحتاج إليه فشهادة الجامع بين الأصل والفرع ولا بد من حكم يثبت لديه ليحكم به وهو القلب ولا بد من شهود وهو

الحكم المطلوب ولا بد من صلاح الشاهد للشهادة
كما في شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية
والعقل والبلوغ كذلك الأصل يجب أن يكون صالحا
للتعليل ولا بد من اعتبار الوصف صالحا كما يعتبر لفظ
الشاهد ولا بد من اعتبار العدالة كما في الشاهد
والعدالة ها هنا هو التأثير ولا بد من مشهود عليه وهو
البدن واللسان فاللسان يلزم الإقرار بحكم تلك
الشهادة والبدن يلزمه العمل به وهذا إذا حاج نفسه
فأما إذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثل
المتخاصمين في حقوق الناس بالمجيب حقوق
الناس بمنزلة المدعي والسائل بمنزلة المنكر
والقياس شهادة والأصل شاهد والمجيب مستشهد
والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود
عليه والقلب منه حاكم عليه وتأثير الوصف عدالة
ظاهرة وهذا الذي ذكره هذا الرجل تكلف شديد
وليس يليق بالمحققين وقد دخل في أثناء هذه
التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده وقد
نقلته على ما أورده
قال وقد خالفنا الشافعي رحمة الله عليه في بعض
ما ذكرنا على ما نذكر في تفاصيل هذه الحملة وما
ذكرناه من الأشياء الأربعة كاف في معرفة ما
يشتمل عليه القياس لأن القياس إلحاق فرع مجهول
بأصل معلوم لحكم مطلوب بعلة جامعة والمثال ما
بيننا أن البر أصل والأرز فرع والطعم علة والربا حكم
ولا بد أن نفرده لهذه الأشياء الأربعة لكل منها فصلا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:134
أما فصل الأصل

فنقول اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء في أمرين
في أصول الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع
فيقولون هي الأصل وما سوى ذلك من القياس
ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل
ويستعملون اسم الأصل في الشيء الذي يقاس عليه
كالخمر أصل النبيذ والبر أصل الأرز
وحد الأصل ما عرف حكمه بنفسه أو ما عرف به
حكم غيره ومن مثبتى القياس من جوز أن يكون
القياس بغير أصل وهذا قول من خلط الاجتهاد
بالقياس

والصحيح أنه لا بد له من أصل لأن الفرع لا يتفرع إلا
عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع
والأصل ضربان معلول وغير معلول
فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد
الركعات واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك
وقد سبق بيان هذه القصة وأما المعلول فهو ما عقل
معناه وهو ضربان متعدد وغير متعدد
فأما غير المتعدد فهو ما عدم معناه في غيره فوقف
حكمه على نصه كتعلل الذهب والفضة أنهما أسمان
فهذا لا يوجد معناها في غيرهما فوقف الحكم عليها
وعند أبي حنيفة وأصحابه لا يكون غير المتعددية علة
بحال وقد سبق الكلام في هذا الفصل

وقد قال أبو زيد في تقويم الأدلة في العبادة عن
 الخلاف في هذه المسألة قال علماؤنا حكم العلة
 تعدية النص المعلق إلى فرع لا نص فيه وقال
 أصحاب الشافعي حكم العلة تعلق حكم النص
 بالوصف الذي يتبين علة
 قال فعلى هذا العلة إذا لم تكن متعدية كانت فاسدة
 قال فإما الذين قالوا إن حكم العلة هو تعلق الحكمية
 فقد شبهوا هذه العلة بالعلة العقلية فإنها لا تعرف
 علا إلا بتعلق أحكامها بها فكذلك العلة الشرعية إذا
 كانت منقولة عن الشارع قال والجواب عن هذا وهو
 الطريق في المسألة أن النص لا يجوز تعليقه بعلة
 تغير حكم النص بنفسه وإذا كان كذلك وجب أن يبقى
 الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وهو أن
 يكون وجوبه مضافا إلى النص دون العلة فإنك متى
 قصدت الإضافة إلى العلة كنت قد غيرت حكم النص
 عما كان قبل التعليل ولأن العلة لما لم تشرع حجة
 إلا بعد النص

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 135
 صارت لغوا مع النص وإذا صارت لغوا لم يجز تعليق
 الحكم بها وإذا ثبتنا بهذا تبين بهذا أن حكم العلة
 التعدية لا غير ونظيره من العقود الحوالة ما لها
 حاكم سوى التحويل من ذمة إلى ذمة ونحن قد أجبنا
 عن هذا وبيننا صحة مثل هذه العلة وذكرنا فائدتها فلا
 معنى للإعادة

والحرف لنا أن التعليل عندنا إذا أفاد حكم بصحته فيكون لتعدية الحكم تارة ويكون لقصر الحكم على المنصوص عليه تارة وقد سبق بيان هذا رجعا إلى ما كنا فيه وأما التعليل المتعدى فوجود ومعناه في غيره كتعليل غير البر والشعير في الطعم والكيل الموجود في البر والشعير فهو أصل في نفسه وأصل لغيره فيجوز مثل هذا أن يكون أصلا للقياس وسواء أجمع القائسون على تعليله وهذا فاسد من

وجهين

أحدهما أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس لأن نفاة القياس ممتنعون من تعليل الأحكام

والثاني أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لروعي انعقاد الإجماع على علته ولو روعي هذا لما استقر قياس إلا بالإجماع وهذا مدفوع بالإجماع والجملة أن عندنا كل أصل يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه سواء كان ما ورد به النص مجمعا على تعليله أو مختلفا فيه وكذلك سواء كان موافقا لقياس الأصول أو مخالفا وكلا الأصلين قد سبق وهذا الذي قلناه في الأصل الذي عرف بالنص فأما ما عرف بالإجماع فحكمه ثابت بالنص في جواز القياس عليه على التفصيل الذي قلناه في النص ومن أصحابنا من قال لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله وهذا غير صحيح لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت

بالإجماع وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره اختلف أصحابنا في ذلك والصحيح أنه لا يجوز لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علة للأصل وذلك لا يجوز ومثال هذا أنا نقيس الأرز على البر بعلة الطعم فلو استخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر وقيس عليه غيره في الربا فهذا محال لأختلاف الأصحاب وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز لأن علة جريان الربا في الأرز الطعم فلو استخرج منه معنى سوى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:136
الطعم وقيس عليه غيره أدى إلى ما ذكرنا وهو إثبات الحكم في الفرع بغير علة للأصل وهذا لأن الفرع ما شارك أصله في علة حكمه فإذا لم يشارك لم يكن فرعاً وأما إذا قاس الأرز على البر بعلة الطعم ثم قاس الذرة على الأرز بعلة الطعم فهذا لا معنى له لأن الذرة والأرز جميعاً فرعان للبر فإذا جعل الذرة فرعاً للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعاً للذرة وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب أن يكونا جميعاً فرعين للبر
فإن قال قائل ما قولكم في الأصل في حكم الربا أهو النص أم البر قلنا قد اختلفت الفقهاء والمتكلمين في هذا

قال بعضهم الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم
ومكيل لأن الحكم مأخوذ منه فصار أصل الكيل هو
الخبر

وقال بعضهم الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا
لأنه المطلوب في الفرع فكان هو الأصل في الفرع
والصحيح هو المذهب الثاني وتمامه أن الخبر أصل
للبر والبر أصل لكل ما يقاس عليه وهذا ظاهر حسن
فليعتمد عليه إذا عرفنا هذه الأصول التي يقاس
عليها فنقول ما لا يثبت من الأصول مأخذ هذه
الطرق أو كان يثبت ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه
لأن الفرع إنما يجعل فرعاً لأصل ثابت فإذا كان
الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته
وقال أبو زيد في هذا الفصل مذهب علمائنا أن
الأصول كلها معلولة ولا يجب العمل مما جعل علة
أوصاف الأصل إلا بدليل يميز به بين علته وبين غيره
من الأوصاف ومع وجود هذا أيضاً لا يجب العمل بها
إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال
وحكى عن الشافعي رضي الله عنه أن الأول يجب
وهو الذي يميز الوصف الذي هو علة من غيره ولا
يجب أكثر من هذا

واستدل فيما اختاره وفسره وقال مع هذا الذي
ذكره الشافعي يحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل
شاهداً يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة
في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل
واحداً بعينه من بين الجملة أن لا يكون معلولاً وقد

وجد بالإجماع نصوص غير معلولة فلا يكون حجة
على الفرع مع قيام هذا الاحتمال

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:137
حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهدا للحال
كالرجل المجهول الحال إذا شهد قبلت شهادته وإذا
طعن الخصم في حرите لم يصر حجة عليه لكونه
حرا في الأصل إلا بدليل يوجب حرته في الحال لأن
حرية الأصل تحتمل التغيير بعارض فلم يكن حجة
على غيره بحال
فإن قيل أليس النبي ﷺ قدوة أمته فما كان له وعليه
وقد احتمل أن يكون مخصوصا ومع ذلك صار فعله
حجة على غيره أجاب وقال إن الحجة في الابتداء فيه
كونه نبيا وما اختلف الحال في كونه مقتدي به على
كل حال والخصوص ثبت بدليله في بعض أحواله
وأفعاله فبقى الباقي على عمومته كالنص إذا خص
منه شيء فإن الباقي يبقى على عمومته وأما هاهنا
فإن النص المعلول هو الشاهد بعلمته وقد احتمل في
نفسه أن لا يكون معلولا بعارض كالشاهد هو حجة
بشهادته واحتمل أن لا يكون حجة بعارض ررق أو
غيره وإذا احتمل على هذا الوجه فلا بد من دليل
قال ومثال هذا أنا متى عللنا حرمة الفضل في
الذهب بالذهب بكونه موزونا احتجنا إلى بيان أنه
معلول بهذا الوصف بدليل يوجب له غير الدلائل
المصححة للقياس وذكر في هذا فصلا طويلا اقتصرنا
على هذا القدر

واعلم أن هذا الذى ذكره ليس بشرط بعد أن يظهر تأثير الوصف فمتى ظهر التأثير للوصف الذى جعل علة وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقع الاكتفاء بذلك وأما قولهم إنه يحتمل ألا يكون هذا الأصل معللاً ويحتمل أن يكون معللاً قلنا ما استوى الاحتمالان لأن الأصل الذى نعرفه فى الشرع أن كل أصل أمكن تعليقه جاز ألا يمنع مانع من تعطيله يدل عليه أن الدلائل التى دلت على صحة التعليل دلت على تعليل كل أصل لأن الدلائل لا تخصيص فيها فإن عرض عارض دليل أنه لا يعلل أصل من الأصول لا يجب التوقف فى سائر الأصول ألا ترى أن العموم حجة وقد خص بعض العمومات ثم بأن خص بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف فى كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص وأظهر من هذا أمر النبى ﷺ فإن الخصوصية فى حقه محتملة ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال بل اعتبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلافه فى موضع وقولهم إنه لا خلاف فى كونه مقتدى به وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره وفى مسألتنا وجد الاحتمال فى هذا الأصل أنه غير معلول قلنا نعم لا اختلاف أنه مقتدى به فى الجملة وكذلك الاحتمال عن إطلاق كونه قدوة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:138
فأما فى كل شئ بعينه فيحتمل أنه مخصوص به
ويحتمل أنه غير مخصوص به فلا فرق بين الفصلين

بوجه ومن هذا الأصل نقول إن تحريم الخمر معلول وهم يقولون ليس بمعلول ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول ونحن نقول الدلائل التي دلت على صحة القياس لم تخص محلا دون محل وكل أصل أمكن تعليله بعله مؤثرة وجب تعليله والتأثير في تعليله الخمر بالشدة في نهاية القوة يدل أنها المحرمة وإذا عرفنا وفرغنا عن هذا الأصل بذكر الفصل الثاني وهو الكلام في فروع القياس فالفرع في القياس ما أحق بأصل أخذ حكمه منه وقد يكون الفرع على نوعين فرع معنى معلول وفرع شبه متماثل وقد أنكر بعض القائسين بأن يكون المشبه لأصله فرعاً في حكمه فابطل فرع الشبه وأثبت فرع المعنى ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصل في المعاني دون الأشباه وعكس هذا آخرون وأثبتوا فرع الشبه وأنكروا فرع المعنى وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه وسنبين الصحيح من ذلك واعلم أن الذي يلزم في فرع المعنى أن يكون مشاركا لأصله في المعنى الذي جعل علة الحكم

وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعاني لا يؤثر فقد تكون الصلاة أصلا للحج في أحكام وورد النص عليها في الصلاة لاشتراكهما في معاني تلك الأحكام وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعاني وكذا الحج مع الصلاة والذي يلزم من فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع في أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها ولا يلزم أن

يجتمعا في جميع الشبه لأنه يكون هو ولا يكون بينهما فرع ولا أصل وقد ذكر ومثال ذلك إلحاق العبد بالحر في وجوب القصاص في النفس والأطراف ووجوب الكفارة وكذلك إلحاق العبد بالأمة في تنصيف الحد وإلحاق الجواميس بالبقر في الزكاة وقد يكون الشبه في صورة الذات وقد يكون الشبه في حكم الذات والأمثلة التي قلناها في العبيد والأحرار والبقر والجواميس لبيان الشبه في صورة الذات وأما الأمثلة للشبه في حكم الذات كإلحاق الوطاء بالشبهة بالوطء في النكاح لا اشتباههما في الأحكام وكذلك إلحاق المكاتب بالحر وأما العبد في تملك المال فإن الحق بالحر في ثبوت ملكه فبقياس الشبه في حكم الذات وليس يمتنع أن نجمع بين الشبهين في الصورة والحكم فيحكم بكل واحد منهما في موضعه بما يقتضيه ثم إذا عرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه يكونان متشاركين لأصلهما في صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط وتحليل وتحريم وإن اختلفا في طريق الحكم بالمعنى والشبه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:139
فيكون في الأصل معلوما وفي الفرع مطنونا
وسياتى في ذلك فرع المعنى وفرع الشبه وحين
فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع فنذكره بعده
الفصل الثالث وهو القول في علة القياس

وفيه الكلام الكثير وقد وقع فيه الخبط العظيم ولا بد أن نعتبر في ذلك زيادة اعتناء ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه
واعلم أن العلة مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض لأن لهذه العلة تأثير بيان الحكم كتأثير العلة في ذات المريض وقيل سميت العلة علة لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض

والأول أحسن لأننا بينا أن غير المتعدية من العلة تكون علة وقيل إن العلة مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر وأما حد العلة فقد قالوا إنها الصفة الجالبة للحكم وقيل إنها المعنى المثير للحكم
واعلم أن علة الحكم شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع وذهب بعض القائسين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة إذا لاح بعض الشبه احتجاجا بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا وإنما شبهوا فجمعوا بين الشيء والشيء لمجرد التشبيه من غير تعليل مثلما فعلوا بالجد والإخوة وغير ذلك

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس وهو ركن القياس ولا يقوم القياس إلا بها والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يرد الفرع إلى الأصل بسبب جامع بينهما أو بغير سبب ولا يجوز أن يكون بغير سبب لأنه لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:140
يكون رده إلى أصل بأولى من رده إلى غيره فلا
يتعين الأصل وإن كان بسبب فلا بد أن يكون ذلك
السبب متعينا لأن السبب المجهول لا يكون شيئا فلم
يبق إلا أن يكون بسبب معين ثم ذلك السبب المعين
عندنا في الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع
الاتفاق وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق في أنه
لابد من جامع فالنزاع في الاسم مع الاتفاق في
المعنى مصرح وأما الصحابة فقد عللوا تارة وأرسلوا
الشبه أخرى قال على رضى الله عنه في حد الخمر
إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري
وحد المفترى ثمانون فقد ذكر التعليل
وقالت الصحابة لأبى بكر رضى الله عنهم رضيك
رسول الله ﷺ لدينا فرضيناك لدينا وأما إذا أرسلوا
إرسالا فهو تنبيه على القائس وليس بقياس وإذا ثبت
أنه لابد من العلة في صحة القياس فتقدم مسألة
الطررد وكلام الفقهاء في ذلك
مسألة اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل
وهو الذى لا يناسب الحكم ولا يشعر به وكذلك
الاطراد لا يكون دليل صحة العلة وبالغ القاضى أبو
بكر محمد بن الطيب فى التغليظ على من يعتقد
ربط حكم الله تعالى به وقال بعض أصحابنا وطائفة
من أصحاب أبى حنيفة أنه حجة ذكره الشيخ أبو
إسحاق فى التبصرة عن أبى بكر الصيرفى وسمى
أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على

صحة العلة حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء
من جملة الفقهاء واحتج من قال إن الطرد حجة
بالأدلة التي دلت على أن القياس حجة وقالوا إنها لم
تخص وصفا دون وصف وهذا لأن علل الشرع
أمارات على الأحكام وليست

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:141
من قبل العلل العقلية فصح تعليقها بالصور وتصير
تلك الصور أمارات على الأحكام كالنصوص التي ترد
في أحكام ولا يعقل معانيها فهذه العلل مثل تلك
النصوص في الأحكام

واستدل من قال إن الإطراد دليل صحة العلة قال
لأن عدم الإطراد دليل على فساد العلة فالإطراد
دليل صحة العلة ولأن الإطراد والجريان هو
الاستمرار على الأصول من غير أن يردّها أصل وهذا
شهادة من الأصول في غير أن يردّها أصل وهذا
شهادة من الأصول في غير أن يردّها أصل وهذا
شهادة من الأصول لها بالصحة فوجب أن نحكم
بصحتها

بيينة أنها إذا أطردت فقد عدم ما يوجب فسادها
فوجب أن نحكم بصحتها لأنه ليس بين الصحة
والفساد واسطة

وأما دليلنا في أن الطرد ليس بحجة هو أنا اتفقنا
على أن الاحتكام على الشرع باطل ألا ترى أنه لو
أحتكم المحتكم من غير ذكر علة أصلا فيكون قوله
باطلا وصفه المحتكم على الشرع أن لا يكون لقوله

الذي يقوله طريق معلوم ولا مظنون ونحن نعلم قطعاً أن أحكام الشرع مرتبطة إما بطريق علمي أو ظني ويستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يصير مجرد احتكام على الشرع من قائله والدليل علي أن الظن لا بد من إشارة إلى سبب حتى يعمل به أن العلميات في الشرع لا بد من استنادها إلى طريق يوجب العلم فالظنيات لا بد من استنادها إلى سبب يفيد الظن ولأن من ادعى يظن أن وراء هذا الجبل المطل علينا جيشاً عظيماً أو بحراً أو سباعاً أو غير ذلك من الأشياء فإنه لا بد من استنادها إلى أسباب فإنه إذا لم يربط بسبب كان مما ظنه مهموساً وفي قوله هاذيا ثبت أن الظن لا بد له من سبب ليعمل عليه والطرْد لا يفيد علماً ولا ظناً لأن الحكم الذي ربط به إثباتاً لو ربط به نفيًا لم يترجح في مسلك الظن أحدهما على صاحبة فبطل التعلق به فإن قيل سلامته عن النقص يفيد علية الظن كونه علماً على الحكم قلنا هذا الذي قلت هو طرد الطارد وهذا الطارد مطالب بتصحيح علة وطرده لعلته لا يكون دليلاً على صحة علة فإن فعله لا يكون دليل صحة قوله ثم هذا المَعْتَرِض يقول إن الإطْرَاد في محل النزاع وعندى أنه لا إطْرَاد فإن قال المَعْلِل قد طرد في غير محل النزاع يقال له جريانه في غير محل النزاع لا يوجب إطْراده في هذا الموضع الذي وقع فيه النزاع وهذا لأن الطارد منازع في طرده فكيف يستدل بإطْراده وإنما غاية دعواه أنه يقول إن

الدليل على صحة طردى دعوى بإطراده فى صورة النزاع قال القاضى أبو بكر لو جاز

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:142
التمسك بالطرد لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق
لما كان من اشتراط استجماع أوصاف المجتهدين
معنى ثم قال فإن زعم زاعم أن شرط الطرد أن
يسلم عن العوارض والمبطلات ولا يهتدى إلى ذلك
إلا عالم فقال كيف لا يهتدى بأن يذكر علة ويطردها
أين وجدت قال وإذا انتهى التصرف فى الشرع إلى
هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين
واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل أن يقول ما
يريد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع
تبعثهم إلى البحث عن المعانى المختلفة المؤثرة
ببينة أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى فى
صحة القياس ولم يرو عن أحد منهم أنه تعلق بطرد
لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وإنما نظروا إلى
الأقيسة من حيث المعانى وسلخوا طريق المرشد
والمصالح التى تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان
الطرد قياسا صحيحا لما عطلوه لوما أهملوه ولما
تركوا الاعتلال به وكذلك سائر الأئمة المقتدى بهم
من بعدهم وضرب الحلیمی لذلك مثلا فقال من رأى
دخانا نائرا فظن أن وراءه حريقا كان مصيبا فى ظنه
ومن رأى غبارا ثم ظن أن وراءه حريقا كان مختلا
فى ظنه نعم لو ظن أن وراءه عسكرا أو سرحا كان
مصيبا ونقول أيضا أنا قد بينا أن العلة هى الصفة

الجالبة للحكم ويجوز أن يقال إن العلة هي المقتضية للحكم فأما إذا لم نعتبر وجود ما يقتضى الحكم أو وجود ما يجلب الحكم فى الصفة التى جعلت علة لم تكن هذه الصفة بأن يجعله علة بأولى من غيرها من الصفات فإن للأصل صفات كثيرة وقد جعل أحدهما علة فلا بد أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذى جعلت الصفة علة له حتى تكون جالبة له أو مقتضية إياه وهذا لأن التغييرات الاتفاقية قد تقع كثيرا فلا يقع الفرق بين التغير الاتفاقى وبين التغير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص ومناسبة بين العلة والحكم

فإن قال قائل إن المناسبة والاختصاص فى إنه يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها أو المناسبة بالإطراد فقد أجبنا عن هذا من قبل ويدل عليه أن دوران الحكم معه وجودا وعدمًا لا يدل على الصحة لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط ألا ترى أن من قال لعبدك أنت حر إن كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع قوله أنت حر وهو علة فدل أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة وسيعود الكلام فى هذا من بعد فإن كثيرا من أصحابنا جعلوا الإطراد والانعكاس دليلا وأما الجواب عن الذى ذكره أما تعلقهم بالأدلة التى دلت على صحة

القياس قلنا هذا الكلام دليل عليكم لأن الأدلة التي دلت على صحة القياس على الأصول وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى ألا ترى أن نصوص القرآن دلت أن الأمة شهداء في الأصل ولم يدل أن كل لفظ فهم شهادة بل دلت أنه يوجد منهم الشهادة وذلك يحصل ببعض الألفاظ ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشرك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المناسبات ولما اختص القياس بالفقهاء علمنا أن المقايسة مبنية على معان تفقه لا على أوصاف وأسامي تسمع وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر

وأما قولهم إن علة الشرع أمارات وليست بموجبات قلنا لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا ولكن معنى ذلك أنها لا توجب بذواتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة بل صارت موجبة بالشرع لا يمنع أن يقوم الدليل على أن القياس إذا احتاج صحته إلى علة فلا بد أن تكون العلة مناسبة للحكم مؤثرة فيه مقتضية إياه وقد دللنا أنه لا بد من ذلك فإن قيل ما قولكم في الشرع إذا نصب الطرد علماً هل يجوز أم لا قلنا يجوز قالوا إذا جاز من الشارع جاز من المعلل قلنا وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة

لكنه تعريف للحكم أو تجديد له ولو ذكر الشرع الحكم من غير علة له قوبل بالقبول فإذا ذكره وذكر علما عليه قبل وصدق أيضا وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء ولكن ليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا فتبين الفرق قطعا وباقي ما ذكره ليس بشئ ينبغي الاشتغال به وفيما ذكرناه من قبل جواب عنه وقد ذكر القاضي أبو الطيب إن الإطراد زيادة دعوى والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى قال ولأن القياس الفاسد قد يطرد ولو كان الإطراد دليل صحة العلة لم يقم هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة فالأقيسة الفاسدة المطردة مثل قول من يقول في إزالة النجاسات بغير ماء مائع لا يبنى عليه القناطر ولا يصطاد منه السمك فأشبهه الدهن ومثل من يقول في الكلب أنه كلب فيكون نجسا كالكلب الميت ومثل من يقول في مس الذكر مس ذكره فصار كما لو مس وبال ومثل من يقول في وطء الثيب شرع من نافذ فصار كما لو مشى في شارع أو أدخل من يدخل في المدخل فصار كما لو أخرج رأسه من الروزنة وأدخل رجله في الحق

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:144
ومثل ما يقول في القهقهة اصطكاك الأجرام العلوية فلا ينقض الطهارة كالرعد ولا يلزم الظراط لأنه اصطكام الأجرام السفلية قال القاضي وهذا مع سخفه ينتقض بما لو اصفع امرأته وصفعته وقد قال قوم من أصحاب أبي حنيفة في مس الذكر مس آلة

الحرث فأشبهه إذا مس اليدان وقال طويل مشقوق
ينقض الوضوء كالقلم والبوق وقال تعلق منكوس
فأشبهه الدبوس وقال فى السعى بين الصفا والمروة
إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا فى الحج كالسعى
بين جبلى نيسابور أو غيرها من البلاد وهذه حكايات
سخيفة والإشتغال بأمثالها هزو ولعب بالدين ولولا أن
هذا الإمام أوردها وإلا لم نوردها وأيضا فإن المتأمل
يتأمل هذه التحقيقات السخيفات التى لا يمكن
مناقضتها بشيء ويطردها ومباحثها طردا أو يعرف
أن سائر الطرد على مثالها وبمثابتها واللعب
والضحك ليس من باب الدين فى شئ وقولهم إنه لا
يوجد دليل بعده قلنا عدم تأثيره ومناسبته للحكم
دليل على فساده يدل عليه أن من ادعى النبوة وقال
الدليل على صحة دعواى عدم ما يفسدها لا يسمع
منه ذلك وكذلك كل من يدعى صحة شئ بهذا الوجه
فثبت أن ما قالوه باطل والله العاصم منه
فصل

ويدخل فى هذا الفصل القول فى المركبات
اعلم أنه ذكر أبو زيد بابا فى أقسام الطرديات وقال
الطرديات الفاسدة أربعة أنواع
نوع منها يعرف فاسدها ببداءة العقول من غير تأمل
فى الأصول كقولهم فى قراءة الفاتحة فرض فى
الصلاة إن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفة لها تحليل
وتحريم فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع
دليله الحج ومثل قولهم إن السبع أحد عددى صوم

التمتع فوجب أن لا يجوز الصلاة إذا قرأ دونها دليله
الثلاث وكقولهم إن الوطاء فعل ينطلق مرة وينغلق
أخرى فلا يثبت به الرجعة كالقبلة وقال سمعت بعض
شيوخنا يحتج لإبطال النية في الوضوء بأن الوضوء
فرض عين تقام في أعضائه فلا تكون النية شرطا
لأدائه دليله قطع اليد قصاصا أو في السرقة وهذه
علل تعرف فسادها ببداءة العقول لأنه لا مشابهة بين
الأصول في هذه الأصول وبين فروعها وهذا الضرب
لا يوجد له نظير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:145
من كلام السلف ولكنه شئ أحدثه حشوية أهل
الطرد قال

والنوع الثاني رد فرع إلى أصل لا يكاد الفرع يمتاز
عن الفرع إلا بضم ما هو علة الحكم إليه نحو قولهم
إن مس الذكر حدث كما لو مس وبال فإنه لا زيادة
فيما جعله أصلا إلا البول لأنه حدث بالإجماع وقد
عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم
في الفرع فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه
وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إن
إعتاق مكاتب عن الكفارة فصار كما لو رأى بعض
الدلائل لأنه لا زيادة في الأصل إلا أخذ بعض البدل
وإنه علة مانعة من التكفير وقد عدت في الفرع
فبقي العبرة لما وراء هذه الزيادة وهو أنه إعتاق
مكاتب وهذا مختلف فيه وكذلك قولهم في شراء
الأب لا يكون تكفيرا كما لو حلف بعثقه إن اشتره

ولا زيادة في الأصل إلا اليمين بعقده وهو علة مانعة من التكفير بنية توجد عند الشرط عندنا وقد عدم هذا في الفرع وليس وراء هذا إلا شراء الأب وهذا مختلف فيه قال

وأما النوع الثالث رد فرع إلى أصل بوصف مختلف في كونه علة وظهر ذلك من العلماء لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حل محل الحكم المختلف فيه ووجب نقل الكلام إليه لقولهم إن الكتابة الحالة لا تمنع التكفير عن العتق وكانت فاسدة كالكتابة على القيمة فالخلاف ظاهر بيننا وبينهم في الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الإعتاق عن الكفارة أو لا فلم يصر عدم المنع دليلاً علينا في فساد الكتابة وعن ذلك قولهم إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة دليله ابن العم وهذا فاسد لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكتابة ويعتق بالقرابة وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة ومن ذلك قولهم إن رهن المشاع باطل لأنه رهن لا يتبع للإنتفاع به ومن هذا الجنس يكثر وقال

والنوع الرابع التعليل بعدم الوصف كقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء كالحدود وهذا فاسد لأن عدمه لا يوجب حكماً وهذه العلة تذكر للإيجاب والعلل توجد ولا تعدم وكذلك قولهم إن الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا بعضية بينهما وكذلك قولهم إن المرض لا يبيح التجلد لأن المرض معنى لا يفارق الحال بالإحلال فأشبه الضلال وكذلك قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنه لا نكاح بينهما

وإسلام الشيء في جنسه لا يجوز لأنه لا يجمعهما
صفة الطعم والتمنيه واعلم أني ما ذكرت ما أورده
على طريق الاختصار ونحن نقول في الأنواع الثلاثة
التي قدمها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:146
علل فاسدة كما ذكروا للأصحاب كلام في المركبات
وهي التي ذكرها في النوع الثالث وقد رأيت من
الأئمة في العصر الذي أدركته من شغف بأمثال هذا
وقد ملأ كتبه من ذلك ومن أمثال ذلك ما قاله بعض
أصحابنا في النكاح بغير ولي أنثى فلا تزوج نفسها
دليله إذا كانت بنت خمس عشرة سنة والخصم
يعتقد في الأصل أنها صغيرة فتكون علة المعلن
مقيسة على الصغيرة عند الخصم ولا بد من كون
الأصل متفقا عليه ولو اعتقد الخصم أنها كبيرة
لكانت تزوج نفسها والخلاف واقع في الكبيرة
وطائفة من الجدليين يصححون هذا ويقولون الحكم
يتفق عليه في الأصل والمعلن علة الأنوثة وهي
تعليق صحيح فقاس على أصل مسلم فتشعب
المذاهب واختلافها ليس يضر ومثل هذا التعليل
والدليل لا يرضى به محقق لأن المخالف يقول بنت
خمس عشرة فيما أذهب إليه صغيرة ولو كانت
فالقياس عليها باطل فإنه لو قال ابتداء أنثى فلا
تزوج نفسها كالصغيرة يكون قياسا لأن لمعلن ذكر
الأنوثة والصغر في الأصل والصغر على حاله مانع
من العقد بدليل الغلام فقد ضمنت إلى الأنوثة في

الأصل صفة مستقلة بالحكم المطلوب فيكون مثاله ما يقول القائل في مس الذكر مس ذكره فينتقض وضوءه كما لو مس وبال فيصير التعليل باطلاً لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلّة الحكم في الأصل فأما تغيير علة الحكم في الأصل فيكون باطلاً قالوا وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرة على ما نقول نحن فأما إذا كانت كبيرة على ما يقولون فعندنا يجوز لها أن تزوج نفسها والتقدير لا يخلو من هذين فالعلة مترددة بين منع الحكم في الأصل على تقدير وبين سقوط العلة على تقدير فلم تصح

صورة أخرى من التركيب الذي قاله الأصحاب وهو قولهم في البكر البالغة بكر فيجبرها أبوها كبتت خمس عشرة سنة وهذا أمثل من الأول فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبت صغرها فالقياس على البكر الصغيرة جائز لأن الصغر لمجرده على مذهب الشافعي لا يستقل بإفادة الإيجاب بدليل الثيب الصغيرة فإن قال الخصم ظني أن بنت خمس عشرة سنة صغيرة وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح فهذا كلام صحيح غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى لأن في الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً وفي الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر لكن يتوجه

على تقدير الكبر منع من الخصم ويضطر المعلن إلى
رد القياس إلى الصغيرة البكر فيلغوا تعيين خمس
عشرة سنة

فأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال أصحابنا في
قتل المسلم بالذمي من لا يستوجب القصاص بقتل
شخص بالمثقل لا يستوجه بقتله بالسيف كالأب في
حق ابنه وهذا أيضا فاسد لأن الخصم يقول إن
المثقل ليس كآلة القتل والقتل به لا يكون عمدا
محضا على ما عرف من مذهبهم فإن كان الأمر على
ما قلنا فقد قست العمد على غيرالعمد وإن كان
الأمر على ما قلتم إنه عمد محض يوجب القود فإنتم
بين منع وإطلاق وقد قال بعض أصحابنا في مسألة
الثمار التي تؤبر وتبعيتها للأشجار في مطلق التسمية
ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها
بالأغصان وهذا فيه معنى حسن وهو أن الشفيع في
وضعها لا تتعلق بالمنقولات فأشعر ثبوت أخذ الشفيع
بكونها معدودة من أجزاء الشجرة ملحقة بها
فإن قال الخصم بسبب أخذها قطع ضرار مداخلة
المشترى وكذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع
فالوجه أن يقال الحكم المطلوب ثابت والمناسبة
كما قلنا هنا بين وتسويتكم بين المؤبر لا يقدر في
هذا

ومثال هذا أيضا ما يقوله أصحابنا في مسألة قتل
الحر بالعبد من قياس النفس على الطرف ويقول
الخصم هذا تركيب لأن مذهبنا أن طرف العبد لا
يكون محلا للقصاص له وعليه محال غير أنا إذا

صححنا التعلق بالشبه على ما سنبين فهذا أقوى شبه وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص على الجملة مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص ولم يوجبه منع وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم

فإن ناقض الخصم مناقضة ثانية ومنع كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا والتخبط لهم في قطع الأطراف عن النفوس عظيم والرفق الذي يذكرونه في تنزيل الأطراف منزلة الأحوال فرق بعيد مرامه عويص تصحيحه سهل إبطاله والجملة في التركيبات أنه لا يتعلق بها محقق وطالب لمعنى وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور وبابه من لم يشم رائحة الفقه وعزيز على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عز اسمه على مثل هذه التعليقات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية والقواعد العقلية التي يشهد لها أصول الشرع وتقوم بتصحيحها قوانين الملة وتناضل دونها براهين معانى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:148
الكتاب والسنة فلا ينبغي للفقهاء أن يشتغلوا بمثل هذه الأشياء فإنه تضييع للوقت وحيد عن مسالك الفقه وترك لسبيل السلف الصالح وجرأة على أحكام الله تعالى وجر المعللين إلى التلاعب بالدين فإنه إذا دخل في أمثال هذا وسهل على نفسه ينجر شيئاً

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

فشيئا إلى أمثال ما حكينا من العلل السخيفة ثم
حينئذ ينسلخ عن الفقه أصلا ويصير ضحكة عند
المحققين ومعدودا من جملة الهاذين المخرفين
ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله
بمنه وطوله وقد ذكر جماعة من أصحابنا جوابا من
الأصل المركب وسموه التعدية ولست أرى في ذلك
معنى غير أنا نذكر صورته لئلا يخلو الكتاب عن ذكر
ذلك لو قال المعلل في مسألة النكاح بلا ولى أنشى
فلا توزج نفسها كبرت خمس عشرة سنة فيقول
المعترض المعنى في الأصل أنها صغيرة وأعدى ذلك
إلى منع استقلالها بالتصرفات فإذا قال المعلل
دعوى الصغر ممنوع فيقول المعترض كذلك الأنوثة
ليست بعلة وقد ادعيت أنها علة فقد ادعيت علة
وعديتها إلى فروعك وادعيت علة وأعديتها إلى
فروعى فاستوى القدمان وآل الكلام إلى التزامك
إبطال علتى أو ترجيح علتك على علتى وأجابوا عن
هذا وقالوا معنا نسلم الوجود وهو الأنوثة وإنما
المنازعة لكم فى كونها علة وأما الذى ادعيت علة
فلا أسلم وجوده فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلا
إلى علة أخرى فالانتقال ممنوع لا سبيل إليه
ويستوى فيه السائل والمسئول وقد سلكوا أيضا فى
إبطال التعدية مسلكا آخر وهو أن يقول لو ثبت
معناك لقلت به ضمنا إلى معنای فإن الحكم الواحد لا
يتمتع بثبوتيه بعلتين وهذا قد لا يجرى فى بعض
المركبات فأما إذا قلنا فى البكر البالغة بكر فتجبر
على النكاح كما ذكرناه فى بنت خمس عشرة سنة

فإذا ذكر المعدى الصغر لم يمكننا أن نقدر الصغر علة في الإجماع فإن الثيب الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا قال الأستاذ أبو إسحاق سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول معنای عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معانى الأصول أو قد ثبت بدليله فإن قلت لم يقم عليه دليل فليست معللا بعد ولا مقيما متمسكا في محل النزاع فمعارضتك إياي بالتعدية غير متجه وإن اعترفت يكون معنای ثابتا فمعناك الذي أبديته ليس مناقضا لمعناي وإنما يقدر المعارضة إذا جرت مناقضة في المقتضى وهذا الذي ذكرناه أورده الأصحاب نقلته على ما أورده وعندى أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ومثال هذه التعليقات لا يجوز أن يكون معتصم الفتاوى والأحكام ولا مناطا لشرائع الدين الرفيع وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم في الأغلوطات

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 149
وحيث بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق وقد كانت أنواع هذا طريقا مسلوكا من قبل يجري النظار على سنتها ويجادلون ويناطحون عليها غير أن زماننا الذي نحن فيه غلب عليه معانى الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد فتناظموا في مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معانى الفقه إلى نهاية أظن أن ليس بعدها مبلغ الحق لطالب ولعلها قاربت في الوضوح الدلائل

العقلية التي يدعها المتكلمون في أصول الدين فالنزول عن تلك المعانى إلى مثل هذه الصور زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه نعم وقد ذكر أبو زيد من أقسام الطرديات مسألة شهادة رجل وأمراتين في النكاح وتعليل الشافعي فيها أن النكاح ليس بمال وذكر لهذا أمثلة والعجب أنه يفهم منا هذا وقد سلكوا مثل هذا المسلك قال محمد بن الحسن لا ضمان في إتلاف ملك النكاح لأنه ليس بمال وذكر أنه لا خمس في اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وقال في الصائم يأكل الحصة لا كفارة عليه لأنه ليس بطعام وقال في ولد الغصب إنه أمانة لأنه لم يغصب وقال أبو حنيفة في العقارات إنها لا تضمن لأنه لم ينقلها اعتذر عن هذه المسائل وقال إنما قال محمد بن الحسن ما قال في هذه المسائل على سبيل الاستدلال لا على سبيل التحليل ووجه ذلك أن حكم العلة لا بد أن يتقدم إذا عدت العلة كما كان تعد وما قبل العلة فإن هذه المسائل من هذا وإنما أبينا إضافة العدم إلى عدم العلة واجبا به لأن العدم لا يقبل الإضافة وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى الحكم عند عدم العلة بعلة أخرى وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم صحيح إذا لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم قال فمتى اختلفنا في ضمان الغصب لم يجب بدونه وكذلك إذا وقع الاختلاف في ضمان ما هو مال لم تجب فيما ليس بمال لأن الضمان بشرط المماثلة يجب وإذا كان الضمان مالا المتلف ليس بمال تزول

المماثلة وذكر في كل مسألة مما ذكرنا شيئاً من هذا الجنس وأما في الشهادة فالخصم يحتاج إلى أن يثبت أن شهادة النساء متعلقة بصحتها بالمال لتنعدم بعدمه ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من حكم البعضية لا غير حتى ينعدم بعدم البعضية وعلى أن غاية ما في الباب أن ما تعلق بالبعضية ينعدم بعدم البعضية إلا أن عندنا في مسألة إذا ملك أخاه لا يتعلق ما تعلق بالبعضية وإنما يقع ما تعلق بالمجزئة والجواب أنا في هذه المسألة لا نعلق الحكم بمجرد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:150
العدم وقد ذكرنا معنى في المال يوجب سهولة شأنه وحرمان المسامحة من الشرع فيه في الحجة وذكرنا في النكاح معنى يشعر باستقصاء الشرع فيه وإنما يحتاج إلى اعتبار القوة في الحجة ما لا يحتاج إليه المال وقول الشافعي إنه ليس بمال وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه وكذلك ذكرنا في البعضية معنى يفيد العتق وعلى أنا سلكنا طريقة متبينة في شراء الأخ أخاه أنه لا يعتق ويستمر ملكه وذكرنا أن الأصل في الأب والأخ وغيرهما انتفاء العتق وإنما العتق وقع في جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعله المجازاة وهذا لا يوجد في الأخ وأبطلنا المعنى الذي ذكر من الجانبين وقدمنا بحق هذه الطريقة في كتاب الاصطلام فليكن الاعتماد عليه وقد انتهى الكلام في الطرد وما يتبعه وحين فرغنا من الكلام

فيه رجعنا إلى ما كنا فيه في الأصل وهو الكلام في
علة القياس
فصل

قال المحققون من أصحابنا إن العلة لا بد من الدلائل
على صحتها لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعي
وكما لا بد من الدلالة على الحكم لا بد من الدلالة على
العلة وقد قالوا إذا ثبت حكم متفق عليه وادعى
المستنبط أنه تحلل بمعنى أبداه فهو مطالب
بتصحيح دعواه في الأصل وذكر بعض أهل الجدل أنه
لا يسوغ هذه المطالبة لكن على المعترض أن يبطل
معناه الذي ذكره إن كان عنده مبطل له وهذا ليس
بشئ والصحيح هو الأول وذلك لأننا قد ذكرنا فساد
الطرد وذكرنا بطلان التحكم في الدين ولا بد من علة
مقتضية للحكم مناسبة له مغلبة في الظنون أنها
المثيرة هذا الحكم فإذا ادعى أنه أصابها فهو مطالب
بإبدالها فإذا اقتصر على محض الدعوى كانت دهواه
العلة بمنزلة دعواه الحكم

بيينة أن المعلل يدعى كون هذا الوصف علة ولا بد
من إقامة البرهان على الدعوى وإن قال لا يلزمني
إقامة البرهان فهو إذا متحكم على الشرع بعلته فهو
كتحكمه بالحكم فإن قال هذا المعلل إن الصحابة
نصبوا علامات على الأحكام فإننا أيضا ننصب من
جنس ما نصبوه فبين ذلك وبرهن عليه فإن قال
الدليل على صحة العلة عجز المعترض عن

الاعتراض قلنا ومن أين قلت إن عجز المعترض يدل
على صحة العلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:151
فالسائل مسترشد مستهدى يطلب دليل صحة العلة
لينقاد لقضيتها والأصل أن إقامة الدليل على
المدعين ولو قال المدعى عليه للمدعى الدليل على
أنى محق عجزك عن إقامة البينة هل يسمع هذا وهل
تسقط عنه اليمين فهذا هوى بين وقد يقع العجز عن
الطعن فى الباطل لعدم آتته وكم من حق مستور
خفى فى العالم وكم من باطل ظاهر مجهور به
وإذا ثبت أنه لا بد من الدليل على صحة العلة وقد قال
القاضى أبو الطيب الدليل على صحة العلة من أربع
طرق

أحدها لفظ صاحب الشرع بنصه أو ظاهره أو شبهه
والثانى إجماع الأمة
والثالث التأثير
والرابع شهادة الأصول
فأما لفظ صاحب الشرع فقد يكون فى الكتاب وقد
يكون فى السنة

أما فى الكتاب مثل قوله تعالى إنما يريد الشيطان
أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر
وهذا عبارة عن الإسكار الذى يحدث هذه الأشياء
التي ذكرها الله تعالى وقال سبحانه وتعالى كي لا
يكون دولة بين الأغنياء منكم وقال تعالى وأتيم
إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتاناً

وإثما مبينا ثم قال وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض والإفضاء اسم للوطئ وقال تعالى (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا) وذكر مثال هذا وقد ذكرنا بعض ذلك من قبل وذكر من أمثال هذا والتنبيه قوله ﷺ (أينقص الرطب إذا جف) وقوله ﷺ (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث) وقوله (نهى عن بيع مالم يقبض) وقوله (إنها من الطوافين

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:152
عليكم وقوله (إنما هو دم عرق) وفي بعض الروايات قال لبريرة (ملكت بضعتك فاخترى) وقد ذكرنا من قبل نظائر هذا
قال وأما الإجماع فهو دليل مقطوع به فما أجمعوا عليه من حكم أو علة وجب المصير إليه ومثاله قوله ﷺ (لا يقضى القاضي وهو غضبان) وأجمعوا أن النهى عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه ويغير طبعه ويمنعه من التوفر على الاجتهاد وكذلك على مثال قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) قال وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها وذكر نظائر لهذا منها الشدة في الخمر يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها وكذلك الرق في علة نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله وذكر مسائل من أمثال هذا وأورد كلاما طويلا فيما وجد تأثيره من هذا الجنس وفيما لا يوجد تأثيره من هذا الجنس وبيان هذا يدل على صحة العلة أنه

يفضى إلى غلبة الظن لأنه إذا رأى الحكم يدور مع
الشيء وجودا وعدمًا غلب على ظنه أن هذا الشيء هو
الأمانة على ذلك الحكم وإذا وجد عند وجوده ولم
يعدم عند عدمه لم يوجد عليه الظن
قال وأما شهادة الأصول مثل قولنا لا تجب الزكاة
في أنث الخيل لأنه لا تجب في ذكورها فالأصول
شاهدة لهذا لأنها مبنية على التسوية بين الذكور
والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها وهذا طريق
يفضى إلى غلبة الظن لأن الإنسان إذا علم أن فلانا
إذا أعطى بناته شيئًا يعطى بنيتها مثلها فإذا سمع أنه
أعطى البنات غلب على ظنه إعطاء البنين مثلها
فثبتت أن شهادة الأصول دليل صحة العلة من هذا
الوجه وقال ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل من
صح صلاته صح ظهارة وكذلك قوله من لزمه العشر
لزمه ربع العشر في مسألة زكاة الصبي وكذلك قوله
ما حرم فيه النساء حرم فيه التفرق قبل التقابض
وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد لصحة هذا القليل
وهذا الذى ذكرنا لمجموع كلامه واعلم أن إقامة
الدليل على صحة العلة فصل مشكل وقد اختلف
الأصوليون فى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:153
ذلك اختلافًا عظيمًا وإن وجدنا من الأصول فى
الشرع وهى الكتاب والسنة والإجماع نوع دليل على
صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا
إلى ذلك واستدلنا بذلك على صحتها وقدمنا ذلك

على غيره مما يدل على صحة العلة إذ النص ودليله
مقدم على كل دليل عندنا فإن قال قائل فإنكم لم
تقولوا بهذه الدعوى فإن النبي ﷺ قال في دم
الاستحاضة (فإنه دم عرق انفجر)
وقال ﷺ لبريرة (ملكت بضعتك فاختراري) وقال ﷺ
في أخبار الربا (كيلا بكيل ووزنا بوزن) فالأول يدل
على أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر
علة انتقاض الوضوء والثاني يدل أن ملكها نفسها
بالحرية علة ثبوت الخيار والثالث يدل أن الكيل هو
العلة ولم تقولوا بشئ من ذلك
الجواب إن هذه الألفاظ لها معان غير ما ظننتموها
وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها أما اللفظ الأول
فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذي تراه ما
حكّمه وكانت تظن أن ذلك دم حيض فذكر الرسول
ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة
فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه
في زمان مخصوص تعتاد النساء ذلك بأصل بنيتهن
وخلقتهن وأما دم الاستحاضة دم ينفصل من العرق لا
من الرحم ولا رخاء لذلك وأن كان في الظاهر
ينفصل من المحل الذي ينفصل منه دم الاستحاضة
وكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا وعلى أن قوله
ﷺ انفجر كلمة زائدة لا يعرف ثبوتها وأما الذي روي
من قوله ﷺ (ملكت بضعتك فاختراري) فعلى هذا
الوجه لا يعرف هذا الخبر وعلى أنه يقال لهم هل
تقولون إنها ملكت نفسها بالعتق

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:154
حتى تصير كإمرأة لا زوج لها فإنها هي التي تملك
نفسها على الإطلاق ونعلم قطعاً أنها لم تملك نفسها
كذلك فلا بد من تأويل وتأويله ملكت الفسخ لتملكي
نفسك فاخترى ثم قام الدليل أن زوجها كان عبداً
وأن ملكها الفسخ كان في هذه الصورة وأما قوله
عليه ﷺ (كيلا بكيل) فهو من ﷺ إشارة إلى علة
الخلاص عن الربا وقد بينا في مسائل الفروع أن
قوله ﷺ (لا تبيعوا الطعام بالطعام) يدل ذكر الطعام
أن الطعام علة وقوله ﷺ (الثيب أحق بنفسها من
وليها) يدل أن الثيابة علة وقوله ﷺ (من باع نخلا
مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع) دليل أن
التأبير علة في كون الثمرة للبائع وقول تعالى وإن
كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن (يدل أن الحمل علة وقوله تعالى والسارق والسارقة
(يدل أن السرقة علة وقوله تعالى الزانية والزاني
(يدل أن الزنا علة وقوله ﷺ في (النهى عن بيع
الطعام قبل القبض) يدل أن عدم القبض علة
وأمثال هذا توجد كثيراً وأما قوله ﷺ في الرطب
(أينقص إذا جف) نص في التعليل به وقوله (أينقص
إذا جف) تقرير وأبين باستفهام مثل قوله تعالى وما
تلك بيمينك يا موسى (ومعنى الخبر إذا علمت له
ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذا ومن البيئة
على العلة قوله ﷺ (العينان وكاء السه) فيكون
الدليل دليلاً أن بزوال الاستمسك علة لإنقاص
الوضوء

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:155
فصل

وأما إذا أعوز الدليل من هذا الوجه ولم يكن بد من إقامة الدليل فقد جعل بعض أصحابنا مجرد الاطراد والجرى دليلا وقد ابطالنا ذلك وذكر كثير من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة أن الاطراد والانعكاس دليل على صحة العلة وهو أن يوجد الحكم بوجود وصف زائد وتزول بزواله فيدل أن لذلك الوصف التأثير في الحكم ما ليس لغيره

واستدل من قال إن هذا دليل صحة العلة بأن العلل الشرعية علل ظنية وليس لها عمل إلا إفادة غالب الظن ونحن نعلم قطعا أن الحكم إذا وجد بوجود وصف وانتفى بعدمه غلب على الظن أنه العلة وهو كالشدة في الخمر فإنه يوجد التحريم بوجودها وينعدم بعدمها دل أنها العلة

قالوا ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند بيينة أن مثل هذا يعتمد عليه في المؤثرات العقلية فكيف لا يعتمد عليه في المؤثرات الشرعية وإذا ثبت وجود غلبة الظن ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ثبت كونه علة وافاد الحكم الذي بنى عليه وقد قيل إن الحكم إذا ربط بالطرد والتنكيس فهو في العكس أبين من جهة أن الطارد في محل النزاع مدعى الاطراد وهو منازع فيه لا محالة وأما الانعكاس فهو متفق عليه لأن الانعدام عند عدم

الوصف متفق عليه واعلم أن الاستدلال بهذا الدليل
في نهاية الإشكال لأننا بينا أن الاطراد ليس بدليل
على صحة العلة وهي شئ يلزم المعلل بكل حال
حتى إذا لم يطرده والتزم ما ينقضه ظلت علته على
ما سنبين من بعد

ويقال للحنفي إذا قال إن علة جريان الربا الكيل لم
قلت إن الكيل علة قال لأنها علة مطرده قال لأنى
أتبعها الحكم أين وجد الكيل فيقال هذا باتفاق بينى
وبينك

فإن قال باتفاق لم يسلم له ذلك وإن قال لا باتفاق
لكنى أطرده العلة وأتبع الحكم الكيل أين وجد فيقال
له ليسوع لك ذلك فإن قال لا كفى الخصم شغله
وإن قال نعم فيقال له لم ساغ لك ذلك فإن قال لأنها
علة الحكم يقال له ولم قلت إنها علة الحكم فيعود
إلى ما بينا من قبل فهو يستدل على صحة العلة
بالجريان ويستدل على صحة الجريان بالعلة وهذا
فاسد فإن قال ساغ لى لأنها غير منتقضة يقال معنى
قولك غير منتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل
موضع وجدت فيه العلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:156
فكانك قلت إنما ساغ لى تعليق الحكم بها لأنى
علقت الحكم أين وجدت
فإن قال إنما ساغ لى تعليق الحكم أين ودت لأنه لم
يمنع من ذلك نص ولا إجماع

يقال له ولم إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع وجب تعليق الحكم بها وما أنكرت أن يكون هاهنا مانع غير ما ذكرت لأن وجوه الفساد تكثر به فإن قال ليس هاهنا وجه فساد

يقال أبعد في وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها فإن قال نعم

قيل فدل على صحتها واترك حديث الجريان والاطراد وإن قال لا يعد ذلك من وجوه الفساد رجع الأمر إلى ما سبق وهو أن مدعى صحة العلة لا بد له من إقامة الدليل على صحتها

فإن قال ما لا يوجد فيه وجه من وجوه الفساد فهو صحيح

قلنا قد بينا أن هذا عدم الدليل على الصحة والفساد وعلى أنك إذا لم تدل على وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجه فاسد وانت لا تشعر لأن الفساد كما لا يثبت إلا بدليل الفساد فالصحة لا تثبت إلا بدليل الصحة ولأن عدم لا يدل على شيء ما بصحة ولا فساد

فإن قال لو لم تكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك

قيل له يكفي في النفي فقد دليل الإثبات ولا يكفي في الإثبات فقد دليل النفي

ألا ترى أنا نفي صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها فلا تثبت الصحة ها هنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفي صلاة سادسة فلا ينتقل عنه إلا بدليل

فإن قالوا عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها
 قيل الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد
 فإن قيل أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما
 يعارضها فقد صار عدم المعارضة دليلاً على صحته
 فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلاً لصحة العلة
 قلنا العجز إنما كان حجة لا بما قلتم ولكن بوقوعها
 خارجاً عن معتاد قدرة البشر إلا أن الكفار تعنتوا
 وقالوا هو في مقدور البشر فقول لهم اثبتوا بمثلها
 ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

بعجزهم فالحجة صحتها بما بينا وقد كان سبق بعض
 هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضع على وجه
 السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطراد ليس
 بدليل الصحة العلة فكذلك العكس بل هذا أبعد لأن
 الاطراد يلزم المعلل والانعكاس ليس بشرط لصحة
 عند أكثر الأصوليين فإن كان الاطراد الذي هو شرط
 العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذي ليس
 بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى ومن جعل ما ذكرناه
 دليلاً يجيب عن هذا فيقول إن مجموع الأمرين يفيد
 غلبة الظن في انتصاب الشيء علماً على الحكم ومن
 زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد وإن سلم
 فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضي
 إلى غلبة الظن

وعندي أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما
 ذكروا فصل الشرط الذي قدمنا فإنه يوجد عند
 وجوده ويعدم عند عدمه وليس بعلة ومن يقول إنه

علة ولا يفرق بين اشترط والعلة فهو مجازف ولأن
الشيء قد يوجد عند الشيء اتفاقا وينعدم عند عدمه
اتفاقا ولا يدل علي أنه علة
وقد حكى الإمام أبو المعالي عن الأستاذ أبي إسحاق
أن الدليل على صحة العلة إنما يكون بتقرير إحالته
ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض
والمبطلات ومطابقتها الأصول وعبر عن هذا فقال
وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول إذا ثبت حكم في
أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك الحكم
إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشيء فهذا هو الضبط
الأقصى الذي ليس عليه مزيد فإذا أشعر الحكم في
ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو
المظنون علما وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على
هذا سؤالا فقال فإن قيل الإخالة مع السلامة هي
الدالة على صحة القياس إذا لا ما اعتمدتم عليه من
إجماع الصحابة

قلنا إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت
المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل
على القياس إجماعهم لكن إجماعهم هو على مثل
هذا القياس ثم سأل سؤالا فقال المأخذ على هذا
الوجه محصورة والوقائع غير محصورة فكيف يستند
ما لا نهاية له إلى المتناهي وقال إن هذا السؤال
عسر جدا

قال الإمام جمال الإسلام وعندى هذا السؤال ليس
يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان في
مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع

إلا ويستند ذلك إلى أصل مناسب له ويكون معنى الأصل مؤثرا فيه وقد ذكر بعض الأصوليين

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:158

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:157

في الدليل على صحة العلة طريق السبر والتقسيم وهو أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل ويتتبعها واحدا واحدا وبين خروج أحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحدا يرضاه

واعلم أن الفصل اختلف فيه أهل الأصول وهو أن القائس إذا خالفه قائس آخر في علة الأصل فأبطل هذا القائس علة خصمه هل تصح علة فبعضهم قال يدل ذلك على صحة العلة مثل الحنفي يبطل علة الكيل فتصح بذلك علة التي يدعيها لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلة فإذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى ضرورة وهذا الوجه في تصحيح العلة ضعيف لأن البطلان ضد الصحة فكيف يكون دليل الصحة ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسها فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادهما وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعا فاسدتين ويكون الصحيح العلة الثالثة ويجوز أن لا يكون المنصوص عليه معلولا بعلة ما وأيضا فإن العلم ببطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى إذا توهم البطلان قائم في العلة الأخرى ولأن شرط صحته العلة أن يكون مخيلا مقتضيا للحكم الذي ربط به وإن بطلت

العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة وقولهم
إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة قلنا ليس
على هذا الوجه بل كل فريق يقول علتى صحيحة
وعلة الخصم باطلة وإن بطلت علته لا يعترف بصحة
علة الخصم لأنه مقيم على اعتقاد بطلان علة الخصم
سواء صحت علته أو بطلت
فإن قيل قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول وإذا اتفقوا
أنه معلول فلا بد أنه إذا بطلت إحدى العلتين صحت
الأخرى

قلنا إنما اتفقوا على أن الأصل معلول بعلة صحيحة
لو وجدت فإذا لم نجد علة صحيحة لا يكون معلولا
ونقول أن بطلت علتى ولم يدل البطلان على صحة
علتك بقيت علتى صحيحة وعلتك غير مدلول على
صحتها فيكون الأصل من قبيل ما هو معلول إلا أن
تأتى بعلة وتدل على صحتها

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع
فى القلب خيال الصحة وذلك بالملاءمة والصلاحية
وتقسيم الملاءمة أن يكون على وفق ما جاء به
الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف وعن
الصحابة قال وعلمائنا قالوا ما لم يقم الدليل على
أن الوصف ملائم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:159
لا يقبل التعليل ولا يلتفت إليه وإذا صار ملائما يعمل
به إلا بسبب العدالة وذلك بكونه مؤثرا فى ذلك
الحكم كالشاهد لا بد أن يأتى بلفظ الشهادة لأنه

الملائم للشهادة ولا بد بعد ذلك من التعديل والتعديل هناك مثل التأثيرها هنا فإن عمل قبل التأثير يصح وإن عمل قبل الملائمة لا يصح كالشهادة لو عمل القاضى بها بلا لفظ الشهادة لا يصح واستدل فى أن الإخالة ما أوقع فى القلب خيال الصحة لأن العلة ما تغير الحكم لعدة المريض تغير وصفه والمغير لا بد أن يكون لتغييره أثر لأن ما لا يحس لا يعرف ثبوته بأثار محسوسة فما لا أثر له لا يكون علة ثم هذا الأثر ليس مما يحس لكنه مما يعقل فيجب الرجوع إلى القلب وشهادته تحكيمة كما قيل فى أمر القبلة إذا اشتبه ولم يبق عليها دليل يحس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته فإذا شهد القلب بصحته قبلت الشهادة وقد قال النبي ﷺ (الإثم ما حاك فى قلبك وإن أفتاك الناس) والاعتراض على هذا الفصل هو إن الإخالة بما يقع فى القلب تكون حجة يقع فى قلبه ولا يكون حجة على غيره وكذلك فى أمر القبلة إذا اختلفت الجهات بجماعة لا يكون قول بعضهم حجة على البعض

قال ولأن كل معلل يمكنه أن يقوله قد وقع فى قلبى خيال الصحة فيصير قوله معارضا لقول صاحبه فبطل دعوى الإخالة بهذا الوجه وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح فى تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائما للحكم ويستدل على الملاءمة بدليل يمكن الوقوف عليه بأن التمثيل وهو أن يبنى عمل مثل ذلك الوصف فى أصول الشرع وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته

للحكم يحتمل أن لا يكون علة فلا بد من دليل عليه ولا دليل عليه سوى الاستشهاد بأصل صحيح ثابت لترجيح جهة الصواب على جهة الغلط وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل وأنه يوجب الكفارة والعلة إنه إفطار كامل والاستشهاد عليه بالوطاء وذكر مسألة السلم الحال وأن المفسد له العجز عن التسليم والاستشهاد بكل عقد يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع وذكر مسألة حرمة المعاهدة وأن علة إثباتها البعضية والاستشهاد عليه بالوطاء الحلال

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:160
والوطاء بالشبهة وذكر هو غيره ممن ينصر طريقته كلما طويلا في الأصول التي صنفوها فجعلت فيه هذا القدر وهو الذي يفهم ويقع في القلب من التطويل العظيم في كلامه وجعل يردد هذا المحرف وهو أن ما لا يحس يعرف بأثره فيعرف صحة العلة ببيان أثرها واستشهاد بالشهادة في عامة كلامه في هذا الفصل () وقال عدالة الشاهد إنما تثبت بأمر دينه في منعه من ارتكاب ما اعتقده حراما بدينه فيستدل به على منعه من الكذب الذي هو حرام في دينه فكذلك عدالة الوصف الذي هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما يعرف بأثره في إيجاد مثل هذا الحكم في موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلا على نظيره ويكون استدلالا بوجود معلوم ولا بعدم ولا بشيء لا يطلع عليه ولا يجوز المحاجة به

وهذا إنما يقوله على من يجعل دليله في صحة العلة
عدم قيام الدليل على فساده ويقول من يتعلق بذلك
الدليل على صحة العلة متعلق بمحض العدم
قال ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد
معه فكذلك يوجد مع الشرط ويطرد معه فلا بد من
دليل آخر يميز بين الشرط والعلة وذلك في بيان
الأثر وأنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم وللعلة أثر
فهذا الذي ذكرت قدر ما وجدت من كلام المحققين
في بيان الدليل على صحة العلة
واعلم أن الاشتغال بدليل الإطراد بمجردده لا معنى
له وكذلك بدليل الإطراد والانعكاس وإن كان هذا
أمثل من الأول وأوقع في القلب ولأصحابنا العراقيين
شغف عظيم بهذا ولعل بعضهم يقول لا دليل فوق
هذا ولكن الاعتراض الذي قلناه اعتراض واقع
وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضا كثرة
الشواهد لا يكون فيها دليل كثير وهذا لأن الوصف هو
المقتضى للحكم فلا بد من بيان معني في الوصف
يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة وأما إبطال علة
الخصم وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيف
أيضا بما قد بينا فلم يبق في الدليل على صحة العلة
سوى الإخالة والمناسبة
وقد ذكر أبو الحسين البصري في أصوله أن مما يدل
على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثرا في قبيل
ذلك الحكم لأن العلة ما يؤثر في الحكم وما لا يؤثر لا
يكون علة

قال وهذا كالبلوغ يؤثر في رفع الحجر عن المال
فكان أولى أن يكون علة في رفع

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:161
الحجر عن النكاح من الثبوت لأن الثبوت لا يؤثر في
جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر
واعلم أنا بينا تأثير الثبوت في مسائل الخلاف في
الفروع وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثبوت
على اعتبار الصغر وتركنا إيراد ذلك في هذا الموضوع
واعلم أن مجموع ما يحصل من معنى الإخالة
والمناسبة وهو أن يقال دليل صحة العلة وجود وصف
مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض
الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله فإذا
وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم
بالمكابرات والمعاندات وإنما يعرف ذلك بعرضه
على أصول الشرع وقواعده وبيان هذا في الشدة
المسكرة فإننا نقول إنها العلة في تحريم الخمر
ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف وهذا وصف
مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته ونعني بالتأثير
إشعاره في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة
ووجود شاهد الأصل على ذلك وكذلك الطعم مشعر
بالتحريم بالوجه الذي ذكرناه في كتاب الاصطلام
وقد أبى بعض أصحابنا وجود معنى في الطعم يؤثر
في الحكم ويشعر وجعل يلوذ بالخير واللياذ بالخير
وإن كان حسنا لكننا ندعى إن علة الربا علة مستنبطة
لا منصوص عليها وقد استنبط الشافعي علة الطعم

واستنبط أبو حنيفة علة الكيل فلا بد من إقامة الدليل على تصحيحه من حيث الإخالة والمناسبة وفي هذا خطب عظيم ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص ولا بد من الإعراض عن الترجيحات لأن الحاجة ماسة إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة فلا معنى للاشتغال بالترجيح وعندنا أن الكيل علة فاسدة وليس لها مناسبة لحكم النص بوجه ما

وأما الطعم فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص فذكر الترجيح في مثل هذا يبعد فدل أنه لا بد من ذكر دليل في نفس الطعم وأنه علة وقد أوردنا وحققنا وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع وإنما هو لمسائل الأصول وعلى الأصل الذي أوردناه مسألة بيع الفاسد فإن الفساد مشعر بانتفاء الحكم وفي مسائل النكاح بغير ولي الأنوثة مشعرة ببقاء الولاية للمرأة في الأنكحة والبيكار مشعرة بثبوت الإيجاب وأمثال هذا يكثر فهذا هو الأصول وعلى أمثلة هذه العلل ينبغي أن يقع الاعتماد من الله المعونة والتوفيق بمنه

وحين وصلنا إلى هذا الموضع فنقول قد بينا أن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:162
لكنه شرط لصحة العلة وسيأتى هذا من بعد فأما الانعكاس ليس بشرط ونذكر هذه المسألة في هذا الموضع

مسألة اعلم أن الانعكاس ليس بشرط لصحة العلة
فى قول أكثر الأصحاب
وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء
وهو أيضا قول بعض المتكلمين وذهب بعض أصحابنا
إلى أن الانعكاس شرط فإذا ثبت الحكم بوجود العلة
ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة وهو قول بعض
المعتزلة ويعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية
وقال العلل الشرعية وإن كانت مظنونة ولكن ينبغي
أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا فى كون
إحديهما معلومة والأخرى مظنونة ثم العلل العقلية
يجب انعكاسها كذلك العلل السمعية ولأن العلل
الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيد غلبة الظن فإذا
وجد الحكم بوجود الوصف ولم ينعدم بعدمه ولم يفد
غلبة الظن فلا يبقى حجة
وأما دليلنا نقول العلة المنصوبة للإثبات فلا تدل على
النفي وكذلك إذا نصبت للنفي لا تدل على الإثبات
فنقول علة منصوبة فلا يطلب منها إلا التأثير فى ذلك
الحكم كالعلة المنصوص عليها لا يطلب منها إلا إثبات
الحكم الذى تناوله النص وهذا لأن المقصود من
التعليل إثبات الحكم دون نفيه فلا يعمل فى النفي
لأن العلة إنما تعمل فيما قصد بالعلة
ونقول أيضا إن العكس لو كان شرطا لكان لا يقتل
إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل أو لا
يقتل إلا مرتد فإذا كان الحكم الثابت بعلة تطرد مع
ارتفاعها لوجود علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها دل
ذلك أن الانعكاس ليس بشرط

فإن قالوا إن القتل قصاصا قد لنعدم بعدم القتل
وكذلك الفعل بالردة لنعدم بعدم الردة وإنما تقتل
بعلة أخرى

قلنا فإذا كان وجوب القتل بعلة القتل من حيث
انعدام وجوب القتل عند عدم القتل فإذا حدث علة
أخرى للقتل فينبغى أن يحكم بتعارض ما يوجب
القتل وما لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:163
يوجب القتل ويسقط القتل لأن الدليل الشرعى
دليل مثل الدليل العقلى ثم الدليل العقلى يجوز أن
لا يدل على وجود الحكم فى الموضع الذى وجد فيه
الحكم ثم ينعدم ويثبت الحكم بدليل آخر فكذلك
الدليل الشرعى يجوز أيضا أن يكون كذلك بل هذا
أولى لأن الدليل العقلى قد صار دليلا بنفسه والدليل
الشرعى إنما صار دليلا بجعل جاعل فإذا لم يكن هذا
شرطا فى الدليل العقلى فى الدليل الشرعى أولى
وقد ظهر بهذا الجواب عما تعلقوا به وقد ظهر الذى
قالوه لا يشترط فى الدليل العقلى وفى الحسيات
أيضا ليس كل من نصب علما على إثبات شئ ينبغى
أن ينصب علما على ضده

وأما قولهم إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس
دعوى لا دليل عليها وعلى أنا بينا أن الدليل على
صحة العلة الإخالة والمناسبة وذلك قائم وإن لم
ينعكس وهذا هو الدليل المعتمد وإذا بقى الدليل
على صحة العلة بقيت العلة مفيدة لحكمها ثم إذا

انعدمت العلة فيجوز أن يقوم دليل آخر على بقاء
الحكم ويجوز أن يدل دليل فينتفى لعدم الدليل
ويقال أيضا إن العلة الشرعية أمانة فيجوز أن يدل
على الحكم الواحد أمارتان أيهما وجدت دلت عليه
فأحدى الأمارتين وإن عدمت بقي الحكم بالأمانة
الأخرى ولم يدل ذلك على أن الأمانة الأخرى لم تكن
صحيحة والله اعلم
فصل

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه
وقد اختلف العلماء في كونه حجة في الأحكام أو
ليس بحجة
مسألة

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمة الله أنه حجة
وقد أشار إلى الاحتجاج به في مواضع من كتبه
وأقرب شيء في ذلك قوله في إيجاب النية في
الوضوء كالتميم

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 164
طهارتان فكيف يفترقان وتابعه أكثر الأصحاب على
ذلك غير أبي إسحاق المروزي فإنه روى عنه أنه قال
ليس بحجة

وقال الشافعي في أدب القاضي القياس قياسان
أحدهما ما كان في معنى الأصل
والآخر أن يشبه الشيء بالشيء من أصل ويشبه
اشئ من أصل غيره ثم قال وموضع الصواب عندنا

في ذلك أن ينظر إن أشبه أحدهما في خصلتين
وأشبه الآخر في خصلة الحقه بالذي أشبه في
خصلتين
قال بعض أصحابنا إن قوله هذا يدل على أنه حكم
بكثره الأشباه من غير أن يجعلها على الحكم
وقال بعضهم إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في
الفرع بكثرة الشبه
وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة أن قياس الشبه
ليس بحجة وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم
وصار إليه القاضي أبو زيد ومن تبعه وذهب إلى هذا
القول أيضا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:165
القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي
ثم اعلم أن الشبه ضربان
أحدهما في الأحكام
والثاني في الصورة
فأما الشبه في الأحكام فقد ذهب عامة أصحابنا إلى
جواز التعليل به كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في
سقوط الحد ووجوب المهد لشبهة بالوطء في النكاح
في الأحكام
وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على البغال
والحمير في سقوط الزكاة بصورة الشبه أو كقياس
الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم كقول
القائل ذو حافر أهلى وقد جعل بعضهم مثل هذا
القياس حجة لأن الشبه قد وجد

قال وإذا جاز أن يعلل الأصل بصفة من ذاته جاز أن يعلل بصورة من صفاته ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أماره على الحكم كما يجوز أن الشبه في المعنى أو في الحكم أماره على الحكم وهذا ليس بصحيح

والصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكماً

وقد استدل من قال إن قياس الشبه ليس بحجة بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المشابهة في الأحكام فإن جميع المحرمات يشابهه بعضها بعضاً في الأوصاف ويختلف في الأحكام ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم لا توجب المشابهة في الحكم لأن العلة هي الجالبة للحكم فيما لا يتعلق به الحكم لا يجلب الحكم ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو إما أن يجعل المشابهة بهذا في جميع الأوصاف حجة أو يجعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإن جعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة فهذا لا يوجد وإن جعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثير في الحكم فليس بأن يجعل المشابهة في ذلك الوصف علة للمشابهة للحكم بأولى بأن يجعل المفارقة في غيرها من الأوصاف علة للمفارقة في الحكم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:166
قالوا وأما المكاتب فنحن لا نقول ألحق بالأحرار
لمشابهته بالأحرار فإن العبد يشبه الأحرار في معاني
كثيرة ومع ذلك لا يلحق بالأحرار وكذلك الدواب تشبه
بني آدم في صفات خمس ولا يلحق هذا الشبه ببني
آدم ولكن المكاتب حريد أثبت له بحكم عقد الكتابة
ورقيق رقبة فلحرية يده يستحق ما يستحق الحر
بيده ولرق رقبته لا يستحق ما يستحقه الحر برقبته
والصحيح أنه ثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظرا له
ليصل إلى الحرية مع بقاء الرق على الكمال
وقد قال أيضا من يرد قياس الشبه أن مجرد الشبه
صورة أوحكما لا يشعر بمناسبة بين العلة والحكم
لجواز افتراق المحليين في الحكم
وبيانه أن من قاس الوضوء على التيمم في إيجاب
النية بقوله طهارة فليس في قوله طهارة ما يؤثر
في إيجاب النية ويجوز افتراق الوضوء والتيمم في
حكم النية وغيرها فلا يدل نفس وجوب النية في
التيمم على وجوبها في الوضوء فلا بد من اجتماعهما
في المعنى الذي يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه
طهارة حتى إذا اجتمع الفعلان في وصف الطهارة
يجتمعان في الحكم وعلى هذا من علل في منع قتل
الحر بالعبد يقول قصاصا وقاس على الطرف فيقال
نفس قول قصاص لا يدل على امتناع الجريان ويجوز
أن يمنع الحكم بين الطرف والنفس في ذلك المعنى
ليجتمعان في حكم النفس وأمثال هذا تكثر جدا يدل
عليه أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشئيين في وجه

من الوجوه وإن اشتركا في وجه من الوجوه افترقا
في كثير من الوجوه ومن اكتفى بمجرد اشتراك في
الشبه بوجه ما يعارض بمجرد افتراق الشبه بوجه ما
أو بوجوه شتى لأن وجوه الافتراق في الأشياء أظهر
من وجوه الاجتماع فدل على أن قياس الشبه بنفسه
لا يكون حجة

ويقولون أيضا قولك إن الفرع كالأصل في الحكم
أبعلم تقول هذا أم أبظن أو لا بعلم ولا بظن فإن قلت
بعلم فأين العلم وإن قلت بظن فأين الظن وهذا لأن
العلم والظن لا بد لهما من مستند فاذا ذكر المستند
حتى يصح قولك إنه بعلم أو بظن وإلا فهو هذيان وإن
قلت لا بعلم ولا بظن فحكم الله تعالى لا يثبت
بالجزاف

وإن قلت تشابههما في وجه يغلب على الظن
تشابههما في الحكم فهذا دعوى مجردة وإن كانت
المشابهة في وجه يفيد ظنا فالمفارقة في سائر
الوجوه تبطل الظن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 167

وتشوش على الظان ظنه

وقالوا أيضا إن الأصل في القياس هم الصحابة
والمناقول من الصحابة النظر إلى المصالح والعلل
المعنوية فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجه ما
وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة فنذكر أولا
الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرده

ويمكن أن يقال على الإطلاق قياس المعنى تحقيق
وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم
ونقول إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه
ويؤثر فيه ويقتضيه وهو تعليق التخفيف بما يوجب
التخفيف وتعليق العقوبات بالجنايات وتعليق وجوب
الحق بالاجابيات وأمثال هذا تكثر وأما الطرد فعلى
عكس هذا فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم
ولا يشعر به ولا يقتضيه وقد سبق بيان هذين جميعا
والكلام فيهما

وأما قياس الشبه فلا بد وأن يكون في فرع يتجاذبه
أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير
تعرض لبيان المعنى ونعنى بالمقرب شيئا يقرب
الفرع من الأصل في الحكم المطلوب ويجوز أن
يقال قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان
المعنى وقد استدل من جعله حجة بأن الشرع ورد
باعتبار الشبه في جزاء الصيد وباعتبار الأشباه في
العدالة والفسق يعنى اعتبار السدد في القول
بالسداد في الأفعال وبذلك عدم السداد في القول
بعدم السداد في الأفعال وكذلك ورد الشرع باعتبار
الأشباه في الضيافة وأيضا فإن القياس ليس إلا
بمثيل الشئ بالشئ وتشبيهه به والشئ إنما يمثل بما
يشتهه ويجانسه فيجب إلحاق الشئ بما يشابهه
ويجانسه حريا على هذا الأصل
يدل عليه أن التساوى في الذوات والأوصاف يوجبه
التساوى في الأحكام فإن المستويين ذاتا ووصفا
يستويان في الحكم لتحقيق التساوى

ألا ترى أن المكاتب ملحق بالأحرار في كثير من الأشياء وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه والمعتمد من الدليل أنا أجمعنا أن قياس المعنى حجة ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظن أو يخيل في القلب أنه متعلق بذلك المعنى فإن طريق العلم القطعي مسدود مردوم ومثل هذا المسلك يوجد في قياس الشبه ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال هذا قول تعالى القائل في الوضوء إنه يجب فيه النية إنه طهارة حدث فيجب فيها النية كالتيمم أو يقول في مسألة المضمضة والاستنشاق إنهما لا يجبان في الغسل من الجنابة إنه غسل حكى فلا يتعدى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف كغسل الميت

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 168
وكذلك قوله القائل في زكاة الصبي زكاة فتجب على الصبي زكاة الفطر
ويقول في مسألة تبييت النية صوم فرض فلا يتأدى بنية من النهار كالقضاء ويقول في نفي القصاص عن الحر بقتل العبد قصاص كالطرف وأمثال هذا لا تعد ولا تحصى كثرة
فنقول في هذه الأقيسة إن هذه الأقيسة مغلبة للظن مفيدة قوته في كون الحكم على ما نصب له المعلل فإنه يغلب على ظن كل عاقل شبيهة الوضوء بالتيمم وشبيهة الغسل بالغسل والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم والقصاص بالقصاص
ومن قال إن هذا لا يفيد غلبة الظن فلا شك أنه معاند

ونقول في قول الشافعي في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان فكيف يفترقان لمن يأتي هذا القياس يغلب على ظنك كون الوضوء مثل التيمم فإن كل واحد منهما طهارة عن حدث لا يعقل معناه وقد غلب التعب على كل واحد منهما فإن قال نعم فهذا هو الذي قصدناه من وجود غلبة الظن وهو أيضا معنى شبه التقريب الذي ادعينا

وإن قال لا يغلب على ظني فلا شك أنه معاند ولهذا الذي قلناه عسر الفرق بين الوضوء والتيمم على المفرق بينهما ولهذا سوى الأوزاعي وهو أحد أئمة الدنيا بينهما في نفس وجوب النية وعلى هذا جملة ما ذكرنا من المسائل وكذلك قول القائل في مسألة ظهار الذمي من صح طلاقه صح ظهاره فهذا مفيد لقوة الظن بقرب حكم الفرع من حكم الأصل في الذي نصب له العلة لأن كل واحد منهما بملك النكاح وكل واحد منهما يحرم البضع مع كون الزوج مالكا للبضع متمكنا من التصرف فيه بالتحريم على وجه ينفرد بإثباته ومما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بقياس الشبه أن القياس إنما أطلقه الشرع في أصل الأحكام لضرورة الحاجة فإننا قد ذكرنا أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ولله تعالى في كل حادثة حكم لو لم يجز القياس أدى إلى التوقف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس وإذا عرفت هذا الأصل فنقول لا بد من وضع الأقيسة على وجه يسهل طلبها ووجودها ليتيسر بناء الأحكام عليها ولا يشتد باب البحث على العلماء فيها فإذا قلنا

إن القياس الصحيح هو قياس المعنى فهذا وإن وجد في كثير من الأحكام والأصول ولكن ليس مما يسهل وجودها فإننا نعلم أن كثيرا من أصول الشرع يخلو عن المعاني خصوصا في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها وكذلك شرائط المناكحات

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:169
والمعاملات ثم تلك الأصول لها فروع وتلك الفروع تتجاذبها أشباه وإذا كانت المعاني تعدد في الأصول فكيف يسهل وجودها في الفروع فلم يكن بد في استعمال القياس لكن مع الحيد عن طريقة الطرد لأن غلبة الظنون لا بد منها ولا ضرورة في استعمال مجرد الطرد الذي لا يفيد ظنا أصلا فجعلنا غلبة الأشباه والقياس المنصوب في هذه الجهة مع وجود ما يقرب في الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعله في مسلكه وضمينه إلى مسلكه حجة ثم ظهور الفرق يكون محصلة واحدة وهو عسر الفرق على الفارق بين الوضوء والتميم وزكاة الرأس وصدقة الماشية وصدقة النبات وكذلك الفرق بين القصاص في الطرف والقصاص في النفس ويعضد هذا الكلام بالأصل المعهود وهو أن الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات وليس بموجبات وفي الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد في الموجبات والقول الجامع إن التأثير لا بد منه إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بحكم وقد يكون بغلبة شبه فإنه رب شبه أقوى من شبه آخر وأولى بتعليق

الحكم به لقوة أمارته والشبه قد يعارضه شبه آخر
فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر وربما
يخفى ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد
ويجوز أن ترجع إلى أصليين فلا بد من قوة نظر
المجتهد في هذه المواضع وهذا كالعبد يشبه الحر
من حيث إنه آدمى مكلف ويشبه الأموال والسلع من
حيث إنه مال مملوك والجص يشبه البر من حيث إنه
مكيل ويفارقه من حيث إنه ليس بماكول وعلى
عكس ذلك الرمان والسفرجل يشبه البر من حيث
إنه ماكول ويفارقه من حيث إنه ليس بمكيل وكذلك
الذرة وما يشبه ذلك

وقد قال القاضي أبو حامد المروزي في أصوله إنا لا
نعني بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء بوجه أو
أكثر من وجه لكن نعني أن لا يوجد شيء أشبه به منه
ومثال هذا لا يوجد شيء أشبه من الضوء بالميمم
وكذلك في الزكاة والزكاة وكذلك القصاص في
الطرف والنفس فإنه لا يوجد شيء أشبه من
القصاص في الطرف بالقصاص في النفس أو على
عكس هذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في
مسلكه أصل عظيم فإذا لم يوجد شيء أشبه به منه
لم يكن بد من إلحاقه به وهذا الذي قاله القاضي أبو
حامد تقريب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه
واعلم أن هذا الذي ذكرناه نهاية ما يمكن إيرادها في
كون قياس الشبه حجة والذي ذكره في نفي قياس
الشبه كلمات مخيلة والأولى أن يقال إن من يتحرى
طلب الحق

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:170
 وطلب إيراد معنى مناسب للحكم فينبغي أن يشتغل
 بذلك ويبذل غاية مجهوده وعندى أن من طلب ذلك
 فلا بد أن يجده إلا في أفراد من المسائل وردت بها
 النصوص واتفقت الأمة على تعديها من المعانى فأما
 عامة الأحكام فالشارع للحكم لم يخلها من المعانى
 المؤثرة فى تلك الأحكام وإن أعوز المجتهد وجود
 المعنى حينئذ ينبغى أن يرجع إلى قياس الشبه على
 الطريقة التى قدمناها فلا بأس بذلك وغير مستبعد
 من الشرع أن ننبه بحكم على حكم ويمثل شيئاً بشئ
 إما معنى أو حكماً أو غلبة شبه بسائر الوجوه والله
 أعلم بالصواب وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه
 أمثلة كثيرة ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة بعد
 أن تبين أصل الكلام
 فصل

وأما إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب
 إن الاسم على ضربين اسم اشتقاق واسم لقب

فأما الاسم المشتق فعلى ضربين
 أحدهما مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من
 الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى
 فى قياس المعنى لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً
 فى الأحكام

والضرب الثاني أن يكون مشتقا من صفة كالأبيض والأسود مشتق من البياض والسواد فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية فمن جعل شبه الصورة حجة قال يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال النبي ﷺ في الكلاب (فاقتلوا منها كل أسود بهيم) فجعل السواد علما على إباحة القتل وأما اسم اللقب فعلى وجهين

أحدهما مستعار كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجاز لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو واسم عمرو إلى زيد فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة بعلة كذلك الاسم القائم مقامها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:171
والضرب الثاني اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس فقد ذكر أصحاب في هذا وجهين فمنهم من جوز التعليل ومنهم من لم يجوز تجويز التعليل به والصحيح عندي أنه لا يجوز التعليل بالأسامي بحال لأنها تشبه الطروه وأما الأسامي المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم والله اعلم وإذا فرغنا من بيان العلة فقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه ولا يستغنى عنه بحال فنذكر بعد هذا الكلام في الفصل الرابع وهو بيان الحكم

فالحكم هو ما تعلق بالعلة في التحليل التحريم الإيجاب والإسقاط هو على ضربين مصرح به ومبهم فالمصرح به أن يقول فجاز أن يجب كذا أو يقول فوجب أن يجب كذا وما أشبهته والمبهم أن يقول فأشبهه كذا فمن الناس من يقول إن ذلك لا يصح لأنه حكم مبهم

ومنهم من يقول إنه يصح وهو الأصح عند الجدليين لأنه المراد به فأشبهه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه وذلك بشئ معلوم بين السائل والمسئول فيجوز أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما ومنها أن تعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا في إيجاب النية في الوضوء طهارة فاستوى جامدها ومائعها في النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال إن هذا لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية وفي الفرع في إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يستقى حكم الشئ من نظيره لا من ضده ومنهم من قال إن ذلك صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد في النية والتسوية بين المائع والجامد في النية موجودة في الأصل فصح القياس عليه وإنما يظهر الاختلاف في التفضيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يضر فيه الاختلاف ومن حكم العلة أيضا أن يذكر التأثير فنقول في مسألة السواك للصائم تطهير يتعلق بالفم من غير النجاسة فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه دليله المضمنة فهذا تعليل لهذا

الحكم صحيح لأن تأثير الصوم في المضمنة صحيح موجود وهو منع المبالغة فصح إثبات تأثيره في الفرع وذلك بالمنع منه بعد الزوال واختلافهما في كيفية التأثير لا يمنع من التعليل لأصل التأثير لأن الغرض إثبات أصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:172
التأثير إلى هذا الموضع ذكره في التبصرة وهذه فصول عراقية ليس تحتها كثير معنى غير أن كتب الجدل والأصول تزين بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهية واعلم أن في بيان حكم العلة مسألة خلافية ذكرناها من قبل وهي أن مذهب أصحاب أبي حنيفة أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل في الفرع بمعنى الأصل وفي الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل مثل معنى الأصل وعندنا حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة في موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك الحكم في ذلك الموضع وإلا فلا يثبت وهذا الخلاف هو الذي ذكرناه من قبل أن العلة القاصرة تكون علة صحيحة وعنهم لا تكون علة صحيحة ثم أعلم أنه كما يجرى الاختلاف في الحكم فيجرى الخلاف أيضا في علة الحكم كاختلافهم في الإسلام هل هو علة العصمة أم لا وكذلك الاستيلاء على مال الغير عندنا علة الضمان وعندهم ليس بعلة قد يجرى الخلاف في صفة العلة وهو علة وجوب الزكاة فعندنا ملك النصاب علة لوجوب الزكاة من غير اعتبار صفة المعنى وعندهم ملك نصاب المعنى

علة وقد يوجد الاختلاف في لشرط وهو مثل الخلاف في الشهادة في النكاح وعندنا هو شرط وعند مالك ليس بشرط وعلى هذا اخلافهم في عدالة الشهود في النكاح

قال أبو زيد في تقديم الأدلة جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات رابعة أنواع الاختلاف في الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا أو في شرط العلة أو صفتها أو في حكم من الأحكام أو صفته أو في حكم مشروع معلوم بوصف بلا منازعة في محل هل هو مقصور عليه أو هو متعد عنه إلى غيره قال القياس لم يشرع حجة إلا لهذا النوع لما ذكرنا أنه لا حكم له غير التعدية وة التعدية لا يتصور إلا في هذا القسم الرابع ففسد فيما عدا هذا لقسم لانعدام حكمه ولانه لم يصادف محله فمحله أصل فيه حكم مشروع ليتمكن التعدية فيما ليس موجود ولا يكن تعديته كالحوالة حيث لا دين يلغو ولأن الخلاف متى يحصل في الموجب للحكم أو شرطه ونفس الحكم فقد وقع الاختلاف في أصل الشرع أكان أم لم يكن وهذا لا يهتدى إليه القياس لأنه ليس إلينا نصب الأحكام ولا رفعها بأراى ولا نصب أسبابها لأن في نصب الأسباب نصب الأحكام ولا شروطها لأن في نصب الشروط المانعة رفع الأحكام فإذا لم يكن إلينا ذلك

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

بالرأي بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل لنصب الشرع وبطل تعليل المنكر أيضا لأن المنكر يقول لم يشرع أصلا وما لم يشرع لا يكون حكما شرعيا حتى يمكن إثباته بالقياس وإنما يثبت بالقياس قسم واحد هو شيء يثبت في محل الشرع فيستعمل القياس لتعدية ثم ذكر الأقسام فقال أما قسم الموجب فنحو اختلافنا في الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنساء أو لا وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس بل على مدعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه من نص () أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأنه الثابت بذلك ثابت بالنص لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع لعدم الدليل كما نقول فيمن ادعى أن الوتر فرض عمل زائد على الخمس وأنكره آخر لم يكن على المنكر أو لا التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعى إقامة الدليل سوى القياس وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات وأنكره الآخر وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو مسقط لشطر الصلاة أم لا لم يصح التكلم فيها بالقياس بل الذي يدعيه مسقطا يلزمه إثباته وإنما يظهر الفقه في هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم لا لأنه يمكنه إفسادها إلا تفقد طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزة وليست بعادلة قال وكذلك إذا وقع الخلاف في الحربي يسلم أيكون إسلامه موجبا لجعل نفسه وماله مضمونين مثل الأحرار بدارنا أم لا فهذا لا يعرف بالقياس وكذلك الخلاف أن العقل مثل الشرع أهو حجه قاطعة لعذر الكفار

ما صفته فنحو اختلافنا في المال الذي سبب الزكاة
أهو سبب بصفة النماء أم دونها واليمين بالله سبب
الكفارة بسبب أنها مقصودة أو معقودة وقتل النفس
بغير حق سبب الكفارة بصفة الحرمة أو بصفة
الإباحة مع الحرمة والإفطار سبب الكفارة باسم
الجماع أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين وهذا لأن
وصف الشيء منه فما لم يكن أصله مما يثبت
بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبل ما يثبت به
قال وأما أصل الشرط فنحو الاختلاف في شهود
النكاح أنهم بشرط أم لا وكذلك الولي فأما ثبوت
الولاية للمرأة على نفسها فمما يعرف قياساً لأننا
وجدنا ثبوت نعتى الولاية حكماً ثابتاً مع البلوغ
والحرية في أصل مجمع عليه فصح القياس لتعدية
إلى المرأة وكذلك إذا اختلفنا في الزكاة أن التسمية
هل هي شرط فيها أم لا لم يجز التكلم فيها بالقياس
وكذلك قلنا إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح
أو العدة عنه وقال خصمنا العدة ليست بشرط
النفوذ وبالعدة وحدها لا يصير محلاً وكذلك إذا اختلفنا
في البلوغ عن عقل أهو شرط لوجوب حقوق الله
تعالى التي تحتل النسخ والتبديل كالصلاة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:174
والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام وكذلك
وجوب العقوبات كحرمات الإرث بالقتل والحدود لم
يكن للقياس فيه مدخل وكذلك إذا اختلفنا في البلوغ
بعد العقل أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتل النسخ

وهو الإسلام أو لا ثم سأل على نفسه سؤالا فقال
فإن قيل أليس اختلفنا في الطعام بالطعام أن
القبض في المجلس هل هو شرط في بيع أحدهما
بالآخر أم لا وتكلمتم بالقياس فيها فأجاب وقال
البقاء على الصحة بلا شرط القبض حكم ثبت في
أصل منصوص عليه من البيوع وهو بيع العبد
بالدراهم وكل ما عدا الطعام من السلع فصحت
التعدية بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه ما لم
يمنعنا منه نص بخلافه فيجب على مدعى الفساد
لوجود النص إقامته قال ولا يلزم على هذا استعمال
القياس في منع شرط التسمية في الزكاة بالقياس
على الناسي لانا إذا أحلنا زكاة تارك التسمية ناسيا
على أنه في حكم المسمى بدليل النص كما يجوز
صوم الأكل ناسيا على أنه في حكم من لم يأكل
بدليل النص ثم لا يجوز أن يقاس عليه إذا ترك
التسمية عمدا أو أكل في الصوم عمدا لأنه معدول به
عن القياس قال فهذا يظهر بيان الفقه في طرق
القياس

وأما صفة الشرط فكشهود النكاح أهم رجال أو
رجال ونساء وصفة طهارة الصلاة أهي مرتبة أم غير
مرتبة أم بفصة الموالاة أو ليست بصفة الموالاة قال
أما الحكم فنحو اختلفنا في الركعة الواحدة
مشروعة صلاة أم لا وصوم بعض اليوم مشروع أم لا
والأربع مشروعة على المسافر والمسح على الخف
مشروع أم لا وكذلك اختلفهم في القراءة هل
تسقط بالإقتداء أم لا والصوم على يسقط بالجنون أم

لا ثم سأل سؤالا فقال فإن قيل اختلفنا في صوم يوم
النحر مشروع أم لا وتكلمتم فيه بالقياس وأجاب
وقال لا كذلك فإن كون اليوم سببا لصيرورة الصوم
مشروعا ثابت أصلا ووقع في استنساخه أنه يوم عيد
فأنكرناه لأننا أثبتنا كون اليوم سببا بالقياس وأما
وصف الحكم فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعة
على الشفع الثاني واختلفنا أنها فرض أو لا واتفقنا
أنها فرض في الأول واختلفنا أنها فاتحة أم لا واتفقنا
أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته
واختلفنا في وصفه أنه يملك مباحا والكراهة بعارض
ويملك مكروها والإباحة بعارض وهذا مذهبنا على ما
بيننا في موضعه وكذلك يملك الطلاق مبينا قصدا إليه
عندنا وعندني لا يملك فهذا لا يعرف بالقياس وأنا لا
نجده بعينه أصلا آخر لتعديه إلى الفرع وكذلك إذا
اختلفنا في ملك النكاح في حق المتعة أهو خاص
للرجل على المرأة أو

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:175
هو مشترك بين الزوجين لا يعرف بالقياس لأنه غير
موجود في أصل آخر لتعديه إليه بل يعرف
بالاستدلال بما ثبت بالنصوص وكذلك إذا اختلفنا في
حكم خبر الربا وهو قوله (والفضل ربا) أنه فضل
ذات الحنطة أو فضل كيل لم يجز إثباته بالعلة لما
قلنا

وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن الثابت للمرتهن
إذا تم العقد بالتسليم إليه أهو في حكم يد الاستيفاء

التي يتم بالتسليم إليه أم هو حق بيع الدين إذا تم العقد باليد كما يتم عقد الهبة باليد وحكمه وقوع الملك للموهوب له وهذا لا يجوز إثباته بالقياس لأننا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديده إليه بالقياس وكذلك لا يجوز نفي هذا بالقياس لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكما شرعيا ليتمكن تعديته إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المهر بالنكاح بلا تسمية لم يكن للقياس فيه تدخل لأننا لا نجد في غيره لتعديده إليه وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المتعة بعد الطلاق وبعد الدخول لأننا إنما اختلفنا في ذلك لاختلافنا في المتعة أوجب أصله على نفي وحشة الطلاق أم عوضا عن ذلك النكاح واجبا بالعقد مقام الساقط بالطلاق فهذا لا يعرف بالقياس وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت أبدا إلا بالشرع فلا يمكن معرفتها مشروعاً بصفاتها إلا بالنظر من حيث المعاني التي تثبت بالأسامي العربية لا يمكن معرفتها إلا بالنظر في كلام العرب والتعرف من قبلهم وأما القسم الرابع فنحو قولنا إن المسح في الضوء يسن تثليثه لأنه مسح قياسا على مسح الخف فهذا يمكن إثباته بالقياس لأننا وجدنا مسحا في الضوء وله فرض وسنة ووجدنا حكم إقامة سنته بإفراده لا يتثليثه فعدينا إلى الفرع وكذلك قولهم الرأس عضو من أعضاء الضوء فيسن تثليثه وصيغته قياسا على الوجه فهذان القياسان في محليهما فيجب طلب الفساد بطريق آخر وكذلك قولنا صوم رمضان صوم

عين فيتأدى بنية الصوم كالنفل في غير رمضان
وقولهم إنه صوم فرض فيشترط فيه نية الفرض
كالقضاء وكذلك قولنا المديون لا زكاة عليه لأن
الصدقة تحل له فلا تجب عليه الزكاة كالمكاتب
وقولهم إن ملكه كامل فيلزمه الزكاة بغير المديون
فهذا الذي ذكرناه سياق كلامه واعلم أن أصلنا الذي
يعرفه الأصوليون أن كل ما يمكن إثباته بالقياس
يثبت

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:176
بالقياس من غير تخصيص وفي هذه المسائل التي
ذكرناها في بعضها ما يمكن إثباته بالقياس وفي
بعضها ما لا يمكن إثباته بالقياس وعلينا فيها أن
نعرضها على الأصل الذي قدمناه فما لا يمكن إثباته
بالقياس وافقناه على زعمه وما يمكن إثباته بالقياس
أثبتناه وإن رغب أنف من رغب والله المعين على
طلب الحق والهادي والمرشد إلى الصواب
فصل

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا فصلا يتصل بهذا
الذي ذكرناه أحببت إيرادها في هذا الموضوع وأذكر ما
يعتمد عليه من ذلك
وقال قال الخائضون في هذا الفن رب أصل يتطرق
إليه بالتعليق من وجه ويتقاعد من وجه ونذكر من
ذلك مثالا أو مثالين فمن ذلك اختصاص القطع
بالنصاب وهذا على الجملة متعلق بأمر ظاهر فإن

الناس يهجمون على ما يوجب التغيرير بالأرواح
ويخاطر بالمهج بسبب التافه الوتج الحقير وإن فعل
ذلك إنسان فإنما يغرر بمال نفيس وتشهد له
القواعد التي تستحث الطباع على الهجوم على
الفواحش فيها وانتصب مزجرة الحدود يزدجره عنها
وأما المحرمات التي لا ميل للطباع إليها لم يرد
الشرع في المنع فيها بالحدود فوق الاكتفاء فيها
بمجرد النهي مع الوعيد بالعذاب الشديد في الآخرة
ثم قال هؤلاء لأن القياس وإن اقتضى الفصل في
الجملة بين التافه والنفيس ولكن مبلغ النفيس لا
يعرف بالقياس وكان ذلك موكولا إلى الشرع ونصاب
السرقه منصوص عليه ومن أمثلة ذلك النصاب في
الأموال الزكاتية والأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:177
وجوب الإرفاق بالأموال المحتملة لذلك المتهية
لارتفاع مالكة ليكون الإرفاق بمقابلة الاستمكان من
الارتفاع ثم القدر الواجب لا يهتدى إليه الرأي فاتبع
الشرع والدليل على أن الرأي لا يهتدى إلى ما قلناه
أن الهمم تختلف بالخصيس والنفيس فالفقير قد
يستعصم القلس والقلسين والملك لا يستكثر
القناطير المقنطرة وكذلك هذا في النصب فإن
القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاع بما ينقص عن
النصاب وذو البسطة والسعة لا يرفقه العشرون بل
المائتان فلا بد من الرجوع إلى الشرع ويكون هو
المتبع أبدا لا غير ثم قال

نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام أحدها ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول فيه إلى أمر ضروري لا بد منه وهذا مثل القصاص فإنه مغل بتحقق العصمة في الدماء المحترمة والزجر عن التهجم عليها فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهذا هو الذي يسهل تعليل أصله والتحقق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما تأيد بهم لجر ذلك إلى الضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا زائل إلى ضرورة الرجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا تمهدت قواعدها فالنظر بتحقيق معناها في آحاد النوع ربما يعسر فيعرض عنه قال وهذا ضرب من الضروب الخمسة وعندى أن تعليل إيجاب القصاص ما ذكر من حكمة وجوب القصاص وتعليل تجويز البيع بما ذكر من حكمه تجويز البيع بعيد جدا وإنما السبب لوجوب القصاص هو القتل والقتل مخيل في إيجاب القتل بعد أن تأيد بالشرع والنص عليه وكون الإنسان مالكا للشيء مخيل مؤثر بجواز تملكه من غير قد تأيد بنص أيضا نعم يجوز أن يقال وجب القصاص بسبب القتل وجاز التملك فيه بسبب تملكه للمحل بحكمة الزجر أو الحكمة دفع حاجات الناس فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر أم تعليل أصل جواز البيع بالحاجة فبعيد وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها

وكان البيع لفائدة البيع والتعليل غير وإظهار الفوائد
غير ونحن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:178
نعلم قطعاً أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول إنها
معلقة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلى الثواب فإن
كانت واجبة لفوائد الثواب والأنكحة لا تعلل بعلة
حصول النسل في العالم وإن كانت مشروعة لفائدة
النسل وكذلك الحدود واجبه لفائدة الزجر الحاصل
بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك قال
والضرب الثاني ما يتعلق به الحاجة العامة ولا ينتهي
إلى حد الضرورة وهذا مثل الإجازة فإنها مبنية على
مسيب الحاجة إلى المساكين مع قصور اليد عن
تملكها وفي نماكها ببدل على سبيل العارية فهذه
حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة ولكن حاجة
الجنس قد تبلغ ضرورة الشخص الواحد من جهة أن
الكافة لو منعوا عن ما يظهر الحاجة فيه للجنس لنال
آحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في
حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى
الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس
وعندي أن المنافع أموال وقد قام الدليل على ذلك
فالإجازة فيها كالبيع في الأعيان وقد بينا ذلك في
خلافات الفروع قال
والضرب الثالث مما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا
حاجة عامة ولكنه قد يلوح منه غرض في جلب
مكرمة أو نفي ينقص بها ويجوز أن يلتحق بهذا

الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أجبنا عبرنا عن هذا فقلنا مما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً بالتنظيف فإذا ارتبط الرابط أصلاً كلياته تلويحاً كان ذلك في الدرجة الآخرة والرتبة الثانية البعيدة في القياس وجرى وضع التلويح منه مع الامتناع عن التصريح مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعى الجليلة كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة وهذه العبارات كلها تكلف صعب وحمل الطبع على ما بالمرء غنية عنه ولا أرى وراءها كثير معنى والطهارات كلها تعبدات وإن عللنا بالتنظيف فينبغي أن يكون على الندب لا على الإيجاب وأما عامة العبادات وتوابعها تكليفات لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى قال والضرب الرابع ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً وفي المسلك الثابت في تحصيله الخروج عن قياس كلى وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث وبيان ذلك بالمثل أن الغرض في الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه والكتاب المنتهضة سبباً في تحصيل العتق يتضمن أموراً خارجه عن الأقيسة الكلية كعامله السيد عبده وكمقابلة ملكه بملكه والطهارات قصاراتها إثبات

التسبب وجوبا إلى ما لا يصرح بإيجابه وليس فيها
اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح
والتلويح وقد مثلناها موضع الشرع بالنكاح لتحسين
الزوجين قال والضرب الخامس من الأصول ما لا
يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا لا مقتضيا من ضرورة
وحاجة ولا استحثا على مكرمة وهذا يندر تصويره
حدا فإنه إن امتنع استنباط معنى ضروري فإنه لا
يمنتع عليه كليا ومثال هذا القسم العبادات البدلية
والمحضنة وأنه لا يتعلق بها الأعراض دفعية ولا نفعية
ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم تروى
العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله عز
وجل ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على
الجملة ثم قال فأما الضرب الأول وهو مما يستند
إلى الضرورة فنظر القاييس فيه ينقسم إلى اعتبار
آخر الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك بذلك
الأصل إذا اتسق له معنى فأما اعتبار الجزء بالجزء
مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع فى
الطبقة العالية من أقيسة المعانى ومن خصائص هذا
الضرب أن القياس الجزئى وإن كان جليا إذا صادم
القاعدة ترك القياس الجزئى للقاعدة الكلية ومثال
ذلك أن القصاص من حقوق الأدميين وقيامها رعاية
التمائل عند التقابل فى هذا القياس يقتضى أن لا
تقتل الجماعة بالواحد ولكن فى طرده والمصير إليه
هذه القاعدة الكلية لان الاستعانة بالظلمة فى القتل
ليس بعسر وفى درء القصاص عند وجود الإجماع
خرم أصل الباب وحاصل القول فى هذا قوله إلى أن

مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يحرم أمرا ضروريا هذا معنى تسميته لهذا جزئيا وإلا فالتماثل في الحقوق التي للآدميين من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميناهما في هذا الضرب مستندها أمر ضروري والتماثل في التقابل أمر مصلحي والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة وهذا يعتضد فيما ضربناه مثلا من القصاص بأمر آخر وهو أن يبقى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع فإن أعواض المتلفات مبناه على جبران الفئات كالمثلي إذا ضمن بالمثل وكالقيمة إذا وجبت جبرا للتقويم المتلف والقصاص لا يجبر الفئات وإنما الغالب عليه أمر الزجر وحظ مستحقه منه شفاء الغليل فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل وإذا قسنا الأطراف عند وجود الاشتراك في قطعها على النفوس كان واقعا جليا معتضدا بالمعنى الأصلي وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونة بالقصاص وذكر بعد هذا تخريج مسألة تمييز الفعلين واعلم أن هذا الذي ذكره المشايخ في المسألة التي

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:180
أشار إليها وعندى أن هذا غير معتمد وقياس الطرف على النفس وإن كان جليا في الصورة ولكن افتراق النفوس والأطراف في الأحكام غير ممتنع في الشرع فلا بد من بيان اجتماع النفوس والأطراف في

المعنى الذي يجب به القصاص على العمد في مقابلة الواحد والذي أشار إليه من قوله إن في نفي القصاص عن الجماعة بقتل الواحد خرم القاعدة مثل هذا لا يصلح لبيان السبب والأسباب لا تترك بأمثال هذا الكلام فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور وكذلك قوله إن القصاص عوض يخالف سائر الأعواض قد ذكرنا عندنا أن العوض الأصلي عندنا هو المال في القتل أعنى بقولى الأصلي هو العوض الذي يصح على أصول الشرع قياسا وجاء الشرع وراء ذلك بعوض آخر وهو القصاص فالدية عوض قياسى والقصاص عوض شرعى لغرض زائد لا يوجد فى العوض القياسى فخير ولى القتل بينهما لاختلاف الغرضين ولم يجمع بينهما لاتفاقهما فى العوضية وهذه كلمات قد حققناها فى خلافيات الفروع ولا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك ثم تكلم على الضرب الثانى وهو فصل الإجازة بكلام طويل يخالف القياس وهذا قد سبق بيانه من قبل وذكر تقريراً فى إلحاق المنافع بالأعيان ونحن قد دللنا أنها مال وأن العقد عليها كالعقد على المال وقد ألحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعاً وجعل العقد عليها كالعقد على الأعيان وذكر الضرب الثالث وأعاد فصل الطهارة بزيادة تقريرات وذكر عبارات رائعة فى ذلك والتعليل فى ذلك بعيد جداً وذكر الضرب الرابع وأعاد فصل الكتابة وحكى عن مالك أنه يوجب الكتابة وعندى أن هذه النسبة إلى مالك خطأ وإنما القول بوجوب الكتابة قول داود

على الخصوص ومذهب مالك أن الكتابة مستحبة وهو مذهب الكافة وجواز الكتابة خارج عن قياس سائر العقود وإنما جوز لنوع نظر وإرفاق للعبد ولهذا لزم في حق السادة ولم يلزم في جانب العبد لأن إلام العقد في جانب العبيد يخالف النظر لهم وترك إلامه في جانب السادة يخالف ما وضع عقد الكتابة لأجله ولأجل هذا الأصل جاز أن يبدل كسبه مع أنه عبد سيده سيجه وتنجز العتق من سيده فدل أنه مشروع محض النظر للعبيد وبهذا الوجه ندب السادة إلى فعل هذا العقد وكره لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك ولهذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:181
الأصل وجب الإتيان لأن العجز من العبيد في أداء الأموال على التمام والكمال متوهم وأوجب حط بعض ذلك البذل عنهم ليتمحض العقد مرفقا للعبيد بكل وجه وذكر تعلق أصحاب أبي حنيفة في البيع الفاسد في الكتابة وهو تعلق معروف ثم قال وقال الشافعي لا يقبل هذا القياس فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات والفاسدة متفرعة عليها فإذا انحسم مسلك القياس في الأصلين يعني البيع الصحيح والكتابة الصحيحة ويترتب عليه امتناع القياس في الفرعين وقال أصحاب أبي حنيفة إذا ثبتت الكتابة والتحقت بالمعاوضات المحضنة فلا ينظر بعد ذلك إلى خروجها عن قياس المعاوضات ولكنها تقضى فيها وعليها بقضايا المعاوضات حتى يقول

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

بشرط فيها من التراخي وإعلام العوض واتصال الإيجاب بالقبول ما يشترط في المعاوضات فاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة أولى من النظر في التفاصيل بعد تسليم الأصل والفاسد في كل باب حايده عن موجب أصله وكذلك فسد فإذا لم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح في الكتابة مع حيد الفاسد عن الحققة الصحيحة فلا ينبغي أن يمتنع مثل ذلك في البيع والحاقة بالكتابة قال ونحن الآن نقول هذا الجمع لا ينتظم في منازم المعاني ولا يجمعه قياس معنوي من قبل إن شرط المعنى انقداحه واتجاهه في الأصل ثم إذا تقرر في الأصل معنى واطرد في الفروع فحينئذ يجمع الجامع بالمعنى وليس معنا معنى متضمن لتنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة فإن الذي لا يتمارى فيه الناظر من نظره أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ويتهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة في نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوي والاعتبار الكلي فإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم في قياس المعنى ولكن النظر إلى التشبيه فإن علة الخصم انحسام المعنى واجتزاء بالشبه فقال البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح يشبهه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم أبداً معنى في الأصل وآخر في الفرع فالذي يدرأ ذلك النقض الصريح فإننا لم ننزل كل فاسد منزلة الصحيح بدليل النكاح وأقرب من ذلك البيع فإن فاسده من غير

قبض لم ينزل منزلة صحيحة قال والشبه لا بد في طرده فإذا لم يطرد وانتقض انحل ولم يبق له عمل وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحاق الفاسد بالصحيح قال ومما نذكره في هذا أيضا أن الكتابة الفاسدة في وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأى المخالف فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على اكتسابه بنفس العقد تسلطا وينفذ تصرفاته فيها على الصحة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:182
نفوذها في الكتابة الصحيحة وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض وقال من دقيق القول في ذلك أن تحصيل العتاقة بوجود الصفة ما يوجب القضاء لصحته فإن تعليق العتق على أداء العوض الفاسد صحيح وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح فحقه أن لا يرفع وأثر فساد الكتابة في دفع وجوب التعليق والكتابة عقد أخذ من قياس بابين وعقدين أحدهما المعاوضة والثاني تعليق القول والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها فإن مؤقته يتأيد ومبعضه يتم فالوجه استيلاء حكمه فلم يكتب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة وإذا لم يفسد عتق بجهته ثم قال وهذا منتهى كلام الفقهاء وأنا أذكر مسلكا أصوليا يغنى عن جميع ذلك فأقول قد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجرى فيها تمهيد أصل قياسا على أصل وإنما تجرى الأقيسة من الأصول على الأصول وإذا لاحت المعانى قال

والمعنى المخيل في الكتابة هو الاستحاث على
مكرمة من المكارم مثل الطهارات فالطهارة واجبة
مكرمة والكتابة مستحبة مكرمة قال وإنما يظهر
المعنى في الضروريات والحاجات قال فالبيع من
الضرورات والكتابة من المكرمات فكيف ينقدح
بسببه فاسد هذا بفساد البيع وهذا القائل مع هذا
التطويل لم يخرج عن أشكال الكتابة فإن الإشكال
في الكتابة أنه لا بد من انعقاد الكتابة ليقع بها العتق
والفساد لم يخرج من انعقادها فينبغي أن لا يمنع
أيضا من انعقاد البيع وإذا انعقد وجب أن يفيد موجب
لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه فالملك موجب البيع
والعتق موجب الكتابة فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة
لإفادة موجبه فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجبه
وعلى الجملة ما ذكره للأصحاب في دفع قياس البيع
على الكتابة كان أبين وأظهر من الذي اعتمد عليه
واستخرجه بذكره
وقد قال على هذا الإشكال الذي ذكرناه أن الوجه
في دفعه مسلكان
أحدهما أن يدعى أن الكتابة صحيحة في جهه
مقصودها أي في العتق
والمسلك الثاني وهو الأصل أن لا يلزم في أقيسة
المعاني النقض
واعلم أن فضل الكتابة في البيع الفاسد في نهاية
الإشكال ولأنى أعرف في جملة مسائل الخلاف ما
يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل ومن أراد دفع
هذا الفصل فأولى الفصول أن يبين فساد البيع ويبين

أن الفاسد غير مشروع وإذا كان غير مشروع لا يثبت
بع حكم مشروع لأن الحكم المشروع لا يبتنى إلا
على سبب مشروع ثم الكتابة لا ترد على هذا لأن هذا
أصل من الأصول وقاعدة كلية من قواعد الشرع فلا
يجوز

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:183
الاشتغال بإيراد النقص عليه وهذا كما أنه لا يجوز
إيراد النقص على الكتاب والسنة فلا يجوز إيراد
النقص على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة
بالدلائل القطعية نعم وقد اعتنيت في كتاب
الاصطدام زيادة اعتناء في الكلام على هذا الفصل
واعترضت على كل ما قاله الاصحاب ثم اعتمدت
في آخر الأمر على فصل وهو نهاية الإمكان وأحببت
إيراده في هذا الموضع فقلت الكتابة عقد عتاقه
والعتق مبنى في الشرع على أنه يجب السعى في
تحصيله ويطلب وجوده بالتمسك بأدنى شئ يمكن
التمسك به من وجه ولهذا يكتفى في سببه ومحلّه
بما لا يكتفى به في سائر عقود الأملاك أما المحل
فالدليل عليه أنه لو أعتق جزءاً من عبد وإن قل
سرى إلى جميع الأجزاء مع ترك مباشرة العتق في
سائر الأجزاء واقتصاره على عتق هذا القدر وأما
السبب فلأن الشرع قد اكتفى به في تحصيله بمجرد
القرابة ويعقد من السيد مع عبده في الكتابة بأداء
ماله إليه في قوله إذا أديت إلى كذا فأنت حر وأيضا
فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود

تحصيل لذلك من الإنسان ألا ترى أن فى قوله أعتق عبدك عنى على ألف درهم فإن الشرع حكم بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذى يعتق عليه بتحصيله ومثل هذا لا يوجد فى حكم ما وأيضا فإنه احتمل فيه من الغرر والخطر ما لا يحتمل فى شئ من المواضع وإذا عرف هذا الأصل فى العتق منقول به فى الكتابة باشر سبب العتق وأخل بشرطه فيجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق كما جعل السبب المذكور فى بعض المحل كالمفعول الموجود وإن لم يفعله فيجعل هنا أيضا الشرط المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط وكذلك جعل السبب المتروك تحصيله كالمحصل فى المسألة التى قلناها فأما سلامة الاكتساب والأولاد وفك الحجر وغيره ابتاع فى هذا العقد فإذا اعتبر هذا العقد شرعا فيما هو الأصل لحق به الاتباع والحرف أن الإعتراض عن حكم الفساد فى الشرع وقع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقى المحل فى المعتق بعضه ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم فإن عندهم البيع الفاسد لا يوجب الملك بنفسه وإذا أوجب أوجب ملكا مستحق النقض والفسخ وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجب الصحيح منها ووجب بها عتق مستقر ينقض ولا يرفع وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقد عتق وهذا الجواب نهاية الإمكان ولا يعرف معنى فى الكتابة ووقوع العتق بها عندنا وعندهم

على الوجه الذى قالوه وجعلهم ذلك أسوة الصحيح
من كل وجه إلا لهذا المعنى الذى قلت

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:184
ولا بد فى قبوله من فضل نظر وتمام عناية وتأمل
على الجهة الحسنى والله المعين بمنه وعلى الجملة
والفقه عزيز جدا وقد غلب الجدليون غلبة عظيمة
واقتنعوا بدفاع الخصوم ورضوا بعبارات مزوقة
فاضلة عن قدر الحاجات والعبارات قوالب المعانى
فإذا زادت على المعانى كانت من فضول القول
والواجب على الفقيه أن يكون جل عنايته مصروفا
إلى طلب المعانى ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن
يكسوها بالكسوة الحسنة ويبرزها عن خدرها فى
أحسن مبرز فيصير المعنى كالعروس تترفل فى
حلية وجللة فأما إذا اشتغل بالعبارات وأعرض عن
المعانى وكان جل سعيه فى التهوين على الخصوم
وإيقاعهم فى الأغاليط بعبارته خفى الحق والصواب
فيما بين ذلك وجواب واحد يقام عليه برهان يكشف
عن الحق ويسكن إليه القلب ويزول به تلجلجه خير
من ألف جواب جدلى وإن كان يقع به دفاع الخصوم
وإسكاتهم والله يعين على ذلك بمنه وطوله إن شاء
الله تعالى

مسألة تخصيص العلة

العمل أن نشرع في هذه المسألة بذكر طرف مما يفسد به العلة اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدوا وجوها عشرة وأكثر وذكروا الوجه الأول وهو أن لا يدل الدليل على صحتها والوجه الثاني أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب في ذلك

والوجه الثالث أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم به وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القياس عليه مثل قياس أصحاب أبي حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ في جواز النكاح بلفظ الهبه والرابع أن يكون الوصف الذي علل به لا يجوز التعليل به مثل أن يجعل العلة اسم لقب أو نفي شئ على قول من لا يجيز ذلك أو شبهها على قول من لا يجيز قياس الشبه أو وصفا لم يثبت وجوده في الأصل أو في الفرع والخامس أن لا تكون العلة مؤثرة في الحكم وهذا قد سبق

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:185
والسادس أن تكون العلة منتقضته وهي أن توجد وبها حكم معها والكلام في هذا سيأتي

والسابع أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها
نقيض ذلك في الحكم ويقاس على الأصل والكلام
يأتي في هذا أيضا

والثامن أن لا توجب العلة حكم به الأصل وذلك أن
يفيد الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان عما يفيدها
في الأصل فيدل ذلك على فسادها وذلك مثل أن
يقول الحنفي في إسقاط تعيين النية في رمضان
لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كرد الوديعة
وهذا لا يصح لأنه لا يفيد في الفرع غير حكم الأصل
لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعيين مع وجوب أصل
النية ومن حكم النية أن يثبت الحكم في الأصل ثم
يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه

والتاسع أن يعتبر حكما بحكم مع اختلافهم في الوضع
وهو الذي تسمية الفقهاء فساد الوضع والاعتبار
وذلك مثل أن يعتبر ما بني على التخفيف على ما بني
على التغليف وما بني على التغليف على ما بني على
التخفيف وما بني على التضعيف والتأكيد بما بني
على خلافه وسيأتي هذا أيضا

والعاشر أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدل ذلك
على فسادها

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمة الله
تعالى في اللمع أوردتها على سبيل الاختصار وحين
أذكر وجوه الاعتراض الصحيح على العلة ووجوه
الاعتراض الفاسدة يدخل أكثر هذه الوجوه في أثناء
ذلك فاما المسألة التي قصدناها وهي مسألة
تخصيص العلة وهي داخلة فيما تفسد به العلة فنقول

اختلف العلماء فى تخصيص العلة الشرعية وهى
المستنبطة دون المنصوص عليها فعلى مذهب
الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم لا يجوز
تخصيصها وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا
تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها
وقال عامة العراقيين من أصحاب أبى حنيفة يجوز
تخصيصها وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا
تخصيصها وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه
وقال أبو منصور الماتورىدى السمرقندى القول
بتخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيص العلة فقد
وصف الله تعالى بالسفه والعبث فأما أبو زيد فإنه
قال بتخصيص العلة أو ادعى أنه مذهب أبى حنيفة
وأصحابه واختلف أصحاب مالك فى ذلك أيضا

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 186
وقال بعضهم بجوازه وأنكر بعضهم جوازه وقال بما
ذهبنا إليه
ومثال التخصيص فى العلة ما صار إليه أصحاب أبى
حنيفة فإنهم قالوا إن علة جريان الربا فى الذهب
والفضة هو الوزن وجعلوا لذلك فروعا من الموزنات
ثم جوزوا إسلام الدراهم فى الزعفران والحديد
والنحاس مع اجتماعهما فى الوزن يحكم بتخصيص
العلة فانتقضت العلة عندنا واحتج من أجاز تخصيص
العلة وقال إن العلة الشرعية أمارات وليس
بموجبات وإنما صارت أمارات بجعل جاعل ونصب
ناصب فجاز أن تجعل أمارات للحكم فى عين دون

عين كما جاز أن نجعل أمانة في وقت دون وقت وربما عبروا عن هذا وقالوا العلة أمانة على الحكم فجاز وجودها في موضع ولا حكم كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حكم

بيينة أن الدليل الشرعي الظني يجوز أن يكون دليلاً في موضع دون موضع

ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن قالوا ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فكذلك العلة المستنبطة وهذا لأن ما يجوز على الشيء وما يستحيل جواز على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه ولم يوجد في العلتين إلا اختلاف الطريق فإن الطريق في أحدهما النص وفي الآخر الاستنباط وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة ومما اعتمده الأصوليون في جواز تخصيص العلة هو أن العلة الشرعية أمانة بوجودها في بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمانة لأن الأمانة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها معها وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها في بعض المواضع

والدليل عليه أن وقوف مركب القاضي على باب الأمير أمانة لكونه في دار الأمير ولا يخرج عن كونه أمانة على ذلك أن لا يكون القاضي في بعض الحالات في دار الأمير ويرى مركوبه على بابه ألا ترى أنا نرى مرة مركوب القاضي على باب الأمير ولا يكون القاضي هناك فإن رأينا مرة أخرى مركوبة

على باب الأمير غلب على ظننا كونه فى داره ولم يمنع تخلف المرة من وجود الظن وغلبته وكذلك الغيم الرطب فى الشتاء أماره للمطر وقت يخلف فى بعض الأحيان ولا يدل إخلافه فى بعض الأحيان

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:187
أو ليس بأماره قال أبو زيد فى تقويم الأدلة زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضا لزعمهم أن الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجر وجوده بلا مانع ولا حكم معه وهذا غلط لغة وشريعة وإجماعا وفقها أما اللغة فلأن النقص اسم لفعل يرد فعلا سبق على سبيل المضادة كنقض البيان ونقض كل مؤلف ونقض العقد كل قول بخلافه والخصوص بيان أنه لم يكن فى العموم ألا ترى أن نقض الخصوص العموم ونقيض النقص البناء والتأليف وأما الشريعة فلأن التناقض غير جائز على الكتاب والحجج كلها والخصوص جائز على عموم النص فتبين أنه لم يكن دخل تحت الجملة ولم يرد به فى الابتداء إلا ما بقى بعد الخصوص إلا أنه نقض بعد الثبوت

وأما الإجماع فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص بخلاف القياس فخص النص عن موجب القياس ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك والشافعى يسميها مخصوصة عن القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس

وأما الفقه فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئاً غير أن سماه علة ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم بأن يضيف العدم إلى مانع ودليل قام عليه دون فساد العلة وإنما عبروا عن هذا وقالوا إذا علمنا وصفاً من جملة المنصوص أنه علة ثم وجدناه في موضع ولا حكم معه فعلم ضرورة أن مانعاً يمنع من الحكم وهذا كما أن ما يصاد العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة ثم إننا وجدنا أكل الناسي وهو مضاد للصوم لا يبطل الصوم علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل وكذلك وجدنا بيع من هو من أهل البيع مزيلاً للملك من البائع فإذا وجدنا بيعاً فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع محله علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل

بينة أنا نرى في العلل المحسوسة أنها توجد ولا يوجد الحكم لمانع لها من العمل فإن النار علة الاحتراق والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات الله عليه وكذلك لا تحرق الطلق ولا يحرق الذهب والفضة فإذا

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 188

جاز هذا في العلل الحسية فلأن يجوز في العلل الشرعية أولى

وأما دللنا في منع تخصيص العلة فنبدأ بما ذكره الأصوليون من المتكلمين قالوا معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمانة

وطريق إلى الحكم وإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقا إلى الحكم فقد تم ما أردناه وبيان أنه يمنع أنا إذا قلنا علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا كونه موزونا قلنا إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لا يجوز مع وجود الوزن فالقائل لذلك لا يخلو إما أن يقول نص أو يقول ذلك بعلة تقضى إباحة هي أقوى من علة بتحريم بيع الذهب بالذهب فإن قال علمت ذلك بعلة وهي أنى أقيس الرصاص على أصل مباح فيقال له بأى معنى تقيس فإن ذكر وصفا من أوصاف الرصاص وقاسه على سائر الأصول التي يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلا فإنما نعلم حينئذ حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي جعله علة للإباحة فتبين أنا نعلم بعد التخصيص أنا لا نعلم تحريم شئ بكونه موزونا فقد وأنت جعلت العلة هي الوزن فإن قال الخصم الأمر كما قلت غير أنى لا اشترط نفى ذلم الوصف فى كون الوزن علة يقال له سلمت أن العلة ليست هي الوزن فقط فهو الذي نريده فإنه لا بد من اعتبار نفى وصف آخر فنقول لك هلا اشترطت نفى ذلك الوصف فإنك إذا لم تشترط أوهمت أن العلة هي الوزن فقط وقد سلمت فساد كون ذلك علة فقط فإن قال أنا لا اشترط غير أن لا أسمية جزءا من العلة وإن كان التحريم لا يحصل بدونه

يقال له قد ناقضت في هذا الكلام لأنك قد اشترطته في التحريم ثم نقضت ذلك بقولك لا أسمية جزءا من العلة مع أنك وافقت في المعنى وخالفت في الاسم

فإن قال علمت إباحة بيع الرصاص بنص يقال له هل علمت علة إباحته فإن قال علمت فالقول في ذلك قد تقدم وإن قال لا أعلم علة إباحته فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص لا يتعداه لأنها لو تخطته لوجب في الحكمة أن ينصب الله تعالى علما على ذلك لنعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزون وأنه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجه أيضا أن تكون العلة هي الوزن فقط فثبت أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:189
التخصيص يخرج العلة عن كونها أمانة والذي يبين هذا أيضا أن الإنسان لو استدل على طريقة في براءة بأميال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه لأنه أسود فإنه لا يستدل بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود فقد صح بما أردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمانة على الحكم ثم الذي يؤيد صحة هذه الطريقة العلل العقلية فإن تخصيصها لا يجوز بالإجماع والعلل الشرعية مع الشرع كالعقلية مع

العقل فلما لم يجر تخصيص العلة العقلية كذلك
العلة الشرعية
فإن قالوا إنما لم يجر تخصيص العلة العقلية لا لأن
الدلالة دلت على تعليق الحكم بها بل لأنها موجبة
بنفسها فلا يجوز أن لا يتبعها حكمها إذا وجدت وأما
العلة الشرعية أمانة والأمارات يتبعها حكمها وقد
لا يتبعها
قالوا ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية
مع العقل ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال إن العلل
الشرعية موجبة أيضا مثل العلل العقلية ولا فرق
عندنا بين العلل الشرعية والعلل العقلية فإن العلة
قط لا تكون علة بنفسها إنما تكون علة بالشرع ولولا
الشرع لو لم يعرف ثبوت شيء ولا انتفاؤه ولا تحليل
شئ ولا تحريمه بالعقل بحال وعلى قول من يقول
إن العقل موجب يقال لهذا السائل أيضا إنكم
تقولون إن الشرائع مصالح والعلل الشرعية وجوه
المصالح ووجوه المصالح موجبات أيضا فلا يجوز
تخصيصها أيضا كما سلمتم من العلل العقلية
وقد قال الأصحاب إن العلل الشرعية وإن صارت
عللا بالشرع إلا أنها بعد ما صارت عللا بمنزلة العقلية
في وجوب الحكم بوجودها فوجب أن تكون بمنزلتها
في أن تخصيصها يوجب فسادها
دليل آخر وهو أن العلة طريق في إثبات الحكم في
الفرع فإننا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ودل
الدليل على التعبد بالقياس فإن الوصف يكون طريقا
إلى العلم بحكم الآخر لأن طريق العلم بالشئ أو

الظن له لا يجوز حصوله في أشياء فيكون طريقا إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقا إلى ذلك في الآخر والدليل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:190
على أن الطريق لا يختلف فإن من ظن أن زيدا في الدار بخبر رجل بعيد من الكذب فإنه لا يجوز أن يخبره ذلك الرجل بكون عمرو في الدار ثم لا يظنه صادقا وإذا وجب ذلك في الأخبار فلأن يجب ذلك في الأمارات التي دل عليها الدليل أولى دليل آخر ثالث للفقهاء وهو أن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة والمناقضة من أكد ما يفسد به العلة لأنه يفضى إلى العبث والسفه والدليل على أن هذا مناقضة أن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم لأن قائل لو قال سامحت فلانا لأنه بصري ثم لم يسامح غيره من البصريين يقول له الخواص والعوام زعمت أنك سامحت فلانا لأنه بصر فهذه بصري فهذا سامحته فإن قيل لو اعتذر عن هذا فهذا سامحته فإن قيل لو اعتذر عن هذا وقال لم أسامح فلانا وإن كان بصريا لأنه عدوى صح عذره ولم يكن لأحد أن يلزمه نفي اللعداوة في غلبة الأولى قيل له يجوز أن يلزم ذلك فيقال هلا قلت سامحت فلانا لأنه بصري ولأنه صديقي

فإن قيل العلة المؤثرة لا يتصور انتقاضها قلنا إذا ورد عليها النقض دل أنها ليست بمؤثرة

فإن قالوا إن الحكم في صورة النقص ثبت بخلاف هذا الحكم بعلة أخرى لا بهذه العلة قلنا وإذا علة أخرى من علة والانتقال من علة إلى علة أمانة ضعف الحكم جواز صوم غير رمضان بالنية قبل الزوال وقال صوم يتأدى بنية متقدمة على وقت الشروع فيه فيتأدى بنية متأخره عن وقت الشروع فيقال ينتقض بالقضاء فمن يقول بتخصيص العلة يقول في القضاء منع مانع من الجواز فإذا قيل له ما المانع يقول المانع هو أن الإمساك موقوف على الصوم المشروع في ذلك الوقت وهو النفل فلا يجوز رد تنفيذه على صوم آخر بخلاف صوم رمضان فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه وهو صوم الفرض فيجوز تنفيذه عليه وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى وقد تطلب هذه العلة فمن ارتكب مثل هذه المناقضة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:191
ولم يبال بمثل هذا الانتقال قلنا من ضعفه على ضعف غيرته وقلة تصيرته في معنى الفقه والجملة أن النقص لا يلزمه إلا الضعف وقد قيل أيضا إن من لم يبال بانتقاض علته يلزمه القول بتكافؤ الأدلة وهو ساقط بالاتفاق وبيان ذلك أن من قال في محاولة تحليل النبيذ هو مائع فيحل شربه كالماء والمعلل غير مبال بلزوم الخمر نقصا لأنه يقول بتخصيص العلة فللمعترض أن يقول مائع فيحرم كالخمر ولا يبال بالنقص بالماء

لأنه يقول بتخصيص العلة فيتكافأ الدليلان وليس أحدهما بأولى من الآخر وقد اعترضوا على هذا وقالوا بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهما طردين خارجين عن مسلك المعانى والأشباه المعتبرة والنطق بمثل هذا باطل ونحن نقول إنما قلتم معنى مبطل وما قلناه أيضا معنى مبطل فبطلت العلة من وجهين وقد قال أصحابنا إن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة يؤدي أيضا إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك أنه إذا وجدت العلة فى أصليين واقتضت التحليل فى أحدهما دون الآخر لم ينفصل من علق عليهما التحليل فى الفرع اعتبارا بأحد الأصليين ممن علق عليها التحريم فى ذلك الفرع اعتبارا بالأصل الآخر فيتكافأ الدليلان ويستوي القولان وهذا لا يجوز وفى المسألة كلام كثير ونحن رأينا الاعتماد على هذه الدلائل الثلاثة وهى أقوى ما يعتمد عليها وقد أيد ما قلنا قول الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والنقض من الاختلاف فدللت المناقضة على أن الدليل ليس من عند الله تعالى وما لا يكون من عند الله لا يكون حجة فى حكم الجواب قلنا أما قولهم إن العلل الشرعية أمارات بجعل جاعل قلنا من تعنى الجاعل إن عنيت المعلل فلا نسلم أنها صارت علة بجعل الجاعل بل هى علة شاء المعلل أم أبى وقد يقصد المعلل إثارة حكم فيظهر العلة المؤثرة بغير ذلك الحكم وإن

عنيت بجعل الشرع فمن أين لكم أن الشرع جعل
هذا أمانة في موضع دون موضع ثم نقول الأمانة
المعتبرة لنا الحكم عليها الأمانة اللغوية للظن
وبالنقض يذهب قوة الظن أو يقال هو أمانة بشرط
أن لا ينتقض كما هو أمانة بشرط أن لا يعارضها نص
كتاب أو نص خبر وأما تعلقهم بالعلة المنصوبة قلنا
من

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:192
أصحابنا من قال لا يجوز تخصيص العلة المنصوص
عليها لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة ومتى
وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أنا
لا نقول إن العلة الشرعية منقوضة لأن الشرع لا
تناقض في كلامه فإذا كان مخصوصا علمنا أنه لم ترد
كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض فإذا أطلق
التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا علمنا
أن ما ذكره ليس بدليل أصلا إن سلمنا أن تخصيص
العلة التي نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة
المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل
صحتها النص فحسب وقد وجد فصحت وأما العلة
المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان علي ما
سبق وبالتخصيص بطل الجريان ويبطل التأثير أيضا
لأنه تبين أنه ليس بأمانة أو تبين أنه لا يفيد قوة
الظن وإنما صارت العلة علة لقوة الظن فإذا فات
الظن فاتت العلة

وأما كلامهم الذي اعتمدوا عليه قلنا لا ننكر أن توجد الأمانة في بعض المواضع من غير حكمها لكن إذا علمنا انتفاء حكمها في بعض المواضع العلة من العلل شرطنا في كونها أمانة انتفاء تلك العلة وانتفاء الموضوع الذي لم يوجد حكم العلة فيه حكمها ولا يكون العلة المذكورة طريقاً إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة في كلامه أو لفوات التأثير الذي هو المعتمد في صحة العلة وفي المواضع التي استشهدوا بها في الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضاً وأما علي قولنا إن التأثير يفوت بالتخصيص فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن وكذلك نقول في تلك المواضع إن قوة الظن تفوت خصوصاً إذا تكرر رؤية دابة القاضي على باب الأمير من غير أن يكون القاضي ثم وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائم لأنه تمكن دعوى زوال الأمانة في الغيم الرطب وفي الموضوع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك في مسألتنا وحب أن لا تزول الأمانة بوجود التخصيص في موضع أو موضعين إلا أنا نقول لا بد أن تضعف الأمانة بما ذكرنا ولا بد من توفر القوة من كل وجه لأن هذا ظن يثير حكماً شرعياً فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم في الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعي به وذلك بوجود الإطراد حتى لا يخلف هذه الأمانة في موضع

ما فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه
وهذا جواب حسن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:193

اعتمده وهو بمحل الاعتماد

فإن قال قائل أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد على

صحة العلة

قلنا الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير إلا أن

الإطراد شرط لما ذكرنا وهو أولاً يضعف الظن

فوجب ترك تعليق الحكم به وأما الذي ذكره أبو زيد

فليس فيه كبير دليل

وقد بينا دلائل سوى ما ذكرناه وبيننا وجه تأثير

التخصيص في العلة وأنا نقول إن تخصيص العام

المطلق لا يجوز كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة

أن كل واحد منهما دليل والذي تعلق به من جواز

تخصيص العموم

فالجواب عنه من وجهين أحدهما أنا نقول إن

تخصيص العام من أدلة الشرع والدليل إذا اختلفت

عدالته بطلت شهادته وإنما يجوز تخصيص العام

المقيد ويتبين عند وجود علم التخصيص أنه كان

مقرونا في الابتداء ولا يكون ذلك نقضا لدلالته وإنما

كان النقص أن يقال كان مطلقاً مقيداً وهذا الجواب

فيه نظر على المذهب

والجواب الثاني إن لفظ العموم لفظ لغوي يجوز أن

يشتمل على كل ما يصلح أن يكون أسماً له ويجوز

أن يشتمل على بعضه

ألا ترى أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين ولهذا نقول إذا ورد في الابتداء لابد من النظر في الأدلة ثم إذا لم نجد مخصصا يعتقد عمومه فصار اللفظ العام محتملة لا يستقر قرار المراد بنفسه إلا بعد السير والنظر في الأدلة فلم يمتنع بذاته على المخصوص به

وأما المعنى فشيء له مقصود خاص فمتى قام الدليل على صحته بالتأثير استقر المراد به فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر وهذا اختلف تغيرت صفته وأذا تغيرت صفته تغيرت سمته وعندى أن الجواب بحرف واحد وهو أن العام كان حجة فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص وأما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:194
العلة كانت حجة بالتأثير المفيد لقوة الظن وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص وعلى هذا يظهر الجواب عن العلة المنصوصة أيضا لأن صحتها بالنص لم يضره التخصيص الواقع عليه

وأما المستنبطة فصحتها بالتأثير وشرطها الجريان لئلا تضعف قوة الظن الواقع بها فيمتنع تعليق الحكم به وعلى أن طائفة من أصحابنا سوا بين العلتين في المنع من التخصيص وعلى التسليم قد ظهر الجواب ظهورا قويا وقد سلم أبو إسحاق المروزي وأبو العباس بن القاص وفرقا بشئ طويل على ما

هو سمت كلام المتقدمين وحرّف الجواب ما قدمنا
وفيه بلاغ ومقنع
وقد قال بعضهم إن الشافعي في إنكاره تخصيص
العلة مناقض لأنه قال بتخصيص العلة في مسائل
كثيرة منها أنه يقول إن الواجب على متلف اللبن
مثله قياسا على إتلاف كل ماله مثل ثم خص هذا
الأصل في المصراة فأوجب في اللبن المستهلك
فيها صاعا من تمر ومنها أنه علل تحريم الخمر
للشدة وقاس عليها تحريم النبيذ وللخمر ثلاث أحكام
التحريم والتفسيق والحد وطرد علقته في الفرع في
الحد ولم يطرد في التفسيق فإنه لم يرد شهادة
شارب النبيذ ولم يحكم بفسقه وأيضا فإنه خص علة
الزنا في مسألة العرايا
وجوز العقد من غير وجود المماثلة كيلا أو كذلك قد
خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفته سائر أجناسه
وكذلك الدابة على العاقلة خص من بين المواضع ولا
يوجد لها نظير في موضع ما وأمثال هذا كثير وما زال
الفقهاء يقولون خص بموضع كذا بدليل كذا وقل ما
يوجد أصل من أصول الشرع لم يخص منه موضع
والجواب وبالله التوفيق أنا لا ننكر وجود مواضع في
الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها
بدليل شرعي يقوم عليه في ذلك الموضع على
الخصوص فيقال إنه موضع يمتاز من سائر المواضع
يختص بالحكم من غير أن يتعرض لع معنى أصلا
فيكون ذلك مسلما لذلك الدليل ولا يصدم أصل ولا
يصدم هو أصلا ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب

سائر المواضع وهذا مثل عوض اللبن في المصراة
ومثل مسالة الميزابنه ومسالة تحمل العقل ومسالة
الجنين وأمثال هذا فكما لا يقول أنه يقاس عليها من
غيرها المواضع بمعنى لا نقول أنه تخصيص به أصل
عرف بمعنى والقول الملخص في الباب أن ما تخص
به العلة المعنوية إذا عرف معناها ولا بد للمخصص
من فارق معنوى من

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:195
الموضوعين فهذا التخصيص ممنوع منه لأنه إذا افترق
الموضوعان بعلة معنوية مؤثرة في التفريق تبين لنا
أن المعلل في نصبه العلة التي خص منها هذا
الموضع لم يستوف الحجة ولم يكمل نظره في بيان
العلة لأنه لم يكن له غير استثناء المعنى الذي خص
به الموضوع المذكور ونظيره من جعل الوزن علة
بانفراده في تحريم النساء ثم قال يجوز أن يسلم
الدرهم في الزعفران والحديد والرصاص وبين
معنى مؤثرا في جواز ذلك خص هذا الموضع في
الجواز مع وجود الوزن في الجانبين فحين ذكرنا
معنى مؤثرا في جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن
علة لم يستوف النظر ولم يدرك تمام الحجة وكذلك
من جعل الطعم علة في تحريم الربا ثم قام للدليل
أن الطعم مؤثر مع الجنس حتى أن الحنطة بالشعير
يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا مع وجود علة الطعم
فيها دل أنه لم يستوف النظر فإن لم يبين المعلل
معنى مؤثرا في الجنسين فنبين عند ذلك أن الجنس

محلٍ وشرطٍ وليس بعلةٍ وكذلك نقول وقد ذكرنا في مسألة علة الربا إنه لا تأثير للجنس بوجه ما وأن التأثير للطعم على الخصوص فمن عرف الأصل الذي قد بيناه سهل له الكلام هذا لأن التخصيص عمله في تفويت قوة الظن بالأمانة وإنما يفوت مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى فاما إذا لم يستند إلى معنى أصلا فلا يفوت بذلك قوة الظن وهذا مثل من يقول إن اللبن من ذوات الأمثال لأن المثل أعدل الواجبين وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبان استثنى لبن المصراة من هذا الأصل بنص خصه لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع وكذلك إذا قلنا إن غير الجاني لا يوجد بضمان الجناية فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحميلهم إياها وسلم ذلك النقض لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع وعلى عكس هذا إذا قال إن الوزن علة الربا ثم قال إسلام الدراهم في الموزونات تجوز ورام التفريق بين الوزن والكيل في أن الكيل بانفراده يحرم النساء والوزن بانفراده ولا يحرم النساء في هذه الصورة وفرق بما ذكروا من أن الوزن في أحدهما يشبه الكيل والوزن في الآخر لا يشبه الكيل أو قال إن الوزن في أحدهما وزن الأثمان وفي الآخر وزن المثلثات ثم كان قد جعل أصل الوزن علة فعلى القطع نعلم أنه يزول قوة الظن في كون الوزن علة وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة في مسألة البيع الفاسد من هذا الجنس وقال إذا قلنا إن البيع الفاسد

ليس بسبب شرعى فلا يفيد الملك الشرعى فإذا
ألزم الخصم عليه الكتابة فيقال للملزم أتعرف
بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعانى أم تدعى
جريانها على سمت المعانى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:196
فإذا ادعى جريانها على المعنى فلا شك أنه لا يمكنه
الوفاء به وإن سلم أنها خارجة على قاعدة المعانى
الشرعية وصار يطلب فارقا معنويا بين البيع الفاسد
والكتابة فقال للمعلل إن النقص إنما يلزم المعلل
من جهة أنا نطالبه بطرد المعنى فى كل موضع يوجد
فيه فإذا سلمت أن النقص خارج حائد عن مسلك
المعانى لم يدخل على الأصل المعنوى ولم يبطل به
ذلك المعنى ولا فات به قوة الظن وهذا مثل إيجاب
الدية على العاقلة لا يرد نقضا على الأصل الذى قلناه
من قبل وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضا على الأصول
الكلية بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه
عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليل دل
على ذلك ولا يحكم بمصادمته أصلا كما لا يحكم
بمصادمته أصل أياه وعلى هذا مسألة المزابنة وجعل
الخرص سببا لمعرفة المماثلة والخلص به عن الربا
وعلى هذا مسألة الجنين وإيجاب الغرة من غير أن
يعرف للجنين حياة ومن غير أن يبلغ بالواجب
ضمانات النفوس ومن أحكم ما قدمناه سهل عليه
الخروج عن مثل هذه المسائل واعلم أن هذه
المسائل ليست ترد على الأصل الذى قدمناه وقد

اختار أبو زيد في هذه المسائل جواز القول بتخصيص العلة واستدل بما قدمناه ثم سأل على نفسه سؤالا فإن قيل لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواز من النقوض كما في العمومات ولاكتفوا بقولهم كانت علتى توجب كذبا فخصصها بدليل وبالإجماع لا يكتفى بذلك وأجاب وقال إنما لم يكتفوا لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قول بالرأى ويحتمل الغلط فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدم الحكم لفساد العلة واحتمل لمانع ولم تثبت جهة الانعدام لمانع بنفس الدعوى حتى تقيم عليه الدلالة بإظهار المانع فى تلك الحادثة دون هذه وأما النظر فلا يحتمل الغلط فلا ينبغي لإنعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذى يليق بكلام الشرع فلم يحتج إلى أن يثبت هذا الوجه ثم قال وفرق ما بيننا وبينهم فى الخروج عن المناقضة أنا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهى وهم خرجوا بلفظ سمعى إلا أن الدفع باللفظ يسير لأنه ظاهر محسوس والمعنى عسر لأنه باطن معقول فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر الميسر ولعمري لو أنصفوا وعدلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهى بسبب الحرج الذى يلحقهم لشكروا من تحمل المشقة وجاهد هواه حتى وصل إليه وذكر فى هذا كلاما طويلا ولا حاجة إليه ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة فى منع تخصيص العلة فيبقى أن يكون الكلام على ذلك والله علم

فصل

قد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم فيها في الأصل قالوا كما يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بالنص ويستخرج معنى من الأصل ويعدى إلى الفرع وهذا مثل من يقول في أن الشهادة على السرقة لا تقبل عند تقادم العهد بأنه حد من حدود الله تعالى كحد الزنا وليست العلة في الأصل هذا لكن العلة في الأصل توهم الطعن في شهادتهم لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك طعن وهذا لا يوجد في البيعة على السرقة لأنه لا بد من الدعوى ولكن قاسوا السرقة على الزنا في المعنى الذي يثبت به الحكم في الأصل

وأما عندنا فالتعليل بمثل هذا باطل لأن إقامة الدليل على صحة العلة لا بد منه على ما سبق من قبل ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة لأن التأثير لا يوجد بحال فإنه إذا لم يمكن الحكم به ثبت في الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها ولا يجوز أن يستدل على صحتها بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة لم يفسد ما عداها ولا يمكن أن يستدل على صحتها عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل وينتفى بانتهائها لانا نعلم أنها لو وجدت في الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت لها الحكم وإذا لم يثبت لها الحكم لم ينتف بانتهائها فدل أنه لا

دليل على صحة العلة وإذا لم يدل الدليل على
صحتها فبطل بهذا الوجه والله المعين بمنه
فصل

وحين ذكرنا في العلل وأوردنا ما يصح منها نذكر الآن
وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه
الفاسد من ذلك
اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض
به على القياس من وجوه
أحدها الاعتراض بأن الحكم الذي نصبت له العلة لا
يجوز إثباته بالقياس
الثاني الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلا لا يجوز أن
يكون أصلا
والثالث الاعتراض بأن ما جعله علة لا يجوز أن يكون
علة
والرابع الاعتراض بالممانعة في الأصل

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 198
والخامس الاعتراض بالممانعة في الوصف
والسادس الاعتراض بعلة تصحيح العلة
والسابع الاعتراض بالقول بموجب العلة
والثامن الاعتراض بعدم التأثير
والتاسع الاعتراض بالنقض
والعاشر الاعتراض بالكسر
والحادي عشر الاعتراض بفساد الوضع
والثاني عشر الاعتراض بالقلب

والثالث عشر الاعتراض بالمعارضة
قالوا إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن
ينظر في المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس
فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس ثم
ينظر في الأصل هل يجوز أن يعلل ثم ينظر في العلة
هل يجوز أن يكون مثله علة ثم يذكر الممانعة في
الأصل إن لم يكن ملما ثم يطلب تصحيح العلة في
الأصل ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ثم ينقض
ومن الناس من يقدم النقض على موجب العلة ثم
يأتي على ما بقي من عدم التأثير والكسر وفساد
الوضع ثم يأتي القلب والمعارضة
قالوا وإن خالف ما ذكرناه وبدأ يغير ما قلناه جاز وإن
كان قد ترك الأحسن إلا في الممانعة والنقض فإنه لا
يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن التناقض يعرف بوجود
العلة وأما المانع فيمنع وجود العلة فإذا مانع بعد
المناقضة فقد رجع فيما سلم وهذا لا يجوز ثم قد
ذكروا لكل واحد من هذه الاعتراضات أمثلة ثم نذكر
طرفاً من ذلك فذكروا في وجه الاعتراض بان
المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة
منها أن يستدل على أمر طريقة العادة والوجود
بالقياس
ومنها إثبات اللغة بالقياس وعلى هذا قول بعض
أصحابنا

وقالوا مثال الأول من يعلل من يعلل في أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنفيها من الفاتحة ومثال الثاني إثبات الحيض للحامل بالقياس ومثال الثالث إثبات اسم الخمر للنبذ وإثبات اسم السارق للنباش وقال بعض أصحاب أبي حنيفة إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح صريحين تعليل لإثبات اللغة بالقياس ولا يصح وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأن الأصول لا تثبت بالقياس وكذلك قالوا إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس مثل استدلال الشافعي رضي الله عنه أن المحصر ينتقل إلى الصوم عند عدم الهدى ونحن نقول في الأول وهو مسألة الفراق والسراح أن التعليل لإثبات حكم بالقياس

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:200
والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية ونقول في الثاني إن إثبات الأصول والجمل يجوز بالقياس كما يجوز إثبات التفاصيل وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها وأما الأبدال فعندنا يجوز إثباتها بالقياس إذا أمكن إثباتها على الشريعة التي قلناها وقدمناها من قبل وأما الاعتراض بأن من قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلا فمثاله أن نقيس على أصل منسوخ مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه وكذلك إذا قاس

غير الرسول على الرسول ﷺ وكذلك القياس على أصل مركب وقد ذكرنا الكلام فيه وقد قال أصحاب أبي حنيفة إن القياس على المخصوص من الأصل لا يجوز وقد بينا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه وأما الاعتراض بأن يقول ما جعلته علة لا يجوز أن يجعل علة فمثال هذا أن يقول جعلت الاسم علة أو جعلت الشبه علة أو يقول جعلت صورة المسألة علة أو يقول جعلت نفي صفة علة أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة والصورة في هذه الأشياء معلومة وأما مثال قولنا إنه جعل الاختلاف علة هو قول القائل في زكاة ما لا يؤكل لحمه حيوان مختلف في جواز أكله فيطهر جلده بالذكاة كالضبع والتعليل للكلب وأما مثال جعل الاتفاق علة فهو مثال ما قاله الأصحاب في المتولد بين الضباء والغنم حيوان منفصل من حيوان يجب فيه الذكاة بالإجماع فأشبهه المتولد بين السائمة والمعلوفة واعلم أما قد بينا من قبل أنه لا بد من إقامة الدليل على صحة العلة فكل علة يمكن إقامة الدليل عليه بالوجه الذي قلنا فتلك العلة صحيحة وما لا فلا وأما الاعتراض بأن ما جعله حكماً للعلة لا يجوز أن يجعله حكماً فمثاله أن نقول في حكم العلة فأشبهه ولا يبق الحكم فيه ومنها أن نقول فاستوى ولا يصرح بالحكم وقد أخبرنا اختلاف الأصحاب في هذا من قبل وأما الاعتراض بالممانعة في الأصل فمثاله أن يقول القائل في موت أحد المتعاقدين في الإجارة عقد

على المنفعة فبطل بموت المعقود له كالنكاح فيقول السائل لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت بل يتم وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعي وبأحدي

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:201
الروائتين عن أبي حنيفة وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة منع الأصل بالقياس الذي يخالف الاستحسان على مذهب أبي حنيفة وهذا منع باطل لأن المذهب عندهم هو الاستحسان والكلام في هذا الأصل أكثر

وسنين من بعد
وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل في الاستتجار على الحج فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير فيجوز الاستتجار عليه فيمنع السائل ويقول لا يجوز عندي أن يفعله الغير عن الغير فإن الحج يقع عن النائب وكذلك قول القائل في الترتيب الوضوء عبادة يبطلها الحدث فيكون الترتيب من شرطها

فيقول السائل عندي لا تبطل الصلاة بالحدث إنما تبطل الطهارة به ثم الصلاة تبطل ببطلانها وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة وهذا قد بينا من قبل وقلنا إن المطالبة صحيحة وذكرنا وجه تصحيح العلة ومثاله قول القائل في تحريم النبيذ إنه شراب مسكر ومشتد يدعو قليله إلى كثيره كالخمر فإذا طولب بتصحيح العلة وجب عليه تصحيحها على ما عرف وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة ومثال ذلك ما يقول الحنفى في مسألة بيع الغائب عقد

معاوضة فلا يبطل بعدم الرؤية وإنما يبطل بالجعالة
وسنين بعد هذا في هذا الفصل ما يتصل به
وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير
ومثاله ما نقول في الثيب الصغيرة حرة سليمة
ذهبت بكارتها بالجماع فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة
فيقول المخالف ذهاب البكارة لا تأثير له في الأصول
ألا ترى أن في المال وفي الولاية على الغلام لا فرق
بين الثيب والبكر وقد بينا أن إثبات العلة واجب
وسبيل المجيب أن يبين التأثير في مثال آخر وذلك
قول القائل في الاستنجاء أنه لا بد فيه من العدد
فيقول عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية
فوجب فيها التكرار كرمى الجمار
فيقول السائل لا تأثير لقولك لم يتقدمها معصية لأن
ما تقدمته معصية وما لم يتقدمة معصية نحو باب
العدد سواء ألا ترى أن الاستنجاء لا فرق فيه بين أن
يتقدمه معصية أو لا يتقدمه معصية في أن العدد
معتبر فيه عندكم وكذلك في رمي الجمار

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:202
وقد عد المشايخ المتقدمون هذا السؤال في نهاية
القوة وأبطلوا به العلة ونحن نقول إن مثال هذه
العلل من نوع الطرديات والصور ولا يجوز تعليق
الحكم بها بوجه ما وقد ذكر الجدليون في هذا النوع
من السؤال كلاما كثيرا وكتب الجدل مملوءة من
ذلك ولم أر للإتيان بذلك كبير فائدة لأننا إذا قلنا بطرد

كل وصف لا يخيل في الحكم ولا يناسبه سقط أمثال
 هذه الأوصاف إذا دخلت في العلل
 وأما الاعتراض بالنقض فهو أن توجد العلة في
 مسألة ولا حكم ومثاله قول القائل في مسألة الأجرة
 عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس
 العقد كالمضاربة فيقول السائل ينتقض بالنكاح
 وسنبين الكلام في النقض وجوابه
 وأما الاعتراض بالكسر فقد سموه نقضا من حيث
 المعنى ومثاله ما يقول القائل في بيع ما لم يره
 المشتري مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح
 بيعه دليله إذا قال بعتك عبدا فيقول السائل ينكسر
 بالنكاح وذلك أن يتزوج امرأة مجهولة الصفة عند
 العاقد ومع ذلك جاز النكاح قالوا والكسر سؤال مليح
 والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه
 وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع فهو أن يتعلق بما
 يوجب التخفيف تغليظا وبما يدل على التغليظ تخفيفا
 ومثاله قول الحنفى في قتل العمد إنه كبيرة فلا
 يوجب كفارة كالرد
 فيقول السائل علقت بها لحكم التخفيف وهو سقوط
 الكفارة وقد يذكر بلفظ إفساده ومثاله قول الحنفى
 في النكاح بلفظ الهبة لفظ ينعقد به نكاح النبي ﷺ
 فينعقد به نكاح أمته فيقول السائل هذا اعتبار فاسد
 لأن الله تعالى خص النبي ﷺ بهذا اللفظ فقال تعالى
 خالصة لك من دون المؤمنين فمن جمع بينه وبين
 غيره بالتعليل فسد اعتباره لأنه تعليل منصوب
 لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:203
وأما الاعتراض بالقلب فمثاله ما يقول القائل في أنه
يعتبر الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف لبث في مكان
مخصوص فلا يكون قرينة بنفسه دليلاً للوقوف بعرفة
فيقلب السائل فيقول وجب أن لا يكون الصوم
شروطاً في صحته دليلاً ما قاسوا عليه
وأما الاعتراض بجعل المعلول علة والعلة معلولاً
فمثاله قول القائل في ظهار الذمي من صح طلاقه
صح ظهاره كالمسلم فيقول السائل لا يصح ظهار
المسلم لأنه صح طلاقه ولكن يصح طلاقه لأنه يصح
ظهاره

وأما الاعتراض بالمعارضة قالوا قد يكون لعله مبتدأة
وقد يكون بالمعارضة في علة الأصل
فأما المعارضة بالعلة المبتدأة فمثاله أن يقول القائل
في إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة فلا
يصح بالخل كالوضوء فيعارض السائل فيقول هذا
معارض بمثله فأقول عين تصح إزالتها بالماء فيصح
إزالتها بالخل كالطيب عن ثوب المحرم
وأما المعارضة في علة الأصل فتكون بالفرق ومثال
هذا أكثر وقال بعض أصحابنا الفرق أفقه شيء يجري
في النظر وبه يعرف فقه المسألة فهذا الذي ذكرناه
جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على
العلة وبعضهم يزيد وبعضهم ينقص وقد نقلت على
ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين
وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسئلة

ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات فإن هذه اعتراضات
أرباب الظاهر اقتنع بها من يقتنع بظاهر من الكلام
وقل وقوفه على حقائق المعانى ولا بد من تنحل
الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من
ذلك ويعرف الفاسد ويذكر وجه الجواب الصحيح من
الأسئلة ويذكر الاعتراضات الفاسدة أيضا ووجه
فسادها والله المعرف على ذلك والموفق له بمنه
فصل

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح
والفاسد
فالصحيح يكون بالممانعة وهى السؤال الأول ويكون
بفساد الوضع ويكون بالمعارضة ويكون بالمناقضة
فهذه أربعة من وجوه الأسئلة وهى أسئلة صحيحة
وأحسنها سؤال الممانعة وسؤال المعارضة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:204
وأما المناقضة فقد قال كثير من المحققين أنه لا
مناقضة على العلة المؤثرة وكذلك فساد الوضع
وسنبين وجه الكلام فى جميع ذلك ونبين كيف يوجه
ذلك

أما الممانعة فاعلم أنها أوقع سؤال على المعلن
وقيل إنها أساس المناظرة وبها يتبين الجواب
والمجيب من السائل والملزم من الدافع والسائل
منكر فسبيله أن لا يتعدى عن دفع حجة الخصم عن

نفسه ما أمكنه وعلى هذا ثبتت الخصومة فى
الدعاوى الواقعة
ثم الممانعة أقسام
أولها منع ما يدعيه الخصم أنه علة فإن من الناس
من يتمسك بما لا يصح أن يكون علة فيجعله عله
وهذا مثال ما يتمسك المعلل بالطرد وقد بينا أن
الطرد لا يصلح أن يكون علة أو يتمسك بالنفى وقد
ذكرنا أن النفى لا يصلح أن يكون علة كذلك قول
الحنفى فى مسألة تبين النية إنه صوم عين فيقول
السائل إنه صوم عين لكنه صوم فرض فيقول
السائل لم قلت إن الصوم العين متى كان فرضا
يصلح أن يكون علة فى هذا الحكم وكذلك من قال
من أصحابنا فى هذه المسألة إنه صوم فرض فيقول
السائل هو وإن كان صوم فرض ولكنه عين فلم قلت
إن صوم الفرض متى كان عينا يصلح أن يكون علة
لهذا الحكم وكذلك من يعلل فى نفي الكفارة عن
غير الوطاء فى الصوم فنقول إن الكفارة متعلقة
بعين الجماع فلا يشارك غير الجماع الجماع فى
إيجابها كالقضاء فى الحج والحد فيمنع السائل ويقول
لا أسلم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع وإنما هى
متعلقة بإفطار كامل لا بالجماع ومن ذلك قول
القائل فى مسألة الثيب الصغيرة ثيب يرجى
مشاورتها فيقول الخصم يرجى مشاورتها برأى قائم
أو برأى يحدث أو بأيهما كان فإن قال بأيهما كان
يبطل بالمجنونة فإن حدث رأيا غير ما يوس عنه
وإن قال برأى قائم لم يجد فى الفرع ويتبين بهذا

حرف المسألة فإن القاطع هو رأى قائم لا رأى سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكماً قبل الحدوث والرأى هو القاطع فلم يجر أن يتعجل القطع على الرأى ونحن نجيب عن هذا فنقول وإن لم يوجد رأى فى الحال ولكن يوجد سبب حدوث الرأى فقام سبب الرأى مقام حقيقة الرأى وأما المجنونة فقد ذكرنا فى المسألة على وجوه يخرج فصل المجنونة وربما يقولون قولكم فلا يجوز تزويجها كرها أيش تعنون به إن قلت معنى بدون رأيا ولها رأى

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:205
معتبر شرعا فلا بد أن تقولوا رأى معتبر ثم لا تجدونه فى الفرع ويتبين عند ذلك حرف المسألة وهذه ممانعات عائدة إلى محض الفقه وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من غيره
ثم وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس فى أنه مغلل فإن الأحكام لا بد أن تنقسم إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل فمن استمسك بأصل فلا بد أن يثبت كونه معللا إلا أنه يقال هذا إنما يتبين كون الأصل معللا بأن يتجه للشيء معنى يصلح كونه علة أو يدل الدليل على أنه علة فالسؤال الصحيح هو الأول ومتى أثبت المغلل صلاحية كون الوصف علة فقد ثبت أن الأصل مغلل ويتبين الجواب عن المطالبة وخرج المغلل عن السؤال وهذا أيضا بعد أن يسلم الحكم فى الأصل فإنه ربما يمنع السائل

الحكم فى الأصل وإذا اتجه السائل منع الحكم فى الأصل لفايد للمسئول من إنبائه والنبأ مقبول من المسئول بل أن يقول السئول إن لم يسلم الفرع فهذا الفرع مبنى على تسليم هذا الأصل فإن لم تسلمه أنبائه بالدليل

والقسم الثانى من المنع ما يتجه فى العلل المركبة وقد ذكرنا وجه ذلك وقد سبق أن المركبات هى من الطرديات التى لا تصلح للاعتماد عليها إلا فى بعض الوجوه وهى التى تؤل إلى المعنى

والقسم الثالث منع الحكم وهو عائد إلى القول بموجب العلة ومثاله أن يقول الحنفى فى مسألة بيع الغائب عقد معارضة فلا يشترط فى صحته رؤية المعقود عليه فيمنع السائل فيقول عندى لا يشترط رؤية المعقود عليه إنما يشترط إعلامه وكذلك يقول شفعوى المذهب فى مسألة مسح الرأس المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه إنما يسن إكماله إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل وإكمال المسح الاستعانه لسعة المحل وقد يمانع الحنفى فى هذه العلة الحكم من وجه آخر فيقول فى هذه العلة عندى يسن تثليث المسح لأن المفروض قدر ربع الرأس وعندى يسن مسح جميع الرأس فكان التثليث مسنونا وزيادة ومن منع الحكم قول القائل فى مسألة بيع الطعام بالطعام ما لان جمعهما علة ربا الفضل فيشترط القبض بينهما إذا بيع أحدهما بالآخر كالذهب بالذهب فيقول الخصم القبض ليس

بشرط في الأصل وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون دينا بدين فرجع إلى حرف المسألة وهذا مثال المنع في الأصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:206
والقسم الرابع يقع الوصف فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قول الحنفى فى مسألة الإيداع من الصبى له مسلط على الاستهلاك فمنع ويقال ليس بمسلط والإيداع ليس بتسليط وكذلك شفعوى المذهب يقول فى يمين الغموس معقودة فيمنع السائل ويقول لا أسلم أنها معقودة ويقول الحنفى فى مسألة الجنس إن الجنس حد وصفى علة تحريمه الفضل فيقول السائل لا أسلم أن الجنس علة بل هو شرط بمعنى أو يحل على ما عرف

قال القاضى أبو زيد
أقسام الممانعة الصحيحة أربعة
أولها الممانعة فى نفس الحجة التى يذكرها المجيب
أهو حجة أم ليس بحجة
ثم فى نفس الوصف الذى يدعيه المجيب علة
موجودة أم لا
ثم فى شروطه
ثم فى كينونته واجب العمل به
ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة لا الممانعة قال
أما الممانعة فى نفس الحجة فما مر من قبل أن
كثيرا من وجوه حجج الناس يرجع إلى دليل فإذا ثبت

أنه من جملة ما هو صالح دليلاً فلا بد من إثبات الوصف في الأصل والفرع لأنه ركنه ثم شروط الصحة لأنها تكون سابقة على دليل وجوب العمل به ثم دليل التأثير الذي يجب به العمل ثم العلة عامة عندنا وكل هذه الممانعات بالإنكار ومطالبة دلالة العلة

قال وللممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل قال وما نعت الشرط من شرط يكون ثابتاً بالإجماع فيقول قد عدم في الفرع أو الأصل وهذا مثل قول الشافعي في السلم الحال أنه أخذ عوض البيع فيثبت حالاً ويؤجله كالثمن في البيع فيقول السائل لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه الذي صار به الدليل دليلاً والممانعة والتأثير لأن مجرد الوصف بلا تأثير ليس بحجة فلا يصلح للاحتجاج حتى يتبين تأثيره وإن قال في موضع الخلاف ليس بشرط عندي فنقول المعترض عندي هو شرط فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 207
وأما القول لموجب العلة فهو سؤال صحيح إذا أخرج مخرج الممانعة وقد بينا نظيره ولا بد أن توجه القول بالموجب من شريطة وهي إلى مسند الحكم الذي نصب له العلة إلى شيء مثلما يقول حنفي المذهب في ماء الزعفران ما خالطه طاهر بالمخالطة لا تمنع صحة التوضؤ فيقول السائل المخالطة لا تمنع إنما

المانع أنه ليس بماء مطلق وكذلك يقول شفعوى
المذهب في مسألة تمكين العاملة البالغة جنون أحد
الواطنين لا يوجب درأ الحد من الموصوف بالعقل
كجنون الموطوءة
فيقول السائل بل أقول بموجبه فإن عندى الجنون
غير مانع فما المانع خروج الوطاء عن كونه زنا ففي
مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال
فأما مع إثباته الحكم من نفي أو إثبات لا يستقيم إلا
أن ينتقل السائل إلى مذهبه وقد قال جماعة من
الأصوليين إن القول الموجب ليس بسؤال ولا تبطل
به العلة لأنه إذا صحت العلة وحكمها متنازع فيه فلأن
تصح العلة وحكمها متفق عليه أولى وسبيل صحته
أن يكون الخروج على مسلك المنع والجملة في
القول بموجب العلة أن السائل إذا أمكنه القول
بموجب العلة مع الاستقرار على الخلاف في الحكم
فيتبين به أن المعلل لم يدل في موضع الخلاف
ومثاله أن يعلل المعلل في الاعتكاف فيقول لبث في
مكان مخصوص فكان من شرطه نعى ما دليله
الوقوف فيقول إن أقول من شروطه معنى ما هو
النية فعلى المعلل أن يستدل في موضع الخلاف
فصل

وأما السؤال بفساد الوضع
فاعلم أنه سؤال يمكن إيرادَه على الطرود ويضطر
به المعلل إلى إظهار التأثير وإذا ظهر التأثير بطل
السؤال وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا

المتقدمين وأورد كثير من الأصوليين يرد عند اختلاف موضوع الأصل والفرع وذلك مثل أن يكون الأصل مبتنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين ويكون الفرع مبتنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مخففا أو يكون الأصل مبتنيا على التغليظ ويكون الفرع مبتنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكما مغلطا وقد يأتي فساد الوضع أيضا من اختلاف موضوع العلة والحكم وهو أن يكون مبتنيا على التغليظ والآخر على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:208
التخفيف وقد يأتي فساد الوضع أيضا من وجه آخر وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية وذلك أن الوضوء وجب بمكة والتيمم بعد الهجرة فلا يجوز أن يكون شرط ما يقدم وجوبه مستفادا مما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه وكذلك في مسألة الأصل إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعا لأن البيع شرع في المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداء وفي الثمن لإيجاب الملك ابتداء في الذمة على المشتري للبائع فلما كان البيع لإيجاب الملك واليد في العين للمشتري كان شرطه قيام الملك في المحل

قال أبو زيد فساد الوضع من الشهادة يجرى مجرى فساد الأداء وهو قبل النقص لأنه إنما يشتغل باطراده بعد صحته علة كالشهادة إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء وهو أقوى من النقص لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقص مجلس يمكن الاحتراز منه في مجلس آخر

قال وبيان فساد الوضع أن الشافعي متي علل لوجوب الفرقة بعد إسلام أحد الزوجين أنها فرقة وجب لاختلاف الدين فأشبهه الفرقة بالردة كان فاسد الوضع لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما وقد كان الاتفاق ثابتا قبله وإنما حدث الاختلاف بالحادث من الدين وهو الإسلام والإسلام في الشرع جعل عاصما للأملأك والحقوق لا مبطلا وكان الوصف ثابتا على الحكم

قال وكذلك الطعم إذا جعل علة لأنه به القوام فهذا فاسد في الوضع لأن المال خلق بذله لحاجته إليه وأشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد هذا على ابتداله وسعة وجه كسبه لا أن يزيد تضييعا حتى أكل طعام الغنيمة قبل أن يخمس بخلاف سائر الأموال قال وكذلك من علل لحرمة نكاح الأمة بوجود طول الحرية فإنه مستغن عن تعريض خبر منه للرق فلا تحل له كما لو كان تحته حرة قال وهذا يفسد وضعا لأنه يثبت حجرا عن النكاح نسب الحرية والشرع جعل الحرية مؤثرة في الإطلاق دون الحجر وكذلك اعتبار الحجر عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم

المبيع في ثبوت حق الفسخ فإن البيع شرع لنقل الملك في العين واليد للبائع ليعمل العقد عليه فلم يصح العقد قبل أن يقدم ملكا ويذا ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداء في ذمة المشتري لا في عين اشتراط في صحته قيام ذمة قابلة لثمن يجب فيها بحيث يقبل النقص بمثلها من غير بشرط القدرة على التسليم بالمثل لأنه لا قدرة إلا بملكه ولم يشترط للجواز قيام

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:209
الملك ولا يد في عين مثله ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خلا فصار فاسدا وضعا لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطا لصحة عقد بما جعل شرطا قال وكذلك إذا قال قائل في الأثمان إنها أموال فتتبعين في التبرعات فتتبعين في المعاوضات فهذا فاسد وضعا لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال في الذمة بل للإتيان بعين ماله والمعارضات شرعت لإيجاب الأثمان في الذمم لأن المتعارف بين الناس فعلا هو المتعارف شرعا والمتعارف في الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة في الأثمان بل بمجرد التسمية وهي موجهة في الذمة فلما كان الإيجاب في الذمة كانت الذمة محل هذا الإيجاب فلم تصح الإضافة إلى عين كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته فإنه لا يصح وإذا عرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة

فى التعيين وإثبات المحل فاسدا وضعا وقد أجبنا عن
هذا وأمثاله فى الخلافات
وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا أن حاصل القول
يحصره نوعان

أحدهما أن يبين المعترض أن القياس موضوع على
خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة ومثال ذلك أن يقول
إن التعليل على خلاف الكتاب أو على خلاف السنة
ومن هذا أيضا أن يقول إنه بالقياس حاول الجمع بين
شيئين فرق الشرع بينهما أو فرق بين شيئين جمعت
الشرعية بينهما

والمخلص فى هذا النوع أن يكون القياس يخالف
وضعه موجب متمسك فى الشرع هو مقدم على
القياس فإذا كان كذلك فيكون القياس فاسد الوضع
والنوع الثانى أن يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذى ربط به وهذا زائد فى الفساد على فساد الطرد
لأن الطرد مردود من جهة أنه لا يناسب الحكم ولا
يشعر به فالذى لا يشعر به ويخيله خلافه يكون أولى
بالرد ومثاله ما ذكرناه وهو ذكر وصف يشعر
بالتغليظ فى روم تخفيف أو على العكس من ذلك
قال وإذا اعتبر القانس القصاص بالدية فى الثبوت
على الشركاء أو اعتبر الدية بالقصاص فى السقوط
أو قاس الحد على المهر فى طلب الثبوت أو قاس
المهر على طلب الحد فى محاولة السقوط فقد
ذهب جماعة من الجدليين إلى فساد هذا القياس لأن
العقوبات تدرأ بالشبهات

وأما الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات فاعتبار
أحدهما بالآخر في السقوط أو

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:210
الثبوت يكون فاسدا في الوضع وقد منع بعضهم
قياس الرخص على الوظائف التامة وكذلك قياس
الوظائف التامة على الرخص وقد أجابوا عن السؤال
من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة في
القياس والجمع بين الفرع والأصل أو الجمع بين
العلة والوصف

فقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه إن هذا السؤال لا
يرد إلا على الطرد والطرده ليس بحجة
وأما العلة التي ظهر تأثيرها وقام الدليل على صحتها
فلا يرد هذا السؤال ونحن نقول نعم وإن كان الطرد
ليس بحجة على ما سبق وإظهار التأثير لا بد منه
ولكن السؤال ينفي وهو أن يقول السائل لا يجوز أن
يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة أو يقول لا
يجوز أن يظهر له تأثير فلا بد في الجواب من نقل
الكلام إلى ذلك وبيانه أن الدليل قد قام على صحة
هذه العلة فبهذا الوجه صححنا هذا السؤال
فصل

وأما الاعتراض بالنقض
فهو سؤال يبطل به العلة والنقض أن توجد العلة في
موضع دون حكمها وقد ذهب معظم الأصوليين إلى
أن النقض سؤال صحيح تبطل به العلة ولكن من

ألزم عليه نقض فعليه تعليل تلك المسألة التي
نقضت علته بيان الفصل بينها وبين المسائل التي
يدعى اطراد العلة فيها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:211
قال أبو زيد النقض لا يرد على العلة المؤثرة لأن
تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل
لا ينقض وإنما تجئ المناقضة على الطرد لأن أصحاب
الطرود إنما جعلوا العلة علة باطرادها فإذا لم تطرد
بطلت

قال وأما المؤثرة لا يرد عليها النقض ولكن يرد عليها
الخصوص فيبين المعلل أن الذي جاء ناقضا في
الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علة من حيث
المعنى وبيان ذلك بطرق أربعة من حيث اعتبار
معنى الوصف الذي هو ركن العلة ثم باعتبار معنى
دلالة التأثير الذي صار الوصف به حجة يجب العمل
بها ثم باعتبار الحكم الذي وقع التعليل لإثباته ثم
بالغرض الذي قصد المعلل التعليل لأجله وأثبت
الحكم بقدره

أما الوصف فنحو قولنا إن وظيفة الرأس المسح فلا
يثلث كوظيفة الخف ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة لأن
تلك الوظيفة ليست بمسح بل هي إزالة النجاسة
الحقيقية

ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها لأنها أتم ولو
كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل كما في
وظيفة الرأس

قالوا كذلك قولنا في الدم السائل إنه نجس خارج فأشبهه البول ولا يلزم الدم إذا لم يسيل لأنه طاهر وليس بخارج لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فالذى هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلد عنه وقد كانت سترة له ولم ينتقل عن مكانه إلى مكان ظاهر من بدنه خلقه فهو مثل رجل ظهر بفتح الباب أو بنقض البناء وآخر ظهر بالخروج عن الباب فالأول ليس بخارج والثانى خارج وأما التأثير وبيان دفع النقص به قال هو مثل قولنا فى مسألة تثليث المسح

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:212

مسح وإيراد الخصم الاستنجاء عليه ووجه دفعنا ذلك بالتأثير وهو أن صفة المسح إنما صار علة لمنع التثليث لأنه قد ظهر أثره فى نفسه من حيث التخفيف لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح فى نهاية التخفيف وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل وهذا المعنى معدوم فى الاستنجاء لأن الأصل المأمور مسح موضع النجاسة بإزالتها فيكون على وصف التغليب مثل الغسل ولا يتأدى أيضا ببعض محل النجاسة مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل

قال وكذلك المسألة الثانية فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثا لأنها أوجبت تطهرا في نفسها ألا ترى أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الحرج كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب فلما ساوت النجاسة البول في إيجاب الحقيقة ساوت في الحكمية ولا يلزم النجاسة التي لم تسلم لأنها تصير كالبول في إيجاب الطهارة في محلها فكذلك في غيره فيتبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل بل يزيد قولا بانعدام الحكم إذا انعدم دلالة التأثير

وأما الحكم وبيان الدفع به فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر أنه يوم فلا يفسد النذر بالإضافة إليه قياسا على سائر الأيام ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض والحيض صفة لها لا لليوم

قال وكذلك على قولنا إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال فيكون سببا لملك الأصل قياسا على البيع ولا يلزم المدبر لأننا لنجعل الغصب سبب ملك ولم نعلل لبيان المحل الذي يعمل فيه وفي المدبر الغصب سبب للملك إلا أن التدبير منع عمله كما لو باعه

قال وكذلك قولنا إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يوجب ما يمنع التكفير به كالإجارة ولا يلزم إذا أدى بعض البدل لأن المنافع أحد العوض عن العتق لا الكتابة وهو معنى قول أهل النظر إن العلة المنصوبة للجملة لا تنقض بالإفراد

وأما الغرض بوجه الدفع به نحو قولنا إن التأمين يخافت به لأنه ذكر ولا يلزم التكبيرات من الإمام لأن غرضنا أن يجعل كونه ذكرا علة بشرع المخافتة وإنما وجب الجهر لعله أخرى وهى أنها شرعت إعلاما والعلة مع كونها علة قد يجب ضد حكمها بمعاوضه أخرى أولى منها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:213
قال وكذلك قولنا فى الدم السائل إنه حدث لأنه نجس خارج فأشبهه البول ولا يلزم دم الاستحاضة لأن الغرض أن يجعل النجس الخارج علة لنقض الطهارة وهو علة ناقضة للطهارة فى الاستحاضة بعد الوقت ولكن امتنع النقص فى حال لعله أخرى مانعة وهى أنها مخاطبة بالأداء فيجب أن تكون قادرة ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث فسقط ومنع العلة أن يمنع من عملها لدفع ضرورة العجز فى الإمكان فلا يخرج من كونه علة تأخر العمل إلى مدة كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيام وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله ونحن لقبنا بالغرض لأن الغرض أوجب القصر على تلك الجملة وهى أن العموم لم يدخل تحت التعليل

قال وجملة الحد فى الخروج عن المناقضة أن المعلل متى أمكنه الجمع بين حكم علقته وهذا الذى جاء مناقضا لم يكن نقضا ومتى لم يمكنه يكون نقضا كما فى تناقض دعاوى وهذا لأن الجمع بين النقيضين لا يتصور وبهذه الوجوه من البيان يمكن

الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول وذكر بعد هذا كلاماً آخر في آخر الفصل لا يحتاج إليه فهذا سر ما ذكره في تقويم الأدلة في دفع النقض وبيان قوله إن النقض لا يرد على العلة المؤثرة ونحن نقول إن سؤال النقض بناء على أن تخصيص العلة لا يجوز وإذا لم يجر تخصيصه على ما سبق ذكره فلا بد أن يكون النقض مبطلا للعلة وقولهم إن العلة إذا كانت مؤثرة لا تنقض

قلنا بالنقض يتبين فقد تأثير العلة وهذا قد سبق بيانه بيينة أن الناصب للعلة بنصبه العلة قد التزم طردها وادعى أن هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فإذا لم يف بقوله ووجد علة مناقضة بطلت علته لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه

فأما دفع النقض فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ وليس ذلك بشيء والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لم يرد على المعنى الذي جعله علة إن كانت العلة معنوية وإن كان قد وقعت له ضرورة إلى جواز العلة حكمية واستقام تعلقه به من الوجوه التي سبقته فسبيل دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذي تعلق به فإن ورد ولم يمكنه دفعه انتقضت علته وبطلت وقد يوجد موضع يظن المتناظر أن يوجه النقض وهو مما ليس يتوجه وقد قيل إن الإثبات المجمل لا ينقض بمنفى مفصل والنفى المفصل لا ينقض بإثبات مجمل والنفى المفصل ينقض بإثبات مفصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:214
وكذلك الإثبات المفصل ينقض بالنفي المجمل يعنى
المطلق ومثال الأول أن يقول القائل فى قتل
المسلم بالذمى محقون الدم على التأييد فيثبت
بينهما القصاص كالمسلمين فينقض تأخر بما إذا
قتله خطأ وهذا لا يرد نقضا لأن نفي القصاص فى
موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلل
بقوله فوجب أن يكون بينهما قصاص فلا ينتفى حكم
العلة بما يقوله من قول الخطأ فلم يكن نقضا
وأما مثال الثانى إن يقول المعلل مكلفا فلا يثبت
بينهما قصاص فإذا نوقض بالمسلمين انتقض لأن
ثبوت القصاص بينهما فى موضع يمنع صحة التعليل
بقوله فموجب أن لا يجرى القصاص وقد احترز
بعضهم من النقض بقول المعلل أنا أقول فى الأصل
مثل ما أقوله فى الفرع ومثاله أن يقول قائل فى
مسألة المسلم يقتل ذميا هل يقتل فنوجب القود
كالمسلم إذا قتل مسلما فينتقض بالخطأ فيقول أنا
أقول فى الفرع مثل ما قلته فى الأصل وإنما أوجب
القصاص فى العمد دون الخطأ وقد أشار أبو زيد فى
كلامه إلى هذا الاحتراز وهذا الاحتراز باطل لأن العلل
ما صرح به المعلل دون ما أضمره وكذلك الحكم
وقد علل بالفسخ وصرح بالحكم بوجوب القصاص
وقد ورد النقض على هذا ولم يعلل لاستواء المسلم
والكافر فى حكم القتل حتى يدفع النقض به فليس
هذا الدفع بشئ وقد دفع بعضهم النقض بذكر الأحرار
فى الحكم مثال أن يقول القائل محقونا الدم على

التأييد فوجب أن يثبت بينهما القصاص إذا قتل أحدهما صاحبه عمدا فإذا نوقض بالخطأ وقال قد احترزت بقولي في الحكم فإذا قتل أحدهما صاحبه عمدا وقد قيل أيضا إن هذا ليس بدفع لأن المعلل قد حكم بأن علة القصاص كونهما محقوني الدم على التأييد فحسب وأنه لا مزيد على العلة التي ذكرتها فإذا قال وجب أن يوجب القصاص إذا كان عمدا فقد اعترف بانتقاض العلة لأن اقتران الحكم بوجود من الموضوعين والحكم يتبع العلة في أحد الموضوعين دون الآخر

فإن قال هذا المعلل لا يمتنع أن يكون حقن الدم على التأييد يؤثر في إيجاب القصاص في العمد دون الخطأ

قيل إن كان ذلك يؤثر في أحد الموضوعين لمعنى يختص به أحدهما فينبغي أن نذكر ذلك المعنى في جملة العلة لأن له تأثيرا في إيجاب القصاص وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر في أحد الموضوعين دون الآخر لا الأمر يفترق

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 215
لأجله الموضوعان فقد اعترف أن العلة تقتضى الحكم في موضع دون موضع مع وجوده تنميما على السؤال والجواب الصحيح عن السؤال أن الشرط المذكور في الحكم متأخر في اللفظ يتقدم في المعنى لأن معنى القياس أنهما محقونا الدم على التأييد قتل أحدهما صاحبه عمدا لأن صفة العمدية

مؤثرة في القصاص فإذا قلنا على هذا الوجه يتم
الدفع وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر وهو أن
يحذف الحكم حذفاً فيقول في الثيب الصغيرة إنها
مجبرة الزواج فأشبهت الكبيرة فلو قال المعلل فلم
تجبر على النكاح ينتقض بالثيب المجنونة والثيب
الامة فإذا قال فأشبهت الكبيرة نوقض بها بين
المسألتين فيقول إنما شبهت الصغيرة بالكبيرة
فعلى أن أقول في الثيب الصغيرة ما أقول في الثيب
الكبيرة وفي الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم
تكن مجنونة أو مملوكة وأجبرت إذا كانت مملوكة أو
مجنونة فلم ينتقض قولي فأشبهت الكبيرة وإنما
عللت لهذا وهذا دفع حسن غير أن بعض الجدليين قد
قال إنه لا يجوز التعليل ما لم يصرح بالحكم وقد
ذكرنا هذه المسألة من قبل وبيننا جوابه وأحسن
وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى كما تقدم وجهه
وقد قال أبو زيد في موضع من كتابه إن النقض يلجئ
إلى إظهار التأثير والقول به مثل من يقول في النية
في الوضوء وقياسه على التيمم طهارة الصلاة فإذا
نقض طهارة النجاسة فلا بد من ذكر التأثير ليتخلص
عن النقض وهو أن يقول طهارة حكمية أي حصولها
عرف حكماً وشرعاً لا حقيقة وكذلك قول من قال إن
النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
وهذا يبطل بالبكارة فلا تجد بداً من الرجوع إلى
طلب التأثير وهو أن الأصل أن لا شهادة للنساء
لنقصان عقولهن وكثرة غفلتهن لكن جوز في باب
المال لكثرة حاجة الناس إليه وتكرر المعاملات فيه

فى الأسواق وغيرها فجوز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضيق الأمر على الناس ولا يقعوا فى الحرج العظيم وهو معدوم فيما ليس بمال فلم يقبل فيه هذه الشهادة وهذا كما ثبت الولادة بشهادة النساء وحدهن لضرورة أن الرجال لا يحضرونها ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال لعدم الضرورة وكذلك قول القائل فى أن الزنا لا يوجب لحرمة المصاهرة لأنه وطء رجمت عليه والنكاح عقد حمدت عليه فإن قال المعلن فوجب أن لا يشارك هذا فى حكم هذا بطل بوجوب الاغتسال والمهر فإن قال فى حكم المصاهرة يقال ولم قلت فإن قال لأن الصهرية نعمة والزنا حرام فقد رجع

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 216
إلى بيان التأثير ولا يبطل هذا بالوطء فى النكاح الفاسد لأن الصهرية هناك إنما ثبت لما فيه من جهة المحل

قال ونحن نقول إن لزنا معصية والمصاهرة كرامة ولا تضاف الكرامة إلى العاصى ولكن ثبت الصهرية لحرارة الواد فى هذا المحل على ما عرف وبيننا فى موضعه ولا معصية من حيث الحرارة فإنه أمر مشروع بسببه

قال وكذلك ول القائل إن الغصب عدوان فلا يكون سببا للملك كالقتل فإذا نقض بالاستيراد أحد الشريكين جارية بينهما يقول إنما أوجبنا الملك فى

هذا الموضوع للشريك لما فيه من تأويل الحل شرعا
لا من حيث العدوان فقد رجعوا إلى تأثير العلة
قال ونحن نقول إنما أوجب الملك في الغصب لأنه
سبب ملك البدل وهذا حكم شرعى ليس بعدوان
وكذلك ققول القائل في مسألة المنافع إن المنافع
أموال فتضمن بالإتلاف

دليله الأعيان فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسرا
قال هناك يضمن لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة
فهذا رجوع إلى التأثير وها هنا المتلف ضامن لكن
الاستيفاء يتأخر بعذر العجز والعدوان موجب ضمان
المثل فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل
وعندنا الأعيان أجود من المنافع مالية وليسا بمثلين
وعنهم مثلان ويرجع للكلام إلى هذا

وكذلك قول القائل في إسلام الهروى فى المروى
أسلم مذروعا فى مذروع كما لو أسلم الهروى فى
المروى

فيقول الخصم يبطل هذا بما إذا شرط شرطا فاسدا
فيقول المعلل إنما بطل بالشرط الفاسد لا بالوصف
الذى ققلنا فيكون هذا رجوعا إلى حرف المسألة
فإن عنده الجنس ليس بعلة محرمة وعندنا علة
محرمة فيكون الفساد بالعلة المحرمة لا بالذرع
ومرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا وبيل الطرد
فهذا كلام يحسن ونحن لا نرى للطرطد صحة ولا بد
من بيان التأثير غير أن ورود النقض فى موضعه يخل
بالتأثير ففإنما كام وروده من هذه الجهة ولا بد من

معرفة بطلان القول بنخصيصة العلف ن أيراد
المعلل شرع لذلك والله المعين بمنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:217
فصل

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة قد بقيت بقية
فيما يرجع إلى القول بموجب العلة وتفسيره التزام
ما أوجبه العلة وقد ذكرنا مثاله وصورته وقد ذكر في
تقويم الأدلة أنهم إذا قالوا في صوم لنقل قرينة لا
يجب المضى في فسادها فلا يجب القضاء في
إفسادها قياسا على الوضوء
قلنا لهم نقول بموجب العلة فإنه لا يجب القضاء
بإفسادها بل وجب بالشروع
فإن قيل فلا يجب بالمشروع والإفساد
قلنا ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادة لا يمضى
في فسادها بل بالشروع في عبادة تلزم بالنذر ولا بد
من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف
لأن الأوصاف تذكر عللا وبما ذكر من الوصف لا تصير
العبادة محلا يلتزم بالشروع فيه بل بوصف آخر فلا بد
من رجوعه إلى نصب العلة في بيان أن الشروع
ليس بسبب للإلزام الذي فيه النزاع
قال وكذلك قولهم في إسلام المروى في الهروى إنه
جائز لأنه أسلم مذروعا في مذروع فيقول من حيث
إنه مذروع في مذروع يجوز العقد ويعلق الجواز بهذا
الوصف لا بنفي تعلق الفساد بأمر آخر

ألا ترى لو شرط شرطا فاسدا ولم يقبض رأس المال في المجلس كان العقد فاسدا فكذلك عندنا صفة الجنس بأنه علة مفسدة وهو كالشرط الفاسد في الإفساد فيلزمه الرجوع إلى بيان أن الجنس ليس بعلة محرمة وكذلك قول من قال في المطلقة الرجعية إنها مطلقة فيحرم وطؤها كالمطلقة بمال فيقال لا من حيث إنها مطلقة محرمة ولكن من حيث إنها منكوحة محللة كما لو ابانها ثم تزوجها وكان قيام النكاح مع الطلاق المحرم محللا فيضطر إلى الرجوع إلى بيان ضلل في النكاح أوجب التحريم وهو حرف المسألة

قال وكذلك قولهم في المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنها منقطعة النكاح فنحن نقول الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح ولكن من حيث العدة الواجبة عن النكاح التي هي أثره

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:218
قال وكذلك إذا قالوا في تحرير الكافر عن كفارة اليمين إنه تحرير في تكفير فأشبهه كفارة القتل وعندنا لا يجوز لأنه تحرير في تكفير ولكن من حيث أنه ائتمر بالأمر كما يجوز إذا كسا مساكين ولا يجوز بالكسوة في كفارة القتل فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يحمل على المقيد أو لا
قال وكذلك إذا قال إن السرقة توجب الضمان لأنه أخذ مال الغير بلا تدين ولا تأويل كالغصب فيقال إنا نقول إن هذه العلة موجبة للضمان لكننا نقول إن

القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء فيضطر إلي بيان أن
القطع لا ينفى الضمان وهو حرف المسألة
قال وقد يجئ هذا السؤال على أكثر العلل الطردية
لأن اصحابهم تعلقوا بأوصاف محتملة أن لا تكون
عللا فهذا السؤال يردهم إلى القول بالتأثير وفي هذا
السؤال تكلف عظيم ومن يجعل الطرد حجة يستجيز
أن يكون بمجرد أمانة على الحكم فلا يرضى بمثل
هذا السؤال لأنه يقول إن علتى صحيحة بوجود
الإطراد وصلاحيته علة من حيث إنه لم يقم دليل
على فسادها أو لأنه صالح أمانة وعلل الشرع
أمارات وهذا القدر لي كاف ولا ينافى بمثل هذا
السؤال لأنه يقول أنا أعلم منك ولا نثبت الحكم بهذه
العلة بل نثبتها بعلّة أخرى ومرجه هذا السؤال ليس
إلا هذا القدر لكني مع منعك أجعله علة ولا احتاج إلى
إقامة دليل على كونه علة ولا إلى إظهار تأثير لها
سوى الوفاء بالإطراد الذي ضمنته وسوى وجود
المعنى في الأصل وصلاحية كونه أمانة شرعا وأما
من يقول إن الطرد لا يكون حجة وهو الذي نختاره
ولابد من كون العلة مؤثرة فمتى طولب بالدلالة
على صحة العلة فهو لا يترك إقامة الدليل عليها
ويظهر تأثير العلة مناسبة الحكم وإخالته فلا معنى
لهذا التكلف الشديد واستخراج السؤال بهذا
الاستقصاء بل المطالبة كافية والله المعين بمنه
فصل

فالسؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة
وقبل أن نشرع فيه نقول قد ذكر كثير من أصحابنا
سؤال عدم التأثير ولست أرى لذلك وجها بعد أن
يبين المعلل التأثير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:219
لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل
على صحتها بالتأثير بالوجه الذي قدمناه
وقد ذكر مشايخ أصحابنا في سؤال عدم التأثير
وتصحيحه كلاما كثيرا وعدوه سؤالا قويا واقعا على
المعلل وقالوا إذا أورد السائل هذا السؤال فيجب أن
ينظر المعلل فإن وجد له تأثيرا في الحكم بين التأثير
وإن لم يجد له تأثيرا فله أن يجيب ويقول إن له تأثيرا
في طرد العلة والمأخوذ على طرد العلة لا العكس
وعلل الشرع من شرطها الاطراد دون الانعكاس بل
إذا كانت مطردة منعكسة تترجح به العلة ومثاله ما
يحتج به في زكاة الحلى فيقول إنه مال مصروف من
جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح يسقط
عنه الزكاة كما لو جعل مال التجارة للقنية فقالوا
قولكم لوجه مباح لا تأثير له في الأصل فإنه إن كان
بوجه محذور يسقط الزكاة أيضا فإنه لو كان له إبل
سائمة فصيرها معلوفة بعلف مغصوب تسقط عنه
الزكاة وإن كان بوجه محذور والمعلل يقول له تأثير
في الطرد والعكس غير مأخوذ على بل إذا كانت
تطرد يكفي فأجيب عنه أيضا فقل إن عدم التأثير
هو نقض لعكس العلة ولا يلزم نقض العكس

وبيان هذا أنى إذا قلت مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح فإذا ادعيت عدم التأثير صار كأنك قلت لى إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه وقلت إن المال إذا كان مصروفاً من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظور يجب فيه الزكاة ثم نقضت هذا العكس بالإلـ السائمة إذا جعلها معلوفة بعلف مغصوب أو جعلها عوامل فى قطع الطريق فإنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظور والزكاة ساقطة فيكون هذا نقضا لعكس العلة ونقض عكس العلة لا يقدح فى العلة بعد أن سلم الطرد والأصل فى الجواب عن هذا السؤال أن التأثير إذا ذكر للعلة فيقول القائل لا تأثير له غير مسموع والعكس الذى يورده

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:220
السائل فسبيل المعلل أن يبين المعنى فيه ويخرجه على المعنى الذى اعتمده
وأما الكلام فى المعارضة فقد قال أبو زيد ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة ونحن قد بينا الممانعة قبل المعارضة سؤالين واقعين وهو النقض وفساد الوضع وذكرنا وجه توجههما على العلة واعلم أن المعارضة قد تكون بعلة أخرى وقد تكون بعلة المعلل بعينها فالمعارضة بعلة المعلل تسمى قلباً وتسمى مشاركة فى الدليل

ومثاله أن يقول المخالف عضو من أعضاء الطهارة فلا يكفي في إيصال الماء إليه ما يقع الاسم عليه دليله الوجه فيقول خصمه وجب أن لا يكون مقدرًا بالربع قياسًا على الوجه وسائر الأعضاء ويقول القائل في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يكون بمجرد قرينة قياسًا على الوقوف بعرفة فيقول خصمه وجب أن لا يكون الصوم شرطه دليله الوقوف بعرفة

واختلف أصحابنا في هذه المعارضة فمنهم من قال هذه المعارضة غير صحيحة لأنها معارضة في غير الحكم الذي علقه فلا يلزم الجواب عنه ألا ترى أنه إذا استأنف قياسًا في حكم آخر لم تكن معارضة وأيضًا فإن إوصاف

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 221
علة المعلل لا تصلح للحكم الذي ذكره القلب وقال أبو علي الطبري القلب من اللفظ ما يستعمله المناظر وهو معارضة صحيحة لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين علقته وبين موجب قلبه فصارًا متعارضين وأنزل ذلك منزلة المعارضة من أصل آخر وقد استدل المخالف في المنع من نقض البناء لرد الساجدة بأن في الرد إضرار والضرر والضرار منفي في الشرع فيقال له في المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار يعني لصاحب الساجدة فإن منع الملك من المالك ضرر فيتعارض الضرر والضرار فتحصل المشاركة في نفس ما جعل المعلل دليلًا لنفسه

وكذلك يستعمل مثل هذا في مسألة الملتجئ إلى الحرم فإن المخالف يقول وجب أن يصير أمنا في نفسه فيقول الخصم له وجب أن يصير أمنا على نفسه حتى لا يلحقه الفوات والذي قاله من دفع القلب بأن المعارضة وجدت في غير الحكم الذي علل له المعلل فليس بشئ لأن الجمع بين موجبي التعليل إذا تعذر تبين وجود المعارضة وأما قوله إن الأوصاف ليست بمؤثرة في القلب قلنا قد تكون مؤثرة وقد تكون مثل أصل العلة من المعلل على أن بينا أن طلب التأثير واجب فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضا وعلى هذا ينبغي أن يصح ماله التأثير وإذا قلب التسوية فقد اختلف فيه الأصحاب والأصح أن لا يكون متوجها لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة ويقال في توجيه سؤال القلب إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر فبطل تعليقهما بها وهو على ضرب

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:222
أحدهما أن يكون الحكمان مفصلين
والآخر أن يكونا مجملين
والثالث أن يكون أحدهما مجملا والآخر مفصلا
أما المفصلان فضريران
أحدهما أن تناقضا بأنفسهما حتى يقول المعلل وجب
أن يجوز

والآخر يقول وجب أن لا يجوز وهذا شئ لا وجود له
وأما إذا لم يتناقضا بأنفسهما بل بواسطة مثل أن
يقول في استيفاء القصاص بغير حق قتل على جملة
القصاص فيجوز بالآلة التي وقع القتل بها كما لو قتل
بالسيف وقد بينا توجه هذا السؤال لأن أحد الحكمين
إذا ثبت انتفى الآخر فليست العلة بأن تدل على أحد
الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر
وأما إذا كانا مجملين

فيجوز أن يقول أحدهما وجب أن يكون من شرط
هذه العبادة معنى ما
والآخر أن يقول وجب أن لا يكون من شرطها معنى
من المعانى وهذا أيضا لا وجود له
وأما إذا كان أحدهما مجملا والآخر مفصلا فضربان
أحدهما أن يكون المجمل على حكم التسوية نحو أن
يقول القائل وجب أن يستوى حكم كذا وكذا وقد بينا
والآخر أن لا يكون على وجه التسوية مثل تعليل
المعلل في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فكان
من شرطه اقتران معنى من المعانى دليله الوقوف
فيقول الخصم وجب أن لا يكون الصوم من شرطه
وهذا سؤال متوجه لما بينا من قبل بأن اعترض على
قلب وجه من وجوه الفساد فسد القلب وصح
التعليل المعلل ومن القلب أيضا جعل المقلوب علة
وجعل العلة معلولا ومثاله في ظهار الذمي فإن
أصحابنا قالوا من صح طلاقه صح ظهاره فقلبوا

وقالوا في الأصل إنما صح طلاقه لأنه صح ظهاره
ونظائر هذا تكثر
وقد قيل إن القلب نوعان
أحدهما جعل الأسفل أعلي وجعل الأعلى أسفل
كقلب الإناء بجعل أسفله أعلاه وأعلاه أسفله

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:223
والقلب الآخر أن يجعل باطنه ظاهره وظاهره باطنه
مثل قلب الحراب
فمثل الأول أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا وهو
مبطل للتعليل لأن العلة واجبة والمعلول هو حكم
الواجب به كالفرع من الأصل فلم يجر أن يكون
الحكم علة والعلة حكما فلما احتتم الانقلاب دل
على بطلان التعليل ومثاله كثير من ذلك أن يقول
القائل في مسألة إيجاب الرجم إن الكفار جنس
يجلد أبكارهم مائة فيرجمهم قياسا على المسلمين
فيقال في الأصل جنس رجم ثيهم فجلد أبكارهم
وكذلك في قول القائل إن القراءة تكررت فرضا في
الأولين فتكررت في الأخرتين كالركوع والسجود
فيستعمل في الأصل على الوجه الذي بينا وقد أجابوا
عن هذا وقالوا هذا القلب لا يضر لأن الشيء يصح أن
يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه
كما في العقليات فإن يجوز أن يقال بوجوده فيجوز
رؤيته ويقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذلك تكون
النار دليلا على الدخان والدخان دليلا على النار

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال أنا أجعل أحد الحكمين دليلا على الآخر ولا أخرج الكلام مخرج التعليل وهذا كلام صحيح إذا ثبت أن الشئيين نظيران شرعا فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أنهما كانا كالتوأمين فإن عتاق أحدهما إنما كان يدل على عتاق الآخر وأما القلب الآخر فهو أن نجعل العلة شاهدا لك على خصمك وهو من قلب الجراب فإنها كانت لخصمك عليك ظاهرا فانقلبت وصارت لك على خصمك وقد كان ظهرها إليك فصار وجهها إليك وإنما توجه هذا السؤال لأن العلة لما شهدت لك وعليك في حكم واحد فصار أحدهما يعارض الآخر ويفضى كل واحد منهما إلى صاحبه فبطلا جميعا وذكروا لهذا نظيرا وقالوا في قول من قال من أصحابنا إنه صوم فرض فيشترط لصحته نية العين قياسا على صوم القضاء فيقال في قلبه صوم فرض فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيين قياسا على قضاء رمضان فإن صوم رمضان متى تعين لم يشترط بعده نية التعيين إلا أنه يتعين بعد الشروع وهذا يتعين قبل الشروع والملخص من القلب بذكر ما هو الوصف في الحكم الذي علل له دون الحكم الذي قاله خصمه وقد ذكر والعكس عند ذكر القلب وجود عكس حكم العلة بقلبها وهو ضد الطرد ونظيره قول القائل جنس يجلد أبكارهم مائة فيرجم بينهم وعكسه العبيد كما قال المخالف في الصوم إنه عبادة يلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:224
 كالحج وعكسه الوضوء وهذا مما يقوى الاستدلال
 بالحكم ويدل أنه نظير حيث استويا طردا وعكسا
 وثبوتا وسقوطا
 وأما المعارضة بعلة أخرى فنوعان
 أحدهما معارضة في حكم الفرع
 والآخر معارضة في علة الأصل
 أما المعارضة في حكم الفرع فالصحيح في ذلك أنه
 إذا ذكر المعلل علة في إثبات حكم في الفرع أو نفي
 حكم فيعارض خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما
 يوجب علة المعلل فتعارض العلتان فيمتنعان في
 العمل إلا أن يترجح إحدى العلتين على الأخرى
 فحينئذ يعمل بالعلة الراجحة وهذا المعارضة تجيء
 على كل علة يذكرها المعلل مثاله ما يقول في تكرار
 مسح الرأس إن هذا ركن في الوضوء فيسن تثليثه
 كغسل الوجه فيعارض الخصم فيقول مسح الرأس
 مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين
 وأما المعارضة في علة الأصل فهو أن يبين في
 الأصل علة سوى علة المعلل وتكون تلك العلة
 معدومة في الفرع ويقول إن الحكم ثبت بهذه العلة
 التي ذكرتها في الأصل لا بالعلة التي ذكرتها مثاله ما
 يقول الحنفى في تبييت النية إن هذا صوم عين
 فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيقال ليس المعنى
 في الأصل ما ذكرت لكن المعنى في الأصل النفل
 بناء على السهولة والخفة فلما بنى أمر على الخفة
 والسهولة له جاز أدائه بنية متأخرة عن الشروع

بخلاف الفرض فإنه لم يبين على السهولة والخفة فلا يجوز بنية متأخرة وهذا هو الفرق الذي جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال وظنوه فقه المسألة وبه تمسك المناظر من فقهاء غزنة وكثير في بلاد خراسان زعموا أن الفقه هو الفرق والجمع وعند المحققين هذا ضعف سؤال يذكر وليس مما تتبين العلة التي نصبها المعلن بوجه لأن نهاية ما في الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يدعى معنى في الأصل عدم ذلك المعنى في الفرع ولم يتعرض للمعنى الذي نصبه المعلن ويجوز أن يكون الأصل معلولا بعلتين وكل علة موجبة للحكم بانفرادها ووجدت إحدى العلتين

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 225
في الفرع وعدمت الأخرى وإحدى العلتين كافية لوجوب الحكم والحرف أن يقال بأن وجد في الأصل معنى لا يوجد في الفرع من أن ينبغي أن تفسد هذه العلة

ببينة أنا ذكرنا يعنى في الفرع ووجد هذا المعنى في الأصل وهو ذكر معنى في الأصل وعدم ذلك المعنى في الفرع والعدم لا يكون حجة والعلة الموجودة لا تعارض بما عدم في العلة ويعتبر مما ذكرنا بعبارة أخرى فيقول ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين في الأصل ووجدت إحدى العلتين في الفرع ولم توجد الأخرى فيقول إذا وجدت إحدى العلتين في الفرع وجب وجود حكمها فيه ولم يلزم انتفاؤه

لانتفاء العلة الأخرى لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى وأيضا فإن الفارق بين مفارقة الأصل والفرع ووجود المفارقة دليل صحة العلة فإن الأصل يكون مفارقا للفرع فى بعض الوجوه ولولا تلك المفارقة لم يمكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيدا للحكم لأن الشئ لا يدل على نفسه ولأن القياس إلحاق فرع بأصل فلا بد من وجد المفارقة بينهما ليكون أحدهما أصلا والآخر فرعا وصورة هذا أنا نقيس الأرز والذرة على الحنطة والشعير فى حكم الربا وعلى قطع نعلم وجود المفارقة بينهما فى أوصاف كثيرة والمفارقة فى تلك الأوصاف لم تمنع صحة القياس وقد ذكر بعضهم نوعا آخر من الفرق وهو أن يبين الخصم فى الأصل علة غير علة صاحبه ويعديه إلى فرع آخر واختلفوا فيه وسموا هذا فرق تعدية فبعضهم حكم بصحته وبعضهم بفساده مثاله ما يقول الحنفى فى نكاح الأخت فى عدة الأخت معتدة عن طلاق فيمنع زوجها عن نكاح أختها دليله المعتدة عن طلاق بائن فيقول خصمه ليس المعنى فى الأصل أنها معتده بل المعنى أنها منكوحه لأن عندنا الطلاق البائن لا يقطع النكاح وفى هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين صاحبه فيعارض كل واحد من المعنيين فيبطلان ويبقى الأصل بلا معنى فلا يكون حجة واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه فلا بد أن يبين المعلل صحة علة وفساد علة الخصم فإذا بين ذلك

بطل السؤال والفرق مع التعديّة في مسألة الثيب الصغيرة وإجبار البكر البالغة أبين ولا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وبيان الإخالة في الوصف الذي يدعيه المعلّ علة فثبت أن الفرق اعتراض فاسد وكذلك أراه الحكم مع

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:226
عدم العلة اعتراض فاسد فإن الحكم ثبت بعلة ألا ترى أن ملك اليمين يثبت بالشراء والارث والهبة وأسباب آخر فثبوت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك فكذلك ثبوت الحكم بدون علة جعلها المعلل علة لا تدل أن ما جعله من العلل ليس بعلة بل هو علة وغيره علة فإن وجدت هذه العلة يثبت الحكم وإن وجد غيرها وابتعد من هذه يثبت الحكم أيضا وقد ذكرنا من قبل طرفا من هذا
فصل

ونقول إن العلل قد لا يجتمع كونها عللا لتنافي أحكامها
فالتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد ويستحيل أن يكون أصلها واحدا لأنه لو كان أصلها واحدا على وجه واحد لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان وذلك محال
ومثال التنافي في العلتين المردودتين إلى أصليين وجوب النية في التيمم ونفي وجوبها في إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها

طهارة بالماء ورده إلى التيمم بعلّة أنها طهارة عن حدث فالتنافي موجود في هاتين العلتين لتنافي حكمهما وإنما تحقق التنافي لاختلاف الأصلين فأما مع الاتفاق الأصلي فلا يتصور وقد يمتنع كون العلل عللاً لوجه سوى تنافي الحكمين وذلك بأن لا يكون في الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين بل تكون الأمة قد افترقوا فكل فريق منهم عله بعلّة واحدة وهذا كتعليل من علل تحريم التفاضل في الربا بالطعم وتعليل من علل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:227
بالكيل وتعليل من علل بالقوت وليس واحد من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل فوجب القول بتنافي هذه العلل فمن علل في القليل من البر بأنه مطعوم جنس فأشبهه الكثير فإذا رد الخصم وقال المعنى في الكثير أنه مكيل جنس فلا يمكن للمعلل أن يقول بالمعنيين جميعاً كما ذكرنا فلا بد من بيان الترجيح وبيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى حتى تصح العلة المؤثرة وتبطل الأخرى واعلم أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل لأنه ينتهز مستدلاً والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله في الاعتراض المحض يدل عليه أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانيين المبتدئين لا بصورة الهادمين المعترضين وهذا فصل تعلق به

طائفة من الجدليين وهو باطل عند ذوى التحقيق من جهة أن المعارضة اعتراض وإنما قلنا إنه اعتراض لأن العلة التي يتمسك بها المجيب لا تكون حجة ما لم يسلم عن المعارضة فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيّنات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند سلامته من المعارضة وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة وكان إيراد المعارضة اعتراضا صحيحا لأن الدليلين إذا تعارضا فى محل واحد بحكمين مختلفين فلا يكون أحد الحكمين أولى من صاحبه وأيضا فإنه إنما يعتمد فى القياس قوة الظن وإذا تعارض الدليلان ولم يظهر ترجيح يفوت قوة الظن لأن الظن إذا قابله مثله يقع بينهما التعارض تفوت الحجة من كل واحد منهما حتى يترجح أحد الظنين على صاحبه فيصير القوة له على الآخر ويكون الحكم له

فإن قال قائل إن السائل وأن قصد الاعتراض ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ فيكون ممنوعا من ذلك قلنا صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة وإنما امتنعت إذا كان السائل مضربا عن قصد الاعتراض أتيا بكلام مبتدأ لا معترضا وقد بينا أن بهذه المعارضة معترض بينة أنه لما سمع منه اعتراض لا يستقل فى نوعه كلاما مفيدا فإذا كان يستقل فى

نوعه كلاما مفيدا ويقدم في كلام الخصم اعتراضا
أولى أن يقبل
فالجواب عن المعارضة أن يعترض عليها المجيب
بمسلك من المسالك المذكورة في الاعتراضات
الصحيحة أو يبين ترجيح علة على صاحبه فإن
لم يتأت له واحد من المسلكين كان منقطعا وأن
يرجح المجيب علة فللسائل أن يبين ترجيح علة
فيعارض الترجيح بالترجيح كما عارض العلة بالعلة
ومن نزع السائل وقلة فهمه أن يتشوف إلى الازدياد
على قصد المساواة فإنه إذا فعل ذلك يكون على
منهج المبتدئين لا على منهج المعترضين فيكون
حينئذ منسوبا إلى الجهل بمراسم الجدل ولم يقبل
منه قصده إلى شيء ورأى المساواة فإن ذكر المعلل
ترجيحا واحدا وذكر السائل ترجيحين فهو مجاور
ليتبوا القصد وإن عارض ترجيح واحد ولكنه أوقع من
ترجيح المسئول فهذا لا يقبل منه فإنه قد لا يوجد
غيره
فصل

وقد يزعم بعض أصحابنا أن الفرق اعتراض صحيح
واستدل في ذلك بأن شرط صحة علة الخصم خلوها
عن المعارضة فإذا عارض معارض امتنعت صحتها
قال وحقيقة هذا الكلام راجعة إلى أن المعلل لا
يستقر كلامه لما لم يبطل بمسلك السبر كل ما عدا
علة مما يقدر التعليل به فإذا علل ولم يسبر بعوض
معنى الأصل فكأنه طولب بالوفاء بالسبر ويتبع كل

ما سوى علته بالنقض والإبطال ثم قالوا هذا راجع إلى تعليل الأصل بعليتين لا يجوز واعلم أن هذا باطل أما قوله إن شرط صحة التعليل خلوها من المعارضة فليس بشئ لأن المعارضة إنما تكون قاذحة إذا وجدت في حكيمين على التضاد وأما إذا أدركته علتان لحكم واحد فلا يكون قاذحا ولا يسمى معارضة

وقوله إنه لا يصح تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما عدا علته فقال لهذا القائل ومن قال هذا ولأى معنى يجب وإنما يجب عليه أن يذكر علة مخلة في الحكم مناسبة له

ثم إذا وجد لها فرعا ألحقه بالأصل الذي استنبط منه العلة في الحكم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:229
فأما السبر والتقسيم وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة فليس بشئ وقد نسب هذا إلى أبي بكر الباقلاني ومن كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة من نفسه فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابه ولا من شأنه وإنما دخل فيه مدعيا له وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق وبلغنا فيه شفاء يثلج الصدر وقولهم إنه التزم ذلك من يقول إنه التزم ذلك وأبى في تعليل المعلل إبطال كل علة سوى علته فهذا من الترهات والخرافات وكذلك قول من يقول إن تعليل الأصل لا يجوز بعليتين وقد بينا هذا من قبل وذكرنا

جوازه ومتى يمتنع في شرع أو حكم أن يكون على الحكم الواحد دلائل وهذا أيضا فإن سبق فلا معنى للإعادة وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في كل القضايا وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل الذي يبغيه فإذا استتب له ما يريده من ذلك لم يلزمه سواه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:230
بيّنة أن كل سؤال استمكن المعلن من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة فليس هو بقادح وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضا لمقصود المستدل نعم يجوز أن يمكن من إبطال الجمع بأن يحرم ما جاء به المعلن زاعما أنه مناسب مخل فيبين أن الذي تعلق به غير متبع بالحكم فيكون هذا سؤالا واقعا يستغنى به عن الفرق وحكى الشيخ أبو المعالي عن القاضي أبي بكر أن الفرق سؤال صحيح واحتج في ذلك بأن السلف الذين تبعناهم في أمر القياس والاحتجاج به قد كانوا يفرقون ويجمعون وثبت اعتبارهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع وقد نقل ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ منها القصة المعروفة في إجهاض المرأة وإلقائها الجنين واستشارة عمر الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فقال عبد الرحمن ابن عوف إنما أنت مؤدب ولا أرى عليك شيئا فقال علي إن لم يجتهد فقد غشك فإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة فكان عبد الرحمن

حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضمانا وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله فاعترض عليه على وتشبث بالفرق وأبان أن المباحات المضبوطة ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى الإلتلاف

قال ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون ثم قال بعد هذا ولا يبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه وبه يتبين المختار ويدرك الحق في الفرق فنقول رب فرق ملحق للجامع بالطرد وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثرا مخيلا

فما كان كذلك فهو مقبول لا محاله غير معدود من الفروق التي لا تقبل ومن آيه هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع ويزيد فيه عليه ما يوضح بطلان أثره مثال ذلك أن الحنفى إذا قال فى البيع الفاسد معاوضة جرت على تراضى فيصير الملك كما فى البيع الصحيح فيقول الفارق المعنى فى الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع فنقل الملك بالشرع بخلاف البيع الفاسد فإنه ينتقض هذا الكلام مبطلا إخاله المعلل وما ادعاه من إشعاره بالحكم مقبول ومن خصائصه إمكان البوح فيه بالغرض على سبيل الفرق بأن يقول السائل لا تعويل على التراضى على البيع الشرعى فى الطرق الناقلة للملك قال ومما يقع مدانيا لهذا أن الحنفى إذا قال طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:231
 فالفرق بعيد في كلامه ويقول المعنى في الأصل أنه
 طهارة عينية بالماء والضوء طهارة حكمية ومقصودة
 أن يجزم فقه الجامع ويلحقه بالطرد وهذا الأول
 وذكر مثالا آخر في مسألة مع ملك ثم قال إن الفرق
 إذا بطل فقه الجمع فلا شك في كونه اعتراضا
 والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع في محل النزاع
 فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة فإن كان الفرق أخيل
 بطل الجمع وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق وإن
 استويا أمكن أن يقال هما كالعلتين المتناقضتين إذا
 ثبتتا على صيغة التساوي وإن أمكن أن يقال إن
 الجمع مقدم من جهة وقوع الفرع بعده غير مناقض
 له والجامع يقول لم ألتزم انسداد مسالك الفرق
 جملة

قال وحاصل القول في مذاهب الجدليين يتول إلى
 ثلاثة مذاهب

أحدها رد الفرق ورد المعارضة أيضا في الأصل
 والفرع جميعا

والمذهب الثاني وهو منسوب إلى ابن سريج وهو
 اختيار الأستاذ أبي إسحاق أن الفرق ليس بسؤال
 على حالة واستقلاله وأما المعارضة في الفرع
 فمقبولة وهي سؤال متوجه

والمذهب الثالث وهو الصحيح أن الفرق مقبول
 وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلة الغرض
 منه مناقضة الجمع ثم المقبول منه ينقسم إلى ما
 يبطل الجمع ويلحقه بالطرد أصلا ومنه ما لا يبطل

فقه الجمع بالكلية ولكنه يشترط على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة وإلى مساو لهما قال والقول الوجيز إن قصد الجمع ينتظم بفرع وأصل ومعنى يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ومن ضرورته معارضة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:232
الأصل والفرع ولكن الغرض منه مضادة الجامع بوجه فقهي أو بوجه تشبيه إن كان القياس من نفس التشبيه فعلى هذا لو سمي مسمى الفرق معارضة لم يكن متعديا ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضين على الطرد والعكس بل المقصد منه فقه ينتظم من معارضات يشعر بمفارقة الفرع للأصل على مناقضة الجمع فهذا سر الفرق ومن وفر حظه من الفقه وذاق حقيقته أستبان أن المعارضة الكبرى التي عليها يتنجز الفقهاء وهو الفرق والجمع والجامع أبدا يأتي ما يخيل اقتفاء الجمع والفارق يأتي بأخص منه مع الاعتراف بالجمع له الذي أبداه الجامع وبين الفارق الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص كان الحكم بافترقهما أوقع من الحكم بالجمع الذي أبداه باجتماعهما في الوصف ثم يتجاذب الجامع والفارق أطراف الكلام هنا سرد كلامه مع اختصاره اخترته لتلا يطول ونحن نقول أما الذي حكاه عن أبي بكر الباقلاني فقد حاول شيئا بعيدا لأن الفرق

والجمع على الوجه الذى نخوض فيه ما نقل عن الصحابة أصلاً وإنما كانوا يتتبعون التأثيرات ومن تأمل فيما نقل عنهم علم مغزاهم في كلامهم وتيقن أنهم كانوا ينقلون المعاني المؤثرة والذى نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشار إلى عمر مؤدب وإن ما فعله حق فهو معنى صحيح والذى أشار إليه على في وجوب الضمان عليه معنى هو اللطف من المعنى الأول وإن كان لم يصرح به فقد بينا أن المراد من كلامه أنه وأن كان مباح التأديب ولكنه مشروط بالسلامة لأنه أمر ليس بحتم بل هو جائز فعله وجائز تركه ولم يكن على حد مضبوط فى الشرع وتقدير قدره فيطلق فعله بشرط السلامة فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذى نحن فيه بسبيل ولا ندرى كيف وقع هذا الخبط من هذا القائل وأين وقع الفرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعاني المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى وإنما الكلام فى شئ وراء هذا وهو أن المعلل إذا ذكر علة قام له الدليل على صحتها بالوجوه التى قلناها فإذا فرق فارق بين الأصل والفرع بمعنى أبداه فإن كان فرقا لا يقدر فى التأثير الذى لو كان المعلل فى الحكم فيكون الفرق فرق صورة ولا يلتفت إليه وإن فرق معنى مؤثر فى حكم الأصل فنهاية ما فى الباب أن الحكم فى الأصل يكون معللاً بعلمين مؤثرتين وإحدى العلتين وجدت فرعاً أثرت فيه والحقته بالأصل والأخرى لم تجد فرعاً يؤثر فيه فكيف يقدر هذا فى الجمع الذى قصده المعلل وأن يبقى الفارق معنى مؤثراً فى

التفريق بين الفرع والأصل فالذى يقدر هو بيان
معنى مؤثر فى الفرع يفيد خلاف الحكم الذى أفاده
المعنى الأول فلا بد لهذا من اسناده إلى أصل فحينئذ
يكون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:233
معارضة ولا يكون الفرق الذى يقصد بالسؤال ونحن
قد بينا أن المعارضة قاذحة والتقسيم الذى قسمه
فى الفرق يبين أن الفرق على ما يقتضيه بعض
التأثير ليس بصحيح بل إنما يصح الفرق على وجه
يكون فيه إبداء سقوط فقه المعلل من العلة لكن
أخرجه على صيغة الفرق والمثال الذى ذكره من
مسألة البيع الفاسد ليس مما يتكلم فيه من شيء
لأن البيع الذى لا يمكن إثبات المشروعية فيه لا يكون
مفيدا للملك عند أحد من العلماء وهم لا يعتمدون
على مجرد المعنى الذى ذكره لكن يثبتون وصفا من
المشروعية فى البيع الفاسد الذى وقع فيه الاختلاف
فيقولون هو مشروع بأصله غير مشروع بوضعه
لهذا أوجبوا الملك ونحن ننفىها من كل وجه فنقول
لا يفيد الملك لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا
بسبب مشروع فعلى هذا يقع تنازع الخصوم وتجالب
المعاني وأما مسألة النية فى الوضوء فعندنا قولهم
طهارة بالماء علة باطلة ما لم يثبتوا المعنى المؤثر
فى ذلك وقول من قال من أصحابنا طهارة حكمية
أيضا باطلة مل لم يبين التأثير على الجملة لا يتصور
بوجه سؤال الفرق معنى بيان علة أخرى فى الأصل

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

للحكم نعم إذا عكس ذلك المعنى فى الفرق وبين تأثيره فى الحكم على خلاف ما توجه العلة وبين أصلا له فحينئذ تكون معارضة وقد بينا الكلام فى المعارضة ونحن لا نبالى بغضب من يغضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق ورضوا بصور ينتصبون للذب عنها والدفع عن حزبها ويتصالحون عليها من الجانبين ويظنون أن ذلك هو المطلوب فى المسائل فى الفقه منهم كبعد الإنسان من مناط الثريا والذى ادعاه هذا الذى حكينا قوله أن فيما قلته بيان سر المسألة فلا ينكشف من سره إلا الذى قدمناه ومن حاول توجيه سؤال الفرق إلا معارضة المعنى فى الفرع بمعنى آخر وتمسكة بأصل آخر فقد رام شيئا بعيدا وطلب ما لا يوصل إليه بحيلة ما فليفهم المعترض وجوه الاعتراضات على النمط الذى قلناه وليعلم أن السؤال الصحيح على العلة المؤثرة الممانعة المعارضة ويورد النقص وفساد الوضع على بيان أن الوصف غير مؤثر ويظهر الوجه الذى قلنا عدم تأثيره بتوجه هذين السؤالين والله ولى المعونة فى التمييز بين الحق والباطل منه وقد ذكر الأصحاب فيما يتصل بالفرق كلاما طويلا كثيرا ونحن إذا لم نره صحيحا إلا فى المعارضة بجانب الفرع لم نر لذكر ذلك فائدة فاعترضنا عن جميعه وذكروا أيضا كلاما كثيرا وأمثلة فى وجوه الاعتراضات الفاسدة وفيما ذكرناه كفاية فلا معنى لتسويد البياض وإملال الناظر فيما لا يعود بفائدة والله العاصم بمنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:234
فصل

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة فلا بد أن نذكر
الكلام في الترجيحات ونبين وجوه ذلك فنقول أولا
إن
تعارض العلتين على ضربين
أحدهما أن تتعارض في حق المجتهدين فلا يوجب
التعارض فسادهما لأن كل واحد منهما مكلف باطل
ما أداه إليه اجتهاد
والضرب الثاني إن تعارض في حق مجتهد واحد
فيوجب التعارض فسادهما إلا أن يوجد ترجيح لإحدى
العتين على الأخرى
ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم
لأن العلم لا يتزايد وإن كان يجوز أن يكون بعضه
أقوى من بعض وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل
موجب للعلم وبين دليل موجب للظن لأن المفضي
إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للظن ولو رجح الدليل
المفضي إلى الظن بكل ترجيح لكان الدليل الموجب
للعلم مقوما عليه ثم متى تعارضت العلتان
المقربتان للظن فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد
الظن فإذا لم يكن بد من ترجيح إحداهما على
الأخرى فنقول
الترجيح يكون من وجوه

أحدها أن تكون إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به
والأخرى منتزعة من أصل غير مقطوع به فالمنتزعة
من المقطوع به أقوى وأولى لأن مثلها أولى فتكون
أقوى

والثاني أن تكون إحداهما عرفت بنطق والأخرى
عرفت بمفهوم واستنباط فما عرفت بالنطق أقوى
فيكون المنتزع منه أقوى

والثالث أن تكون إحداهما عموما لم يخص وأصل
الأخرى يكون عموما قد دخله التخصيص فالمنتزع
مما لم يدخله التخصيص أولى لأن ما دخله التخصيص
أضعف فإن من الناس من قال قد صار مجازا بدخول
التخصيص فيه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:235
والرابع أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس
عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه فما ورد
النص بالقياس عليه يكون أولى
والخامس أن يكون أصل إحداهما من جنس الفرع
فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من
جنسه

والسادس أن تكون إحداهما مردودة إلى أصل واحد
والأخرى مردودة إلى أصول فتكون المردودة إلى
أصول أولى

ومن أصحابنا من قال هما سواء والأول أصح لأن ما
كثرت أصوله يكون أقوى

والسابع أن تكون إحداهما صفة ذاتية والأخرى صفة حكمية فالحكمية تكون أولى ومن أصحابنا من قال الذاتية أولى لأنها ألزم والأول أصح لأن الحكم بالحكم أشبه فيكون الدليل عليه أولى والثامن أن تكون إحداهما منصوصا عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط والتاسع أن تكون إحداهما نفيا والأخرى إثباتا فالإثبات أولى لأن النفي لا يكون علة على الأصح والعاشر أن تكون إحداهما اسما والأخرى صفة فتكون الصفة أولى من الاسم لأن الأصح أن الاسم لا يمكن أن يكون علة الحادي عشر أن تكون إحداهما أقل أوصافا والأخرى أكثر أوصافا ومن أصحابنا من قال القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم ومنهم من قال التي كثرت أوصافها أولى لأنها أكثر شبهها بالأصل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:236
والثاني عشر أن تكون إحداهما أكثر فرعا من الأخرى فمن أصحابنا من قال ما كثرت قفروعها أوله لأنها أكثر فائدة ومنها من قال هما سواء الثالث عشر أن تكون إحداهما متعدية والأخرى واقفة بالمتعدية أولى لأنها مجمع على صحتها والواقفة مختلف في صحتها الرابع عشر أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس والأخرى تطرد ولا تنعكس فالتى تطرد وتنعكس

أولى لأن التي تطرد وتنعكس تكون أقوى في الظن
ولأن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة وأما الاطراد
والانعكاس فدليل على ما سبق
الخامس عشر أن تكون إحداهما تقتضى احتياطاً في
الغرض والأخرى لا تقتضى احتياطاً فالتى تقتضى
الاحتياط أولى لأم القلب يكون عليه أسكن
السادس عشر أن تكون إحداهما تقتضى الحظر
والأخرى تقتضى الإباحى فمن أصحابنا من قال هما
سواء والأصح التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط
السابع عشر أن تكون إحداهما تقتضى النقل من
الأصل إلى الفرع الشرعى والأخرى تقتضى التبقية
على الأصل فالناقلة أولى ومن أصحابنا من قال
المتبقية أولى والأول أصح لأنها تفيد حكماً شرعياً لا
تفيدة هذه

الثامن عشر أن تكون إحداهما توجب حداً والأخرى
تسقطه أو إحداهما توجب العتق والأخرى تسقطه
فمن أصحابنا من قال التى توجب العتق تسقط الحد
أولى لأن العتق مبنى على الإيقاع والتكميل والحد
من على الاستنباط والدرأ ومن أصحابنا من قال لا
يترجح بما بينا لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق
والرق فى الحكم الشرع على السواء
التاسع عشر أن تكون إحداهما يوافقها عموم
والأخرى لا يوافقها عموم فما يوافقها العموم أولى
ومن أصحابنا من قال لا يكون أولى والأول أصح لأن
العموم دليل بنفسه فإذا انضم إلى القياس يقويه

العشرون أن يكون مع إحدیهما قول صحابی ولا يكون مع الأخرى فالتى معها قول الصحابی أولى لأن قول الصحابی حجة فى قول بعض العلماء فإذا انضم إلى القياس قواه ففالأقوى أولى

الحادى والعشرين أن تكون إحدیهما تعم حکم أهلها والأخرى تخص حکم أصلها كتعلیل البر بالطعم يعم ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيرة وتعليله بالكيل ينفى ثبوت الربا فيما رر يكال من ابر ومن التعلیل منه فرجح التعلیل بالطعم لأنه عم حکم أصله على التعلیل بالكيل لأنه خص حکم أصله الثانى والعشرين أن تكون إحدیهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله والأخرى مأخوذة من أصل مختلف فى تعليله فتكون المأخوذة من أصل متفق على تعليله أولى

الثالث والعشرون أن تكون إحدیهما تدخل فروعها فى فروع الأخرى فيكون الأعم أولى وهذا مثل تعلیل الربا بالطعم يكون أولى من التعلیل بالقوت لأن القوت يدخل فى الطعم والطعم لا يدخل فى القوت الرابع والعشرين أن تكون إحدیهما تفيد حکما هو أزيد من الآخر كالندب والإباحة فرجح الندب على الإباحة وكذلك الوجوب والندب

الخامس والعشرون أن تكون إحدیهما موافقة للأصول والأخرى مخالفة لها

فهذا جملة ما ذكره العراقيون من أصحابنا فى الترجيح ذكرها القاضى أبو الطيب والقاضى أبو الحسن الماوردى والشيخ أبو إسحاق الاشيرازى

واعلم بعد هذا أن الترجيح في اللغة عبارة عن إثبات الرجحان وهو الزيادة لأحد المثلين على الآخر صفة فقال هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات صفة وهي صفة الثقل فرجحان أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين وتلك القوة رجحان

قال أبو زيد ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب رجحان تلك العلة وقد قال بعض أصحابنا يترجح بذلك إلا أن الأول أصح لأن الشيء لا يتقوى إلا بصفة توجد في ذاته وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل عليه المحسوسات فكذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 237
العشرون أن يكون مع إحداهما قول صحابي ولا يكون مع الأخرى فالتى معها قول صحابي أولى لأن قول الصحابي حجة في قول بعض العلماء فإذا انضم إلى القياس قواه فالأقوى يكون أولى الحادى والعشرون أن تكون إحداهما تعم حكم أهلها والأخرى تخص حكم أصلها كتعليق البر بالطعم يعم ثبوت الربا في جميع البر قليلة وكثيرة وتعليقه بالكيل ينفي ثبوت الربا فيما لا يكال من البر وهو التعليق منه فرجح التعليق بالطعم لأنه عم حكم أصله على التعليق بالكيل لأنه خص حكم أصله الثانى والعشرين أن تكون إحداهما مأخوذة من أصل متفق على تعليقه والأخرى مأخوذة من أصل مختلف

فى تعليه فتكون المأخوذة من أصل متفق على
تعليه أولى
الثالث والعشرون أن تكون إحداهما تدخل فروعها
فى فروع الأخرى فيكون الأعم أولى وهذا مثل تعليه
الربا بالطعم يكون أولى من التعليه بالقوت لأن
القوت يدخل فى الطعم والطعم لا يدخل فى القوت
الرابع والعشرين أن تكون إحداهما تفيد حكما هو
أزيد من الآخر كالندب والإباحة فرجح الندب على
الإباحة وكذلك الوجوب والندب
الخامس والعشرون أن تكون إحداهما موافقة
للأصول والأخرى مخالفة لها
فهذا جملة ما ذكره العراقيون من أصحابنا فى
الترجيح ذكرها القاضى أبو الطيب والقاضى أبو
الحسن الماوردي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي
واعلم بعد هذا أن الترجيح فى اللغة عبارة عن إثبات
الرجحان وهو الزيادة لأحد المثلين على الآخر صفة
فقال هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم
على كفة السنجات صفة وهى صفة الثقل فرجحان
أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين
وتلك القوة رجحان
قال أبو زيد ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب
رجحان تلك العلة وقد قال بعض أصحابنا يترجح بذلك
إلا أن الأول أصح لأن الشئ لا يتقوى إلا بصفة توجد
فى ذاته وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل
عليه المحسوسات فكذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:238
العلة لا يتصور تقويها بانضمام علة أخرى إليها وإنما
تتقوى بوجود صفة فيها ولهذا قلنا إن الشهادة لا
ترجح بكثرة العدد حتى أن شهادة الأربع تساوى
شهادة الاثنين هذا قد منعه بعض أصحابنا ولهذا
الأصل قلنا إن صاحب النصيب القليل وصاحب
النصيب الكثير في الشفعة على السواء لأن كل جزء
من العرصة والشقص علة تامة في الاستحقاق
بالشفعة فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه لأنه انضمام
علة إلى علة أخرى قالوا ولهذا لا يصير صاحب الكثير
أولى بالاستحقاق من صاحب القليل ولكن ثبت
استحقاقه بقدر النصيب ولا يقال إن لصاحب الكثير
طرفاً في الاستحقاق ولصاحب القليل طريقاً واحداً
فيوجب أن يقدم صاحب الكثير الذي له طرق كثيرة
في الاستحقاق فدلت هذه المسألة أن انضمام علة
إلى علة لا يوجب رجحان العلة قالوا ولهذا نقول إذا
ماتت المرأة وتركت ابني عم أحدهما زوج لها
وأحدهما أخ لأم فإن صاحب القرابتين لا يترجح في
الاستحقاق على الآخر بل يكون لابن العم الذي هو
زوج نصف المال بالزوجية والباقي بينه وبين ابن
العم الآخر نصفان وكذلك في المسألة الثانية يكون
لابن العم الذي هو أخ لأم سدس المال والباقي
بينهما نصفان بالعصوبة لأن الأخوة والزوجية علة
على وحدة فانضمامها إلى العصوبة لا يوجب رجحان
العصوبة والأصل ما بينا أن انضمام علة لا يوجب
زيادة قوة في العلة قالوا وإنما تترجح العلة بزيادة

التأثير والعلة تصير علة بالتأثير فما كان أكثر تأثيرا يكون أولى بالعمل وضرب لهذا مثلا في طول الحرة وذكر ما بينا لهم في تلك المسألة وزعم أن الذي قالوا أكثر تأثيرا وذكر أيضا مسألة غصب المنافع وحكى عن أصحاب الشافعي أنهم قالوا لم يجب ضمان المنافع إذ أتلفت لم يجبر لأن التضمين يضمن إيجاب زيادة على المتلف في الضمان وفيه إلحاق الضرر ولكن مع هذا الإيجاب أولى لأن فلي الإيجاب إبطال من بعض حق المتلف وفي الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم وإلحاق الضرر بالظالم أولى فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه قال إلا أنا نقول إن الامتناع عن إيجاب الضمان مع كون المتلف متقوما مشروع بدليل إتلاف الحربى والباغى وأما القضاء بزيادة في الضمان غير مشروع فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى ولأن في الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:239
إلى الآخرة وفي القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلا ورأسا فالتأخير أهون من الإبطال فكان التأثير فيما قلناه أكثر فيكون أولى ونحن نقول إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال ترجح العلة لأنها تزيد قوة الظن والحكم في المجتهديات بقوة الظن فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح

بينه أن الفائدة بالترجيح ليست ألا وجود قوة الظن
بإحديهما دون الأخرى وحد الترجيح يقوى الظن
الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما
بينة أن العلة المنتزعة من أصول تكون أقوى من
العلة المنتزعة من أصل واحد وكذلك العلل المنتزعة
من أصول وكلها يدل على حكم واحد تكون أقوى من
العلة الواحدة المنتزعة من أصل واحد يدل عليه أن
العلة المنتزعة من الأصول دون العلل المنتزعة من
أصول وكلها دالة على حكم واحد فإذا ترجح الأول
فالثاني أولى وهذا لأن في الفصل الأول ثبوت العلة
بكثرة أصولها وفي الفصل الثاني بكثرتها في نفسها
وكثرة أصولها فيكون أحكم وأقوى ويصير كأن العلل
شهد بعضها لبعض في القوة فيكون ذلك أولى من
العلة المتجردة عن شهادة شئ لها أصلا
وأما مسألة الشفعة ومسألة طول الحرة ومسألة
إتلاف المنافع فقد ذكرنا في الخلافات لهذه
المسائل طرقا لا يأتى عليها شئ فيما ذكره
فاستغينا عن إعادة شئ من ذلك لأن من نظر في
هذه الأصول وأحكمها لابد أن ينظر في تلك الفروع
ومن نظر في تلك الفروع لابد أن ينظر في هذه
الأصول فإن الكلام في الفروع والأصول أخذ بعضها
برقاب بعض وهي كأنها مشتبكة وصحة البعض فيها
منوطة بصحة البعض
فصل

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا عند ذكر الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمة تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة وسمى البعض قياس المعنى وسمى البعض قياس الشبه وسمى البعض قياس الأدلة ونحن رأينا أن نذكر طرفا من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضع الكلام عليه قال ونحن نرسم مراسم في الاختلاف وننزل كل مرتبة منزلتها ونرى أن مداركها على حقائقها مشرقة على طرق المعانى وإذا عسر الوفاء باستيعاب الأقيسة المعنوية في هذا المجموع فالوجه أن نتخير اصلا من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالة ونبين وجوه الترتيب فيها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:240
وما يقع في الرتبة العليا والرتبة التي تليها إلى استيعاب مدارك القول ومعانيها ثم نقيس النظر على ما نرسمه منها ما يدانيها فليقع الكلام في القصاص وما يقتضى إيجابه ويجب اندفاعه قال أوجب الله تعالى القصاص في كتابه زجرا للجنة وكفا لهم فأشعر بذلك نفى قوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر ثم قال أئمة الشريعة كل مسلك يطرق إلى الدماء السفك ويخرم قاعدة الزجر فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا ولو قدر

ثبوته كان مناقضا لهذا الأصل فلا سبيل إلى قبوله وإثباته وإذا تمهد هذا فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني وهذا مثل في القول في القتل بالمثقل فلا شك أن من نفى القصاص في القتل بالمثقل مناقض للقاعدة من جهة أن القصد بهذه الآلات التي اختلف فيها ثابت وهو ممكن لا عسر في إيقاعه ثم ليس القتل بها مما يندر فإذا لم يتعسر ولم يندر كن نفى القصاص عن القتل بها مضادا لحكم الشريعة في القصاص وإذا نكر الخصم العمدية في القتل سفه ولم يستفد منه إيضاح عسر القتل ولئن تشبث بتعبد في آلة القصاص كان ذلك في حكم العبث فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية في العصمة فليفهم الفاهم مواقع التعبد وإن تمسك بصورة من العكس وقال الجرح الذي لا يغلب إفضاءه إلى الهلاك إذا هلك أوجب القصاص كان هذا غاية في خلاف الحق فإن الجرح لا اختصاصه بمزيد الغور وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسما لمادة الجناية وردعا للمعتدين فكيف يستجير لما رد عليه إسقاط القصاص بالقتل الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة فهذا على قياس المعنى لا حاجة في ربطه بالقاعدة التي تكلف نظر أو تحرير أو تقريب وتقرير ويخالف ما وقع في هذه الرتبة مائل عن الحق على قطع وليس القول في ذلك دائرا في فنون الظن وما يكون بهذه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:241
الصفة لا يتصور أن يعارضه معارض هذا كلامه في
هذا الفصل

وعندى أن هذا الكلام بهذا التقرير جائد عن نكته
الخلاف في مسألة القتل بالمثل لأن الخلاف بيننا
وبين الخصم أن سبب القود هل وجد في مسألة
المثل أم لا فالخصم يقول لم يوجد لأنه يدعي شبهة
في السبب ونحن ندعي أن السبب قد وجد وأنه لا
شبهة وإذا كان موضع الخلاف هذا ومنه نشأ ما نشأ
فتقرر وجه الحكمة في إيجاب القود وبيان وجودها
في هذا المحل لا ينفع وإنما ينبغي أن يكون الكلام
في بيان السبب ونفى ما يدعونه من الشبهة ثم إذا
ثبت ذلك وعرف استمر وجوب القصاص بالسبب
المعهود في الشرع للفائدة التي ذكرناها وأما التعبد
في آلة القصاص فليست أعرف أن أحدا من
المخالفين ذكر هذا اللفظ في آلة القصاص وإنما
ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثل في استيفاء
القصاص قالوا إنه آلة القتل حسا وشرعا بدليل
المرتد ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر
وأسهل فكان أولى وليس المذكور للذب عن
المخالفين ولكن يبين وجه كلامهم في المسألتين
حتى يكون كلامنا على هذا ونحن قد ذكرنا في
خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهة في القتل
وقلنا إن اعتبار المماثلة في الاستيفاء من كل وجه
ممكن مشروع وقد ذكرنا ودللنا على ذلك بدلائل

تزيل الإشكال وتنفي الشبهة فليكن الاعتماد على ذلك وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلًا بتفويت الحياة وتفويت الحياة بالمحدد والمثقل واحد والخصم يدعى شبهة عدم القتل إما بعدم الحرج أو بعدم آلة القتل ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه وسقط أيضا قولهم إن آلة القتل لم توجد لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء فلا يتصور بغير آلة القتل وأيضا فإن القتل فعل محسوس والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه بل إذا وجد من وجه ما يصير موجودا من كل الوجوه والمسألة في نهاية الظهور على المخالفين لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص وقد بينا أنه إنما ينظر في وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص

ثم ذكر المرتبة الثانية وقال هي مشتملة على قياس معتضد بالأصل لكن الجامع لا بد له من مزيد تقرير وتقريب وقد يعن للخصم تخيل فرق وإن كان إفساده هينا مثال ذلك أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة وزجر الجناة فإن الاستعانة في أمثال هذا ليس بالعسير والقتل على الاشتراك غالب الوقوع فاقتضى معنى القصاص في الأصل إيجاب القصاص على

الشركاء وهذا يتطرق إليه الكلام قليلا من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل وقتل غير القاتل مخالفة لموضوع الشرع في تخصيص القتل بالقاتل وفيه وجه آخر وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمثقل وعن هذا تردد بعض العلماء في إيجاب القصاص على المشتركين في القتل وقال بعض أصحابنا إن قتل الشركاء في القتل الواحد خارج عن القياس وإنما هو ثابت بقول عمر رضى الله عنه لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به قال والمسلك الحق عندي أن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج أحدهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلا عن الانفراد بالقتل فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يتمكن استمکان المشتركين فيعتدل المسلكان وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول في الطرف إلحاقا له بالنفس أنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس وذكر بعد هذا كلاما طويلا ومد النفس مدا عظيما وصار في آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين في السرقة والمشاركين في اليد بما ذكره المشايخ في الفرق وكل ذلك موجود في مسائل الفروع ولم أر لذكر ذلك وجهها هاهنا فتركته واعتماده على ما اعتمد عليه من قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه في القتل بالمثقل والكلام عليه بمثل ما تكلمنا به

فى تلك المسألة وهو أن الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحكم وكل ما أشير إليه حكمه وجوب القود بالحكمة فى الواجب لا يجب الواجب إنما يجب بالسبب الواجب ونحن بينا طريقين أحدهما أن كل واحد منهما قاتل بمعونة غيره ببينة أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل فى تفويته إلا أنه وجد معونة غيره ومن استعان بغيره فى شئ فقد تمهد فى الشرع أنه يجعل فعل المعين فعل المستعين

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:243
 فىجعل كل واحد كأنه قاتل من هذا الوجه ويمكن أن يقال إنهم إذا اشتركوا جعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكما والسبب أنا إذا لم نجعل كذلك أدى إلى ما قال من الهرج وسفك الدماء وإذا جعلوا كالشخص الواحد حكما وقد تحقق السبب منه فيقابل بالقصاص وعلى كلا المعنيين وجب القود فى الطرف على الجماعة أيضا إذا قطعوا طرفا واحدا
 وإما فصل السرقة فإنما لم يجعل كل واحد كأنه تفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال فإذا سرق نصابا واحدا فالنصاب يقصد لتحصيله ولم يحصل مقصود كل واحد وهو تحصيل نصاب كامل حتى يجعل صاحبه معينا له فى تحصيل مقصوده ويجعل فعله كفعله وأما هاهنا فإن المقصود لكل واحد من المشتركين فى القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان فى القتل وإهلاك اليد

فى القطع وقد حصل مقصود كل واحد منهما وقد أعانه صاحبه فى تحصيل مقصوده وفعل المعين فعل المستعين فيصير كل واحد منهما كالمفرد بالقتل والقطع ويجعل كل واحد منهما قاطعا قاتلا ولأن الاشتراك فى سرقة نصاب واحد يندر فإسقاط القطع عنهما لا يؤدي إلى المفسدة العظيمة فلم يجعلوا كلهم كالشخص الواحد وأما هاهنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالبا بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز فى رده إذا اسعان بغيره فلو أسقطنا القود يؤدي إلى المفسدة العظيمة فطلبنا سببا لإيجاب القود عليهم فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكما وهذا فرق بين وخرج على ما ذكرناه إذا قطعاً وتميز فعلاهما الذى عده مشكلا لانا إنما ادعيناها فى الموضوع الذى وجد لفعل كل واحد منهما عمل فى جميع اليد وفى هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحد قاطعا بجميع اليد وهذا بخلاف النفس فى هذه الصورة لأن التميز لا يتصور فى النفس لأن الإهلاك بتفويت الحياة ولا يتصور تميز فعل كل واحد فعل صاحبه فى تفويت الحياة فصار فعل كل واحد منهما عاملا فى جميع ما تفوت به الحياة مثل ما إذا لم يتميز فعلاهما وأما فى اليد فيتصور تميز فعل كل واحد منهما عن صاحبه فى قطع اليد وحين يتميز فى صورة ولا يتميز فى صورة يقع الفرق المعنوى على الوجه الذى قدمناه وقد يلزم عليه تعدد الكفارة إلا أنا

ندعي هذا في القصاص ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة فهذا ينبغي أن يكون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:244
وجه الكلام في المسألة لا الذي قاله والله أعلم
قال والمرتبة الثالثة فمثلها بالقول في المكره على
القتل وفيه ثلاثة مذاهب
أحدها أن القصاص على المكره دون المكره
والثاني وهو قياس بين أن القصاص على المكره
دون المكره وهو مذهب زفر
والثالث أن القصاص عليهما وهو مذهب الشافعي
وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص
على المكره دون المكره فإنه زعم أن فعل المكره
منقول إلى المكره وكأنه آلة له وهذا ساقط له مع
المصير إلى أن النهي عن القتل يستمر على المكره
القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه
ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص
المكره بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له
ووجه مذهب زفر في القياس لائح وهو إذا رأى
المحمول ممنوعاً ولم ير الإكراه أثراً في سلب المنع
والنهي والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت
وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع والذي
يختاره أصحاب الشافعي يبتنى على ما ذكرناه لزفر
من استقلال المباشرة وهذا يقتضى إيجاب القصاص
على القاتل المحمول ولكن لم ير هؤلاء إحباط
الإكراه وإسقاط أثره بالكلية فإنه يوقع القتل غالباً

والإكراه من أسباب الضمان فبعد تعطيله وإخراجه من البين وبعد إحباط المباشرة فالوجه تنزيلهما منزلة الشريكين ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرج عن كونه قتلا ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما فإذا لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عنها أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولا وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهيًا واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه وليس أحدهما أولى بالضعف من الثاني فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما فنزلناهما منزلة الشريكين ولكن القول في هذا ينحط عن القول في الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ثم إنه يتعارض مذهب أبي حنيفة وزفر والترجيح لزفر ومذهب إيجاب القصاص عليهما

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 245
منسوب إلى جميع نكتي المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعا قال وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعيد فإن فرض رجوع المدعى واعترافه فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود والطريق القطع بتغليب المباشرة وإن فرض الكلام في استمراره على دعوى الاستحقاق فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا فإن المدعي على خيرته قال ولو ذهبنا نستقصي هذه المسائل لطال

الكلام وإنما غرضنا التنبيه ولم يوجب الشافعي عقوبة في هذا المساق أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان بعد لعان الرجل فإن هذا سفك دم بقول المدعى وهو في مسلك القياس يدانى إيجاب القصاص بقول المدعى في لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى قياس ذلك قال واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط في القسامة ظهور اللوث عند الحاكم وهذا غير مشروط في اللعان غير أن المعتمد في القسامة الخبر الصحيح والمعتمد في اللعان نسبه إلى شيئين أحدهما أنه لا يجد بد من الخروج عن قانون الحجج فالإستمساك بظاهر القرآن اقترب وهو قوله تعالى ويدراً عنها العذاب وحمل العذاب على الجنس بعيد وبالجملة نفى إيجاب الحد وتغليب حقوقها اقترب إلى ماخذ الشريعة عندي قال ومن عجيب الأمر أن قول الشافعي اختلف في أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة ولم يختلف قوله في وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب لله للسقوط بما لا يسقط به القصاص وسبب هذا أن خبر القسامة ورد في الغرم وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحد فهذا عبرة في أمثال ما ذكرنا من قواعد الشرع ونحن نختم بأمر بدع يقضى الفطن العجب منه فالمرتبة الأولى تكاد تقضى بالقطع والمرتبة الثانية أعنى اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها ولم نر شبهها مرتبة في القياس من حيث لم نرها مستقلة فهذه جملة كافية في التنبيه على المراتب

وضابطها القرب من القاعدة والبعد منها هذا سرد كلامه في هذا الفصل ونحن قد تكلمنا على ما جعله في المرتبة الأولى والثانية وأما هذه التي سماها المرتبة الثالثة فاعلم أن ما صار إليه في مسألة المركة على القتل من الكره والمكره بمنزلة الشريكين في القتل فليس بشئ لأن مباشرة جملة الفعل محسوسا وجد من المكره فإذا جعلنا المكره شريكا له في المباشرة فأما أن نجعل ذلك لأننا نجعل المكره آله أو لأنه سبب سببا يفضى إلى القتل غالبا فإن جعلنا شريكا له فإذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:246
صار المكره آله للمكره في بعض القتل وجب جعله آله له في جميعه لأن الذي يجعله آله له في بعض القتل موجود في كله وإن جعلنا شريكا بالتسبب فباطل أيضا لأن التسبب للقتل ومباشرة الفعل فعلان مختلفان وينفصل أحدهما عن الآخر وكل واحد من المكره والمكره يستقل بما فعله فكيف نجعلهما شريكين في القتل وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلا عند هذا القائل فمتى يتصور أن يجعله شريكا للمكره في القتل فالقضاء بأنهما شريكان في القتل كلام قاله بعض المشايخ من غير تأمل في عائلته والذي قال إن الخصم يحكم بنقل الفعل فهم لا يرتضون هذه اللفظة وإنما يقولون إن المكره آله للمكره وليس للمكره فعل أصلا فيما يعود إلى النيابة على محل الفعل لأنه في ذلك يصلح أن يكون

أله المكره ووجه كونه آلة وهو استعماله فى فعله على اختيار نفسه يحمله عليه مثلما يستعمل السيف فى قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه ويقولون هذا فى الإثم لا يتصور لأن الإثم بجنايته على دينه وهو بجنايته على دينه لا يصلح أن يكون آلة للمكره وإنما فى جنايته على محل الفعل صورة يصلح أن يكون آلة له وأما نحن نقول إن الحكم بكونه آلة للمكره مع بقاء اختياره وإمكانه الصبر والكف إلى أن يقبل ورود الشرع بذلك باطل وجعل المكره والمكره شريكين فى القتل باطل لكنه يجب القود على المكره بمباشرة القتل وعلى المكره بالتسبب للقتل ويقول كل واحد منفرد بفعله من القتل والتسبب من غير مشارك والقود واجب على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبب لأن التسبب أخذ شبيها من القتل والقتل أخذ شبيها من التسبب أما الأول فلأنه يفضى إلى إزهاق الروح غالبا وأما الثاني فلأن القتل بإزهاق الروح غالبا وأما الثاني فلأن القتل بإزهاق الروح لا يدخل تحت قدرة العباد فلا يكون منه إلا التسبب فلما أخذ كل واحد منهما شبيها من صاحبه جعلناهما علتين صحيحتين فى إيجاب القتل غير أنا نعتبر فى التسبب أن يكون مفضيا إلى القتل غالبا حتى يأخذ شبيها من القتل ويخرج على هذا حفر البئر فى بئر المسلمين ويعتبر أيضا أن يكون معتبرا فى أحكام الشرع حتى يخرج عليه الإمساك ويظهر الاعتبار فى المال وإذا عرف هذا بطل قول زفر وسقط ما حمده هذا القائل

وعلى هذا الأصل الذى مهدناه ينبى وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذارجعوا وسواء فى وجوب القصاص رجع المدعي أم لم يرجع بعد أن تم رجوع الشهود وذلك التفريق الذى قال ليس بمذهب ولا هو صحيح على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل فأما إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:247
وعلى القطع نعلم وجود السبب القوى من الشهود فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم مثل القتل من الولي يكون علة لوجوب القود عند رجوعه فإذا أوجب القتل على الولي عند رجوعه واعترافه وإن قام الشهود على شهادتهم فيكون التسبب علة لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا وإن كان الولي مقيما على زعمه وإن قتل بحق وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال ويظهر مراتبهم والفقهاء أعز علم خاض فيه الخائضون ومنه مدارك الأحكام وهو البحر ذو التيار وفيه المغاصات على دور المعانى فلا يقع عليها إلا من أيد بنور من الله تعالى ومنه قيل إن العلم نور يقذفه الله تعالى فى قلوب من يشاء من عباده وقد كنا ذكرنا فى خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتله حكما ودلنا عليه وهذا الذى ذكرناه ها هنا أحسن
وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان فهو يبتنى على أن اللعان حجة شرعية

لتحقيق الزنا على المرأة ولعانها حجة شرعية لدفع الحد عنها وكذلك الأيمان في القسامة حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه نعم يجوز أن يقال إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج ونحن لم نعرف الحجج في جميع المواضع إلا بالشرع البحت والتعبد الخالص من غير خلط وإذا كان اللعان حجة سقط استبعاد إيجاب الحد على المرأة ومن نظر في كلمات اللعان وتأملها عرف أنه ما وضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة وما وضع في الشرع لتحقيق شيء فلا بد أن يتحقق وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والإنكارات جملة وأما اختلاف القول في القسامة واتحاد القول في مسألة اللعان فيجوز إن يقال إنه لاتحاد الواجب في الزنا واختلاف الواجب في القتل ويجوز أن يكون له ما قاله والله اعلم واعلم أنا ننكر مراتب المعاني وأن يكون بعض المعاني أوضح من البعض لكن لا على هذه الوجوه التي قالها والإخالة والتأثير قد يترتب فإننا نعلم أن الإخالة في الطعم لتحريم البيع دون الإخالة في شدة التحريم المسكر والإخالة في الثيابة لإيجاب الإذن والإخالة للبكاراة في إفادة الإجماع مثل الإخالة في الطعم أو دونه بيسير إلا أن كل واحد من المعاني له علقه بالقلب وإشعار بالحكم الذي علق به وقد سبق من هذا ما فيه غنية

قال هذا القائل الذي حكمنا منه ما حكينا في قياس المعنى ونحن الآن نذكر مراتب قياس الشبه فنقول محال هذا القسم عند انحسام المعنى المخيل الثابت فإذا لم نجد معنى للحكم الثابت أو صادفنا تخيل غير صحيح على الشبه فالوجه رد النظر إلى التشبيه ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام مراتب المعنى فالواقع في المرتبة العليا هو الذي يسميه الأصوليون في المعنى الأصل ولا يريدون به المعنى المخيل وهذا إذا وقع كان في المرتبة العليا وقد سبق الاختلاف أنه هل يسمى قياسا أو هو متلقى من اللفظ والنفي والوجه عندنا في ذلك أن يقال إن كان في اللفظ إشعار من طريق اللسان فلا نسميه قياسا كقوله ﴿مَنْ أَعْتَقَ شُرَكَاءَ لَهُ﴾ (من أعتق شركا له في عبد قوم عليه) فهذا وإن كان في العبد فإنه يستعمل في الأمة وقد يقال للأمة عبدة

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعرا في وضع اللسان بما ألحق به فهو قياس معنى وقد يكون مفضيا إلى العلم مثل قياس عرق الكلب بلعابه في التعبد برعاية العدد والتعفير فأما إذا زال العلم وكان الظن هو المستفاد ولم يفسد عند السبر والعرض على الأصول فإن لم يفد غلبة الظن فهو الطرد المردود عند المحققين والإشْتباه بين طرفي قياس المعنى والطرد فالذي لاح من كلام الشافعي رحمه الله أن أقرب الرتب من المرتبة المعنوية إلحاق الزبيب بالتمر في الربا وأبعد منه قليلا بحيث لا يخرج

من المرتبة إلحاق الأرز بالحنطة والذرة بالشعير ثم
يلى هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم فى النية
ولهذا قال الشافعي مستبعدا طهارتان فكيف
يفترقان قال ونحن نقول فى هذا إن كل شبه كلى
يعتضد بمعنى فهو بالغ فى فنه وذلك إذا كان المعنى
لا يستقل بنفسه مخيلا مناسبا وبيان ذلك بما وقع
المثال به أن التيمم ليس فيه غرض ناجز وقد بينا من
كلى الشريعة أنها مبتنية على استصلاح العباد فإذا لم
يلح صلاح ناجز ظهر من المآخذ الكلية أنها صلاح فى
العقبى وهو التعرض للثواب ولا سبيل إليه إلا بقصد
التقرب فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقا عليه ثم كان
المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر وقع الشبه
فى الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى
فليجعل الناظر هذا معتبرا فى المرتبة الأولى من
الأشباه المظنونة

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:249
ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهارتين
فى أحكام وشرائط قال وإلحاق المطعومات التى لا
تقدر بكيل ولا وزن طريقة الشبه عندنا فإن مسالك
الإخالات مفسدة فلا يبقى إلا التشبيه ثم سبيل هذا
التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه وقد لاح
أن المقصود هو الطعم وبطل اعتبار الفوت لمكان
الملح وسقط اعتبار القدر لأنه فى الجنسين والجنس
الواحد على وتيره واحدة والحكم مختلف فلاح النظر
إلى المقصود وأنه العلة وهذا مع الاعتراف أنه غير

مستند إلى معنى معقول وهذا ينحط عما يتعلق
بغرض في العقبي كما ذكرناه في القسم الأول ولولا
ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات
في الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ولكن إذا
اضطررنا إليه لإجماع القائسين وجدنا اتباع المقصود
أقرب مسلك وهذا واقع في المرتبة الثانية
واعلم أن الذي قاله هذا القائل ليس على ما ظنه
في هذه المسائل وليس على ما رتبته أما إلحاق الأمة
بالعبد في مسألة العتق وإلحاق العبد بالأمة في الحد
المنصف عن الحرف قد سبق الكلام في ذلك فلا
معنى للإعادة

وأما مسألة النية في الوضوء ومسألة الربا فليس
الأمر على ما زعمه في المسألتين أما النية في
الوضوء فليس وجوبها بالجهة التي ظنها من فضل
التقرب به إلى الله تعالى لأن تخفيف التقرب إلى
الله تعالى وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه يبعد جداً وإنما
الوضوء محض تعبد وسبيل التعبد أن ينظر فيه إلى
الحد الذي ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه والشرع
أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى إذا قمتم إلى
الصلاة فاغسلوا يعني فاغسلوا للصلاة مثل قول
القائل إذا جاء الشتاء فتأهب أي للشتاء وإذا قدم
فلان فاستعد إلى قدومه فعندنا يجب الوضوء للصلاة
وهذا هو معنى قولنا إن النية واجبة فيها إلا أن الدليل
قد قام أن الوضوء لفعل لا يستباح إلا بالوضوء ينزل
منزلة الوضوء للصلاة وإذا ثبت ما قلنا عرف محل
الخلافاً فعندهم التيمم يجب للصلاة والوضوء لا يجب

للصلاة وفرقوا بما عرف وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك فإذا استعمل أفادها بذاته ولم يفتقر إلى إرادة الصلاة وأما التيمم فلا يفيد الطهارة بذاته لأنه لم يخلق لذلك وإنما يفيدها بالشرع والشرع جاء بكونه مفيدا للطهارة إذا أراد به الصلاة فهذا فرق القوم وأما عندنا قالوا طهارة شرعية لا حسية

ألا ترى أنها تجب في موضع ليس فيه تطهير المحل من شئ محسوس وإذا كان طهارة شرعية فيتبع مورد الشرع والشرع يأمر به للصلاة فتكون طهارة شرعية إذا أريد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:250
به الصلاة وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلا بمثل ما سلموا في التيمم ومن نظر في هذا عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد وأما ما سواه فليس فيه طائل وأما مسألة علة الربا فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص والكلام في مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة النص فإن التعليل له فعندنا حكم النص تحريم بيع المطعوم بجنسه غير متساويين في معيار الشرع والتحريم أصل والإباحة تعارض دليلا وهو المماثلة في معيار الشرع وعلة الطعم مخيلة في الحكم الثابت بالنص لأنه مشعر بشرف المحل لما تعلق به من القوام وشرف المحل مؤثر في التحريم لأنه لما تعلق به القوام

والبيع ابتذال جعل الأصل فيه الحظر ليظهر شرف ما تعلق به من القوام وليكون مبقيا مصونا عند مالكة فيستعمله في قوام حياته في وقته وهذا كالأيضاح فإن الأصل فيها الحرمة لأن قوام النسل بها فجعل الشرع أصلها على الحرمة وصانها عن الابتذال والامتهان ثم أباحها بعارض دليل وهذا أصل كبير وعليه أسئلة للمخالفين أجبنا عن ذلك في كتبنا وإنما أشرنا إلى هذا القدر في هذا الموضوع ليعلم بطلان قول من زعم أنه ليس فيه معنى مخيل وأما كون الطعم مقصودا في المحل فليس يشعر بتحريم العقد

ألا ترى أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به في أن الوصف لا يدل على واحد منهما والشبه يعود مثل هذه المسألة التي أجمع القائسون على الخصوص فيها بالتعليل بترك ذلك خالية على المعنى الذي يدل على الحكم فالمعنى موجود لكن العاثر عليه يعز نعم يجوز أن يجعل كون الطعم مقصودا في المحل أولى من الكيل لكن ليس الكلام في الترجيح لأنه لا بد أولا من تصحيح العلة ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلل تصحيحها فإذا صحت فحينئذ يصار إلى الترجيح فأما أن يبدعوا أولا في كلامه بإظهار الترجيح ويشغل به فليس هذا من دأب أهل المعاني في شئ وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا يصح علقته بهذا أيضا وقد سبق بيانه وعلى أن الخصم يقول ليس حكم النص عندي ما قلت إنما حكم النص وجوب المماثلة وربما يقول حرمة

الفضل قدرا وعلى اللفظ الأول معولهم قالوا
والمؤثر في المماثلة بالكيل والجنس ولهم في هذا
كلام طويل عريض والذي قال إن النبي ﷺ أباح
الفضل عند اختلاف الجنس ويوجد الكيل والوزن عند
اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة فهم
يزعمون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:251
أن الجنس مؤثر في إثبات المماثلة التي هي حكم
النص مثل تأثير الكيل وذلك لا يوجد عند اختلافه
وعلى أن هذا الكلام إن صلح إنما يصلح للترجيح وقد
بيننا أن الكلام فيه باطل إلا بعد أن يقوم المعلل
بتصحيح العلة ويعارض أيضا بعلّة صحيحة ثم حينئذ
يكون الكلام في الترجيح فليفهم الفقيه كل ما أشرنا
إليه وليكن معوله عليه وتمسكه به وليعض عليه
بناجذه فإنه من الأغلاق النفسية وقلما يظفر به
بمثله وقد قال الصاحب في بعض ما نقل عن رسائله
وإذا كان الذهب يناقده فما أعزه صير في الكلام
مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كفاً نقل كلامه
قال ومن أبواب التشبيه ما يتعارض فيه المعنى
والشبه على التناقض كالتردد وهو في أن قيمة العبد
هل تضرب على العاقلة أو لا فالذي يقتضيه القياس
المعنوي عدم الضرب والذي يقتضيه الشبه الضرب
اعتبارا بالحر ومما يلحق بهذا القول في تقرير أروش
أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر به أطراف الأحرار
فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير واعتباره

ينقص من القيمة نظرا إلى المملوكات وهذا مذهب ابن سريج والرأى الظاهر للشافعى رحمه الله أنها تتقدر معتمدة الشبه وهذا أولى من الأول لأن الشارع أثبت للحرب بدلا حتى لا يهدر إذا قتل خطأ ثم قاس أطرافه بجملته بمعاني لا تنتهى أفهام المستنبطين إلى ضبطها وكان من الممكن أن لا تقدر أروش أطراف الحر فإننا وجدنا فى جراحات الأحرار حكومات غير مقدرة فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديته فهذا لا يطرد فى أطرافه فلما تأصل فى الطرف تقدير وطرف العبد من العبد كطرف الحر من الحر اعتبر به ولم يلتفت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير وعلى هذا خرج أطراف البهائم لآنا لم نتحقق فيها أنها تقع من البهائم مواضع أطراف الأحرار من الأحرار فأما فى العبد علمنا قطعاً أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار وفقاً ومنفعة

قال وأما ضرب القيمة على العاقلة فالأولى فى ذلك سلوك المعنى وأن لا تضرب على العاقلة ليعد تحميل العاقلة عن مدارك العقول فلا جرم أن يكون الضرب على العاقلة فى حق الأحرار خاصة قال ومما يعده الفطن فزعا من هذا إلحاق القليل من الدية بالكثير فى الضرب على العاقلة ونحن نرى ذلك فى المسألة الأعلى من جهة الشبه ومن جهة أن أصل الضرب ثابت وهو جرى فى القليل عند كثرة الشركاء جريانه فى الكثير وليس هذا مبتنيا على

صرف الإجحاف والإضرار عن المحمول عنه فإن
الدية محمولة عن الموسرين مثل حملها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:252
عن الفقهاء وكان الضرب ثابتاً في الشرع مسترسلاً
على الأقدار من غير اعتبار مقدار والذي قاله هذا
القائل في الفصل لا بأس به ويجوز أن يعول عليه
وهو كلام الأصحاب وقد قرره وأحسن تقريره وأورده
بالفاظ حية فليؤخذ بها ثم ذكر في آخر كلامه سؤالاً
فأجاب عنه والسؤال فإن قيل إذا تعلق المتعلق
بوجه شبه ونوقش فيه فكيف وجه تقريره فإن قال
المتعلق بالشبه أنه يفيد غلبة الظن ونوزع فيه كيف
يبين وجه وجود غلبة الظن أجاب عن هذا السؤال
وقال لا شك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى
سبب يقتضيها ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه من
الطرد فالشبه مستند إلى مأخذين هما الأصل
وبعدهما أمر ثالث ينبه عليه
فأحدهما جريانها على مقتضى الشبه وهذا كإلحاق
اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة والمستند
فيه ضرب حصة الشركاء مع تناهياها في القلة وينضم
إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة
الإجحاف فيخرج بما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهي
إلى توقيف في قلة ولا كثرة وليس هذا المعنى
مخيل مناسب ولكنه متلقى من أصل الوضع
بالمسلك الذي ذكرناه

والوجه الثانى وهو الذى يدور عليه معظم الأشباه وهو أن يثبت معنى على الجملة فى قصد الشارع ولا يدخل فى الإمكان ضبطه بعبارة وهذا كعلمنا بأن الشارع قد أرش أكثر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة فهذا مما نعلمه ونطلع عليه على الوجه الذى لأجله قدر النفس لهذا التقدير غير معلوم وإذا تمهد هذا كان اعتبار يعد العبد يد الحر شيها صحيحا فإن عنائد العبد من جملته كعنائد الحر من جملته فالشبهه فى هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه وإذا اتجه هذا النوع كان بالغاً جداً مقدماً قال وأما الأمر الثالث فهو اعتبار المقصود وهذا لا استقلال له إلا أن تضطر إلى التمسك بعله للمنصوص عليه ومثال ذلك الأشياء الستة فى الربا فلو هجم ناظر عليها ولم يتقدر عنده وجوب طلب علة أو علم للحكم لم يعثر على فقه قط ولا شبهه فإن قيل الفقه مناسب حاز مطرد سليم على السبر والشبه يتلقى من أمثله أو تخيل معنى جمل والرأى لا يقضى بواحد منهما فى نصب الطعم علماً ولكن إذا ثبت طلب العلم وانحسم المعنى المستور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 253
الأشياء ثبت لمعانيها ومعانيها هى المقصودة منها ثم ينصب على ذلك شاهدان أحدهما من قبل التمثيل

وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه
والمقصود في الجنسيتين مختلف والكيل على وتيرة
واحدة فدل هذا أن المقصود هو العلم على الحكم
والشاهد الثاني قوله ﷺ (لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا
مثلا بمثل) فهذا معاندة الأشباه وإذا عرف هذا فلا
حاجة إلى تكلف التمييز بينهما وبين الطرد
واعلم أنا تكلمنا من قبل على فصل الشبه وبيننا
الموضع الذي يكون حجة فيه فليعتمد على ذلك وإذا
قرر على هذا الوجه الذي بيناه فعلى القطع نعلم
وجود قوة الظن وأما رجوعه إلى مسألة الربا فلا
أرى لذلك وجها وجعل الطعام علة بمجرد كونه
مقصودا في المحل لا وجه له بحال اللهم إلا أن يقول
هذا القائل إن الطعام ليس بعلة لكنه علم منصوب
على الحكم ويقال له من نصبه وما الدليل على نصبه
في هذا الحكم وما الفصل بينه وبين من يقول إنه
منصوب على ضد هذا الحكم إذ ليس من المناسبة
في التحريم ما ليس له ذلك في التحليل وأما اختلاف
الجنس لا يدل أن العلة هي الطعام وإنما يقول
الخصم إن الجنس مؤثر مثل الكيل في الحكم
المنصوب له العلة فإذا عدم فات الحكم وأما عندنا
فنحن نقول إن الطعام علة مؤثرة بالوجه الذي بينا إلا
أنه أباح الفضل عند اختلاف الجنس ووجود الطعام
لأن الطعام عندنا علة والجنس محل أو شرط
بالشرع والعلل يطلب تأثيرها فأما الشرط فلا يطلب
له تأثير بدليل سائر الشروط فصار الطعام مؤثرا لأنه
علة والجنس شرطا شرعيا غير مؤثر لأنه شرط

محض وليس بعله ولهذا قلنا لا يحرم النساء بانفراده لأن الشرط بانفراده لا عمل له قال هذا القائل ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيها شيهان فنقول اختلف العلماء في أن العبد هل يملك وماخذ الكلام فيه من طريق الشبه وأما من يقول إنه يملك فيشبهه بالحر فإن العبد خلق آدميا مختارا طلبوا لما يصلحه دفوعا لما يضره لبيبا أريبا فطنا وهو في هذا كالحر فهذا شبه خلقى غير عائد إلى الصور وإنما هو راجع إلى المعانى التى يتهىئ بها الإنسان لمطالبة ومأربه وأما من منع كونه مالكا شبهه بالبهايم من جهة أنه مسلوب

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:254
القصود والاختيار مستوعب المنافع باختيار مالكة حتى كأنه لا اختيار له والتعلق بهذه الأشياء أقرب فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية ومن منع من الملك تمسك بماخذ الأحكام وكان هذا القول أقرب وأصوب فإن الرق حكم غير واجب إلى صفات حقيقية خلقية فإن حاصلة سقوط استبداد شخص في أمور نفسه وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين فإن حكم المالك الاستقلال ثم أقام الشرع طالبا للملوك فيما يسد حاجته ويكفى مؤنته والحاجة التى لا يتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكة وهو حق المتمتع فى النكاح فإن قيل السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما فإن كان استغراق السيد لحقه يمنعه من صفة المالكين

فإذا ملكه المولى وجب أن يملك قلنا التملك لم يخرج عن كونه مملوكا محتكما فلا يجتمع معه الملك وهذا لأنه مملوك في نفسه فلا يكون مالكا وأما إذا ثبت للسيد حق استقلال بأن كاتبه فيتصور له ملك على حسب ما يليق به على ما عرفنا واعلم أن المعتمد في نفي ملك العبد كونه مملوكا ولو كان أهل الملك لكان أول ما يظهر فيه الأهلية ملكه نفسه ولو ملك نفسه عتق فصار الملك مضادا لثبوت الملك فهذه وجوه نفي الملك له
فصل

ثم ذكر سؤال المطالبة وجوابه عنها على ما عرفنا من الجدليين ونحن قد ذكرنا من قبل وبيننا وجه الجواب وذكر الترجيحات وقد سبق وجوه ذلك وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضا قال وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب أحدهما وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ترجيح العلة القاصرة والثاني وهو المشهور ترجيح العلة المتعدية والثالث وهو اختيار القاضي أبي بكر أن إحداهما لا ترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدى قال وهذا إنما يرد إذا لم نر تعليلا للأصل بعلتين أصلا وإذا اتفق القائسون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعا وأما الذي رجح المتعدية فكلامه ظاهر

وهو أن العلل تزداد لفوائدها والفائدة للمتعدية لأن النص يغنى عن القاصرة فليكن التمسك بالمتعدية أولى وأما من رجع القاصرة قال لأنها متأيده بالنص وصاحبها أمن من الزلل في الحكم العلة فإذا دل الدليل على صحة العلل حينئذ تطلب الفوائد قال والترجيح بحكم للعلة بعيد والترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن وقد قيل إن هذه المسألة تقديرية وهي غير واقعة في الشرعيات فإن قال قائل أن أبا حنيفة قد علل الربا في التقدير بالوزن وهو معتد إلى كل موزون وعلل الشافعي بكونهما جوهرى النقيدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم في ذلك قلنا علة الوزن باطلة عند الشافعي كبطلان علة الكيل وعلة الثمنية صحيحة وقد قام الدليل عليها والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعاً بقيام الدليل عليهما فإن قيل علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدم ثبوتها على العلة المتعدية لأبي حنيفة قلنا هذا باطل من أوجه منها أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه فلا ينتهي القول إلى مقام الترجيح

ومنها أن الرأي الظاهر أن لا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا في الفروع ومنها أن من ثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة

والزوج حر فيكون الأصل على هذا ما ورد فيه النص ويكون غيره فرعاً فكيف يعلى الأصل ويقاس على الفرع حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية واعلم أنا أما التقطنا كلمات له في هذه المسألة ولم نحكمها على الوجه

وعندى أن المتعدية والقاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها وإن طلب الترجيح بوجه آخر وأما مسألة خيار المعتقة فقد ذكرنا في كتابي النكاح أن النكاح وقع لازماً وقد استبرأ قبل لزومه على اختلاف التارات والحالات ولا دليل يدل على ثبوت الخيار عند العتق وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل وإذا بطل ذلك بقى النكاح لازماً على ما وقع لأن الباقي بعد الثبوت هو الثابت ابتداءً فإذا ثبت لازماً بقى لازماً وذكر فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح قال وإذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابي فمن يقول إن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 256
مذهب الصحابي حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضى تقديم المذهب الذى يدل عليه القياس ويدل عليه قول الصحابي ويقع الكلام في أن هذا هل يسمى ترجيحاً أو لا وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي فلا أثر له في الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم وإن لم يكن قوله بانفراده حجة لكن إذا انضم قوله إلى القياس وقد شهد النص بمؤيد علم في هذا الفن

الذى نصب فيه القياس أفاد انضمامه زيادة قوة فى الظن قال الشافعى قول زيد أرجح من قول معاذ رضى الله عنهما وإن كان قد قال رسول الله ﷺ (أعلمكم بالحلal والحرام معاذ) وذلك لأن شهادة رسول الله ﷺ لزيد أخص فى الفرائض وأدل على اختصاصه بمزيد الدرك فيها وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب على مع انضمام قياس إليه وإن كان قد قال رسول الله ﷺ (أقضاكم على) وهذا أبين مما قدمناه فى معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة فى القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات والتهدى إلى تمييز المحق من المبطل والشهادة بمزية العلم فى الحلal والحرام وقع فى مض الاجتهاد والشهادة بمزية العلم فى الفرائض أخص من الجميع فهذه إذا ثلاث مراتب وإذا لم يكن فى الواقعة قياس واجتمعت هذه المذاهب الثلاث فالقول فى تقليد من يقلده يأتي فى غير هذا الموضوع فإن قيل إذا اعتضد أحد المذهبين بقول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فما قولكم فيه وقد قال رسول الله ﷺ (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما) قلنا هذا عندنا اعم من الشهادة لعلى بمزيد فى العلم فى القضاء فإننا نجوز أن النبى ﷺ أشار بهذه على الاستحاث على اتباعهما فى الخلافة وإبداء الطاعة فإذا انضم إلى المراتب الثلاث فى الشهادات الصحيحة مرتبة رابعة فأولها بالتعلق أخصها وهى الشهادة لزيد ويليها الشهادة

لمعاذ ثم تلى الشهادة لمعاذ الشهادة لعلى ثم يلى ما ذكرناه ما ذكر ۞ في أمر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم قال الشافعى قول على فى الأفضية كقول زيد فى الفرائض وقول معاذ فى

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:257
التحليل والتحریم إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد فى الفرائض فهذا الذى وجد من زيادة فائدة فيما نقله فى أصوله وأما سائر ما نرجح به العلل قد ذكرنا الكلام فيه ثم اعلم أنه قل ما يوجد علتان متعارضتان وقد قام الدليل على صحتها ثم يصار إلى الترجيح فى ذلك بل أكثر الكلام إنما يقع فى طلب التأثير الذى به تصح العلة فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقد قام الدليل على صحتها ووقعت الحاجة إلى الترجيح فالوجه ما قدمنا وحين فرغنا من هذا نذكر الكلام بعد هذا فى التعلق بالاستدلال ونبين عند ذلك الفرق بينه وبين التعليل وبين قرينه كل واحد منهما ووجه ترجيح أحدهما على صاحبه ثم نذكر بعده الكلام فى السبب والشرط والفرق بين العلة وبينهما وهذان الفصلان أعنى الكلام فى الاستدلال والكلام فى السبب والشرط ومعرفة الفرق بينهما وبين العلة مما يجب الاهتمام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليه فى المسائل وسنذكر ذلك جميعه بعون الله تعالى وتوفيقه ونبرأ إلى الله عز وجل من حولنا وقوتنا ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته فإن الكل منه وبه وإليه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:258
القول في الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال
بمعانى النصوص وقيل أنه استخراج الحق وتمييزه
من الباطل ذكرهما أبو الحسن الماوردي وقيل إنه
معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما
يقتضيه الفكر العقلى من غير وجدان أصل متفق
عليه

واختلفوا فى هذا فذهب جماعة إلى رد الاستدلال
وقالوا لا يجوز أن يكون المعنى دليلا حتى يستند إلى
أصل وذكره القاضى أبى بكر وجماعة من المتكلمين
وأما الذى يدل عليه مذهب الشافعى رحمة الله عليه
هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل
ولكن من شرط قربه من معانى الأصول المعهودة
المألوفة فى الشرع وقد ذهب طائفة من أصحاب
أبى حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى
حكم متفق عليه فى أصل وشرح ذلك أن يكون
الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة فى أصول
الشرع غير خارجة عنها وأفرط مالك فى جواز القول
بالاستدلال وجوز مصالح بعيدة عن المصالح
المعهودة والأحكام المعروفة فى الشرع وحكى عنه
جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن
وإن لم يوجد لتلك المصالح مستندا إلى أصول وربما
يقول أصحاب مالك يجوز اتباع وجوه المصالح

والاستصواب قربت عن موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصددها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس بأن الدلائل محصورة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على أحدها والاستدلال الذي يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلاً قال القاضي أبو بكر إن المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأي من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعي فيرى كل إنسان وجهها ويعتمد شيئاً سوى ما يراه ويعتمد صاحبه ويصير إذا أهل الرأي في هذا بمنزلة الأشياء فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحاً في المعنى الذي سنج له فيصير ذلك ذريعة إلى أبطال أبهة الشرع

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 259
ورونقها ويذهب طراوتها وبهاؤها وينسكب ماؤها ثم مع ذلك يختلف ما يرونه من الاستصلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق فتختلف أحكام الله تعالى نهاية الاختلاف ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة وما أرى القول به إلى مثل

هذا فهو باطل وهذا لأن ما لا أصل في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له وأيضا يقولون إن معاذاً رضى الله عنه لم يذكر إلا الكتاب والسنة والقياس فدل أن ما سوى ذلك باطل وأما دليل مثبتى الاستدلال هو أنا نعلم قطعاً أنه لا يجوز أن يخلو حادث عن حكم الله تعالى منسوب إلى شريعة نبينا محمد ﷺ بيينة أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعالى وتقدس ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام الأحكام وقد استرسلوا في بث الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع وقد قصدوا لإثباتها فيما وقع وتشوفوا في إثباتها فيما سيقع ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تقسيم الوقائع عنده إلى ما يغري عن حكم وإلى ما لا يغري عنه وإذا عرفنا هذا فنقول لو انحصرت مأخذ الأحكام في المنصوصات والمعانى المستثارة منها لما وسع القياس لكل ذلك فإننا نعلم أن المنصوصات معانيها لا تنسحب على كل المعانى ولو لم يتمسك الماضون بمعانى وقائع لم تعهد وأمثالها لكان يزيد وقوفهم في الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها قال الشافعى رحمه الله من سير أحوال الصحابة رضى الله عنهم وهم الأسوة والقدرة لم ير لواحد منهم تمهيد قياس على ما يفعله القياسيون بل كانوا يخوضون في وجوه الرأى من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بمجمع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال ومما يدل على صحة ما ذكره الشافعى رحمة الله

عليه وتمسك به أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست النصوص وأحكامها حججا وإنما الحجة في المعنى وأعيان المعنى ليست منصوطة وهي المتعلق بها بل نقطع بمحض خروج المعاني عن ضبط النصوص فدل أن المعاني حجة كافية ولو راعينا ردها إلى الأصول تنصرف الأصول عن كثير من المعاني ومن يتتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل ولكنه يبنى الكلام في الأحكام على المعاني المرسلة فإن عدمها حينئذ شبه بالأصول

وأما الذي تعلقوا به من كلامهم الأول فقد ظهر الجواب عليه فيما قلناه ولو قال قائل لم يصح عن أحد من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناء الزمان من تمثيل أصل واستتاره معنى فيه وربط فرع به كان ذلك حقا وصوابا فاما الكلام الثاني الذي قاله وزعمه أن القول بهذا يؤدي إلى خروج الأمر عن الضبط وانحلال أمر الشرع ورد الأحكام إلى آراء الرجال فهذا لا يلزمنا لأننا نعتبر وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتاب أو سنة أو إجماع والجملة أنه يعتبر وجود معنى يناسب الحكم الذي يبنى عليه من غير أن يدفعه أصل من كتاب أو سنة أو إجماع وقد قال بعض أصحابنا في العبارة عن هذا إنه قد ثبتت أصول معللة اتفق القائسون على عللها فقال الشافعي رحمه الله نتخذ تلك العلل معتصما ويجعل الاستدلال قريبا منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلا أصول

والاستدلالات معتبرة بها واعتبار المعنى بالمعنى
تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع
فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى
الشرع ولم يردده إلى أصل كان استدلالا مقبولا مثاله
أن الرجعية المحرمة الوطء عند الشافعي رحمه الله
عليه مباحة الوطء عند أبي حنيفة واستدل الشافعي
بأنها متربصة الرحم وتسليط الزوج على شغل
رحمها في الزمان الذي تؤثر فيه بالتبرئة متناقض ثم
هذا يعتضد تبرئة بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل
الطلاق مدة العدة ثم طلقها لم يعتد بما كان منها
عدة ولو كانت تحل قبل الطلاق وبعد الطلاق لما كان
لاختصاص العدة بما يعد الطلاق معنى وهذا نوع
استدلال ضمنى مستخرج من العدة ولم يطلب
الشافعي لهذا أصلا يقيس عليه وذكر بعض متأخري
الأصحاب في هذا كلاما طويلا لم أر في حكايته فائدة
فتركته وقد ترد المسألة من أولها إلى آخرها إلا
القليل على طريقة المشايخ

وأما نحن فعلى طريقة المحققين لا نرى الاعتماد
على العدة وإن كان هو متعلقا حسنا من حيث الحكم
وأقل غائلة في هذا التعليق على أصل الخصم أنه لا
يجتمع العدة وشغل الرحم من الزوج فإنه قد صار
مراجعا بالوطء ولهم على العدة كلام واقع على ما
ذكرناه في الخلافات وإنما المعتمد عندنا وقوع
الطلاق وهو يصرف فأجر عمله الإسقاط والإزالة
فلا بد أن يزيل شيئا وليس ذلك إلا ملك الحل وقد بينا

وجه الاعتماد على هذا ومشية وقد أورد بعض
أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:261
قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:260
وقال مثال الاستدلال ما قال أصحابنا إن الخارج من
غير السبيلين ليس بحدث لأنه لو كان حدثا لاستوى
قليله وكثيره وحكمه وكذلك قالوا لو كانت القهقهة
حدثا ينقض الطهارة لاتفق في ذلك حال الصلاة
وحال غير الصلاة
ومثال ذلك أيضا ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء
إنه لا يكون رؤية الماء حدثا لأنه لو كان رؤية الماء
حدثا لم يختلف موجهه في وجوب الغسل تارة
والوضوء أخرى ومن ذلك قولهم في توسيع وقت
الحج إنه لو كان مضيقا لكن المؤخر له عن عام
وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضيا لا مؤديا فلما كان
مؤديا دل أنه موسع الوقت ومن ذلك أيضا ما قاله
الشافعي إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت
وكيت على ما عرف
ومنها ما استدل به الشافعي على إبطال علة الوزن
فقال العلة الموجبة لتحريم التفاضل لو كان هو
الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق في سائر
الموروثات على ما هو المعروف
وعندي أن هذا كله قياس لاعتبار شئ بشئ بمعنى
مستخرج

ويجوز أن يقال إنه قياس من حيث المعنى لا من حيث الصورة والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس أنه استند في كونه دليلاً إلى غيره وما استند إلى غيره واعتبر به فلا بد أن يكون غير خارج من قسم القياس

ويجوز أن يقال إنه نوع بحث يثير حكماً شرعياً وقد قالوا إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه وذلك نحو العمل القليل في الصلاة وما شاكلة وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة وأن قليله لا يفسدها ولم يثبت

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 262
بالنص القدر الذي يفسد والقدر الذي لا يفسد وجب الرجوع إلى الاجتهاد

وقال بعضهم إن قدر ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهد المشاهد لم يظن أنه في الصلاة وعلى الجملة فلا شك أن العمل في ذلك على ما ظن المصلي أنه قليل فلا يفسد أو كثير فيفسد وليس ذلك راجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع وقد ألحق بعض أصحاب أبي حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة فإنه يقول إذا انكشف ربع الساق فما فوقه فسدت صلاتها وإن كان قد انكشف ما دون الربع لا تفسد وذكروا لهذا التقدير وجهاً على التقريب وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانباً منها وللشيء أربعة جوانب فإذا رأى جانباً منها فيكون قد رأى الربع

فجرى فى هذا مجرى الكل فى فساد الصلاة وهذا أيضا شئ قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل وعلى هذا من مذهبهم مقادير النجاسات المعفو عنها وقدر ما ينزح من الدلاء من البئر عند وقوع الحيوانات فيها

وقد قدر الشافعى أيضا فى المتابعة بين الإمام والمأموم فقال إذا سبق الإمام المأموم بركن واحد أو ركنين لم تفسد المتابعة وإن سبق بثلاثة أركان فسدت المتابعة وهذا تقدير على وجه التقريب ليس له أصل بعينه ولذلك قال فى المسافة بين الإمام والمأموم إذا زاد على مائتى ذراع أو ثلاث مائة فسدت المتابعة وفيما دون ذلك لا تفسد وإن كان هذا تقديرا على وجه التقريب غير مستند إلى أصل بعينه وعلى هذا نفقة الموسر والمعسر ينظر فى ذلك على حسب العادة فيعرف بذلك الموسر من المعسر ونجرى الحكم على ذلك وهو غير مستند إلى أصل بعينه

وكذلك القول فى جهة الكعبة ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة أو ليس على جهة الكعبة وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم المتلفات وإيجاب قدر القيمة حكم شرعى وقد تعلق بأمانة غير مستندة إلى أصل

وقد قيل إن الأمانة فى هذا عقلية وهى النظر إلى عادات الناس

ألا ترى أن من قوم الثوب بعشرة لو قيل له لم قومته بذلك يقول إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا

الثوب بعشرة ويمكن أن يسألوا على هذا فيقال إذا جعلتم الأمانة في هذا عقلية فهلا قلتما إذا خرق زيد ثوب عمرو يكون الواجب تخريق ثوبه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:263
والجواب عنه إن زيدا إذا خرق ثوبه يقابل بتخريق ثوب الجاني وقد أضر بنفسه لحين لم يتعرض من ماله التالف بماله ولا يجوز أن يضر الإنسان بنفسه من غير فائدة فإن قال قائل فائدته التشفى قيل له التشفى تبع لحسن تخريق ثوب الجاني فإذا لم يحسن التخريق لم يحسن التشفى ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمداني في العمدة وأجاب بما بينا وعندى إن هذا ليس بشئ لأن السائل يقول إن التشفى حسن بدليل القصاص فإن اعتبار التشفى فيه قد حسن فليحسن ها هنا وإذا حسن التشفى وجب أن يحسن التخريق ويصير حسن التخريق لثوب الجاني تبعا لحسن التشفى والأولى أن يقال في هذا إذا لم يجوز تخريق ثوب الجاني لانعقاد الإجماع أنه لا يجوز وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع وعلى أن الأصل المعلوم في الضمانات الواجبة للأدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم وحفظها ألا ترى أن في الأعيان القائمة وجب صيانتها وحفظها على أربابها بوجوب الاحتراز عما يؤدي إلى إهلاكها وإتلافها فإذا تلفت وجب أيضا ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملاك عليهم بقدر الإمكان وذلك

بإيجاب المثل فى المثليات وإيجاب القيم فى غير
المثليات فىقوم المثل مقام المثل وتقوم القيمة
مقام العين المقومة ويصير كأن المتلف باق لملاكه
محفوظ عليهم وكأنه لم يتلف وهذا هو المعنى
المعقول فى إيجاب الضمان وأما الإلتلاف فى مقابلة
الإلتلاف فخارج عن هذا المعنى وفيه تقدير الإهلاك
السابق ومقابلة إهلاكه بإهلاك مثله إلا أن الشرع ورد
بالقصاص على خلاف هذا الأصل لغرض قائم فيه لا
يوجد فى الضمان من حيث المال وهو زجر الجناة
وإحياء النفوس ومعلوم قطعاً أنه يوجد فى القصاص
من الزجر والردع المؤدى إلى حياة النفوس ما لا
يوجد فى النفوس فصار القصاص ضماناً شرعياً
لنفس لغرض مختص به وصارت الدية ضماناً قياسياً
لنفس من حيث إن فيه إيفاء حق صاحب الحق عليه
وحفظه له بقدر الإمكان وأن الدية قامت مقام نفسه
فى السلامة لصاحب الحق إن كانت الجناية فى قطع
اليد أو وارثه إن كانت الجناية بقتل النفس وسلامة
العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق ينزل منزلة
سلامته لصاحب الحق فاستقام كون القصاص ضماناً
بالشرع واستقام كون الدية ضماناً بالقياس ولم يجر
الجمع بينهما لأن كلا الواجبين بدل النفس وإن
اختلفت جهة إيجابهما ولا يجوز إيجاب واجبين عن
متلف

واحد فأما في تخريق الثوب وقتل البهيمة فليس في مقابلة التخريق بالتخريق وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح لأن نهاية ما في الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مال عليه وفي أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه فإننا إن قدرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمة أو قدرنا أنه خرق عليه ثوبا بإزاء ما خرق وعليه ثوبه فإنه لا يجوز أن يعرض بهائمهم فيتلف عليه أي بهيمة شاء أو يخرق أي ثوب شاء بل ينبغي أن يخرق ثوبا مثل ثوبه أو يتلف بهيمة مثل بهيمته وإذا فعل ذلك كان ذلك في المعنى وأخذ الضمان سواء وأما القصاص ففيه إتلاف نفسه وإزهاق روحه ولا شك أن فيه معنى زائد على الدية وقد لا يبالي الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه فإذا عرف أنه يقتل إذا قتل انكف عنه فهذا هو المعنى الصحيح والحكمة المعقولة الشرعية وعلى مثل هذا يكون المعول في هذا وأمثاله وأمثال هذه المعاني تكثر في الشرع وقد يكون نظير هذا إيجاب الكفارة في القتل فإن الله تعالى لما خلق ليعبده على ما نص عليه فإذا قتل إنسانا فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد والتعبد من العبد لله تعالى مقصود كلي من العباد فصح بنا إيجاب الضمان على هذا المعنى الذي يليق به وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبة إذا قدر عليها لأن العبد مسلوب النفس بالرق فكأنه هالك عن صفة آدمية وقد قدم الله حق السادة على حقه في كثير من المواضع فأوجب الله على القاتل عتق رقبة على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق

فيكون قد أحيى نفسا بقدر الإمكان فأقامه مقام النفس التي أتلّفها لتعبد الله مكانها فيكون قد أقام الله عبدا يعبده مكان العبد الذي أهلك فيها فبهذا الوجه يضمن حق الله وصار الضمان كضمان النفس بالدية أو القود فعلى هذا يستوى فيه القتل عمدا وخطا لأن حق الله في جهتي العمد والخطأ مثلما يكون حق الآمي مضمونا في الجهتين أيضا ويستوى في هذا أيضا قتل المسلم والكافر والحر والعبد والبالغ والصبى وينظر إلى أصل ما كان عليه الخلقه وقد خلق الكل في الأصل ثم يتصل بهذا الفعل أن الواجب باسم الكفارة والكفارة اسم معنوي وهو التغطية فيكون واجبا لتغطية الذنب ومحوه والذنب متى صار مغطا محوا التحق المذنب بمن لم يذنب فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى ولا نقول إنه عبادة لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود ولا نقول إنه عقوبة لأنه ليس فيها أخذ أو تنكيل والعقوبات هي ما يختص بصفة الأخذ أو التنكيل فكان شيئا غير العبادة والعقوبة وهي أنها كفارة ومعناها أنها ماحية للذنب

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:265
مغطية له والشئ إذا أمحى ذهب ولم يبق وإذا غطى لم يبق له أثر وإذا كان كذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن فهذا الذي ذكرناه وما يشبهه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها تعلق بقلب كل فقيه إن

هذا هو المعنى الذى يبتنى عليه الحكم ومن هذا الباب أيضا ما نقول فيمن نفى وجوب الكفارة بعيد بالوطء فى الصوم وإيجابها بالوطء وهو أنا نقول إن الجماع محذور الصوم والأكل والشرب مناف للصوم لأن الصوم عبادة كف عن قضاء شهوة على خلاف النفس فينبغى أن يكون التعبد بالكف فى زمان الفعل عبادة حتى يكون بخلاف هوى النفس فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة لم يحصل الكف عبادة والنهار زمان الأكل والشرب عادة فكان الكف عنه فى هذا الزمان عبادة تعم هو محذور العبادة لأن الحظر والتحريم للعبادة يكون متحققا فى زمان الفعل عادة أو لا فى زمان الفعل عادة وإذا ثبت أن الأكل والشرب مناف للصوم فيصير بفعله تاركا للصوم فى المستقبل وترك الصوم لا يوجب الكفارة كتركه فى الابتداء وأما الوطء لما كان محذور الصوم فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيما على فعل الصوم غير أنه يكون جانبا عليه بفعل المحذور وإيجاب الكفارة بفعل محذور الصوم لا يكون دليلا على إيجاب الكفارة بترك الصوم وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى وبطل فهذا استدلالهم فى إيجاب الكفارة فى الوطء على إيجاب الكفارة فى الأكل وهم يدعون على أنا أوجبنا الكفارة فى الأكل والشرب بطريق الاستدلال لا بطريق القياس ومن وجوه الاستدلال ما نقوله فى مسألة الاستيلاء فإن عندنا لا يملك الكفار ما استولوا عليه من أموال

المسلمين بخلاف المسلمين إذا استولوا على أموال الكفار ملكوها
 وإنما قلنا إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولوا عليها ويملكون رقابهم إذا أسروها لأن المشركين في معنى العبيد فإن حریتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار
 وأما أموالهم التي في أيديهم إنما هي للمسلمين وهي في أيديهم بمنزلة الغصب لأن الله إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقنيات لعبيده الذين يؤمنون به

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:266
 ويعملون ما خلقهم له من عبادته وجعل سائر الأملاك معاونات لهم على إقامة طاعاته فمن كفر وعبد غيره فلا شئ له يستعين به على كفره وعبادة غيره فما حصلوه في أيديهم واحتوا عليها فهي غصب في أيديهم وسبيله أن يرد إلى من يسعتهن به على طاعة الله ولهذا سمي المال المأخوذ من المشركين فيئا
 ويقا أفاء الله مال المشركين أي رده علينا بعد أن كان المشركون غصبونا إياه وما هذا وصفه فهو مردود على صاحبه فصار ملك المسلمين أموال الكفار بهذا الوجه وهذا لا يوجد في الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين لأنها أموال في أيدي ملاكها وعليها حماية الإسلام وإذا كانت في حماية الإسلام لم تزل بغلبة أهل الشرك عليها وصارت أموالهم كرقابهم

فهم أحرار حقيقة وأملاكهم لهم حقيقة وأما الكفار فيهم فهم فى المعنى عبيد المسلمين وأموالهم التى فى أيديهم للمسلمين فالكل يكون فيئا لأنهم عبيد أبقة ردوا إلى مواليم وأملاكهم غصوب أعيدت إلى ملاكها فهذه الأمثلة التى ذكرناها فى الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها ومن عرف قواعد الشرع وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معانى الشريعة بصحتها ولم يردده أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو أجماع فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالا فإن الأمثلة التى ذكرناها من قبل حكاية عن بعض المتأخرين من أصحابنا فإنها هي أقيسة حكمية منقولة من الأصحاب غير هذا القائل العبارة عنها فسامها استدلالا على أنا نقول لا غيره بالاسم فإن سموا استدلال قياسا والقياس استدلالا فالوجه الذى قدمناه لأن جميع ذلك طلب الحكم من معانى النصوص والكل نوع بحث عن معنى مناسب للحكم صحيح على السبر فهذا صحيح ولا مبالاة بأى اسم سمى وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فنذكر الاستحسان وهل يجوز أن يكون حجة على ما ذكره أصحاب أبى حنيفة أو لا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:267
القول فى الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القول بالاستحسان فى أصول الدين فاسد وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى القول به

وكذلك القول بالمصالح والذرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعى باطل فأما مالك فإنه يقول بذلك ويعتمده

واعلم أن الكلام فى الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذى يعتمده أصحاب أبى حنيفة فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنه الإنسان ويشتهيهِ من غير دليل فهو باطل قطعاً ولا نظن أن أحداً يقول بذلك تذكر الآن ما ذكره أبو زيد فى كتابه فى معنى الاستحسان لغة وحكما

قال أما اللغة فالاستحسان هو اعتقاد حسن الشئ يقال استحسنت كذا أى اعتقدته حسناً واستقبحت كذا أى اعتقدته كلك ومحل ظن بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان قد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه تركها من غير دليل يطلق وطعن بهذا على علمائنا وأن ما هذا تغير الاستحسان لغة فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي حتى كان القياس غير الاستحسان بعد سبيل التعارض وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف على العمل بدليل آخر فوقه فى المعنى المؤثر أو مثله وإن كان الخفى منه إدراكاً ولم يروا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره ولا رأوا الظهور رجحانا بل نظروا إلى قوة الدليل فى نفسه من الوجه الذى تعلق به صحته ولم يكن غرضهم من هذه التسمية إلا يميزوا بين حكم الأصل الذى يدل عليه القياس وبين الحكم المال عن ذلك السنن الظاهر بدليل أوجب

الذي أماله فسموا الذي يبقى على الأصل قياسا
والذي الممال استحسانا وهذا كما ميز أهل النحو بين
وجوه النصب فقالوا هذا نصب على التفسير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:268
وهذا نصب على الظرف ونصب على المصدر وكذلك
أهل العروض ميزوا بين الطويل والمديد والمتقارب
قال محمد بن الحسن في كثير من المواضع القياس
كذا والاستحسان كذا وبالقياس نأخذ وأخذ في عامة
المواضع بالاستحسان فعلم أنهما يستويان كدليلين
متعارضين

قال فصار العمل بالاستحسان هو الممال بحكمه من
الطريق الظاهر إلى الخفي بدليل شرعي لا بهوى
التعيين فإنه كفر وإنما سموه بهذا الاسم
لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفي الذي ترجح عليه
فلما كان العمل به مستحسنا شرعا سموا الدليل
بهذا الاسم كان اسما مستعارا كاسم الصلاة والصوم
وغير ذلك

قال ثم الاستحسان قد يكون نصا وقد يكون ضرورة
وقد يكون إجماعا وقد يكون قياسا خفيا
أما النص فنحو قول أبي حنيفة في من أكل ناسيا
لصومه لولا قول الناسى لقلت يقضى القياس
الظاهر بوجوب القضاء إلا أنى استحسنت تركه بنص
خاص ورد فيه وهذا لأن النص فوق الرأي فأستحسن
ترك الرأي به

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وأما الإجماع فنحو جواز الاستئصال فإنه قد ظهر
تعامل الأمة به قد بينا وحدثنا من غير تكبر والقياس
أنه لا يجوز لأنه بيع معدوم
قالوا وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار
والحياض بعد تنجسها والقياس يأبى ذلك لأن الدلو
ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس فلا
يمكن الحكم بطهارة الماء إلا أن الشرع حكم
بالطهارة الضرورية لأنه لا يمكن غسل البئر ولا
الحوض وإنما غاية ما يمكن هذا وهو نزح الماء
النجس وحصول الماء الطاهر فيه فاستحسنوا ترك
العمل بالقياس لأجل الضرورة والعجز فإن الله
تعالى جعل العجز عذرا في سقوط العمل بكل
خطاب وأما ترك القياس بدليل أخفى منه فهو مثل
المتبايعين إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة بعينها
في يد البائع لم تقبض لا يتحالفان قياسا لكن القول
قول المشتري وفي الاستحسان يتحالفان لأن كل
واحد منهما مدع ومدعا عليه

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 269
لأن البائع يدعى على المشتري زيادة الثمن
والمشتري ينكره وأما المشتري فيدعى على البائع
وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن
والبائع ينكره فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس
لأن تأثيره أكثر وأخذ بالقياس في موضع آخر وهو إذا
تلاية السجدة في صلاته فركع في صلاته ينوب
الركوع عن السجود قياسا لأن الواجب عليه عند

قراءة السجدة الخشوع والخضوع لله تعالى وذلك يحصل بالركوع وفي الاستحسان لا ينوب لأن الواجب عليه السجود والركوع غير السجود ولا يعرف أنه مثله في الخضوع والخشوع بالقياس أخذوا لأن الواجب الخشوع والركوع خشوع تام مثل السجود بخلاف القياس لأنه ليس بخشوع تام ونحن أوردنا ما قالوه في الاستحسان لتعرف حقيقة مذهبهم

ويقال لهم إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهجنس في النفس ويستحسن في الطبع فلا شك أنه باطل والأحكام إنما تبنى على أدلة الشرع لا على الهواجس والشهوات وما يقع في الطباع وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب أو سنة أو إجماع أقوى من قياس فلا معنى لتسميتهم ذلك استحسانا وإن كان هذا النوع استحسانا فكل الشرع استحسان فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض

واعلم أن مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية فإن الاستحسان على الوجه الذي ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به والذي يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه وهذا لا ننكره لكن هذا الاسم لا نعرفه بأية ما لما يقال به لمثل هذا الدليل وقد قال بعضهم إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه وهذا باطل لأننا لا نقول بتخصيص الأقيسة وقد أبطلناه من قبل

وقال بعضهم هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه وهذا أيضا باطل لأنهم يسمون إذا عدلوا عن القياس إلى نص استحسانا أيضا
وقال بعضهم الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هي أولى منها ولولا ما يوجب الثبات على الأولى وحده أبو الحسن الكرخي من أصحابهم وقال هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها لوجه هو أقوى من

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:270
الأول يقتضى العدول عن ذلك وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل به إليه عن الاستحسان استحسانا

وقد قالوا فى مسائل بالقياس نأخذ وعدلوا عن الاستحسان إليه وسموه قياسا وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية وهى تسمية لا يمكن حدها بحد صحيح تختص به

وأما تفسيرهم الذى يفسرونه فنحن قائلون بذلك وليس مما يتحصل فيه خلاف وقد ذكر الشافعى لفظ الاستحسان فى مراسيل ابن المسيب وقال أيضا فى المتعة واستحسن يقدر بالأفلس درهما ليس هذا اللفظ بممتنع فى بعض المواضع وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلا من الأصول تبنى عليه الأحكام وخالف بينه وبين سائر الأدلة ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق به القول فى السبب والعلة والشرط والفرق بين معانى ذلك ومواجهتها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:271
اعلم أن مما يكثر ذكره في أقوال الفقهاء ويرد في
المسائل هو السبب والعلة والشرط ولا بد من
معرفة ذلك والفرق بين معانيها ومواجهتها
أما السبب
فاعلم أن السبب في اللغة اسم للحبل الموصل إلى
ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به ثم يسمى كل مبنى
يتوصل به إلى مطلوب مرام باسم السبب بسببها
بالحبل الذي يتدلى به من يوصل به إلى مرامه
ومطلوبه مع أنه لا أثر للحبل في إيجاد ذلك
المطلوب وتحصيله وإذا كان السبب في اللغة اسما
فنقول حده ما يوصل إلى المسبب مع جواز
المفارقة بينهما
وقيل إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا
بتقديمها فلا أثر لها فيه ولا في تحصيله وهذا كالحبل
سبب للوصول إلى الماء ثم الوصول بقوة النازح لا
بالحبل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:272
وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي
يقصده ثم الوصول لا يكون بالطريق بل بقوة
الماشى وكذلك الدلالة بحل الشيء سبب لأخذه
وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ وكذلك حل قيد
المقيد سبب لفراره ثم ليس الفرار بحل القيد بل هو
بقوة الفار ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله

سبحانه وتعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون (فجعل الله تعالى ضرب القتل ببعض لحم البقرة سبب الحياة فلا أثر لذلك في الحياة وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا صار سببا لصيرورته ييسا وضربه الحجر صار سببا لانفجار العيون من غير أن يكون ضرب العصا مؤثرا في تجفيف البحر أو انفجار الماء من صخرة صماء وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا في الحد الأول أنه وصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما بيينة أن العصا بالضرب في البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شئ آخر ليؤثر في يبس البحر أو انفجار الحجر بالضرب ولكنه صار سببا بجعل الله تعالى ذلك سببا فدل أن السبب للشئ سبب وإن لم يكن له تأثير في إيجاد بوجه ما ولأهل الكلام في هذا خوض كثير وقد جعلوا الطعام سببا للشبع والماء سببا للإرواء وليس هو بنفسه مشبعا ولا مرويا لكم المشبع والمروى هو الله تعالى على الحقيقة وهذا من حيث الاعتقاد صحيح لكنه لا يسببه النظر الأول فإن في الطعام طبع الإشباع وفي الماء طبع الإرواء والأولي هو الاقتصار على القدر الذي قلناه وذكر أبو سليمان الخطابي وقد كان من العلم بمكان عظيم وهو إمام من أئمة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:273
السنة صاح للاقتداء به والإصدار عنه قال السبب هو
الوصلة التي يتوصل بها إلى الشئ ومن هذا قيل

للحبل سبب وللطريق سبب لأنه بسببها تصل إلى
الموضع الذي تريده قال الله تعالى فأتبع سببا أي
طريقا وقد يسمى السبب علة لأنه يتوصل به إلى
معرفة الحكم كما بنيت بالعلة على الحكم إلا أنه
ليس كل سبب بعلة ولكن كل علة سبب كما أن كل
علة دليل وليس كل دليل علة وفرقوا بين العلة
والسبب من وجوه فقول العلة لا توجد إلا ومعلولها
موجود كالنار لا توجد ولا إحراق وقد يوجد السبب
ومسببه غير موجود كالسحابة توجد ولا مطر وقد
قيل إن السبب هو الحال الذي يتفق بكونها نزول
الحكم كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم والعين
التي يتفق نزوله فيها وقد يوجد السبب والحكم غير
مقصور عليه بل يكون عاما لأهل ذلك السبب
وغيرهم فيمن لا يشاركونهم فيه
وأما العلة

فتطرد مع الحكم بكل حال وقيل إن العلة هي
المعنى الجالب للحكم ومنه علة المريض وهي
السبب والجالب للمرض
وقد قال بعض الشعراء
ألم تر أن الشيء للشيء علة
يكون بها كالنار تقدح بالزندى

وقد قيل أيضا إن اشتقاق العلة في اللغة راجع إلى
معنى التكرار والدوام وذلك أن العرب تسمى
السقى الثاني علا وتسمى المرأة التي نكحت على
الأخرى علة وذلك أنها تعل بعد صاحبها فكانت العلة

على هذا الاشتقاق هي الشئ التي يتكرر ويدوم
بوجوده ما علق به
واختلفوا في المعلول ما هو فقال بعضهم هو الحكم
لأنه مجلوب العلة ويقال علة هذا الحكم كذا فتضيف
العلة إلى الحكم
وقال آخرون هو الشئ الذي وقعت فيه العلة
بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب
ألا ترى أنا نقول إن البر معلول بالأكل والخمر معلول
بالشدة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:274

وأما الشرط

فأصله العلامة

قال أبو عبيد ومنه أشرط الساعة أي علاماتها
وحد الشرط ما يتغير به الحكم بوجوده ويفارق
السبب لأن الشرط يقتضى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:275

تغير الحكم بوجوده وعدمه والسبب قد لا يوجد ذلك

بل يوجب مصادفته وموافقته وقد أشار إلى هذا

الذي قلناه الشيخ القفال الشاشي

قال القفال والطريق في التمييز بين العلة والسبب

والشرط أنا ننظر إلى الشئ فإن جرى مقارنة للشئ

مع تأثير الشئ فيه دل على أنه علته وإن جرى

مقارنا للشئ أو غير مقارن لا تأثير للشئ فيه دل أنه

سببه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:276
وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه
وهو مقارن غير مفارق للحد كالعلة سواء إى أنه لا
تأثير له فيه وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير
أصلاً

ويقال أيضا فى الفرق بين السبب والعلة إن السبب
قد يوجد مع تراخى الحكم كالبيع بشرط الخيار سبب
للملك ليس بعلة ولو كان علة لما تأخر حكمه ولكنه
سبب منعقد ويصير علة بارتفاع الخيار فيكون
ارتفاع الخيار شرطا ليصير علة لوقوع الملك فمتى
وجد هذا الشرط انقلب السبب علة ولا يتراخى عنه
حكمه ثم الحكم إذا وجد بانضمام الشرط إلى
السبب يضاف إلى السبب لا إلى الشرط ولهذا قلنا
بتضمنين شهود اليمين إذا رجعوا دون تضمنين شهود
الشرط وكذلك حصول الجرح فى المجروح من
المكلف المختار سبب لوجوب القصاص عند زهوق
الروح ويصير عند زهوق الروح علة القصاص وكذلك
حصول النافى فى يد الغنى المكلف فى الزكاة سبب
لوجوب الزكاة وإذا حال الحول صير علة موجبة
وكذلك اليمين قبل الحنث سبب لجواز أداء الكفارة
ويصير عند الحنث علة موجبة مقررة وكذلك الطلقة
الواحدة سبب التحريم فى الرجعة وعند انقضاء
الرجعة تصير علة لانقطاع النكاح
وقد ذكروا مثال هذا الشرط فقالوا إن الحياة شرط
فى صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات

الحى ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة وهذا فى العقلیات وفى الشرعیات لا تصح الصلاة بدون الطهارة ولا يصح الصوم بدون النية وهذا الذى ذكرناه هو مذهبنا وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شئ من الزيادة فى تقديره وتحقيقه وأما أبو زيد فله كلام كثير فى السبب والعلة والشرط ونذكر طرفا من ذلك ونتكلم على ما يوافق مذهبنا قال فى تقويم الأدلة الأسباب التى تسمى أسبابا شرعا أربعة أقسام سبب اسما لا معنى وسبب محض اسما ومعنى وسبب هو علة العلة معنى وسبب هو علة معنى أما السبب اسما لا معنى ولا حكما فنحو اليمين بالله فى حق الكفارة فإنها بعد الحنث تجب باليمين لا بالحنث على ما عرف وكذلك النذر المعلق بالشرط فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر لا بالشرط ويسمى النذر المعلق بالشرط سببا وكذلك اليمين إلا أنه اسم مجازا لتصوره بصورة الأسباب لا حقيقة لعدم معنى السبب لأن معنى السبب ما يكون مؤديا إلى غيره وطريقا واليمين تعقد للبر وأنه مانع من الحنث الذى تجب

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:277
عنده الكفارة وليس بطريق ولكنه لما كان الغرض أن يزول المانع فيصلر علة كان فى صورة السبب ويتحلل المانع ذهب عنه معنى السببية ولهذا قال أصحابنا لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث

قال ونقول على هذا إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز لأنه ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق ولا يعتبر لانعقاده شرطاً لطلاق وهو ملك النكاح كما لو حلف بشئ آخر وإنما تكلم هذا بما يصير خلافاً وهو إذا وصل إلى المرأة التي هي محلها بعد الشرط وإنما يعتبر في الحال كون الرجل من أهل التكلم به ومن أهل اليمين لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود لا ما يرتفع واليمين يرتفع بعد الحنث لأنه يبقى بعد الحنث قوله أنت طالق أو على كذا وهذا القدر لا يكون يمينا

وكذلك اليمين بالله قبل الحنث يمين منعقدة للبر وبعده يزول الانعقاد وهو كعقد قائم مفسوخ فلا يكون البيع سبباً لحكم الفسخ بحال وبالفسخ يزول معنى البيع

وكذلك بعد الحنث يزول معنى اليمين المنعقدة لإيجاب البر فلا تكون المنعقدة سبباً لما يتعلق بثبوته بانفساخه

قال فالمتعلقات بشروط ليست بأسباب حكماً ومعنى لما يجب عند الشرط وقد تسمى أسباباً تسوية مجازاً فهذا ضرب مجاز ولكنه معتبر شرعاً لأنه في الحال معتبرة أي ماناً لحكم شرع اليمين له وكان عقداً صحيحاً لحكم صحيح وإنما أبطلنا كونه سبباً لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد في الحال قال وأما السبب المحض فنحو حل قيد العبد حتى أبق فإنه سبب محض ولا يضمن العبد لأن الإهلاك كان بالإباق والإباق كان باختيار من العبد لا بقوة

حدثت من الحل وكذلك إذا دل سارقاً على المال حتى سرق ولا يضمن المال لأن أخذ المال كان باختيار السارق لا بقوة حدثت من الدلالة قال ولهذا قال علماؤنا إن الدابة إذا أتلفت زرع الإنسان لم يضمن صاحب الدابة لأن التلف كان بوطء أو بأكل فعلته الدابة باختيارها لا بقوة حدثت من تسبب صاحبها وكذلك ما انفتح باب أسطبل حتى خرجت الدابة أو باب قفص حتى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 278
طار الطير لم يضمن لأن الخروج والطيران كان باختيار من الطير والدابة لا بقوة حدثت من الفتح أوجبت له الاختيار ولا بإلجاء الدابة إليه ليفسد الاختيار بالكراهة ولا يلزمنا على هذا المحرم إذا دل على صيد حيث يضمن لأن الدلالة سبب محض في حق جناية الأخذ ولا ضمان عليه من حيث الأخذ للصيد ولكنه يضمن من حيث أزال أمنه عن الاصطياد وقد لزمه بالإحرام أن لا يزيل أمنه فتكون الإزالة جنائية عليه كما يكون ترك الحفظ من المودع جنائية على الوديعة يضمن به ويضمن في مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بالدلالة على إحرامه فإن أزال الأمن عنه لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون فأما بعد العلم بمكانه فلا ينجيه إلا الفرار على خوف ولهذا قلنا إن حافر البئر لا يضمن الكفارة ولا يحرم الإرث لأنهما يجبان جزاء بإزاء فعل القتل مباشرة والمباشرة من الحافر في حفره وقد انقضى قبل

الاتصال بالساقط وإنما اتصل به عمق حادث بفعله
فصار يشبه سقوطاً للعمق الحادث بفعله إلا أنه
شروط لسقوطه لأنه علة لسقوطه فسقوطه سبب
ثقله الذي لا يحمله الهواء والأرض كانت تحمله ولما
صار العمق الحادث بفعله شرطاً للتلف والكفارة
جزاء علة التلف لم يضمن صاحب الشرط وأما
ضمان التالف ليس بجزاء علة التلف لينعدم بعدمها
بل إنما يضمن التالف لوجود تلف مضاف إليه
والحكم إلى الشرط مضاف وجوداً وإن لم يضاف إليه
وجوباً وإذا اضيف إليه ضمن إلا أنه إذا اجتمع علة
التلف مع شرط التلف وصلاح كل واحد منهما أن
يجعل سبب ضمان كانت الإضافة إلى العلة أولى وها
هنا العلة ثقله أو شبهه وذاك لا يصلح سبب الضمان
لأنه ليس بتعد فوجب الإضافة إلى صاحب الشرط
قال وكذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفصلة أمانة
عندنا لأن ضمان الغصب ضمان فعل خاص هو أخذ
مال مملوك ولا يتصور الأخذ على هذا الجزاء إلا
بإزالة يده عن الشيء وهذا الحد وجد في الأم ولم
توجد في الزوائد لأنها حدثت في يدي الغاصب فلا
يجب ضمان الغصب به وإن سلمنا أن البقاء تعد
حكماً فهو تعد غير الغصب ولما كان تعدياً آخر لم
يجب به ضمان الغصب فإن ادعى ضماناً آخر غير

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 279

ضمان الغصب تكلمنا فيه قال وعلى هذا يقول إن
شهود القصاص إذا رجعوا بعد ما قتل المشهود عليه

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

بشهادتهم لا يضمنون الكفارة ولا يحرمون الإرث
ويضمنون الدية كالحافر سواء لأن المباشرة منهم
بأداء الشهادة وقد انقضت بالفراغ عن الأداء ثم حكم
الحاكم وما وجب به مضاف إليهم لأنهم ألزموا
الحاكم ذلك إلا أن التلف الواقع بالحكم تلف حكمي
والكفارة جزاء الإتلاف حقيقة وذلك بمباشرة الولي
وهو فيه مختار غير ملجأ فنقصر فعله ولا ننتقل إلى
الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة وكذلك
الرجل تكون له امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت
الكبيرة الصغيرة حتى بانثا فإن الزوج يغرم للصغيرة
نصف الصداق ويرجع بما غرم على الكبيرة إن
تعمدت الفساد ولا يرجع إن لم تتعمد الفساد لأن
الرضعة مسببة للفرقة وليست بصاحبه علة كالحافر
سواء لأن فعلها في التمكين من الارتفاع لا غير
والفرقة تتعلق بوصول اللبن في الجوف وذلك إنما
يحصل بارتضاع الصغيرة وهي مختارة في غير ذلك
غير أن مص الصغيرة إنما يكون ارتضاعاً ببقاء أثر
فعل الكبيرة وهو بقاء الثدي في فمها بإلقام كان
منها ابتداءً إن كان الإلقام تعدياً وإن لم يكن تعدياً
فكذلك البقاء وهو كالحفر سواء إذا لم يكن تعدياً لم
يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعد كان منها
فلا يكون سبب ضمان لأن الوجوب لا يكون فوق
التلف والتلف إذا لم يكن بتعد من الحافر لم يضمن
فكذلك الوجوب هاهنا وعندنا الضمان إنما يجب
لإيجاب المهر لا بإتلاف ملك النكاح فإنه غير متقوم
عندنا ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول ثم

رجعوا لم يضمنوا شيئاً ومضى كان البقاء تعدياً
وارتضاع الصغيرة مباحاً أضيف الإيجاب إلى ما هو
تعد فوجب الضمان على ما مر من الأسباب ووجود
بعض ما يتم علته بانضمام معنى آخر إليه كأخذ
شطري البيع وأخذ وصفي علة الربا فهو من الأسباب
المحضنة لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة وذكر أن
البعض من العلة لا يكون له حكم العلة
قال وعلى هذا نقول لا تجب صدقة الفطر عن نصف
عبد لأن علتها الرأس فلا يكون للبعض حكم العلة
وكذلك الحفنة بالحفنة لا ربا فيها لأن العلة هي الكيل
وهذا بعض ما يكال وليس بمكيل وذكر أمثالا لهذا
قال وأما السبب هو علة العلة

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 280
فهو السبب الموجب لأنه أوجب علة الحكم فمن
حيث إنها لم توجب إلا بواسطة علة كانت سببا ومن
حيث حدثت العلة الموجبة للحكم به أضيف الوجوب
إليه صار موجبا ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه
لأن علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت العلة
الأخيرة مع حكمها الأول ومثاله الرمي المصيب
القاتل فإنه سبب الموت لأن فعل الرمي ينقطع قبل
الإصابة لكنه أوجب حركة في السهم وصل بها إلى
الرمي وأوجب نقض بنيته ثم انتقاض البنية أحدث
أما قتلته وكان الرمي سببا موجبا وله حكم حر
الرقبة من كل وجه فصار الموت وسراية الآلام
انتقاض البنية ونفوذ السهم إحكاما للرمي

قال وقلنا نحن إن شراء القريب إعتاق ويجوز به التكفير لا سبب موجب للعتق لأن الشراء علة الملك والملك القريب علة العتق فكان الشراء علة علة العتق فكان له حكم العلة وصار الملك مع العتق حكيم للشراء

قال ولهذا قلنا إن الحكم يضاف إلى آخر أوصاف العلة لأن ما مضى إنما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الآخر كعلة العلة ومن هذه الجملة قطع جبل القنديل حتى يكسر وشق الزق حتى يسيل لأن قوامه بمسكته ومسكة القنديل بالحل ومسكة الدهن بالزق والقطع والشق علة مزيلة للمسكة وزوال المسكة علة التلف قال وأما السبب هو الذي علة فهو الموجب للحكم بنفسه في ثانی الحال بلا واسطة علة لكن الحكم في الحال لم يجب لعدم تمامه لا لعدم بعض ما هو علة بل لعدم وصف ما هو علة من حيث لم يوجب بنفسه حتى تم بوصفه كان سببا وطريقا إليه ومن حيث إن الحكم في الثاني يضاف إلى العلة دون وصفها لأن

الأوصاف أتباع لم تكن سببا محضا بل كان سببا ابتداء وعلة انتهاء وهذا أرق وجوه الأسباب ومثاله النصاب فإنه سبب الوجوب وعلة إذا تم الحول لأن الزكاة تجب بسبب الغنى والغنى في النصاب دون الحول ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر على القائم به وهو أنه يوصف بأنه حولي في ملكه لأن الشرع علق الزكاة قال نام معنى والنمو لا تكون إلا مدة فشرط صفة التفاجؤ لا

يستحق النمو فصار المال المرصد للنمو أصل العلة
والحول وصفا فلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:281
يعمل أصل العلة ما لم يتم وصفه
قال ولا يقال إن حولان الحول عليه شرط الوجوب
لأنه سبب بقوله ﷺ (لا زكاة في مال حتى يحول
الحول) وحتى ليست بكلمة شرط إنما هي توقيت
ولا يقال إن الحول أجل مانع لأن الأجل لو منع لكان
رخصة لصاحب الحق فكان ينبغي أن تسقط
بإسقاطه بأن يأخذ بالعزيمة ويجعل الأداء كما في
صوم المسافر لما كان المانع من الوجوب أجل الله
تعالى صح التعجيل بها هنا إذا عجل لا يكون فرضا بل
يكون موقوفا إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مر
بيانه علم أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة وأن
التعجيل ليس على وجه الرخصة وهذا لأن الحول
متى تم واتصف النصاب بما قلنا والوصف لا يقوم
بعينه

بل بالموصوف وهو المال من حين صار سببا لأنه لا
يتصف المال بالحول إلا إذا بقي حولا فاستند
بالوصف إلى أصل المال وصار ذلك المال من أول
الحول متصفا بأنه حولي كالرجل يعيش مائة سنة
فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه لا
شخص آخر فإذا استند الوصف إلى أول النصاب
استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضا فيعتبر التعجيل
مؤديا بعد الوجوب فيجزئه وأما بعض العلة فلا تستند

إلى ما قبله بل تقتصر على حين وجوده لأنه ليس
بتبع لما قبله وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى
الأداء قبله إذا قبل الوجوب فلا يجزئه
قال وهذا كما قيل في المريض صاحب الفراش إذا
وهب جميع ماله أنه ينفذ ويصير ملكاً للموهوب له إذا
سلم إليه كما لو كان صحيحاً وإذا مات نقضت الهبة
في العلتين لأن العلة الحاجزة عن هبة الثلثين مرض
مमित لا نفس المرض وقولنا مميت صفة للمرض
والوصف معدوم وقت الهبة فنقضت الهبة من غير
حجز فلما دام المرض حتى مات تم الوصف فصار
أول الوجوب متصفاً بالإضافة لا آخره لأن الموت
يضعف القوى وكل جزء من المرض بعده أخرج عن
عداد الأصحاء يضعف بمنزلة جراح متفرقة سرت
إلى الموت فإنه أضاف إلى الكل دون الأخير فتمت
علة الحجر من حين أصل المرض الذي أضفناه
والتصرف وجد بعده فصار محجوزاً عليه فنقض عليه
إذا لم يجزه صاحب الحق قال وعلى هذا قال علماؤنا
إذا جرح رجل

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 282
رجلاً خطأ وكفر ثم مات المجروح أجزاءه بالمال
والصيام جميعاً لأن علة الوجوب هي القتل وذلك
اسم لجرح يسرى إلى النفس فيموت والسراية
صفة لأصل الجرح فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا
يمنع التعجيل موقوفاً على تنمة العلة بوصفها في
الثاني هذا كلام أبي زيد في أقسام سبب ذكرت

أكثره وتركت بعضه والمذكور كاف لبيان أصولهم وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاع لهم في أصولهم علي ما زعمه هؤلاء علي ما زعمه مشايخهم وأصحابهم والذي ذكر أولاً أن اليمين ليست الكفارة ضيقة إنما هي السبب تسمية ومجازاً فالأصل أن الشيء إذا حكم بثبوته يكون حقيقة ومن ادعى كونه مجازاً فعليه الدليل وقد ذكرنا في كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم وذلك في الحال الواقع بالبئر فلا يجب التكفير مع حصوله في الحال بغيره ثم إذا حنث فقد فات قضاء حق الاسم بالبر فيجب الآن قضاؤه بالكفارة ألا أن السبب لذلك هو اليمين لما بينا من قبل فإذا كفر جاز لأنه قد فعل بعد وجود سببه فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين فلا معنى لمنع الجواز وأما قوله إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه فلما ارتفعت اليمين بالحنث وهو زمان وجوب الكفارة دل أنه لا يصلح سبباً للكفارة قلنا الكفارة سببها اليمين على ما قلنا ولكن لما كان هذا الواجب كفارة فلا بد من اتصال هتك باليمين ليستقيم الواجب كفارة ثم إذا اتصل الهتك باليمين باتصال الحنث بها لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقيق السببية في الحال مثل الموت مع الجراح فإن تأخر الموت عن الجراح لا يمنع من تحقيق السببية في الحال حتى جازت الكفارة والمعنى ما بينا في ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند

الاستشهادية في عقد مخصوص والاسم في اليمين
فكانت هي السبب
وأما ارتفاعها عند الحنث فلا يقول بنفس الحنث
ارتفع لكن إذا كفر ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبق
لبقائها فائدة فارتفعت كالرجل يقول والله لا أكلم
فلانا يوم كذا فمضى اليوم ولا يكلم ارتفع لعدم
الفائدة في بقائها فارتفعت
وأما مسألة الدابة إذا اتلفت زرع إنسان إنما أوجبنا
الضمان إذا وجدنا بالليل قضاء النبي ﷺ بإلزام أربابها
الحفظ لها وإذا أمر منهم حفظها بالليل فقد ألزمهم
ضمانها إذا فسدت وأما فتح باب القفص وباب
الأسطبل فهو سبب لطيران الطير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:283
وسبب لخروج الدابة وإنما جعلنا ذلك سببا لأن
السبب ما يوصل إلى شيء ونحن نعلم قطعا أن فتح
الباب موصل إلى الطيران وطيران الطير هلاك له
في حق مالكه وكذلك في حفر بئر عمق المكان
مبطل لاستمساكه على الأرض في حال سببه الذي
هو مباح له وزوال المسكة في مثل هذه الصورة
مهلكا له فصار بفتح الباب مهلكا للطير بهذا الوجه
وبحفر البئر مهلكا للواقع من هذا الوجه وضمان
الهالك واجب على المهلك سواء أكان الواجب حق
الله تعالى أو حق الآدمي وهذا لأن التسبب قتل لأنه
لا يمكن مباشرة إزهاق الروح فيكون تحصيله
بالتسبب إليه إلا أن التسبب إذا قوى بأن يؤدي إلى

الهلاك غالبا أوجب القود وإذا ضعف بأن لا يؤى إلى
الهلاك غالبا أوجب الدية وكان المعنى فيه أن القود
وجب لحكمة الزجر فإذا ضعف السبب استغنى عن
الزجر فسقط القود وإذا قوى السبب افتقر إلى
الزجر فوجب القود وإذا ثبت أنه قتل وجبت الكفارة

به

ببينة أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الآدمى وضمان
المتلف لا يجب إلا بالإتلاف دل أن حفر البئر إذا اتصل
به السقوط إتلاف وعلى هذا وجب القصاص على
شهود القصاص إذا رجعوا لأنه سبب قوى يؤدى إلى
التلف فصاروا متلفين

والدليل على أن فعلهم إتلاف وجوب الدية عليهم
قولهم إنهم قتلة حكما لا حقيقة قلنا إذا كانوا قاتلين
فيكونون قاتلين حقيقه وإلا لم يكونوا قاتلين ثم نقول
إنما صاروا قتلة بإتيانهم هلاك الشخص حقا للمشهود
له وإذا جعلوا هلاكه حقا فقد أهلكوت فهذا وجه قولنا
إنهم قتلة ثم إذا صاروا قتلة فسواء صاروا قتله حكما
أو حسيا بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعل حسى
يوجد منهم إسقاط إيجاب القود عليهم بذلك الفعل
الحسى الذى أوجب نسبة القول إليهم وهذا كالرمى
والجرح المؤدى إلى هلاكه وقولهم إن الولى يختار
القتل قلنا اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى
الشهود حكما فلا يمنع أيضا وجوب القود عليهم وهذا
لأن جهة القتل فى حق الولى والشهود مختلفة
فالولى صار قاتلا بمباشرة جرحا أو حرقة
والشهود إنما صاروا قتلة بجعلهم هلاك الرجل حقا

للولى وإذا اختلفت الجهة لم تمنع اختيار الولى من نسبة القتل إلى الشهود وأما مسألة ولد الغصب فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوان على مال الغير وهذا القدر مستقل كاف في إيجاب الضمان ولا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:284
نعتبر وراءه شيئاً آخر وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد فلا معنى لضم شئ آخر إليه وإثبات اليد على مال الغير مستقل بنفسه لإيجاب الضمان لأن إزالته اليد التى يشيرون إليها لا يراد لعينها وإنما يراد لإثبات اليد فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود وتمام هذا فى تلك المسألة

وأما مسألة إرضاع الكبيرة الصغيرة فاعتبار وجود التعمد إلى الفساد بعد أن وجد الفساد بعيد عن مسالك الشرع والذى ذكر من قوله إن الإلحاق تعد فإثبات التعدى فى إلقاء الصبى الثدى متعذر إلا باعتبار إفساد النكاح متصل بهذا الفعل سواء تعمد الإفساد أم لم يتعمد وإذا اتصل الإفساد به وكانت المرأة المرضعة منشدة للنكاح فشرط قصدها التعمد أو عدم قصدها التعمد لا وجه له كالرمى فإنه لما كان تعدياً بإصابته آدمياً فبعد أن أصاب الأدمى وتحقق قتله باعتبار تعمده وعدم تعمده لا يكون له وجه الضمان فى الحالين

وأما الذى قاله فى المرض وملك النصاب فهو تكلف شديد والحق يجب للورثة قطعاً بعد الموت واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن لأنه إن كان المرض سبب الموت يضعف القوى فتركيب الأدمى على طباع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل فإن ثبوت الاعتدال فى المتباينات عسير جداً فالتركيب المختلف أيل إلى الانتفاض كما أن الضعف أيل إلى الفناء ومن دخل فى أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه ويبقى فهمه حسيراً فى بعض المداخل وإنما المنع من التبذع فيما زاد على الثلث من قبل الشرع يجب للورثة من بعد لا لحق واجب لهم فى الحال والدليل على هذا أن النبى ﷺ قال (إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس) فأشار فى المنع إلى معنى بعد موته لا إلى أمر قائم فى الحال وأما النصاب فهو موجب للزكاة عند اتصال صفة النماء به والنماء يتحقق بحول الحول فهو عندنا مثل اليمين التى سبق ذكرها واتصال الحول بالمال مثل اتصال الحنث باليمين وجواز التعجيل لتبوع نفع للفقراء لكن جواز هذا مع النفع بعد وجود السبب فى نفسه وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة وكان الشرع لم يبلغ وجود السبب واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم أو صرف عتق إلى عبيد أو إطعام مساكين ومحايج ولهذا لم يجوز الصوم فى الكفارة قبل الحنث لأنه ليس بمتصل

ينفع أحد والأصل أن كل معنى يمكن اعتباره في حكم ورد به السمع فإنه يعتبر ولا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:285
يعطل وإرادته الشارع نفع المحتاج معتبر وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق يعتبر فبمجموع هذا ورد الجواز في المحل في تعجيل الزكاة وقد ورد الجواز في تعجيل الزكاة

فأما أن يعتمد إنسان ويريد أن يحقق وجوب الزكاة بنفس النصاب والشرع ورد بنفى الوجوب قبل الحول ويجعل نفس ملك النصاب كافيا لوجوب الزكاة وقد وجدنا في حول الحول اتصال معنى بالنصاب يصلح مؤثرا في إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه فمحال وصار هذا مثل اليمين والحنث فاليمين سبب والحنث يتصل فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين في هذه الحالة لأن المؤاخذة في سببها لا بد من اعتبار هتك كما أن الزكاة مواساة فلا بد من اعتبار نماء ثم هناك لم يعطل نفس السبب حتى اتصل به جواز الإخراج وإن تأخر الوجوب كذلك لا يعطل السبب في الكفارة فيتصل به جواز التكفير وإن تأخر الوجوب فهذا وجه الكلام على ما ذكره وتمام هذا مذكور في الخلافات فلا يعدم الناظر في هذا الذي ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه في التعاليق والمصنفات
فصل

ثم ذكر أنواع العلل المعتمدة فرعا فقال
 العلل المعتمدة أربعة
 علة موجودة اسما ومعنى وحكما
 وعلة موجودة اسما ومعنى لا حكما
 وعلة موجودة حكما لا اسما ومعنى
 وعلة موجودة اسما لا معنى ولا حكما
 فأما المعتمد من كل وجه فنحو إعتاق المخاطب
 عبده وطلاقه امرأته وبيعه ماله ونذره لصدقة شئ
 وهذا ضرب لا إشكال فيه وهو الأصل قال وأما
 الموجود اسما لا معنى ولا حكما فنحو طلاق المرأة
 إن دخلت الدار كان عقد الطلاق اسما ولم يكن
 معنى ولا حكما على ما مر من قبل
 وأما الموجود اسما ومعنى لا حكما فهو مثل النصاب
 قبل الحول فإنه علة الوجوب اسما ومعنى لا حكما
 لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول وكذلك الجرح علة
 القتل وقد وجدت صورة ومعنى لا حكما وكذلك البيع
 بشرط الخيار علة للملك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:286
 اسما ومعنى لا حكما وكذلك الطلاق الرجعي علة
 إبانة انعقدت اسما ومعنى وحكما وأما الموجود
 حكما لا اسما ولا معنى فكالسفر فإنه سبب للرخصة
 والعلة هي المشقة فأثبتت حكم العلة وهي السقوط
 ولا مشقة وهي العلة على الحقيقة وكذلك الاستبراء
 يجب باستحداث ملك الوطاء بملك اليمين وإن كانت
 الأمة بكرا أو اشتراها من صبي أو امرأة والعلة

صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد ولا ماء فى هذه المواضع وكذلك الوضوء يجب عن النوم وإن لم يوجد الحدث والعلة خروج النجس عندنا أو خروج شئ من المخرج علي أصل غيرنا وكذلك إذا باشر امرأته وإن انتشرت آلته وليس بينهما ثوب وجب الوضوء وإن لم يخرج شئ بيقين والعلة هى الخروج وكذلك الاغتسال يجب بالتقاء الختانيين وإن تيقن بعدم الماء والعلة خروج المنى عن شهوة والسبب يثبت بالنكاح وأصله الماء وثبت وإن لم يطأها ويعلم أنه لم يخلق من مائه وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة والمشقة أمر باطن يتفاوت الناس فيها وليس لها حد معلوم ولو علق الحكم بحقيقة المشقة لتعذر الأمر علينا فعلته الشرع بسببها فى العادات تيسيرا علينا فثبت الحكم وإن عدت العلة لأن السبب حققها وصار علة شرعا وكذلك خروج الحدث حال النوم أمر باطن لو علق الحكم به لتعذر فتعلق بالسبب المؤدى إليه ظاهرا وهو النوم الذى يرخى مفاصله تيسيرا واحتياطا لأمر العبادة وكذلك الاستبراء لو علق بالماء وهو أمر باطن تعذر علينا مراعاته فتعلق بالسبب المؤدى إلى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطاء بملك اليمين لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم للمالك الأول فلو أتحننا للمالك الثانى بنفس الملك لأدى إلى الخلط بخلاف النكاح فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول لا بد من تربص من حيث البراءة فالإطلاق للثانى بنفس الملك لا يؤدى إلى الخلط وإذا كان

كذلك أقيم سبب الخلط وهو التأخير بنفس الملك
فقام الخلط حقيقة تيسيرا على العباد بتعليق الحكم
بسبب ظاهر دون الماء الباطن
واعلم أن هذا الذي ذكره أول ما فيه أن يعتمد في كل
فصل يذكره إلى تقسيم مفيد بأعداد () الأربعة ولا بد
أن يبلغ هذا العدد ولا يزيد فيستخرج بالنقاش أقساما
حتى يبلغ هذا القدر ونعلم قطعا أن هذا ليس من
شأن المحقق وما بال هذا الفاضل وعدد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:287
الأربعة وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لا بد
فيه والنقصان فيه جائز متوهم والدليل على أنه لم
يكن من شأنه التحقيق في هذه الفصول التي يذكرها
أنه قسم العلة والأسباب وجعل أحد الأقسام قسم
علة توجد حكما بلا معنى وإذا كانت العلة علة تسمية
بلا معنى فكيف يبنى عليه حكم من أحكام الشرع
وسبيلها أن تتبع العلة الصحيحة ولا صحة لعلة ما
حتى تكون معنوية وذكر أيضا أحد الأقسام قسم علة
لا حكم لها وإذا لم يكن للعلة حكم فكيف تكون علة
والمسائل التي ذكرها فليس على ما زعم ولأن لم
تكن مشقة فهو نادر وكذلك النوم موجب خروج
الحدث في الغالب فاعتبر الغالب في هذين
الموضعين وأعرض عن النادر وعلى أنه قد قال بعض
أصحابنا وبعض أصحابهم إن نفس النوم حدث وهو
طريق معتمد وصار نفس النوم حدثا بالنص

وأما مسألة الاستبراء فعندنا لا بد من ماء حقيقة أو توهم ماء حتى لو عدم كلاهما لم يجب الاستبراء وكذلك في النكاح لا نقول إن نفس النكاح يثبت النسب

بل النسب عندنا بتوهم الماء وهو إمكان الوطاء وثبت بنفس الإمكان احتياطاً للنسب
ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه فقد جعل الشرع له سبيلاً إلى نفيه باللعان إلا في موضوع مخصوص من شخص مخصوص على ما عرف فثبت النسب لهذا الولد الذي نقطع أنه ليس من هذا البائس ويصير ربة في عنقه ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال وكذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال وفي الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان وهذا من الحرج والضرر الذي لا يجوز أن يطلقه حكمة الرب ويفضله على عبادة وحسن نظره لهم مثله وكيف يأخذ الشرع ولد زنا فيضعه في حجر إنسان ويلحقه به ثم لا يجعل له سبيلاً في التخلص منه ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا ولا نفرة في القلوب ولا ضرر في النفوس أشد من هذا فدل حكاية مذهبهم على بطلانها وما كانت حكايته معينة من إقامة الدليل على فسادة فنعلم قطعاً خطأ تأويله ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة إن قائله خطأ ونحكم بخطئه ونقول لو حكم حاكم بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغي ألا ينفذ حكمه

فصل

ثم ذكر
أنواع الشرط وجعلها أقساما أربعة
فقال شرط محض وشرط فى حكم العلة وشرط هو
فى العلامة المحضة وشرط صورة ما له حكم
فأما الشرط المحض فما يمتنع وجود الحكم إلا
بوجوده والشرط المحض بكلمة إن نحو قولك عبدى
حر إن دخل الدار فإن التحرير قد انعدم حكما وامتنع
وجوده حتى يوجد الشرط
قال ووجود العتاق يضاف إلى الشرط فأما وجوبه
يضاف إلى قوله أنت حر وعلى هذا شروط العبادات
فإن الوقت علة الوجوب والعلم بالخطاب شرطه فلا
يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم أو ما يقوم مقامه
ولكن يجب بالوقت وكذلك الأداء إنما يثبت بالفعل
من قيام وقراءة وركوع ولكن الوجود شرعا يتعلق
بالطهارة والنية وسائر الشروط وكذلك فى
المعاملات فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول
ولا يؤخذ شرعا إلا بشهود
وأما الشرط الذى هو فى حكم العلة فنحو شق الزرق
للدهن وقطع جبل القنديل وضمن كأنه كل الدهر أو
أحرقه بالسراج وإن كان الشق بمباشرة إتلاف الزرق
وإزالة لما يمنع سيلان الدهن فيوجد السيلان عند
الشق لا به بل يكون الدهن سببا لا مانعا لكنه فى
حكم العلة لأن تماسك الشئ يعتبر بقدر الممكن فى
العادات وتماسك الدهن محفوظا عن التلف فى

العادة لا يكون إلا بالأوعية وكان سبب الدهن في الوعاء حفظا فيكون شقي الوعاء إتلافا وذكر مثل هذا في قطع حبل القنديل لأن التعليق بالحبل حفظ وكان قطع الحبل إتلافا قال وهذا كالقتل فإنه مباشرة إتلاف ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة لا لما يفيد جزءا معيناً من شخص وإنما كان كذلك لأن الحياة ليست بعين يمكن أخذها بمد اليد إليها أو إتلافها بالقصد إليها بعينها ولكن علق بقاءها محفوفة بسلامة بنيته وكان نقض البنية وبها قوامه إتلافا للحياة وأما الطلاق فما يحفظ ترك التكلم به وبه يبقى ملك الطلاق للزوج فإذا تكلم به

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 289
وعلق الشرط لم يعتبر الشرط حافظا بل اعتبر مانعا من الوقوع واعتبر الإرسال عن لسانه اتباعا وعلة فلم يكن للشرط حكم العلة قال وعن هذا الأصل قال أبو حنيفة في الطلاق المعلق بالولادة إذا أنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة لم تطلق لأن الشرط حكم العلة في إيجاب الحكم فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأته
وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان الوجوب لا يضاف إلى الشرط فتبقى علامة محضة في حق الوجوب فيثبت بشهادة النساء وذكر مسائل له على هذا الأصل

قال وأما الشرط الذي هو في حكم العلامة
فالإحصان بعد الزنا فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان
رجما فيصير ثبوت الإحصان علما على موجود واجب
قبله فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجه حتى أن
أربعة لو شهدوا على الزنا واثنان على الإحصان ثم
رجع شهود الإحصان وحدهم لم يضمنوا شيئا
قال وأما الشرط الذي هو شرط صورة لا معنى
فالشرط الخارج عن وفاق العادة لقوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن (وقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم
خيرا) وقوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح
المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من
فتياتكم المؤمنات (لأن العادة جارية بترك نكاح
الإماء إلا عند عدم الحرية والعجز عنها وليس لهذا
الشرط حكم ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلة
والفائدة في تخصيص الله تعالى هذه الحالة هي
حالة الابتداء بهذه الحادثة في العادات فصارت هذه
الحادثة أولى بالبيان لأن الحاجة إليها أمس
واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطل أيضا
والشرط لا يكون شرطا حتى تكون له حقيقة وإنما
يعدل إلى المجازفة بدليل وأما الفرق بينه وبين العلة
فقد بيناه

وإذا ثبت الفرقان فقوله إن من الشروط ما يكون
علة باطل وأما مسألة شق الزق وقطع الحبل
فإتلاف عندنا بحكم التسبب إليه وقد ذكرنا أن
التسبب إتلاف

وأما مسألة طول الحرة في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكم) فظاهر الآية دل على أنه شرط ومن قال ليس بشرط فعليه إقامة الدليل وأما قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم (فإنما سقط كونه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:290
شرطا بدليل قام عليه وكان ظاهر الآية تقتضى أن يكون شرطا وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها ولم أر في ذكرها فائدة فتركها فهذا جملة ما ذكره في أقسام السبب والعلة والشرط وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن الله تعالى ونذكر الآن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:291
مسألة أسباب الشرائع

وهى مسألة لا بد من ذكرها وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة لأنها تدخل في مسائل كثيرة اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من الله تعالى فكل ما وجب فوجبه بإيجاب الشرع وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع ونقول على هذا إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب الله تعالى وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب الله تعالى

قال أبو زيد في كتاب تقويم الأدلة إن أصل الدين وفروعه من العبادات والكفارات والحدود والمعاملات مشروعة بأسباب عرفت أسبابا لها بدليل قام على ذلك

وأما الأمر فإنه لا إلزام إذا ما وجب علينا بسببه كما يقول البائع للمشتري اشتريت فأد الثمن كان الأمر طلبا للأداء لا سببا للوجوب في الدية

قال وعندنا أن الواجب في الذمة لا يجب نحو الوجوب بل بالطلب من مستحقه وذلك بالخطاب والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب وذلك لأننا نجد وجوب حقوق الله تعالى على من لا يصح خطابه نحو النائم والمغمى عليه والمجنون إذا قصر جنونه وإن قصر وقت العبادة وكذلك الصبي على أصل الشافعي يلزمه الزكاة وكفارات الإحرام وكفارة القتل وإن كان طفلا لا يتصور خطابه فعلمنا أن الوجوب بأسباب غير الخطاب حتى صحت في حقهم كما في حق غيرهم وهو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولي وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه لأن السبب هو الملك وقد صح في حقه ألا ترى وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحدا من هؤلاء أداء حقوق الناس كما لم يجب أداء حقوق الله تعالى والدليل عليه أن الصلوات تجب متكررة وكذلك سائر الحقوق في الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار بحال أطلق أو علق بوقت فإن من قال لآخر تصدق بدرهم من مالي لم يملك إلا مرة واحدة وكذلك إذا قال حين يصبح أو يسمى أو قال

لمجئ عدو لما لم يجب التكرار بنفس الأمر علمنا أن التكرار سبب موجب لتكرار الوجوب كل حين يتكرر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:292
قال فنقول وبالله التوفيق إن سبب وجوب أصل الدين وهو معرفة الله تعالى هو الآيات في العالم الدلة ع 5 لى حدث العالم وهي دائمة أبدا لا يمكن زوالها عنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:293
فلأن وجوب أصل الدين كذلك بحيث لا يحتمل النسخ والزوال والتبدل وإنما يسقط

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:294
الأداء فى بعض الأحوال للعجز كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع وجوب عليه وسبب الوجوب الصلاة أوقاتها بدليل تكرر الوجوب بتكرر الوقت فإنها لو كانت شروطا لما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها ولا يعقل غير الخطاب سببا آخر للوجوب مع الوقت ولما بطل أن يكون الخطاب موجبا للتكرار بقى الوقت سببا بنفسه وصار الخطاب سببا ملزما إذا وجب فى ذمته بسبب آخر ويدل عليه أنه يضاف إليه
فيقال صلاة الظهر والعصر ومطلق إضافة الحادث إلى شئ يدل على حدوثه كما يقال كفارة القتل وغرامة الإتلاف ووجوب هو الحادث عند وجود الوقت

دل أن الوجوب كان بالوقت وقد يضاف إلى الشرط أيضا لكنه يكون على وجه المجاز كما أن الحكم وجد عنده والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز ويدل عليه أن الله تعالى قال أقم الصلاة لدلوك الشمس (واللام تذكير للتعليل في مثل هذه المواضع كما يقول القائل يتطهر للصلاة وتأهب للشتاء فثبت أن السبب هو الوقت وكل جزء من الوقت سبب تام فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع لوجب بعد الوقت كالزكاة تجب بعد الحول قال وأما الصوم فسببه الشهر لأنه يضاف إليه فيقال صوم رمضان ويتكرر بتكرره كالصلاة مع الوقت وقال ﷺ (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) كما قال تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس (وقال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه) علق إيجاب الأداء بشهود الشهر فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده كالرجل يقول من اشترى شيئا ليؤد ثمنه أي ليؤد الواجب بالشراء قال وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذي عرف في الزكاة بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد وبدليل الإضافة إليه فيقال زكاة السائمة وزكاة مال التجارة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:295
وقال ﷺ (لا صدقة إلا عن ظهر غنى)

وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن (أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم)

والغنى يكون بالمال

وأما الحول إنما اعتبره الشرع تيسيرا للعباد وهذا لأن المال إنما يعتبر سببا إذا أعد للنماء بسببه من تجارة أو إسامة والنمو لا يكون إلا بمدة وقام الحول مقام النمو الذي يصير به المال سببا ولما قام مقام السبب تكرر الوجوب بتكرره

قال وسبب وجوب الجزية الرءوس بأوصاف معلومة لأنه لأنه يقال خراج الرأس يتضاعف بعدد الرءوس قال وسبب العشر الأراضى النامية وكذلك الخراج بدليل أنه يقال عشر الأرض وخراج الأرض وأما الحج فسبب وجوبه البيت دون الوقت بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت ولذلك يضاف الحج إلى البيت فيقال حج البيت

قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت (قال وأما الوقت فشرط فى هذا الموضع عنده يجب الحج وأما الاستطاعة فصفه للعبد عندها يحل الوجوب وكان اعتبارها تيسيرا على العباد كما فى السفر بلا زاد ولا راحلة من المشقة وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب فلم يجعل من السبب

ولهذا قيل إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزاءه وتيسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك دل أن السبب قد وجد كما يجوز

للمسافر أن يصوم قبل الإقامة لأن السبب وهو الشهر قد وجد ولذلك لا يتجدد الوجود بتجدد ملك الزاد والراحلة لأنه ليس بسبب وأما سبب وجوب صدقة الفطر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:296
على المسلم وأيش يلزمه مؤنته فولايته عليه ووقت الفطر شرط عمل السبب في الإيجاب عنده بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس وإن كان يوم الفطر واحدا

وأما إضافة الصدقة إلى الفطر فمجاز لأنها تجب فيه لا لأنه سبب وهذا لأن الرأس ليس سبب كل حين لأن صدقة الفطر لا تجب كل حين وكل ساعة وإنما هو سبب للوجوب في وقت خاص وهو انفجار الصبح يوم الفطر فإذا لم يكن أهلا للوجوب عليه لم يجب كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافرا أو صبيا في أشهر الحج ولا فرق بينهما إلا أن ذلك الوقت ممدود وهذا الوقت مقصور فعلى هذا لا تجب صدقة الفطر على كل كافر يسلم بعد الصبح لأنه ليس بأهل للوجوب عليه

قال وأما الكفارات فأسبابها ما أضيفت إليها كالزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر والسكر وسبب وجوب الطهارة الصلاة لأنه يقال طهارة الصلاة ويسقط في نفسه إذا سقطت الصلاة والشروط لا تجب إلا بما علق صفتها بها كالشهادة في النكاح واستقبال القبلة في الصلاة

وأما أسباب المعاملات فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها
وبيان ذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاء
جنسه إلى القيامة من طرق التناسل ولا تناسل إلا
بإتيان الذكور النساء في موضع الحرث فشرع الله
تبارك وتعالى له طريقاً يتأدى به ما قدر الله تعالى
من غير أن يتصل به فساد وضياع وهو طريق
الازدواج بلا شركة في الوطاء ففي الوطاء على
التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب
متى اشتبه عليه الولد بقى على الأم وما بها قوة
كسب الكفارات في أصل الجبلة ولذلك خلق
النفوس وقدر بقاءها إلى آجالها ولا طريق للبقاء غير
إصابة المال بعضهم من بعض بقدر المحتاج إليه لكل
شخص أن يتهياً له إلا بأناس آخرين وعافى أيديهم
فشرع لذلك أسباباً للإصابة على تراض ليكون طريقاً
لبقاء ما قدره الله تعالى من غير فساد ففي الأخذ
بالتغالب فساد ويدل عليه أن الله تعالى خلق الدنيا
دار محنة وابتلاء بخلاف هوى النفس على ما قال الله
تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون والعبادة
إعمال بخلاف هوى النفوس وما خلق الدنيا دار نعيم
واقْتِضَاء شهوة للمؤمنين وإنما هو للمؤمنين في
الدار الآخرة فعلمنا أن الله تعالى ما شرع لنا طريق

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 297
الأكل والوطاء وما يستوفي من الشهوات بالأموال
لأنفسنا

بل بحكم ابتلائنا بإقامته وفي الناس مطيع يعمل لله تعالى بلا شهوة له وعاص لا يعمل فخلق الشهوات مقرونة بها ليأتيها المطيع بحق الأمر والعاصي فيتأدى بالفريقين جميعا حكم قدرة الله تعالى فيكونوا جميعا فيما فعلوا مبتلين بأمر حكمه عاملين له بخلاف هوى نفوسهم فالكافر يهوى خلاف الله تعالى فيما أمره وقدره جميعا وعلى هذا أفعال الكفرة جهلا وتعنتا لا يخرجهم من كونهم مبتلين بها من الله تعالى بخلاف هوى نفوسهم فإن الله تعالى قد قدر أن يكون للنار قوم استوحيبوها بما كان منهم وكذلك قدر أن يكون للجنة خلق استوحيبوها بما كان منهم جزاء وفاقا فحفت النار بالشهوات والجنة بالمكارة فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مبتلى بإقامة حكم الله تعالى على ما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار وقال تعالى فسنبسره لليسرى وقال فسنبسره للعسرى وقال ﴿كُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ﴾ (فصار كل منا مبتلا بما خلق له في عاقبة أمره تقديرا أطاع الأمر وارتكب النهي إثباتا لقهر العبودية عليهم وعظمة الألوهية تبارك الله الواحد القهار فالمطيع في طاعة ربه

لأول أمر مبتلا بخلاف هوى نفسه والآخر مبتلا في طاعة نفسه لإقامة حكم الله في عاقبة أمره بخلاف هوى نفسه إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر وابتلاء الكافر

بالقدر والحكم لله الأكبر هذا كلام أبي زيد سردته بما فيه ولم أترك منه إلا الذيل الذي لا يعبا به واعلم أن الذي قاله خطأ واختراع ولا أظن أن أحدا قبله صار إليه وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع وذهب طائفة إلى أن الوجوب بالعقل ولم يعرف أن أحدا من الأمة قال إن وجوب الإيمان ينصب الدلائل من رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال وخلق الشمس والقمر والكواكب وإنما في هذا القول أنه خلاف الأمة ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يعرف

وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع فقد قالت الأمة إن عامتها سمعية وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسييره وذلك مثل شكر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:298
المنعم ومنع الظلم وغير ذلك
فأما العبادات المعروفة والكفارات والتحميدات وغاية الحدود فقد أجمعت الأمة أنها سمعية ومعنى قولهم نحن نقول إنها سمعية أنها وجبت بالسمع وهو خطاب الله تبارك وتعالى بالإيجاب فإن قالوا إنها سمعية على معنى أن الله تعالى وضع هذه الأسباب وجعلها موجبة
قلنا قولنا وإجابات سمعية أنها وجبت بأقوال مسموعة لأن ما لا يسمع لا يكون سمعية والسمع

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يختص بالأقوال وإذا كان على ما قالوا لم تكن
سمعية ولا عقلية إما لا يكون سمعية لأنه لم يكن
وجوبها بقول يسمع وإما لم تكن عقلية لأن ما قلت
يقتضى وجوبها على من لا يعقل هذه بالأسباب في
حق الكل على العموم من العقلاء وغير العقلاء ثم
يدل بدليلين واقعيين في أن الوجوب بالخطاب فنقول
أمر الله تعالى مؤثر في الإيجاب لأن الله تعالى رب
الخلق والفهم والخلق عبيد له وأمر المالك مؤثر في
الإيجاب على العبد مثل ما تعرفه من أمرنا على
عبيدنا ومماليكنا فأما زمان يأتي ويمضى وما كان
يوجد ويذهب ومال يملكه العبد ويفنى لا يعرف لها
تأثير في إيجاب شئ على العبد ويعنى بالأزمان
أزمان الصلوات وزمان الصوم ويعنى بالمكان ما
ذكره من البيت وأنه سبب الحج ويعنى بالمال مال
النصاب فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شئ
منها نعم يجوز أن يكون الزمان علامة وأمانة وكذلك
المكان أو يقال إن الزمان ظرف العبادة والمكان
مكان العبادة والمال محل الواجب من الزكاة
والكفارات والنصوص التي وردت في الكتاب والسنة
تذكر هذه الأشياء فإنما هي على هذا المعنى لا غير
وقد ورد النص في أن الله تعالى هو الموجب للأشياء
قال ﷻ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن (ادعهم إلى
شهادة أن لا إله إلا الله فإن أجابوك فاعلمهم أن الله
تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد
في فقرائهم)

والحديث الآخر حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال يا رسول الله إن رسولك أتانا وأخبرنا أن الله تعالى فرض علينا كذا وكذا الخبر ويدل عليه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت (وهذا نص في أن الله تعالى هو الذى أوجبه علينا فإن قيل نحن نقول إن الله

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:299
تعالى فرض علينا لكن على معنى أنه تعالى نصب الأسباب وهذه الأسباب للإيجاب
ثم قالوا إن الأوامر الواردة في الشرع من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (وقوله ﷺ (صوموا شهركم وصلوا خمسكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم وحجوا بيت ربكم) مفيدة فعل الأداء فأما أصل الإيجاب فكان الذى قدمناه وهذا لأن قوله صل وزك وصم وحج أمر بالفعل والأمر بالفعل تالى الوجوب ففذا لم يتقدم الوجوب لم يتصور الأمر بالأداء

والجواب أنا قد بينا أن هذه الأشياء لا تصح أسبابا وأما الخطاب فصالح للسببية
وأما قولهم إن الله تعالى جعل هذه الأشياء أسبابا للوجوب قلنا هذه دعوى لا بد عليها من دليل ومجرد الإضافة لا تدل على السببية لأن الشئ قد يضاف إلى سببه وقد يضاف إلى شرطه ويضاف إلى محله فإن قالوا إن الأصل ما قلنا

قلنا ليس كذلك لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف وكل ما يصلح تعريفاً للشئ يصلح للإضافة التي قلتم وعلى أنه يقال دين الله فيضاف إلى الله فهل نقول إن الله تعالى سبب للوجوب وأما قولهم في الدليل على ما ادعوه بثبوت تكرره عند تكرر الوقت قلنا هو لقيام الدليل وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه فأما عند وجود قرينة تنضم إليه يدل على التكرار فيدل عليه وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرر الوقت وهذه الأوامر معلقة بالأوقات فتكررت بتكرر الأوقات فسقط ما قالوه جملة وأما قولهم إن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة إنما تدل على فعل الأداء قلنا يدل على الوجوب أولاً ثم يدل على فعل الأداء مثل السيد إذا قال لعبد أسقني فإنه يدل على الوجوب عليه ويدل على فعل السقى ونحن نعلم قطعاً أن وجوب السقى في هذه الصورة كان بقوله أسقني لا بشئ آخر فقدم عليه فعلمنا أن الأمر المجرد على الوجوب الذي يعتقدونه بالسبب ودل على الفعل أيضاً وهذا فصل معتمد وقد ذكرنا في الخلافات أن الواجب ليس إلا أداء الفعل وهو مستفاد بخطاب

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 300
الشرع بالاتفاق والوجوب الذي يدعونه لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاب الفعل وهذا لأن الصلاة فعل

والصوم فعل وكذلك سائر العبادات والكفارات في نظائر هذا والخصم يورد على هذا الواجبات التي تأخر أداؤها مثل الصوم على الحائض وعلى المسافر والمريض والصوم على المغمى عليه وأجبنا عن هذا بأن في هذه المواضع لا نقول بالوجوب من قبل إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت وأما المريض والمسافر فقد وجب الصوم عليهما والتأخير رخصة ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب ثم تعترض رخصة مؤخره وهذا قد قررناه في مسائل الفروع ولكن اخترنا في الأصول الجواب الأول وهو أحسن وأبين وأقطع للخصومة والمنازعة وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا في أموال الصبيان فذاك بأمر الشرع والأصل أن كل ما أدى إليه إيجابه إلى إيقاع الصبي والمجنون في كلفة وطلبه فهو موضوع عنه رحمه من قول الله تعالى وذلك كالعبادات البدنية فأما ما يكون وجوبه في الذمة والأداء بالمال ويتأدى بفعل الغير فأيجابها عليه لا يوقعه في كلفة فيجب في ذمة بخطاب الشرع وإيجابه ثم الخطاب بالأداء يتوجه على الولي دون الصبي وهذا على ما عرف في مسألة زكاة الصبي وقد اقتصرنا في الجواب على هذا القدر لئلا يطول وفي كلامه الذي حكيناه خبط عظيم وصدقة الفطر لازمة لأنه إنما يعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سببا وفي الجزية يقال خراج الرأس فيبقى على هذا أن لا يتكرر كما

أنهم لما قالوا إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة
لا يتكرر وفيما قلناه من قبل كفاية والله أعلم
وحين انتهى الكلام في القياس فنذكر الكلام الآن في
الاجتهاد وما يتصل به

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:301
القول في الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا إن الحق في قول واحد من المجتهدين
وأن الباقي خطأ متروك

اعلم أن الاجتهاد وهو بذل الجهد في استخراج
الأحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى
إليها

وقال بعضهم الاجتهاد هو طلب الحق بقياس وغير
قياس

وقال بعضهم ما اقتضى غالب الظن في الحكم
المقصود

وقال بعضهم طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه
وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله وهم العلماء
دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها

في النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها
ومن أفعال الرسول ﷺ وإقراره وفي إجماع علماء

الأنصار فإن وجد في شئ من ذلك ما يدل عليه
قضى به وإن لم يجده طلبه في الأصول والقياس

عليها وبدأ في طلب لعله بالنص فإن وجد التعليل

منصوص عليه عمل به فإن لم يجد في النص عدل إلى المفهوم فإن لم يجد نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم والمؤثر ما بيناه من قبل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:302
وقد قيل إن الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة
أضرب

فرض على العين وفرض على الكفاية وندب
أما فرضه على الأعيان ففي حالتين
إحديهما اجتهاده في حق نفسه فيما نزل به لأن
العالم لا يجوز أن يقلد في حقه ولا في حق غيره
والحالة الثانية اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه
فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور وإن
اتسع وقتها كان فرضها على التراخي
وأما فرضه على الكفاية ففي حالتين
إحديهما في حق المستفتى إذا نزلت به حادثة
فاستفتى أحد العلماء كان فرضها متوجها على
جميعهم وأخصهم بفرضها من خص بالسؤال عنها
فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم
فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا وإن
أمسكوا مع القياسة عليهم عذروا وإن كان فرض
الجواب باقيا عند ظهور الصواب
والحالة الثانية أن يتردد الحكم بين قاضيين
مشاركين في النظر فيكون الاجتهاد مشتركا بينهما
فأيهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه
وأما الندب ففي حالتين

إحديهما فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل
ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله
والحالة الثانية أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به
فيكون الاجتهاد في الحالتين ندبا
فصل

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد فنذكر من يجوز له
الاجتهاد
فنقول صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية
ومعرفتها بستة شروط
أحدها أن يكون عارفا بلسان العرب من لغة وإعراب
وموضوع خطأهم في الحقيقة والمجاز ومعاني
كلامهم في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص
إلى غير ذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:303
لأن السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب لأنه
مأخوذ من الكتاب والسنة وهو ما ورد بلسان العرب
قال الله تعالى في الكتاب بلسان عربي مبين (وقال
عز من قائل وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)
فإن قيل قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثا إلى
قوم خاصة فجاز أن يكون مبعوثا بلسانهم ومحمد ﷺ
مبعوث إلى جميع الأمم فلم صار مبعوثا بلسان
بعضهم

قلنا لا يخلو إما أن يكون مبعوثا بلسان جميعهم وهذا
خارج عن العرف والمعهود من الكلام ويبعد بكل

محل أن يرد كل كلمة من القرآن مكررا بكل الألسنة
وإذا لم يجر هذا وكان لابد أن يكون بلسان بعضهم
كان لسان العرب أحق من كل لسان لأنه أوسع
وأفصح ولأنه لسان أول المخاطبين ومعرفة لسان
العرب فرض على العموم في جميع المكلفين إلا أنه
في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم
بألفاظه ومعانيه أما في حق غيره من الأمة خاص
في ما ورد التقييد به في الصلاة من القراءة والأذكار
لأنه لا يجوز بغير العربية
فإن قيل إحاطة المجتهد بجميع لسان العرب ممتنع
لأن أحدا من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم وكيف
يحيط ولأن الإحاطة بجميعه شاغل من الاشتغال
بغيره

قيل لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب
فإنه يحيط به جميع العرب
كما قيل لبعض أهل العلم من يعرف كل العلم قال
كل الناس والذي يلزم في حق المجتهد أن يكون
محيطا بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عذب عنه إلى
غيره وهو كما أن جميع السبب لا يحيط به أحد ()
من العلماء وإنما يحيط به جميع العلماء فإذا كان
المجتهد محيطا بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما
عذب عنه إلى من يعلمه فكذلك ها هنا
وأما الشرط الثاني هو أن يكون مشرفا على ما
تضمنه الكتاب من الأحكام الشرعية من عموم
وخصوص ومبين ومجمل وناسخ ومنسوخ بنص أو
فحوى أو ظاهر أو مجمل ليستعمل النص فيما ورد

والفحوى فيما يفيدُه والظاهر فيما يقتضيه والمجمل
يطلب المراد منه فإذا كان عالما بأحكام القرآن هل
يشترط أن يكون حافظا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:304
لتلاوته فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن
يكون حافظا للقرآن لأن الحافظ أضبط لمعانيه من
الناظر فيه
وقال الآخرون لا يلزمه حفظ تلاوته ويجوز أن يقتصر
على مطالعته والنظر فيه كما فى السنن
وقال آخر ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام
ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص والأمثال والزواجر
وأما الشرط الثالث هو بعرفة ما تضمنته السنة من
الأحكام وعليه فيها خمسة شروط
أحدها معرفة طرقها من تواتر وأحاد ليكون المتواتر
معلومة والآحاد مظنونه
والثانى معرفة صحة طرق الآحاد ومعرفة روايتها
ليعمل بالصحيح منه ويعدل عن ما لا يصح منه
والثالث أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال ليعلم بما
يوجبه كل واحد منهما
والرابع أن يحفظ معانى ما انتفى الاحتمال عنه
ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال ولا يلزمه حفظ
الآسانيد وأسماء الرواة إذا عرف عدالتهم
والخامس ترجيح ما يعارض من الأخبار لياخذ ما يلزم
العمل به

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:305
وقال بعض أصحابنا إذا عرف من اللغة ما يعلم به
مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنة
والخطاب الوارد فيهما وعرف موارد الخطاب
ومصادره من الكتاب والسنة والحقيقة والمجاز
والأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمفصل
والمنطوق والمفهوم والمطلق والمقيد وعرف
الناسخ والمنسوخ وعرف أحكام النسخ فهذا القدر
كاف وهذا هو الأولى في الشرائط التي سبق ذكرها
وأما الشرط الرابع هو معرفة الإجماع والاختلاف وما
ينعقد به الإجماع وما لا ينعقد به الإجماع وما يعتد به
في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع لاتباع الإجماع
ويجتهد في الاختلاف

وأما الشرط الخامس هو معرفة القياس والاجتهاد
والأصول التي يجوز تعليلها وما لا يجوز تعليلها
والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها وما لا يجوز أن
يعلل بها وترتيب الأدلة بعضها على بعض ومعرفة
الأولى فيها فيقدم الأولى ويؤخر ما لا يكون أولى
ويعرف وجوه الترجيح ليقدم الراجح على المرجوح
وأما الشرط السادس فهو أن يكون ثقة مأمونا غير
متساهل في أمر الدين

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده
في جميع الأحكام وإن لم يوجد واحد من هذه
الشروط خرج من أهلية الاجتهاد وليس يعتبر في
صحة الاجتهاد أن يكون رجلا ولا أن يكون حرا ولا أن
يكون عدلا وهو يصح من الرجل والمرأة والحر

والعبد والفاسق وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء الفاسق وإن صح استفتاء المرأة والعبد ولا يصح الحكم إلا من رجل حر عدل فصارت شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة لما تضمنه من القبول وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية لما تضمنه من الإلزام

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:306
واعلم أن الثقة والأمانة في أن لا يكون متساهلاً في أمر الدين فلا بد منه لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصى النظر في الدلائل ومن لا يستقصى النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود وأما الذي ذكره الأصحاب أنه لا تعتبر العدالة فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا وأما هذا القدر فلا بد منه وقد ذكر المتكلمون كلاماً في شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه وهذا الذي قلناه كلام الفقهاء وهو الصحيح وحين عرفنا صفة المجتهد فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم
مسألة

قد بينا حد الاجتهاد ويمكن أن يعبر عن ذلك فيقال هو استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي
واعلم أن الأحكام ضربان عقلي وشرعي والأولى أن يقال أصول وفروع

فأما أصول الدين فالحق في قول واحد منهما
والثاني باطل قطعاً
وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبري أنه قال كل
مجتهد في الأصول مصيب
وكان يقول في مثبتى القدر هؤلاء عظموا الله
ويقول في نافي القدر هؤلاء نزهوا الله وقد قيل إن
هذا القول منه في أصول الديانات التي يختلف فيها
أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وأثار
صحيحة للتأويل كالرؤية وخلف الأفعال وما أشبه
ذلك

وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل
الملل كاليهود والنصارى والمجوس فإن في هذا
الموضع نقطع بأن الحق فيما يقوله أهل الإسلام
وينبغي أن يكون التأويل على هذا الوجه لأننا نظن أن
أحداً من هذه الأمة لا بد أن يقطع بتضليل اليهود
والنصارى والمجوس وأن قولهم باطل قطعاً ولأن
الدلائل القطعية قد قامت لأهل الإسلام في بطلان
قول هؤلاء الفرق والدلائل القطعية توجب الإعتقاد
القطعي فلم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:307
يكن بد من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعاً وإذا
ثبت هذا فيما يخالفنا أهل الملل فكذلك فيما يخالفنا
فيه القدرية والمجسمة والجهمية والروافض
والخوارج وسائر من يخالف أهل السنة لأننا نقول إن
الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة على ما يوافق

عقائدهم فثبت ما اعتقدوه قطعاً فحكم ببطلان ما يخالفه قطعاً وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعاً ثبت أنهم ضلال ومبتدعة ونذكر مشروع هذا الكلام ومدخله على وجه آخر فنقول إن الاختلاف بين الأمة على ضربين اختلاف يوجب البراءة ويوقع الفرقة ويرفع الألفة واختلاف لا يوجب البراءة ولا يرفع الألفة فالأول كالاختلاف في التوحيد قال من خالف أصله كان كافراً وعلى المسلمين مفارقتة والتبرؤ منه وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة قد طبقت العالم وعم وجودها في كل مصنوع فلم يعذر أحد بالذهاب عنها وكذلك الأمر في النبوة لقوة براهينها وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة باهرة والمخالف فيه معاند مكابر والقول بتضليله واجب والبراءة منه شرع ولهذا قال ابن عمر حين قيل له إن قوماً يقولون لا قدر فقال بلغوهم أن ابن عمر منهم برئ وأنهم منى براء وقد استجار مثل هذا التعنيف في الفروع وقال ابن عباس من شاء باهله أن الله تعالى لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلاثاً وقالت عائشة رضي الله عنها أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول ﷺ قد بطل

ونحو هذا من الآثار إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول إنما هو تعنيف على التقصير

في النظر وتحريض على الاجتهاد وتحريض على
التأمل

والضرب الآخر من الاختلاف لا يزيل الألفة ولا يوجب
الوحشة ولا يوجب البراءة ولا يقطع موافقة الإسلام
وهو الاختلاف الواقع في النوازل التي عدت فيها
النصوص في الفروع وغمضت فيها الأدلة فيرجع في
معرفة أحكامها إلى الاجتهاد ويشبه أن يكون إنما
غمضت أدلتها وصعب الوصول إلى عين المراد منها
امتحانا من الله سبحانه وتعالى لعباده لتفاضل في
درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى يرفع
الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات
وقال وفوق كل ذي علم عليم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:308
وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار (اختلاف
أمتي رحمة) فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون
النوع الآخر فيكون لفظا عاما والمراد به خاصا ثم
اعلم أنه اختلف العلماء في حكم أقوال هؤلاء
المجتهدين وذكر ذلك في ما يسوغ فيه الاجتهاد من
المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار وظاهر
مذهب الشافعي رحمه الله أن المصيب من
المجتهدين واحد والباقون مخطئون غير أنه خطأ
يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم وقد قال بعض أصحابنا
إن هذا قول الشافعي ومذهبه ولا يعرف له قول
سواه وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب
أبي حنيفة

وقال بعض أصحابنا إن للشافعي قولين أحدهما ما قلناه والآخر إن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك وإليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة وزعموا أن قوله هو قول المعتزلة وهو قول أبي الحسن الأشعري وقال الأصم وابن عليه والمريسي إن الحق في واحد من أقوال المجتهدين وما خالفه خطأ وصاحبه مازور ماثوم وقال أبو زيد في أصوله قال فريق من المتكلمين الحق في هذه الحوادث التي يجوز الفتوى في أحد أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق وكل مجتهد مصيب للحق بعينه ثم إنهم افترقوا فقال قوم إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله مكان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً حتى أن عمله لا يصح وقال علماءنا كان مخطئاً للحق عند الله مصيباً في حق عمله حتى أن عمله به يقع صحيحاً شرعاً كأنه أصاب الحق عند الله قال وبلغنا عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السميتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فتبين لك أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله وقال محمد بن الحسن في كتاب الطلاق إذا تلاعن الزوجان ثلاثاً ثلاثاً فرق القاضي

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:309
بينهما نفذ قضاؤه وقد أخطأ السنة فجعل قضاؤه في حقه صواباً مع قوله إنه مخطئ الحق عند الله تعالى

قال أبو زيد وهذا هو القول المتوسط وهو بين الغلو والتقصير واعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده مخطئاً في الحكم فإنهم جعلوا أشبه عند الله تعالى قالوا وهو مطلوب المجتهد وذلك الذي لو نص الله سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه وهو الحق وما عداه خطأ وقال هؤلاء وما كلف الإنسان إلا إضافة الأشبه ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبي حنيفة ومحمد وقد حكى القول بالأشبه عن أبي علي الجبائي وهذا القول هو اختيار المزني وحين عرفنا هذه الأقوال على مما نقله الأصوليون

فنقول في بيان الصحيح من الأقاويل إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد والناس مأمورون بطلبه مكلفون أصابته فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا وإن أخطئوا عذروا ولم يآثموا إلا أن يقصروا في أسباب الطلب وهذا هو مذهب الشافعي وهو الحق وما سواه باطل

ثم نقول إنه ما جور في الطلب إذا لم يقصر وإن أخطأ الحق ومعدور على خطئه وعدم إصابته للحق وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب وتأويله أنه أصاب عند نفسه فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب وإن لم يكن أصاب عين الحق واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه وقال ما قال على شهوته

احتج القائلون بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى
وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إلى أن قال
وكلا آتينا حكما وعلما فإذا كان أحدهما مخطئا لم
يكن الذى قاله عن علم ولأن الصحابة اختلفوا فى
المسائل

وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا بدليل أنه
ينفى بينهم تعظيم بعضهم للبعض وترك إنكار بعضهم
قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه
مخطئ لأنكره لأن إنكار المنكر واجب فصار هذا
دليلا من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم
بعضا

بل كانوا على تصويب بعضهم البعض ولأنه لو كان
الحق واحدا من الأقاويل وما عداه كان خطأ لكان
الله سبحانه وتعالى كلفه بالعدول إلى الصواب ولو
كان على الحق دليل قاطع لفسق مخالفه ولمنع
المفتى من الفتوى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 310
والحاكم من الحكم به وكان ينبغي إذا حكم الحاكم به
ينقض حكمه وحين لم يقل بهذا أحد علمنا أن كل
مجتهد مصيب للحق وهذا دليل معتمد لهم
دليل أكثرهم قالوا لو كان المجتهد فى الفروع
مخطئا لأدى إلى أقسام كلها باطلة وذلك لأنه لا يخلو
إما أن يقطعوا فى الجملة أن المخطئ من
المجتهدين مغفور له تقصيره فى النظر وإما أن لا
يقطعوا بذلك فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل لأنهم

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

لا يقولون به على ما زعمتم ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضهم أقاويلهم في مسائل الاجتهاد إنكار فعل من يجوز أنه م أهل النار وإن كان غفران خطئه في الجملة مقطوعاً به لم تخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً ومخلاً بنظر يلزمه فعله ولا يجوز ذلك فإن قلت لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر فمحال لأنه على هذا لا يصح تكليفه النظر الذي فرط فيه لأنه قاطع على أنه ما فرط في النظر ولأنه في حكم الذاهل والساهى والذاهل والساهى لا يكلف في حال ذهوله وسهوه ولا يستحق عقاباً فيقال إنه غفر له وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض النظر فلا يخلو إما أن يعلم أنه مغفور له في ذلك الحال إخلاله بما أخل به من النظر أو لا يعلم ذلك ومحال أن يعلم ذلك لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له إخلاله مما بعدها من النظر وذلك أنه يعلم بأنهم إن اقتصروا على أول النظر لم يغفر له ما بعده وبعد هذا ليس مرتبة أولى من مرتبة ولا يمكن الإشارة إلى ما تتميز به بعض المراتب عن البعض مع أنه مجوز في جميع ذلك أنه مخل بنظر يلزمه فعله وبعد فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر لكان إغراء بالمعصية لأنه يكون قد علم أنه لا ضرر عليه في تركه النظر الزائد وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبة ما من مراتب النظر وداخل بما بعدها ولم يتعين له تلك المرتبة وجوز أن

يكون أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التي تغفر له بما بعدها من النظر لزم أن يجوزوا كون المجتهد من المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم وأنهم من أهل العقاب وقد أجمع أهل الاجتهاد على خلاف هذا فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين وإصابة الواحد منهم فحسب يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة وفي القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه أجمع وهذا الذي ذكرناه دليل المتكلمين وأما أبو زيد احتج بهذا القول وقال إن المجتهد كلف الفتوى بغالب رأيه وما

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 311
كلف إلا الفتوى بالحق فلولا أنه مصيب الحق وإلا لما توجه التكليف عليه بإصابته بغالب الرأي لأن الله تعالى لم يكلف مما ليس في الوسع فدل أن كل مجتهد مصيب للحق وأن الحق حقوق لا واحد وهذا كاستقبال القبلة فإنه شرط لصحة الصلاة وهي إلى جهة واحدة حال التبين عند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة على ما قال الله تعالى فأينما تولوا فثم وجه الله حتى قالوا إن المتحررين إذا صلوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم قالوا ولا نمنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقا في الحادثة الواحدة لكنه في أناس مختلفين لبعضهم الحظر وبعضهم الإباحة وهذا كما صح في باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه

تحريه يدل عليه أنه يجوز من الله تعالى بعث
رسولين في زمان واحد إلى قومين مختلفين
بحكمين مختلفين في نازلة واحدة ويكون كل واحد
من الحكمين حقا عند الله فكذلك جاز بالاجتهاد مثل
ذلك فيختلف عالمان في الاجتهاد ويلزم كل واحد
اتباع إمامه ويكون كل واحد منهم محقا مصيبا وهذا
لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام ليمتاز
الخبيث من الطيب ويجوز اختلاف الحكم بين الناس
باختلاف الأزمان فيختلف الابتلاء لأجله فكذلك يجوز
الاختلاف باختلاف الطبقات في زمان واحد ألا ترى
أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة
كذلك تختلف باختلاف الناس في زمان واحد وهذه
الدلائل لهذا القول

فأما من يقول بالأشبه فسنبين الكلام فيه بعد هذا
ونبين ما يكون الصواب منه
وأما دليلنا على أن الحق واحد في أقوال المجتهدين
وما عدا ذلك خطأ قوله تعالى وداود وسليمان إذ
يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا
لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان فلو كانا مصيبين
لما خص سليمان بفهم الحكم لأن داود عليه السلام
قد فهم من الحكم ما فهم سليمان
فإن قيل هذا شريعة من قبلنا ويجوز أن لم يكن داود
وسليمان مصيبين وذلك شريعتهما وأما في شريعتنا
فيكون كل مجتهد مصيبا
والجواب أن الأصل أن كل ما ذكره الله تعالى في
القرآن فإنما ذكره لنستفيد به في شرعنا ولم يكن

ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة وليست فائدة هذا إلا أن نعلم ما قلناه ونحن إذا جعلنا حكماً على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة وعلى أنا نقول شريعة من قبلنا لازمة لنا على قول جماعة من أصحابنا إلا في موضع قام الدليل على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:312

خلاف ذلك

وأما الذي تعلقوا به من قوله تعالى (وكلا آتينا حكماً وعلماً)

قلنا لم يذكر الله تعالى أنه آتى كلاهما حكماً وعلماً فيما حكماً به في هذه الحادثة فيجوز أن المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجوه الاجتهاد في طرق الأحكام وعلى أنه يرد عليهم ما قالوه فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيباً في هذه الشريعة ويدل على ذلك من جهة السنة قوله ﷺ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب له أجران وإن اجتهد فأخطأ له أجر واحد)

فأخبر ﷺ بأن منهم من يصيب ومنهم من يخطئ وإن حكم المصيب كذا ولو كانوا مصيبين كلهم لم يكن لهذا التقسيم معنى

فإن قيل معنى قوله فأخطأ أي أخطأ النص ثم قال لو كان خطأ كما قلت لم يستحق الأجر لأن أحسن أحوال المخطئ العفو فأما استحقاق الأجر فلا والجواب الأول قلنا لو كان معنى قوله فأخطأ أي أخطأ النص لكان معنى قوله فأصاب أي أصاب النص

لا يكون حينئذ للاجتهاد حكم ما والخبر ورد في موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق أو عدم إصابته وأيضا فإنه لا يقال من لم يبلغه النص ولم يتمكن منه أنه مخطئ للنص كما لا يوصف من لم يبلغه شريعة النبي ﷺ بأنه قد أخطأها وأيضا فإن من طلب النص واستقصى في طلبه فلم يظفر به واجتهد فهو مصيب عندكم وإن طلب فقصر في الطلب فهو مخطئ في الاجتهاد فلا يستحق الأجر عند أحد فكيف يصح الحمل على هذا الموضع وأما الأجر الذي يستحقه إذا أخطأه فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده فيؤجر بذلك وإن كان قد فاته المقصود وسبيل هذا سبيل رجل قصد مكة للحج فسلك بعض الطريق ثم انقطع فهو على ما قطعه من الطريق مأجور وإن كان بانقطاعه عن بلوغ البيت منقوصا كمن افتتح الصلاة ثم تبين أنه لم يكن على طهارة فإنه لم يكن مأجورا وإن لم يحصل الغرض له منها وكمن أخرج درهما ليتصدق به ففعل ثم استحق فإنه يكون مأجورا على قصده التقرب به إلى الله تعالى وإن كان لم يحصل غرضه ومقصوده والمعتمد من الدليل الإجماع من الصحابة فإنهم اتفقوا على الاجتهاد في المسائل وأنكر بعضهم على البعض وخطأ بعضهم بعضا ونصوا على الخطأ في اجتهادهم فلو كان كل مجتهد مصيبا وكانوا يعتقدون ذلك لم يصح

تخطئة بعضهم على بعض ولا إنكار بعضهم بعضا
ولكان لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن
يخالفه لأنه حينئذ يكون مخالفا للحق والصواب
وبيان ما ادعينا من أقوال الصحابة وقول أبي بكر
رضي الله عنه أقول في الكلافة برأى فإن كان
صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان
ويدل عليه أن عمر رضي الله حكم بحكم فقال رجل
حضره هذا والله الحق
ثم حكم بحكم آخر فقال الرجل هذا والله الحق فقال
عمر إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه لا يألوا
جهدا
وعن عمر رضي الله عنه أنه قال لكاتبه اكتب هذا ما
رأى عمر فإن كان خطأ فممنه وإن كان صوابا فمن
الله
وعن علي رضي الله عنه أنه قال في قصة المجهضة
إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك وإن كانوا اجتهدوا
فقد أخطأوا عليك وعلى قومك الدية
وقال ابن مسعود رضي الله عنه أقول فيها برأى
فإن كان صوابا فمن الله تعالى وإن كان خطأ فمني
ومن الشيطان
وقال عثمان رضي الله عنه في امرأة أقرت بالزنا
عند عمر رضي الله عنه أراها تستهل كأنها لا تعلم
وإنما الحد عن من علم فبين خطاه في اجتهاده
وعن علي رضي الله عنه أنه ندم على إحراق
المرتدين لما بلغه قول ابن عباس رضي الله عنهما لا
يعذب بالنار إلى ربها

وبلغ أيضا عليا تحكيم الحكمين فقال فى ذلك شعرا
لقد عثرت عثرة لا أتجير
سوف أكيس بعدها وأستمر

وأجمع الرأى الشتيت المنتشر

وقال عبيدة السلماني فى مسألة بيع أم الولد رأيك
مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فى الفرقة
وهذا تعريض له أنه قد أخطأ
وروى أن عليا وزيدا وابن مسعود خطأوا ابن عباس
فى ترك القول بالعول حتى قال ابن عباس من شاء
باهلته إن الذى أحصى رمل عالج عددا لم يجعل فى
ماله

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:314
واحدا نصفاً ونصفاً وثلاثاً ذهب النصفان بالمال فأين
موضع الثلث
وروى عن ابن عباس أنه قال ألا يتقى الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابن ولا يجعل أب الأب أبا وهذا
طريق المبالغة فى التخطئة وليس على طريق أنه
ترك التقوى فهذا إجماع منهم على أن جميع
المجتهدين ليسوا بمصيبين وأن بعضهم مخطئ
وبعضهم مصيب وليس لهم أن يقولوا إن الصحابة
إنما خطأ بعضهم بعضاً لأنها جوزت أن يكون غيرهم
قصرُوا فى النظر ولم يبالغوا فيه ولهذا جوزوا الخطأ

وقالوا ما قالوا هذا لا يصح لأن المخالف في هذه المسائل ابن عمر أن المختلفين فيها مصيبون ولا يفرقون بين هذه المسائل وبين سائر مسائل الاجتهاد ولا يجوز أن يقال إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد لأن هذا إساءة الظن بالصحابة وحمل أمرهم على أنهم قالوا ما قالوه عن جراف وتنجيم وهذا محال ولأنهم كانوا يؤبون إلى أماراتهم التي اعتمدها في الدلالة على الأحكام

فإن قال قائل إن المراد بالخطأ المذكور في هذه خطأ الأشبه ونحن نقول يجوز خطأ الأشبه والجواب إنما قلناه دليل قاطع على من قال إن كل مجتهد مصيب للحق عند الله تعالى وأما القول بالأشبه فهو باطل وسنبين ذلك من بعد وأما الذي قالوا في حجتهم إن الصحابة كان يصوب بعضهم بعضاً في الاجتهاد قلنا ليس كذلك بدليل ما بينا من قبل وليس نعلم أحداً منهم قال لصاحبه في اجتهاد وجد منه أصبت في قولك

وقولهم إنه بقي بينهم تعظيم بعضهم بعضاً قلنا إنما كان كذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأ مغفور أو جوزوا كونه صغيرة وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم لبعض ثم نقول قد تناظروا فيما بينهم ومنع بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ يشبه الإنكار الشديد وقد حكينا مثال هذا عن ابن عباس وقد روى عن علي أنه قال

فى عبد الله ابن عباس حين بلغه أنه يخالفه فى مسائل إنه رجل نابه فثبت أن إجماع الصحابة معنا فى هذه المسألة وهو دليل مقطوع به لا يجوز العدول عنه بحال ومما نقل عن الصحابة من تصويب بعضهم بعضا فيجوز أن يدعى ذلك فى القراءات وفى الآراء وفى الحروب

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:315
أما فى القرآن لأنهم اعتقدوا أن الكل بمنزلة من الله تعالى وأن الإنسان متخير فى القراءة بأى آي شاء على ما ثبت عن النبى ﷺ أنه قال (نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف)
فأما الآراء فى الحروب فيجوز أن يقال إنهم صوب بعضهم بعضا لأنهم ربما كانوا يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجوب الحرب ومعرفة المكائد فيها أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها بصاحبه أكثر منه وهذا غير مستنكر منهم

فأما تصويب بعضهم بعضا فى الاجتهادات فلا يعرف ذلك بحال
واستدل الأصحاب أيضا وقالوا إن القولين المتضادين فى مسائل الاجتهاد كالتحليل والتحريم والإيجاب والإفساد لا يخلو إما أن يكونا صحيحين أو فاسدين أو أحدهما صحيحا والآخر فاسدا ولا يجوز أن يكونا فاسدين لأنه يؤدى إلى أن يكون الشئ الواحد حراما وحلالا صحيحا فاسدا وهذا محال فلم يبق إلا أن يقال إن أحدهما صحيح والآخر فاسد وهذا الحقيقة وهو أن

كل واحد من مسائل الاجتهاد إما أن يكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها وإما أن يكون فيها أمارتان () متكافئتان على قول من يجوز ذلك وإن كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها فقد كلفت المجتهد إصابتها والظن لها والحكم بها فمتى عدل عنه فقد أخطأ وإن كانت فيه أمارتان () متكافئتان فقد كلف إذا إصابة تكافئهما الظن لهما أو يحكم بالتخير بين حكميهما فمتى عدل عن ذلك فقد أخطأ فلا بد من وجود الخطأ في كل واحد من الموضعين والدليل على أنه كلف إصابة الأمانة القوية من حيث غلبة الظن أو الإصابة لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما بأن المجتهد طالب وإنما هو طالب في هذا الموضع أمانة مقربة للظن ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات ولا هو كلف ذلك فصح أنه كلف الظفر بأقواهما فإن قيل فهل يجوز أن تعتدل الأمارات عند المجتهد في المجتهد

قلنا لا يجوز ذلك وإنما قلنا ما قلناه على التقدير ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال ولا بد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيح على الأخرى وقد جوز أبو علي وأبو هاشم ذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:316
وندل في هذا الموضع على أنه يجوز فنقول لو تعادلت الأمارتان في القوة لم يكن الحكم لإحديهما أولى من الحكم بالأخرى وفي ذلك إثبات حكميهما

أما على الجمع فذلك غير ممكن وأما على التخيير فالأمة مجمعة على أن المكلفين غير متخيرين في مسائل الاجتهاد ولأنه لو تعادلت الأمارتان أدى إلى الشك في الحكم وذلك لا يجوز وإنما قلنا إنه يؤدي إلى الشك لأن الرجلين المتساويين في الصدق لو أخبرها أحدهما أن النبي ﷺ صلى في الكعبة وأخبر الآخر أنه صلى في الكعبة وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها وقد عرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها فإنها تشكك هل صلى فيها أو لم يصل فيها ولا يظن أحدهما ولا كل واحد منهما وإنما لا يظن أحدهما لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر وكيف يترجح ولا دلالة في الترجيح ولا يجوز أن يظن كلاهما لأن ذلك مستحيل فإنه يستحيل أنه صلى ولم يصل وإذا عرف هذا في هذه الصورة فهكذا تكون

الأمارات المستنبطة

فإن قال قائل هلا قلت بالتخيير إذا تعادلت الأمارتان قلنا التخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة والإباحة حكم واحد فكيف يقال فيه إنه مخير فإن قالوا إن الإباحة هي التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق وأما في هذه المواضع وإنما يقال للمكلف افعل إن اعتقدت كون الفعل مباحا ولا تفعله إن اعتقدت حضره

الجواب أنه يقال لهم أليس إن الاعتقاد بحضره وإباحته علم فلا بد أن يقال بلى فيقال له فما الطريق إلى كون ذلك علما فإن قالوا بثبوت الأماره

أو الدلالة قلنا وفي كل واحد من القولين أمانة ودلالة فكيف يجوز أن يقال إن الطريق له في العلم بالإباحة أمانة أو دلالة وأنتم تجوزون ألا يعتقد الإباحة ويعتقد الحظر
فإن قالوا إن الطريق إلى العلم بالإباحة أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما قيل اختيار الإنسان أن يعتقد شيئاً ليس بدليل على صحة معتقده فيكون اعتقاده علماً ولو جاز ذلك لجاز أن يختار الاعتقادات كلها باختيارنا علوماً وكيف يجوز ذلك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:317
مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد وأيضا فحسن الاختيار للاختيار تابع الاعتقاد لأنه إنما يحسن أن يختار ما هو حسن في نفسه وحسن الاعتقاد تابع للمعتقد لأنه إنما يحسن أن يعتقد بما هو صحيح في نفسه فالاختيار تابع للمعتقد وهم عكسوا القصة فجعلوا الاعتقاد تابعا للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعة للاعتقاد وهذا الذي ذكرناه يقتضى أن العامى إذا أفتاه مفتى بالحظر وأفتاه آخر بالإباحة وقلنا إنه يجب عليه أن يجتهد فيها فإنه إذا اجتهد فيها فلا بد أن يترجح عنده أحدهما على الآخر
فإن قال قائل هلا قلت أنه يصير الفعل مباحا إذا تساوت الأمارتان قلنا لو وجعلناه مباحا لكنا قد عملنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الحظر لها

وليس يجوز ذلك لأنهما إذا تساويا وجب الشك والعمل في المسائل يتبع الظن لا الشك فإن قال قائل أليس إن الشافعي قال بالقولين في مسائل كثيرة وهذا يدل على أنه قد جوز اعتدال الأمانة عند المجتهد بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا والكلام في القولين سيأتي من بعد ويتبين بهذا الذي قلنا أن الذي صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك في سؤر الحمار والبغل باطل وهو أن ما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارات وهي موجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بد منه وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيحا ولا ترجيح يجوز إلى هذا الموضوع إن جر الكلام في هذه المسألة رجعا إلى تمام الكلام في مسألة المجتهدين واحتج الأصحاب أيضا وقالوا لو كان المجتهدين على اختلافهم مصيبين لم يكن في مناظرة بعضهم بعضا معنى لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر أدى ما كلف وأصاب في فعله فما وجه مناظرته ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه ليرده عن ما هو عليه فلو كان مصيبا لما كان له أن يقصد رده من الصواب وهم يقولون إنما يناظره ليريه أن أماراته أقوى من أمارته فهو يناظره ليريه ذلك وإن كان فرض غيره بما هو عليه فإذا بان له أن أمانة من ناظره أقوى من أمارته تغير فرضه وصارت مصلحته أن يحكم بالأمانة التي بان له قوتها فإن قلت فما الفائدة فيقال الفائدة في ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغير فرضه ولزمه أن يحكم

بالأمانة التي بان له قوتها كان ثوابه على ذلك أكثر
فكذلك يتناظر الجتهدان ولأجل إن هذه المناظرة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:318
غير راجعة إلا إلى هذه الفائدة لم تجب المناظرة بل
يندب المتناظران إلى ذلك فحسب
واحتج أبو زيد بهذا القول وقال إنه ممتنع في العقول
لثبوته الحظر والإباحة والصوم والفطر حقين يلزم
اعتقادهما في ساعة واحدة لأنه لا يمكن العمل بهما
إلا ترى أنه يمتنع ذلك في النصين فإن النصين إذا
اختلفا وأباح أحدهما وحظر الآخر لم يجب العمل
بهما بل يجب الوقفة إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما
ولأنه لو كان الحق حقوقا على ما قالوا لجاز للعامة
الذي يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما
يهواه لنفسه كما أن الله تعالى لما أثبت الكفارة في
باب اليمين أنواعا كان للعبد الخيار بينهما على ما
يهواه بلا دليل من أباح هذا فقد شرع طريق الإباحة
وبنى الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الدين إلا
على طريق غير الهوى من نص ثابت أو قياس
شرعى على ما بينا وقرر هذا الكلام تقريراً طويلاً
والاعتماد على ما سبق من إجماع الصحابة والدليل
الذي ذكرناه بذكر الحقيقة
فإما الجواب قلنا أما تعلقهم بالاية وما ذكر من
أحوال الصحابة وتصويب بعضهم بعضاً فقد سبق
الجواب عنه

فأما قولهم إنه لو كان الصواب في واحد من أقوال
المجتهدين لوجب أن ينصب الله تعالى دليلاً قاطعاً
عليه ليعدل إليه
قلنا قد دلنا الله تعالى على الحكم الذي كلفناه بدلالة
قاطعة لأن الله تعالى قد كلفنا العمل بأقوى العلل
وأولها وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه بان أحد
الظنين أولى أن يعلق الحكم به وإنه إذا وجد في
الأصل والفرع يلزمنا الحكم به في الفرع ونعني
بالدلالة القاطعة الدليل الذي ذكرناه في وجوب
استعمال القياس وقد بينا وجوه التأثير من قبل
واعلم أنا إذا استنبطنا معنى من أصل وجدناه في
الفرع يجب علينا أن يثبت مثل حكم الأصل في
الفرع ونقطع أن الحكم في الفرع بهذه العلة لكن إذا
ثبت أنه علة الأصل غير أنا لا نقطع بكونه علة الأصل
وليس بممتنع أن يكون علمنا بكون العلة علة الحكم
في الفرع يستند إلى ظننا أن العلة علة حكم الأصل
لأنه لا يمتنع أن يقف العمل في الشيء على شرط
مظنون كما علمنا لوجوب التحرير من مضرة
مخصوصة على الظن لنزولها بنا فيكون المعنى
المستنبط علة الحكم ظني وأما ثبوت

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 319
الحكم في الفرع بذلك المعنى قطعي
وأما قولهم لو كان على الصواب من الحق دليل من
قبل الله تعالى لنقض الحكم ما عداه ولم يسع
الفتوى

قلنا ليس يجب هذا وليس مع الخصم إلا مجرد
الدعوى

بيينة أن كثيرا من المجتهدين يستدل بالقرآن في
مواضع وبالنصوص في مواضع ولا شك أنه الدليل ما
عداه ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك لأن كل واحد من
المجتهدين يرجع إلى دليل عنده ويصير إلى تأويل لما
يتعلق به من مخالفة لذلك في الأقيسة لما كان كل
واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه وهو
في الأصل الذي يسنبط منه ظني لم يفسق من
يخالف ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه وساغ
الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق
وأما قولهم إن القول بتخطئة بعض المجتهدين
وتصويب البعض يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة
قلنا لا يؤدي لأننا بينا أن على الحق دليلا منصوبا من
قبل الله تعالى لكن إنما يوصل إليه بطريق ظني فما
يعود إلى معرفة علة الأصل في الظنيات ميل عظيم
وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه وليس يستقر
على شيء واحد فالشرع سامح في ذلك ولم يؤاخذنا
بخطأ

بل أصاب بقصد طلب الحق وبذل الجهد منه عند
نفسه وغفر له ما أخطأه وجعله من المعفو عنهم
وأما في الأصول الدينية فلما كان الوصول إليها
بالدلائل القطعية من كل وجه شدد الله تعالى في
ذلك ولم يعذر بالخطأ وفسق بالخلاف تارة وكفر
أخرى وعفى مرة ولم يعف أخرى فهذا هو الفرق
بين مسائل الأصول بين مسائل الفروع وهو أيضا

يبين وجه قولنا إنه مع خطأه الصواب عند الله عز وجل مغفور له
وأما قولهم إنما قلتم يؤدي إلى تكليفه ما ليس في
الوسع
قلنا ليس كذلك لأننا أمرناه بطلب الحق وقد يجوز أن
يصيبه في الجملة وإذا لم يصب لا يكون عليه
مؤاخذة ولا تبعة فإين قولهم إنه تكليف لما لا يكون
في وسعه
وأما تعلقهم بفصل القبلة
قلنا نحن نقول إنما يكون مصيبا إذا أصاب القبلة فأما
إذا لم يصيب القبلة يكون مخطئا حقيقة ويلزمه
إعادة الصلاة فإن قيل إذا اجتهد أربعة أنفس في
القبلة فأدى

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:320
اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه
هل يصلون على ما أدى اجتهادهم إليه
فإن قلتم يصلون فقد صوبتموهم وإن قلتم لا يصلون
فهذا منع لهم من الاجتهاد وتعطيل لصلواتهم
والجواب أنا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة فإن
المجتهدين في القبلة مطلوبهم القبلة بعينها فكذلك
يجب أن يكون مطلوب المجتهدين في الحوادث
حكما معينا عند الله تعالى
ببينة أن المجتهد في القبلة يعلم أن القبلة عين من
الأعيان يجوز أن يكون في الجهة التي يظن بأقوى
الأمارات أن القبلة فيها ويجوز أن لا يكون فيها

فيقولوا في حكم المسألة هو حكم معين عند الله تعالى يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره

وما المسألة التي ذكرتموها قلنا إنما جازت صلاة هي واحد منهم في الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره لكن نقطع بإصابة بعضهم وخطأ البعض ولو تبين الخطأ فإننا لا نوجب الإعادة على المخطئ واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس الظن المجتهد بأمانة وكلهم في هذا الظن واحد فيكون كلهم في الإصابة واحد

قال أبو هاشم ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده في ظنه وفي هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض وتصويب البعض ونحن نقول إن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل والدليل على هذا قوله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسنة ثم الظن الذي قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة لأن ذلك يوجد للعامة كما يوجد للعالم ولكن الحجة ظن بأمانة من كتاب أو سنة أو إجماع ويجوز أن يصيبه الواحد ولا يصيبه الواحد وهذا لأن العلل إنما تكون عللا صحيحة إذا كانت مؤثرة وقد بينا وجه التأثير وكيفيته ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء بحيث لا يكون لجانب رجحان على الجانب وبيننا أن

اعتدال الأمارات والتأثيرات في حكمين مختلفين
يؤدي إلى الحكم بالشك وهذا لا يجوز وإذا لم يكن

بد من ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى ثبت أن
القول بتصويب المجتهدين باطل وعندى أن هذا
القول وهو القول بإصابة المجتهدين يؤدي إلى أن
يعود على الإجماع بالخرق وعلى الأمة بالتخطئة لأن
الاجتهاد شيء معهود من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضى
عنهم إلى أيامنا هذه وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم
بعضا ويرتقون عن هذه الدرجة وينسبون مخالفتهم
إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق
من غير تحاش وامتناع وكذلك ما زال بعضهم يقيم
على البعض الدليل ويدعوه إلى ترك قوله بقوله
وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبهم
وظهر أيضا بين الأمة التفرق حتى انتسب كل طائفة
إلى ما لا ينتسب لطائفة أخرى وادعى من إصابة
الحق ما لم يعترف من إصابة صاحبه وهذا شيء
مشهور لا يخفى على أحد هذا في جانب المجتهدين
الطالبين الباحثين وإنما في جانب المطلوب وهو
حكم الشارع في الحادثة

فنحن نعلم أيضا إذ تدبرنا قانون الشريعة وأصولها
وقواعدها أن الحق أيضا هو أن يكون الحكم في
الحادثة واحدا وأنه أمر المجتهد بإصابته وطلبه وذلك
لأننا نطلب الأحكام في الحوادث التي لم يرد فيها نص
من الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج
الإحكام التي ورد فيها نصوص فإن موضع التعلق إما

بالمعاني المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على
الأصول أو الأشباه التي هي موافقة للأصول ملائمة
لها ونحن نعلم قطعاً أنه لا يوجد في الأحكام
المنصوص عليها في الحوادث إلا القول الواحد في
الحادثة ولم يعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما
النص بحادثة ما من الحوادث بل النصوص في
الكتاب والسنة تتناول الحكم الواحد في الحادثة
الواحدة فينبغي أن يكون المطلوب على وفق ذلك
في الحوادث التي لم يتناولها النص بل ينبغي أن
يكون الحق ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن
الأصول على وفق أحكام الأصول وهذا هو الأولى
بحكمة الله تعالى أن يكون حكمه في الحادثة واحد
غير مختلف وأن يجعل الناس في شرعه على
السواء خصوصاً في الزمان الواحد والشئ الواحد
وهو الأولى أيضاً عند إرادته جل جلاله لتعريض العبد
للثواب وابتلائه لطلبه لأن العبد إذا اعتقد أن كل
مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى للحقه الكلال
والكسل في الطلب بل يتوانى ويقصر ويعتمد على
أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق
وإذا علم أن الحق واحد وأن الله عز وجل كلفه
الإصابة ببذل مجهوده يتكلف ويتحمل كل كد وتعب
في الطلب ليصيب الحق عند الله تعالى ثم يكون
التوفيق والهداية له من الهوى على قدر سعيه وكده
وبذله

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:321
وجهده فثبت عند التقريرات أن اللائق منهج الشرع
ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الحق على
ما اخترناه

ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين
هم المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة
أحكام الشريعة كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا
العلم وعلى منصبه في الدين ومرتبته في مسالك
الكتاب والسنة وإنما نهاية رأس ما لهم المجادلات
الوحشة وإلزام بعضهم بعضا في منصوبات
وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم فكل يلزم
صاحبه طرد دعواه وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه
وفلح نفسه وقد رضى بهذا المقدار من غير أن
يطلب النفائس أو تلج صدورا في إقامة دليل يفيد
يقينا أو بصيرة وهذا هو أعم أحوالهم إلا في النزالات
النادرة فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كلية
وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا في الأمر ولم
يعتقدوا لها كثير معاني يلزم الوجوب عليها
وقالوا لم يكلف المجتهد إلا محض ظن يعثر عليه
بنوع أمانة وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس
ها هنا حق واحد مطلوب

وربما عبروا عن ذلك فقالوا إنما كلف المجتهد أن
يعمل بحسب ظن الأمانة لا بحسب الدلالة وليس
على أعيان الفروع أدلة أصلا وقالوا ليس مطلوب
المجتهد إلا الظن للأمانة ليعمل على حسب ظنه
وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو أن يكون

مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامى وقد يكون بدليل وقد يكون لا بدليل فدل أن المطلوب حكم الله تعالى فى الحادثة بالعلل المؤثرة والإشارة القوية ولا بد من الترجيح لمعنى على معنى ولشبهه على شبه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء والذين عرفوا معانى الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعد ويطنه سهلا من الأمر ولا يعرف إلا مجرد ظن يظنه الإنسان يعثر هذه العثرة العظيمة التى لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدى قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة فى أحكام الشرع وأن يكون الشئ حلالا وحراما واجبا مباحا صحيحا فاسدا موجودا معدوما فى وقت واحد والكل عند الله تعالى صواب وحق ثم يؤدى قوله إلى خرق الإجماع والخروج على الأمة وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم وترك الحفل والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها وكدوا فيها وأسهروا ليالهم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:323
وأتعبوا فكرهم واستخراجها وإظهار تأثيراتها لما ادعوا من العلل ثم كان نهاية وصولهم عند هؤلاء الجهلة أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم وأن ذلك الذى وصلوا إليه حق عند الله تعالى وضده حق وقوله صواب وقول مخالفه صواب فيكون

سعيه وكده شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة وفائدته كلا
فائدة

وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغنى
كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه
وأما أصحاب أبي حنيفة فقد قال من قال بتصويب
المجتهدين فهم أن عند الله تعالى أشبه مطلوب وأن
المجتهد يجتهد ليصيبه وأنه لو ورد النص من الله
سبحانه في حكم الحادثة لكان النص على ذلك ومن
قال هذا فقد قال إن الحق واحد وما سواه ليس بحق
وهذا هو الذي يطلبه ويقوم الدلالة عليه
فإن قالوا إن العبد لم يكلف إصابته
قلنا إذا سلمتم أن الحق واحد وأن المجتهد طالب
وقد كلف الطلب فلا بد أن يكون كلف الحق وإصابته
وقد قال أصحابنا إن الله تعالى قد كلف المجتهد
إصابة الحق ونصب الدليل عليه إلا أن من أخطأ لا
يأثم ولا يفسق لأن طريق التأثيم والتفسيق الشرع
وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم على المجتهد على ما
سبق بيانه ويحتمل أيضاً أن يكون أيضاً أسقط عنهم
المأثم لخفاء الأدلة وكثرة وجوه الشبه فتفضل الله
تعالى ورحم المجتهدين بخفى لطفه وخفى صنعه
وأزال عنه الإثم وأثابه على قصده واجتهاده
وقال الأصحاب فيما إذا حكم حاكم باجتهاده إنما لا
ينقضه مجتهد آخر وإن كان عنده أنه أخطأ لأننا لو
صرنا إلى ذلك أدى إلى أن لا يستقر حكمه في
الشرع ولا يثبت ملك لأنه متى حكم حاكم بحق أو
ملك يجيء آخر وينقض ذلك ثم بعد ذلك يجيء ثالث

وينقضه هكذا أبدا وهذا في نهاية القبح والفساد وقد قال الأصحاب أيضا على قول من قال إن العامي يقلد من شاء من العلماء فدل أن قولهم جميعا صواب وحتى قالوا نحن لا نسوغ التقليد لمن خالف الحق بل نقول له قلد عالما بشرط أن يكون مصيبا كما نقول له قلد عالما بشرط أن لا تخالف النص على أن لو منعنا العامي أن يقلد إلا من معه الصواب لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلا إلا بعد أن يتعلم الفقه وفي إيجاب ذلك على كل واحدة مشقة وخرج عظيم وفساد مصاح يرجع إلى أحوالهم فسومح العامي وأمر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:324
بتقليد الأوثق عنده في نفسه وقد سمعت بعضهم يقول إن المجتهد إذا بذل وسعه وأدى اجتهاده إلى شيء يلزمه الأخذ بذلك وإذا ترك ذم وعيب على تركه ولولا أنه قد أصاب الحق لم يلحقه ذم وعيب وقال هذا القائل أيضا إن أدلة الأحكام في الغالب تقع متكافئة وليس فيها ما يقتضى قطعا وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثير مثل ما يبينه صاحبه أو يبين قوة شبهته على حسب ما بينه صاحبه فلا يظهر لأحدهما مزية على الآخر وكذلك في تأويل الظواهر من الآيات والسنة فإنه يمكن كل واحد من المستدلين أن يؤول ما تعلق به صاحبه قبل ما يؤول صاحبه ما تعلق هو به فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية ونحن نقول على الأول إنما يلزمه

حقيقة ما يؤدي إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته
عما يبطله فإن بان خلافه لم يجز الاعتقاد بكون ما
أدى إليه اجتهاده حقا وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه
مصيب للحق بشرط أن لا يكون مخالفا للنص فإذا
ظهر أنه مخالف لنص كتاب أو سنة فإنه لا يجوز له
أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده وعلى أن الذي قالوه
دليل عليهم لأنه متى أدى اجتهاده إلى شيء يلزمه أن
يعتقده ولا يجوز أن يعتقد خلافه ولو كان ما يؤدي
إليه اجتهاده حقا وثوابا جاز له ترك ما أدى إليه
اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه ألا ترى أن في
كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأمورا به وكفارة
عند الله تعالى تخير المكفر وكان له أن يكفر بأيهما
شاء وأما كلامه الثاني فباطل أيضا لأنه إذا اجتهد
المجتهدان فلا بد أن يكون لأحدهما ترجيح على
صاحبه بوجه ما إما في التأثير وإما في الشبه وكذلك
في الظواهر ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أن
أحدهما أظهر حجة من صاحبه وقلما تخلوا مناظرة
من ذلك ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين
كما يعرف ذلك من لا يعتقد وعلى أن هذا الذي قالوه
لو كان دليلا على تصويب المجتهدين في الفروع
لكان في الأصول كذلك وذلك مثل الأشعرية
والمعتزلة إذا تكلموا في تخليد الفساق أو تكلموا في
الصفات أو تكلموا في القدر وفي جواز الرؤية على
الله تعالى فيوجد من كل واحد أيضا ما يوجد لصاحبه
وإنما يفترق الخصمان على التكافئ والتساوي في
التأويلات وإيراد الأدلة والشبه ومع ذلك لا يدل ذلك

على أن الجميع حق والكل صواب والاعتماد على
الجواب الأول

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 325
باب اختلاف القولين

وحيث ذكرنا اختلاف الثاني من أقوال المجتهدين
وأردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام وذكرنا
الصحيح من ذلك فلا بد من ذكر القولين المنسوبين
إلى الشافعي رحمه الله في المسائل وبيان الكلام
فيه ووجه ذلك في الموضوع الذي يصح وبيان ما
لا يصح من ذلك
اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقد بها أحد
من الناس نحو أن يعتقد أن فعلا حرام عليه ثم يعتقد
أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له
ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البديل والتخيير
مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب التكفير
عليه بأحد الأشياء الثلاثة

ويجوز أيضا في فعلين وإن كانا ضدّين كما يجوز أن
يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب أو
عليه الصلاة الواحدة في أحد هذه الأماكن أو على
المرأة أن تعتد بالأطهار أو بالحيض
واعلم أن القول المختلف في الحادثة الواحدة على
ضربين ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف وضرب يسوغ
فيه الاختلاف

فأما الضرب الذي لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول
الديانات من التوحيد وصفات الباري عز اسمه وهي

تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف وكذلك
 فى فروع الديانات التى يعلم وجوبها بدليل مقطوع
 به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وكذلك
 المناهى الثابته بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف
 القول فى شئ من ذلك
 فأما الذى يسوغ فيه الاختلاف وهى فروع الديانات
 إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعانى
 الاستنباط فاختلاف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد
 منهم أن يعمل فيه مما يؤدى إليه اجتهاده فأما قول
 العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل
 الشافعى رحمه الله تعالى من قال بذلك تصريحاً
 وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة وذكرها فى كتبه
 وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ
 فى ذلك وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة وقلة
 المعرفة حين لم يعرف الحق من أحد القولين
 فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين وأيضاً فإنه
 خرق الإجماع فإنه لم يتقدم أحد يقول بقولين فى

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 326
 مسألة واحدة فى حالة واحدة وإنما كانوا من استقر
 له حق أثر ذكره أو خفى عليه فأمسك عنه وأيضاً
 فإن اعتقاد قولين مختلفين مناقضة ويمتنع أن يكون
 بالشئ الواحد حلالاً وحراماً ويمتنع أن يكون العقد
 الواحد صحيحاً وفاسداً أو يكون الشئ الواحد مثبتاً
 منفيّاً

قالوا وأما الروايتان عن أبي حنيفة ومالك فذلك في حالتين مختلفتين والمجتهد قد يجتهد في وقت فيؤدى اجتهاده إلى شئ ثم يجتهد في وقت آخر فيؤدى اجتهاده إلى خلافه إلا أن الثانى يكون رجوعا عن الأول ويكون الذي استقر عليه قول المجتهد هو الثانى وإن كان فتوى أو قضاء فيكون على ما قال عمر رضى الله عنه ذاك على ما قضينا وهذا على ما نقضى وإنما المستنكر اعتقاد قولين مختلفين في وقت واحد في حادثة واحدة فهذا طعن المخالفين في القولين وقد صنف بعضهم في ذلك تصنيفا مفردا ورأيت لأبى عبد الله البصرى الملقب يجعل في هذا الكتاب مفردا بل صنفه المعروف بالصاحب وهو إسماعيل بن عباد وإذا عرفت هذا فنقول قد قسموا ما نسبوا إلى الشافعى رحمه الله من القولين أقساما وسنذكر تلك الأقسام حين نبين أن الذى قاله الشافعى ليس بموضع الإنكار والذى هو موضع الإنكار فإنه لا يقول به وهذا شئ ورد على طريق النقل فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم وقال القاضي أبو الحسن الماوردى هو على أربعة عشر قسما أحدها أن يقيد جوابه في موضع ويطلق في موضع آخر مثل قوله في أقل الحيض أنه يوم وليلة وقال في موضع آخر أقله يوم يريد به مع ليلة وهذا معهود في كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما أحدهما حمل المطلق على المقيد في جنسه لقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم وقال في موضع آخر

واستشهدوا شهيدين من رجالكم يحمل المطلق من الشهادة على ما فيه بها والثاني إطلاق ذكر الأيام يقتضى إضافة الليالي إليها كما قال تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب والمراد مع الليالي فعلى هذين أحد القولين يخرج من جملة الاعتراض ولا نقول أن له فى المسألة قولين ومن قال أبلغ فيه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:327
قولين فقد وهم

والقسم الثانى ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلاف معانيها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكمها فى الاختلاف ولم يغلب حكمها فى الاتفاق فخرج حكم المسألة على قولين مثل قوله فى المظاهر إذا منع الجماع أحببت أن يمنع القبلة والتلذذ وقال فى القديم رأيت أن يمنع القبلة والتلذذ وهى لفظة محتملة فيحتمل أن تحمل على الاستحباب والإيجاب فكان حملنا على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب لأنه غير مذكور فإن توسع بعض الأصحاب وعدل باللفظ إلى ما يذكره فى موضع الذى حمله على إيجاب الاجتناب بوجه الاعتراض عليه لكن بلا معترض على الشافعى فإن الشافعى له قول واحد والمحتمل محمول على غير المحتمل

والقسم الثالث ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله
فينزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحاليين إلى
اختلاف القولين

ومثاله في الصداق إذا قدر في السر بتقدير وذكر
أكثر منه في العلانية قال في موضع الصداق صداق
السر وقال في موضع الصداق صداق العلانية وليس
ذلك منه لاختلاف قولين وإما هو لاختلاف حالين فإن
اختلف العقد بصداق السر فهو المستحق ويكون
صداق العلانية تحملا وإن افرق العقد بصداق
العلانية وهو المستحق ويكون صداق السر موعدا
فإن قيل فيستعمل هذا في كل ما يمكن من اختلاف
القولين أو لا

قلنا يعتبر ذلك أصول مذهبه ويوجد ذلك على ثلاثة
أضرب

أحدها أن يقتضى أصول مذهبه حكمها على اختلاف
حالين فيحمل على اختلاف حالين ولا يحمل على
اختلاف قولين

والضرب الثاني يمنع أصول مذهبه من حملها على
اختلاف حالين فيحمل على اختلاف قولين على ما
سبق صحته

والضرب الثالث أن تتقابل أصول مذهبه في أمرين
فمن أصحابه من غلب حمله

على اختلاف حالين ومن أصحابه من غلب على اختلاف قولين والأول أولى لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أولى من حمله على الخلاف والقسم الرابع ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية باختلاف القراءة مثل قوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء ففرئ أو لامستم النساء و لامستم يوجب الوضوء على الملامس والملموس ولمستم يوجب على اللامس دون الملموس

واختلاف الرواية كالمروي عن رسول الله ﷺ في بيان المواقيت (أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثاني حين ذهب من الليل نصفه) وفي رواية أخرى (حين ذهب الليل ثلثه) فلأجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله ولا يتوجه عليه في مثل هذا إنكار لأن اختلاف الدليل أوجب اختلاف المدلول فإن ترجح عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروائتين كان مذهبه ما ترجح وإن لم يترجح أحدهما كان الترجيح مذهباً لمن ترجح عنده ولم يكن مذهباً للإمام الشافعي لأنه لم يترجح عنده ولا يجوز أن يضاف إليه مذهب هو عنده مجهول وإن كان عند غيره معلوماً

وأما القسم الخامس فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عمل على أحد القولين بظاهر من كتاب الله تعالى ثم بلغته مسألة ثابتة نقلته عن الظاهر إلى قول آخر كقول الله تعالى في صيام المتمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج فأخذ بظاهره وأوجب صيامها في أيام

التشريع لأنها الظاهر من أيام الحج ثم روى عن النبي ﷺ (أنه نهى عن صيامها) فعدل بهذه الرواية عما عمله به من ظاهر الكتاب وأوجب صيامها بعد إحرامه وقيل يوم عرفة اتباعا للسنة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:329
ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى ولا إنكار عليه في هذا العدول لأنه في الحالتين عمل بدليل صار الثانى منهما أولى من الأول ويكون مذهبه هو القول الثانى دون الأول وكان القول الأول مذهبا له قبل الثانى فصار كالمسوخ بالثانى وعلى هذا نظائر كثيرة فى مثل هذين القولين والمذهب فى الكل هو الثانى

والقسم السادس ما اختلف فيه قوله لأنه عمل بالقياس ثم بلغته سنته لم تثبت عند تخالف موجب القياس فجعل مذهبه من بعد ذكر السنة موقوفا على ثبوتها كالذى جاءت به السنة من الصيام عن الميت والغسل من غسل الميت روبا له من طريقين ضعيفين فقال بموجب القياس فى أن الصيام على الميت ولا غسل من غسله ثم ذكر ما روى فى السنة فقال إن صح الحديث قلت به وأظهر موجب القياس وأوجب العدول عنه إن صح الحديث وقد قال كل قول قلته فثبت عن النبي ﷺ خلافه فأنا أول راجع عما قلته وقائل بموجب الحديث وهذا مما يجب إظهار الاختلاف فيه وإن نقول بالسنة إن ثبتت وبالقياس إن لم يثبت ويكون ومذهبه فى الحالتين ما

يوجبه القياس دون السنة فإن ثبت ففى أى وقت
 ثبت يكون مذهبا له
 والقسم السابع أن يذكر القولين لإبطال ما عداها
 من أقاويل كثيرة قد ذهب إليها المجتهدون أو يكون
 مذهبه موقوفا على ما يؤدي إليه اجتهاده من صحة
 أحدهما وإن لم يكن قائلا بهما فى الحال ومثل هذا
 قد جابه الشرع والعمل
 أما الشرع فقول النبي ﷺ فى ليلة القدر (التمسوها
 فى العشر الأواخر فى رمضان) فنفى أن يكون فى
 غير العشر الأواخر من رمضان وجعل غير الليلة
 موقوفة على الاجتهاد فى العشر الأواخر كأنها إذا
 اجتهد فى الكل أصابها
 وأما العمل المأثور ما عمله عمر بن الخطاب رضى
 الله عنه فى أهل الشورى فجعل الإمامة فى ستة
 نفر ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم وجعلها
 موقوفة على ما يؤدي إليه الاجتهاد منهم وهذا شئ
 انعقد إجماعهم وكان الشافعى رحمه الله مقتديا
 بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة فى
 مثله فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون
 الاجتهاد مقصورا عليهما ولا يعدوهما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:330
 والقسم الثامن أن يقصد بالقولين إبطال ما توسط
 منهما ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه
 مثل قوله فى وضع الحوائج وقد قيدها مالك بوضع
 الثلث فقال الشافعى ليس إلا واحد من القولين إما

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

أن يوضع جميعها أو لا يوضع شيء منها ومثل قوله في الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصى قبل قبول الموصى له أنه لما جعل بعض العلماء ولدها وبعض ما وهب لها لورثة الموصى وبعضها الموصى له قال ليس إلا واحد من القولين إما أن ملكها الموصى له بالموت فيكون قبل ذلك بحدوثه على ملكه وإما أن يملك بالقول فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم وليس لتبعيضه وجه وهذا تحقيق يبطل به ما خالف القولين وليس فيها تغيير لأحد القولين وإن كل الحق لا يخرج لأحدهما فإن اقترن ما يدل على اختياره كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر وإن تجرد عن قرينه لم يضاف إليه واحد من القولين وإن علم أن الحق لا يخرج منها لعدم ما عداهما والقسم التاسع أن يذكر قولين مختلفين في مسألتين منفصلتين فيذكر أحد القولين في إحدى المسألتين ويذكر القول الآخر في المسألة الثانية فيخرجها أصحابه على قوله وهذا على الإطلاق غلط لأنه إذا كان بين المسألتين فرق من وجه امتنع أن يكون قوله في واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها سواء ذكر الفرق أو لم يذكر وتخرجها على قولين خطأ وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولان له من أن يكون في وقت أو في وقتين فإن كان في وقتين كان كما قال في مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر فيكون على ما سنذكره وإن كان قال

لها في وقت فيكون على ما نذكره في مسألة واحدة
بقولين في حالة واحدة
والقسم العاشر ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده
إلى أحدهما وقال إنما أداه اجتهاده إلى القول الآخر
فعدل إليه وهذا غير مستنكر في الصحابة ومن
بعدهم من علماء الأمصار لأنه أدل على مداومة
الاجتهاد وإمعان النظر هذا عمر بن الخطاب رضى
الله عنه اختلف قوله في ميراث الأخوة مع الجد
فأسقطهم في أول قولهم وأشركهم معه في آخره
وحكم في المشركة في العام الأول بالتشريك وفي
العام الثاني بإسقاط التشريك وقال تلك على ما
قضينا وهذا على ما نقضى واختلف قول علي بن أبي
طالب رضى الله عنه في ميراث الجد على أقاويل
وقال في بيع أمهات الأولاد اجتمع رأيه ورأى أبى بكر
وعمر رضى الله عنهم على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:331

تحريم بيعهن وقد رأيت بيعهن جائز وليس أحد من
الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفت الرواية عنه في
كثير من أحكام الشرع فسماه أصحابهم روايات
وسماه أصحاب الشافعى أقاويل وإذا كان كذلك
فمذهبه القول الثانى لعدوله إليه ولا يرسل القولين
إلا بعد التقييد بالجديد أو القديم والثانى يكون هو
المذهب دون الأول
والقسم الحادى عشر أن يكون قال فى المسألة
بقول فى موضع وقال فيها بقول آخر فى موضع آخر

فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان في النقل صحيحا فهو في إضافتهما إليه على التساوي غلط وينظر في اختلاف القولين فإنهما على ضربين أحدهما أن يتقدم أحدهما على الآخر فيكون كأنه قال بأحدهما ثم رجع عنه إلى الآخر فيكون على ما ذكرناه من قبل

والضرب الثاني أن يشكل المتقدم منهما من المتأخر فلا يجوز أن يضاف إليه معا لأنه لم يقل بهما في حالة واحدة فإن كانت أصول مذهبه توافق أحدهما فقد اقترن بنصه عليه دليل من مذهبه فكان هو المذهب المضاف إليه وإن لم يكن في أصول مذهبه موافقة أحدهما فإن تكرر منه ذكر أحد القولين وفرع عليه دون الآخر فالذي عليه المزني وطائفة من أصحاب الشافعي رحمه الله أنه المتكرر وذا التفرع هو مذهبه دون الآخر لترجيحه له على الآخر وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهما فإذا قلنا إن الحق واحد من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما ولم يجز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين ويقال قد أشكل مذهبه في أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما دون الجمع بينهما ولم يجز أن ينفي عنه أحدهما لأنه قائل بما أضيف إليه غير عادل عما نفي عنه

والقسم الثاني عشر أن يذكر القولين حكاية عن مذهبه غيره ولا يوجب حكايته لهما أن يكون قولين

لأن الحاكي يخبر عن معتقده غيره فلم يجز أن يضاف حاكيته إليه أنه يعتقده وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافرا ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفا فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده في غيرهما وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيها وفي غيرها وإن أشار إليها بالاختيار كان الحق عنده فيها ولم يكون في غيرها
والقسم الثالث عشر أن يذكر القولين معتقدا لأحدهما وزاجرا بالآخر كما فعل في

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:332
قضاء القاضى بعلمه وفي تضمين الأجير المشترك فإن مذهبه أن للقاضى أن يحكم بعلمه وأن لا ضمان على الأجير لكن ذكر الآخر زاجرا ومرهبا وقد قال الشافعى رحمة الله عليه بعد ذكر القولين فيهما ولولا خوفى ميل القضاة وخيانة الأجراء لجعلت للقاضى أن يحكم بعلمه وأسقط الضمان عن الأجير فعلى منع القاضى بميله وضمن الأجير بخيانتته فدل أن مذهبه فيمن لم يمل من القضاة جواز حكمه بعلمه وفيمن لم يخن من الأجراء سقوط الضمان عنه وإذا صح هذا فيمن أمن ميله وخيانتته ثبت حكمه فيمن خيف ميله وخيانتته لعموم الحكم فى الجميع ولا عيب على الشافعى بمثل هذا لأن من كان ترغيبا فى الدين فحقيق أن يكون زاجرا
واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليها المنكر القولين اعتراض بما أوضحناه فى كل قسم منه

والقسم الرابع عشر وهو المختص باعتراض منكر القولين وهو أن نقول في المسألة الواحدة في الحالة الواحدة بقولين مختلفين مجمع فيهما بين قولين متضادين فيحكم بحلية الشئ في أحدهما وتحريمه في الآخر ويوجب الشئ في أحدهما ويسقطه في الآخر فهذا على ضربين أحدهما أن يميز أحد القولين بما ينبه على اختياره والثاني أن يطلق ولا يميز فإن ميز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو ثلاثة أضرب

أحدها أن يرجح أحدهما فيقول وبه أقول أو يقول وهذا مما أستخير الله تعالى فيه أو يقول هذا أصح أو هو أشبه فيكون مذهبه منهما هو القول الذي أشار إلى ترجيحه

والضرب الثاني أن يفرع على أحدهما أو يكرر ذكره ولا يكرر ذكر الآخر فقد جعل بعض أصحابنا دليلا على الترجيح وبعض أصحابنا لم يجعله دليلا على الترجيح والضرب الثالث أن يعمل بأحدهما دون الآخر فيكون عمله بذلك دليلا على أنه القول المختار وأما الضرب الثاني فهو إذا جمع بين القولين وأطلقهما ولم يميز أحدهما باختيار ولا ترجيح فهذا على ثلاثة أضرب أحدها أن يتوقف في القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضهما ويعلم أن الحق

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:333
في أحدهما ولم يتعين له فجمع بينهما وتوقف فيهما وأبطل بهما ما عداهما وجعل الاجتهاد مقصورا

عليهما ليستوضح الحق في أحدهما بمراجعة الاجتهاد
فيهما وليس بمستنكر عند العلماء التوقف عند
الأشبهاء وهذا رسول الله ﷺ توقف في اللعان وغيره
حتى نزل القرآن وعن النبي ﷺ أنه قال (المؤمن
وقاف) وهذا أدل على الورع وأبلغ في النظر ولا
إنكار في مثل هذا إذا تجاذبت الأصول وتعارضت
الأدلة ويكون القصد بذكر القولين في الحال بيان أن
لكل واحد منها وجهها في أحدهما الاجتهاد ويكون
القصد أيضا إبطال ما عداهما ويكون من بينة إعادة
الاجتهاد عند الفتيا والحكم به

والضرب الثاني أن يجمع بينهما في القول لتردد
الفرع بين أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر أو
يوجه أحدهما ويسقطه الآخر فيجمع بينهما في رد
الفرع إليهما فيجعله حراما وحلالا واجبا ساقطا وهذا
مستحيل أن يكون قائلا به ومن المستحيل أن يجمع
بين ضدّين حسا فيستحيل أن يجمع بينهما حكما وهذا
لا يقول به الشافعي ولا أحد من الأئمة

والضرب الثالث أن يجمع بين القولين على التخيير
في أحدهما دون الجمع بينهما لتردد الفرع بين
أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر ويوجه أحدهما
ويسقطه الآخر فتخير في رده إلى أي الأصليين شاء
لتساوي الشبه فيهما وتعارض الأدلة وقيل إن مثل
هذا لا يوجد للشافعي رحمه الله إلا في سبعة عشر

مسألة

وقد أنكر أصحاب أبي حنيفة هذا قالوا لا يجوز أن
يعتمد الفرع في الشبه بين أصليين متجاذبين وقالوا

إنما يستحيل في الشرع التخيير بين حكمين متناقضين
وأما عندنا فهو جائز وهو قول كثير من المتكلمين
وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البديل دون الجمع
لأمرين
أحدهما أنه لا يمتنع اعتدال الفرع في الشبه بين
أصلين متجاذبين لوجود ذلك عيانا كما لا يمتنع اعتدال
جهتين مختلفتين في القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال
جهتين مختلفتين في القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال
جهتين في القبلة في التخيير في الصلاة إلى أيهما
شاء أجماعا وكذلك جاز مثل هذا اعتدال فروع بين
أصلين في تخيير رده إلى أيهما شاء
والثاني أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص فلا
جاز ورود النص بالتخيير في الكفارة جاز أيضا أن
يكون القياس موجبا للتخيير كالنص وليس بمستحيل
في الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمين متنافيين
كما تخير المسافر بين الصوم والفطر زمن الإتمام

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 334
والقصر وتخيير العبد بين الجمعة والظهر
واعلم أن هذا الذي يقوله هذا القائل إنما يصح عند
اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة واعتقاد إصابة
المجتهدين ونحن قد بينا أن واحدا منهما لا يصح
والأولى أن يقال إن الشافعي لم يذكر القولين في
هذا المعنى أيضا على معنى أنه معتقد لهما أو مخبر
وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتل كلا القولين ولم

يترجح عنده بعد أحدهما فذكرهما لينظر فيهما
ويختار بينهما الصواب فأدرکه الموت قبل البيان
وليس في هذا عيب على المجتهد بل هو دليل على
غزارة علم المجتهد وكمال فضله وشدة توقيه فإن
طلبوا الفائدة من ذكر القولين
قلنا قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين وهذا الذي
قلناه هو المختار وهو الأولى وعليه الاعتماد وإذا
استقررنا على هذا سقط طعن الطاعن وعنت
المتعنت والله الهادي إلى الصواب والمرشد فيه
بمنه وطوله
فصل

ونذكر في هذا الموضوع مواضع اختلف فيها الأصحاب
فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا
ذكر في القديم قولاً ثم ذكر في الجديد قولاً بمذهبه
الثاني والأول مرجوع عنه
ومن أصحابنا من قال لا يكون رجوعاً عن الأول حتى
يصرح بالرجوع عنه
والصحيح هو الأول وهو مثل ما لو وجد من صاحب
الشرع قولان مختلفان في وقتين مختلفين في
حادثه واحدة فإنه يكون الثاني نسخاً للأول كذلك
هاهنا يكون القول الثاني رجوعاً عن الأول
موضع آخر إذا نص الشافعي رحمه الله في مسألتين
على قولين ثم أعاد المسألتين وذكر فيهما أحد
القولين كان ذلك اختياراً للقول المعاد وكذلك إذا

فرع على أحد القولين كان ذلك اختيار للقول الذى
فرع عليه وهو قول المزننى
ومن أصحابنا من قال لا يكون ذلك دليلا على الاختيار
والصحيح هو الأول لأنه لما أعاد أحد القولين أو فرع
عليه فالظاهر أن مذهبه هو ذلك لأنه لو كان مقيما
على القولين لأعادهما وفرع عليهما جميعا فلما أفرد
أحدهما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:335
بالإعادة والتفريع دل أنه هو الذى يذهب إليه ويختاره
موضع آخر إذا نص فى مسألتين على حكم ونص فى
غيرهما على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين
لم ينقل جواب إحداهما على الأخرى بل يحمل كل
واحد على ظاهره

ومن أصحابنا من قال ينقل الجواب إلى الآخر وتكون
المسألتان على قولين
الصحيح هو الأول لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى
الإنسان وإذا قال أو دل عليه بما يجرى مجرى القول
وأما الذى لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب
إليه لأن إذا كان صاحب المذهب قد نص على
المخالفة فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه بل
ينبغى أن يفرق إذا أمكن الفرق ولا يخرع له قول لم
يقل به

موضع آخر لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى رحمه
الله ما يخرج عنه قوله فيجعل قولا له
ومن أصحابنا من قال يجوز ذلك

والصحيح هو الأول كما ذكرناه في الفصل الأول
فإن قيل أليس ينسب إلى الله تعالى والرسول ﷺ ما
يقتضيه قياس قولهما فكذلك يثبت إلى صاحب
المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه قوله
الجواب إن ما دل عليه القياس في الشرع لا يجوز
أن يقال إنه قول الله ولا قول رسوله وإنما يقال هذا
من الله ومن رسوله بمعنى أن الله تعالى دل عليه
وكذلك رسوله ومثل هذا لا يصح في قول الشافعي
فسقط ما قالوه

موضع آخر إذا قال الشافعي في موضع بقول ثم قال
ولو قال قائل كذا كان مذهبا لم يجر أن يجعل ذلك
قولا به له وقال بعض أصحابنا يجعل ذلك قولا له
والصحيح هو الأول لأن قوله فلو قال قائل كان مذهبا
ليس فيه دليل على أن ذلك مذهب بل هو إخبار عن
احتمال المسألة وجها من وجوه الاجتهاد فلا يجوز أن
ينسب إليه قول بهذا القدر فهذه المواضع لا بد من
معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعي

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 336
فصل

في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب
اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا أن
اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو
مفصل قلنا إنه مذهبه ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه

لم نقل إنه مذهب ويدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه منها أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين ومنها أن تأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعي رحمه الله الكل جائز وغير جائز ومنها أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما فيعلم أن حكم الآخر عند ذلك الحكم مثل أن يقول الشفعة لجار الدار فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار ومنها أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم فتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك وأما من قال بتخصيص العلة فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليقه وأما إذا نص العالم في مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبيها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين فإنه لا يجوز أن يقال قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الأخرى لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبه على حكمها لفظا ولا معنى ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر وهذا قد سبق بيانه من قبل

مسألة

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها وهي أنه هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقد منع من ذلك كثير من الناس وأجازه آخرون على العموم وذهب إليه يونس بن عمران وقال بعضهم يجوز للنبي ﷺ على الخصوص ولا يجوز لغيره وهذا هو المختار وقد ذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:337
يدل على هذا واستدل من منع ذلك وقال إن الشرائع إنما تعبد الله تعالى بها لكونها مصالح والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم مما لا تأمن كونه فسادا واستدل من جوز ذلك بأنه إذا جوز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفالات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره ولأنه إذا جاز أن يتعبد الله تعالى العامي لاختار العمل على فتوى واحد من الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثل ذلك في أصل التعبد ولأنه إذا جاز أن يكلف الله من الإنسان العمل على الأمارات مع أنها قد تخطئ جاز أن يكلف الإنسان أيضا العمل على اختياره وإن كان الإنسان قد يختار الصواب كما يختار غير الصواب
وأما من قال يجوز للأنبياء ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود وهو قوله تعالى كل الطعام كان

حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه
ولأن السنة مضافة إلى النبي ﷺ وحقيقة الإضافة
تقتضى أنها من قبله ولأن النبي ﷺ قال فى مكة (لا
يختلا خلاها ولا يعضد شجرها قال العباس إلا الإذخريا
رسول الله فإنه لقبورها وأفنيتها قال إلا الإذخر)
ولأن النبي ﷺ سئل عن الحج فقيل أحجتنا هذه لعامنا
أم للأبد فقال (للأبد ولو قلت لعامنا لوجب يعنى فى
كل سنة وما استطعتم) ولأن النبي ﷺ قال (ولولا أن
أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)
ويدل عليه قوله ﷺ (عفوت عن أمتى صدقة الخيل
والرقيق إلا أن فى الرقيق صدقة الفطر) قالوا ولأنه
روى أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من
جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى والأولى أن
يتعلق فى هذه المسألة بوجود وجوب الأشياء عن
اختيار من الموجب وقد تحقق هذا من جانب
الرسول ﷺ
فأما فى حق غيره فلم يوجد وهذا لأن الرسول ﷺ
كان معصوما من الخطأ فيجوز أن يقال له احكم
فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يوجد فى حق غيره
فلم يامن خطاه ولأن الله تعالى قد قال

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:338

فحكمه إلى الله وقال فى موضع فردوه إلى الله
والرسول ولم يقل إلى اختيار الرجال وأما مسألة
الكفارات فالإيجاب قد كان من قبل الله تعالى فإنه
قد أوجب واحدة من الكفارات على العبد وإنما يختار

واجبا لا أنه يجب باختياره عليه شئ وكذلك فى
العامى إذا استفتى فإنما وجد منه مجرد اختيار
فواجب لأنه قد وجب على العامى الرجوع إلى العالم
فى الأحكام وأما هاهنا الكلام فيما ذكرناه وهو أنه
يوجب باختياره فإن قال قائل أليس من نذر شيئا
فقد أوجب على نفسه باختياره
قلنا ليس هذا من مسألتنا فى شئ لأن مسألتنا هى
أن يحكم بشئ ابتداء فى شئ من غير دليل يرجع
إليه فيوجهه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه
أو غيره فيثبت شرعا مبتدأ يرجع إليه تماما النذر فأما
النذر فمن باب الالتزامات وهو عقد مشروع من قبل
الله تعالى للعباد يعقدونها أو يلتزمون بها مثل سائر
العقود وليس شرع مبتدأ من قبل العبد واعلم أن
هذه المسألة أوردها متكلموا الأصوليين وليست
بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأن هذا
فى غير الأنبياء لم يوجد ولا يوجد توهمه فى
المستقبل فأما فى حق النبى ﷺ فقد وجد فقلنا على
ما وجد وهذا القدر كاف فى هذه المسألة والله اعلم
ولما تم ما أوردناه من الكلام فى الاجتهاد وذكرنا
صفة المجتهد والمختار مما ينبغى أن يعتقد فى
أقوال المجتهدين فيكون الكلام بعد هذا فى التقليد
وما يتصل به وسنذكر من بعد ذلك ما يقع الحاجة إليه

التقليد قبول قول المرء في الدين بغير دليل وحده بعضهم بأنه العمل على قولين من غير علم بصحته ولا نظر في الطريق إلى معرفته والأول حد الفقهاء ويقال إن التقليد مأخوذ من تصيير الشيء قلادة في عنق من ينسب إليه أو أخذ عنه ومن التقليد ما يجوز ومنه ما لا يجوز فأما اتباع الرسول ﷺ والتسليم لحكمه فواجب ولا نقول إنه تقليد بل هو اتباع محض وقد قال الله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض المواضع فلا يجوز تقليد أحد سوى الرسول ﷺ وهذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة

وقال بعضهم إن رجوع العامي إلى قول العالم ليس بتقليد أيضا لأنه لا بد له من نوع اجتهاد فلا يكون تقليدا حتى لو اعترض إنسانا من غير أن يجتهد في طلب الأعلم فسأله لم يجز على الأصح بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر عند الناس في درجة العلم والأوثق عند نفسه منهم فيصير الاجتهاد في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل وعلى أنا إن سمينا ذلك من العامي تقليدا فلا بأس ولعله الأولى لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو قبول القول من قائله بغير حجة

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولا عن إطباق وإجماع فهو حجة لا يجوز مخالفتها لقيام الدليل أنها لا تجتمع إلا

على حق وإذا أفتى العالم واحدا من العامة فى
الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به لأن العامة لو
كلفوا الاجتهاد والاستدلال لكان فرض طلب

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:340
العلم على وجه يصير به الإنسان عالما مجتهدا فرضا
على الأعيان ولو كان كذلك لبطل معاش الناس
ولأضر بهم ذلك ضررا بينا ولحققتهم المشقة التى لا
يمكن احتمالها وقد دفع الله مثل هذا عن الأمة ووضع
الإصر عنهم ولم يحملهم ما ليس لهم وسع فى
تحملها رحمة من الله تعالى ولطف فعله بهم وإذا لم
يجب عليهم ما ذكرناه بقى فرضهم الأخذ بقول
غيرهم وتقليدهم وهذا التقليد فى الفروع جائز
وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة فعمل
يكون تقليدا اختلف أصحابنا فيه سماه بعضهم تقليدا
وامتنع بعضهم من ذلك وهو الأولى لأنه لا يقع
التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد فى عدالته فصار قوله
مقبولا بدليل والتقليد قبول قول الغير من غير دليل
فلم يكن هذا من باب التقليد والله اعلم
مسألة لا يجوز للعالم أن يقلد العالم
ومن الناس من قال إنه جائز وهو قول أحمد
وإسحاق وعن محمد بن الحسن قال يجوز له تقليد
من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله وهذا الذى
قلناه يستوى فيه

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:341

العالم من الصحابة وغير الصحابة وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة وقد قال الشافعي رحمه الله في القديم يجوز تقليد الصحابي فيما لم يجعله له غيره فيه وإن لم يظهر قوله ولم ينتشر وقال في الجديد لا يجوز وقد ذكرنا هذا من قبل وقال بعضهم يجوز تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم وقال بعضهم يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين قال النبي ﷺ في خبر (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) وقال ﷺ (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) وتكلم في المسألة على الإطلاق فنقول احتج من جوز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون قالوا فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علم بها جازت له المسألة عنها وقبول قول العالم فيها لظاهر هذه الآية لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث فكذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة واستووا في جواز التقليد لهم واستوى الفريقين في عدم العلم بها قالوا ولأن الاجتهاد يجب في فروض الكفاية فجاز أن يتكل فيه البعض على البعض كالجهاد فإنه لما كان

من فروض الكفاية جاز أن يتكل فيه البعض على البعض كذلك ها هنا وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشوري فإن عبد الرحمن بن عوف دعا عليا إلى تقليد أبي بكر وعمر فلم يجب إلى ذلك فأما عثمان فإنه أجاب فدل هذا من قول

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 342
عثمان وعبد الرحمن بن عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم

وقال بعضهم في تقليد الأعم أن العلم له مزية لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد واما الاجتهاد فالإنسان نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل وما يقتضى الحكم وليس على ثقة من اجتهاد الأعم وإذا اجتمعا تساويا فيخير بينهما وقالوا أيضا إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة في هذا الموضوع أطلق له ذلك كذلك في الصورة الأولى

وأما دليلنا قوله تبارك وتعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة فوجب بحق الظاهر أن لا يرد إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء ويدل عليه أيضا إجماع الصحابة فإنهم اختلفوا في مسائل كثيرة وتناظروا واجتهدوا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قلده غيره أو دعا أحدا إلى

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

تقليد نفسه وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عباس في مسألة فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل له ابن عباس لا يسوغ لك مخالفتي لأنى صحابى وانت تابع لى فتقليدك لى واجب عليك فثبت أن من جوز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع ويدل عليه أن الله تعالى ذم التقليد وعابه فقال تعالى حكاية عن الكفار إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون وهذا لحقيقة وهو أن قبول قول الغير فى الحكم من غير حجة مع تمكن معرفة الحكم بحجة لا يجوز لأن التقليد مذموم شرعا وعقلا

أما الشرع فقد بينا
وأما العقل فلأنه إذا أمكن فى نفسه تقليد غيره فليس قول واحد أولى من قبول قول غيره إلا أنا إنما جوزنا للعامة لأجل حاجة إلى التقليد فإنه لا يمكنه أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة فجوز له التقليد ضرورة وهذا لا يوجد فى حق العالم فلم يجر له التقليد لما بينا من قبل وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فهو فى العوام الذين لا يعرفون الدليل أو عو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسنة فيرجع إلى من يعرفها وعلى هذا الجواب يخرج إن تعلقوا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم فالمراد من ذلك إنذار العوام أو تبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه وإنما تقليد العوام العلماء فإنما جاز لأننا لو أوجبنا عليهم

معرفة الأحكام والدلائل بالحجج لاشتدت المحنة
عليهم وعظمت البلوى فيهم فإننا إذا ألزمتنا الكافة
النظر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:343
في الدليل أدى إلى مفسدة راجعة إلى كافة الناس
لأنه لا يكون منهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما
يقوم به معايشهم ويفسد نظام الأحوال في الأفعال
والأعمال وعلى أنا لا نخليه من نوع اجتهاد نوجبه
عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له هو أن يختار
من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم في نفسه
فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه فليكن العالم كذلك
وهو أنه يتكلف ما يطيقه ويتسع له علمه وهو مطلق
للاجتهاد ومنتسع علمه لذلك فلا يجوز له تركه
كالعامي الذي يقدر أن يتخير من العلماء فيقلد
الأعلم في نفسه والأوثق في علمه فإنه لا يجوز له
ترك ذلك

وأما اعتبارهم الاجتهاد بالاجتهاد فقد أجاب بعض
أصحابنا عن ذلك وقال من سهل عليه تناول الأدلة
وقرب مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر
العدو وقرب مواضعه منه فلا يجوز له الاتكال على
غيره في الجهاد

وأما العامي الذي تغيب عنه الأدلة فلا يعرف وجوه
الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين
عدوه ولحقته المشقة في قطعها إليه ومن كان بهذه

الصفة لا يجب عليه الجهاد فقد استوى الجانبان من حيث المعنى

وأما الذى تعلقوا به من قصة الشورى فهو محمول على أنه دعاه إلى سيرتهما والسياسة والرأى فى الأمور وضبط الشرعية ومجاهدة الأعداء والقيام بالآيات الثابتة ويجوز أيضا أنه دعاه إلى سنتهما فى ما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع

وأما الذى قال إن الأعلم لاجتهاده مزية ولهذا أيضا مزية فخير بينهما قلنا العالم والعالم وإن اختلفا فى غزارة العلم وعدم غزارة العلم ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علما بلا دليل والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل ولأن التقليد من عمل الجهلة والاجتهاد من عمل العلماء فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو علم إلى علم الجهال

وقوله إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل

قلنا وإن كان كذلك ولكن دليله عند صاحبه لا يفيد دليلا فى نفسه

واعلم أن أصحاب أبى حنيفة يفرقون بين العالم والعامى فيقولون إن العامى يجب

عليه التقليد والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه
لكن غذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد لأنه في
هذه الحالة يحتاج إلى التقليد مثل العامى وهذا ليس
بشيء لأن معه آلة الاجتهاد فلا يعذر بالأشبهاء
مسألة إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم
يجز له تقليد غيره

وقال أبو العباس بن سريج يجوز لأنه في هذه النازلة
بمنزلة العامى من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة
حكمها بالإجتهد ولأنه مضطر إلى التقليد فإنه إذا
اجتهد فاتته العبادة عن وقتها فجاز له التقليد
كالعامى أيضا وأما نحن فنقول إن معه آلة الاجتهاد
فلا يجوز له التقليد كما لو كان الوقت واسعا
بينه أنه لو جاز له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز
وإن لم يخف كالعامى والحرف أن الفرض لا يتبدل
لخوف الفوت وعدم الخوف وقوله إنه كالعامى في
هذه النازلة قد بينا الفرق

وقوله إن به ضرورة قلنا ليس كذلك لأنه إن كان ذلك
الشيء مما يجوز تأخيره للغذ يكون اشتباه الحادثة
عذرا له في التأخير إن كان مما لا يجوز غيره أداءه
على حسب حالة ثم يعيده فلا ضرورة في التقليد له
واعلم أن العامى يجوز له تقليد العالم في جميع
الأحكام الشرعية

وقال أبو على الجبائى لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه
الاجتهاد وقال ما طريقه مقطوع به يصير مثل
العقليات

وأما عندنا يجوز في الكل لأنه المعنى الذي لأجله يسوغ له التقليد في مسائل الاجتهاد موجود في غيرها يدل عليه أنه إذا أمر العامي بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفسدة عظيمة تعود عليهم وتشتد البلوى والمحنة بهم على ما ذكرنا من قبل وقد ذكرنا من قبل أنه لا يقلد العامي إلا بعد أن يجتهد في أعيان الفقهاء وقد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد في أعيانهم وزعم أن في تكليفه الاجتهاد في الأحكام مشقة

ونحن نقول إنه ليس عليه في هذا كثير مشقة ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه في أمر معاشه وأسبابه ويحصل له بذلك نوع ظن فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة فيجئ عليه تحصيله كما يجئ على الإمام الاجتهاد في سائر الحوادث والنوازل

وعندي أن هذا أولى والله أعلم
مسألة وأما الكلام في مسائل الأصول فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل وقالوا العقائد الأصولية عقلية والناس جميعا مشتركون في العقل ولأن العلم بها واجب والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة وليست غامضة فتكليف العامي ليعرف

الأصول بدلائلها لا يؤدي إلى الحرج الشديد فيسقط عنهم لذلك
واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع ولهذا خفي على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع ولأننا نحكم بإيمان العامة ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض وإنما طريقهم أخذ شيئين في التقليد أحدهما أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقاداً عن دليل بهذا الوجه
وأما لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبي ﷺ وقد عرفوا إقامة النبي ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر وتحقق في قلوبهم ثبوته بهذا الطريق وأنه يقول ما يقوله عن الله عز وجل فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه
وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جداً عن اصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد في العوام يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام

بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلا فضلا من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامى هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى زنة من العلماء ويتبعهم فى ذلك ويقلدهم ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال ثم يعضون عليها بالنواجذ فلا يحولون ولا يزودون ولو قطعوا إربا فهنيئا لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك ودخلت عليها الشبهات العظيمة وصاروا فى الآخرة متحيدين عمين ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان وأرسلوا بما فى صفات الله تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحرمة ففاتهم ورع سائر الجوارح

وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضا وإذا خرب جانب منه تداعى سائر جوانبه للخراب ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء وغاية الواحد منهم فى الفلج والعلو على صاحبه بزيادة الحدق فى طريقة الجدل وبينهم أوضاع يناظرون عليها ويطالبون الخصم بطردها فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعا وعجزا وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به مشقة فيما يعتقده وطمانينة وإنما ننكر إيجاب

التوصل إلى العقائد في الأصول بالطريق الذي
اعتقدوه وساموا جميع المسلمون سلوك طريقة
وزعموا أنه من لم يفعل ذلك فلم يعرف الله تعالى
ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو
الخطر الشقاء والداء العضال وإذا كان السواد
الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار
رحى الإسلام ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التي
تجمع المائة الألف والمائتين الألف ممن يقوموا
بالشرائط التي يعتبرونها إلا الفذ الفادر والشاذ النادر
ولعله لا يبلغ عند العشرة فمتى يجد المسلم من قبله
أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ويعتقد أنه لا عقيدة
لهم في أصول الدين أصلاً وأنهم أمثال البهائم
والدواب المسخرة وعن ثمامة بن الأشرس وكان
من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم أنه رأى قوماً
يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت
الصلاة فقال انظروا إلى الفقراء انظروا إلى الحمير
وقال عمر بن النضر مررت بعمر بن عبيد فجلست
إليه فذكرت شيئاً فقلت ما هكذا يقول أصحابنا قال
ومن أصحابك قلت يوسف بن عون

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:347

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:345

ويونس بن عبيد والتميمي فقال أولئك نحاس أنجاس
أموات غير أحياء

وقال واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل
زمانهم في العلم والفقه والاجتهاد في العبادة وطلب

المطعم وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدموا التابعين وقد اعتقد فيهم مثل هذا فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء نعم فقد ذكرت طرفا من هذا صالحا النمط في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بآبين أوجه وأوضح معنى فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكلم المسلم ويعتمد عليه ولا يغتر بزخارف القول وليتبع طريقة السلف الصالح والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لبيان السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى والله تعالى يعصم ويؤيد بمنه وطوله

فصل

قد ذكر أبو زيد فصلا في إبطال التقليد ولم أجد في ذكره كبير فائدة فتركته وذكر بعده فصلا في الإلهام وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه في الموضوع الذي ينبغي أن نتكلم عليه

قال الإلهام ما حرك العلم بقلب يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة قال جمهور العلماء إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح عمله بغير علم وقال بعض الجهمية إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ واحتج ذلك بقوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها أي عرفها بالإيقاع في القلب وبقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل

صدره ضيقا حرجا وشرح الصدر بنور العلم والحرص والضيق بظلمة الجهل فالله تعالى أخبر أنه الفاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد وبقوله تعالى أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا فالحياة هي العلم والنور هو الهدى وقد أخبر أنه الجاعل لذلك فلا صنع منا بقوله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها فأخبر أن الناس

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:348
قد خلقوا على الدين الحنيفي بلا صنع منهم وقال تعالى وأوحى ربك إلى النحل فأوحى إليها أي ألهمها حتى عرفت مصالحها فلا ينكر مثل ذلك للآدمي وقال تعالى وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه وكان ذلك بطريق الإلهام وقال ﷺ (كل مولود يولد على الفطرة) أي على دين الحق وليس للمولود نظر واستدلال وقال ﷺ (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل) والفراسة شئ يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال ﷺ لو ابصت وقد سأله عن البر والإثم (ضع يدك على صدرك فما شك فيه قلبك فدعه وإن أفتاك الناس) فقد جعل النبي ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى وقد قال النبي ﷺ (قد كان في الأمم محدثون فإن يكن في هذه الأمة أحد منهم فهو عمر) أي منهم كأنه يوحى إليه ويحدثه ربه أو تحدثه الملائكة في قلبه

وقد روى عن أبي بكر رضى الله عنه أنه قال ألقى
فى روعى أن ذا بطن خارجة جارية
وإلا لعى الإلهام وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه
تكلم فى أشياء فنزل الوحى بذلك وقد كان ألهم
قبل

وقد كان لأنبياء بني إسرائيل إلهام يتكلمون عنه
وينزل ذلك بمنزلة الوحى إلى غيرهم
وقالت الأئمة فىمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير
تحري بقلبة لا تجوز
وإن أصاب القبلة وإن صلى بتحري قلبه تجوز صلاته
وإن أصاب غير القبلة
قالوا فثبت أن الإلهام حق من قبل الله تعالى وأنه
كرامة للآدمى وأنه وحى باطن إلا أنه إذا عصى ربه
وعمل بهواه يحرم هذه الكرامة ويستولى عليه وحى
الشیطان قال الله تعالى وإن الشياطين ليوحون إلى
أوليائهم فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحى
الملك إلا على سبيل الغفلة التى تعترى القلب فينزل
ثم ينتبه من ساعته ولا يقر عليه
قالوا بالقلب يمتاز له الحق من الباطل فاحتج أهل
الإلهام بمثل هذه الحجج التى ذكرناها

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:349
قال وأما حجة أهل السنة والجماعة قوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى
الآيه فالزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة لأن
الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها وقال ومن يدع

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

مع الله إليها آخر لا برهان له به فقد وبخهم بدعوى
إله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم
حجة لهم لما لحقهم التوبيخ فثبت أن الحجة التي
يصح العمل لها ما يمكن إظهاره من النصوص
والآيات التي عرفت حججا ويدل قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه
الحق وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا
بالآيات والآيات لا تدلنا إلا بعد الاستدلال بها عن نظر
عقلى ويدل عليه قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل
كيف خلقت الآية وقال تعالى وفي أنفسكم أفلا
تبصرون وقال تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والله
تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى
القلب ولذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن (بم
تقضى قال بكتاب الله قال فإن لم تجد فى كتاب
الله قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد بسنة
رسول الله قال أجتهد برأىي) فلم يذكر بعد الكتاب
والسنة إلهام القلب وإنما ذكر الرجوع إلى النظر
والاستدلال

وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال (من فسر
القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار) وأجمعنا على
أنه يجوز ترائي النظر والاستدلال بالأصول فدل أن
المراد به الرأى بلا نظر ولأن الرأى بلا نظر لو كان
حجة يعمل بها كالوحي لحل كل إنسان أن يدعو
الخلق إلى ما عنده بل وجب كما وجب على نفسه
العمل به وكما كان يجب على النبي ﷺ قال ومن قال
هذا فقد كفر

قال ونقول أيضا على أهل الإلهام ما قولكم في الإلهام أهو حجة بلا موافقة الشرع أو ما كان وافق أم خالف
فإن قال يكون حجة وإن خالف فهذا لا يقوله مسلم وفيه رفع الإسلام وإن قال بموافقة فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر في أصول الشرع وأيضا فإن الإلهام قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من النفس فإن كان من الله تعالى يكون حقا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:350
وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقا بل يكون باطلا فإذا احتمل أن لا يكون حقا يدل أن كل إنسان في دعوى الإلهام مثل صاحبه فإن قال ألهمت أن ما أقوله حق وصواب فيقول الآخر إن ما تقوله خطأ وباطل
ونحن نقول لهؤلاء إنا ألهمنا أن ما تقولنه خطأ وباطل

قالوا هذا دعوى منكم نقول ما تقولنه أيضا دعوى فإن قالوا إنكم لستم من أهل الإلهام نقول أيضا إنكم لستم من أهل الإلهام وبأى دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا

قال أبو زيد وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر واستدلال بالآيات وهذا قول لم يكن في السلف والقلب مضغة ليس لها حاسة رؤية مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية فلا فرق

بين قول من يقول رأيت ربي بقلبي وبين قول من يقول رأيت ربي بيدي أو سمعني قال وأما رؤية القلب علمه بنظره ونظره التفكير لا يتصور غيره ولهذا قال النبي ﷺ (تفكروا في الآيات ولا تتفكروا في الذات) لأن الآيات محسوسة فالتفكر فيها يدلنا على الله تبارك وتعالى وأما التفكير في الذات يوجب التعطيل كنظر العين إلى ما لا يرى وإنما مثله نجار في بيت لا يرى ويخرج منه الخشب المنجورة فيقبل نظر الناظر إلى الخشب المنجورة العلم بالنجار ولا علم له بوجود النجار فأما نفسه فلا علم له بها

وحكى لنا عن محمد بن زكريا أنه قال لأصحابه إذا كلمكم الموحدون في الآيات فكلموهم في الذات وبه تعلق فرعون في مجاعة موسى عليه السلام قال وما رب العالمين فأعرض موسى عن جواب المجال وأجاب بالوصف قال رب السماوات والأرض وما أخطأ الحكماء الأوائل إلا بتفكرهم في الذات والماهية

قال فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها تأويله والله أعلم عرفها بطريق العلم وهو الآيات والحجج طريق الفجور والتقوى وكذلك شرح الصدور بنور التوفيق وهو النظر والحجج وكذلك الأخبار المذكورة في

القرآن للقلب هو بنور الأدلة وبما أراه من الآيات والاهتداء للعبرة إنما يكون بهداية الله تعالى وذلك بطريق الهداية بعد جهاد العبد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (وقال تعالى ويهدي إليه من ينيب (وإنها أدنى الدرجتين والأعلى بالإصطفاء والاختيار كما قال تعالى يجتبي إليه من يشاء) وقال ووجدك ضالا فهدى (ولم يذكر جهاده فالله تعالى يجتبي إليه من يشاء بروح القدس وكمال نور العقل وزكا الطريق والتوفيق بأداة الحجج كرامة ابتداء حتى يصير موكلا على النظر فى الآيات فتبين له أنه الحق كما يتبين للكافر يوم القيامة

قال وأما الفطرة فتأويلها أن الآدمى يخلق وعليه أمانة الله التى قبلها آدم عليه السلام فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة وكان على عذر فى ترك الأداء عن عجز على ما بينا فى باب حمل الأمانة

فأما وحى النحل فإنما أنكرنا مثل ذلك فى علم خوطبنا بكسبه وابتلينا به وأما وحى أم موسى فإننا نقول به وبيانه أن أم موسى خافت على موسى القتل من فرعون لما ظهرت من سنته ومن خاف على نفسه الهلاك حل له إلقاؤه فى البحر إن نجا فيه النجاة بوجه وراكب السفينة إذا ابتلى بالحريق حل له ركوب لوح فى البحر ولأن من ابتلى بشرين لزمه اختيار أهونهما فقد فعلت الذى فعلت بالنظر ومعنى الوحى هو إلقاء النظر فى قلبها وأما كرامة الفراسة

فلا ننكرها أصلاً ولكننا لا نجعل شهادة القلب لجهلنا
 أنها عن الله تعالى أو من إبليس أو من نفسه وأما
 قول الصحابة رضوان الله عليهم فلم يثبت توحيد
 قول منهم بعد إلا على نظر واستدلال فهذا جملة
 الذى نقلته من قوله فى الإلهام وقد تركت بعض ما
 أورده طلباً للاختصار
 واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز ويجوز أن يفعل
 الله تعالى بعبد بلطفه كرامة له
 ونقول فى التمييز بين الحق والباطل من ذلك أن كل
 من استقام على شرع النبى ﷺ ولم يكن فى الكتاب
 والسنة ما يردده فهو مقبول وكل ما لا يستقيم على
 شرع النبى ﷺ فهو مردود ويكون ذلك من تسويلات
 النفس ووساوس الشيطان ويجب رده على أنا لا
 ننكر زيادة نور الله تعالى كرامة للعبد وزيادة نظر له
 فإما على القول الذى يقولونه وهو أن يرجع إلى
 قوله فى جميع الأمور فلا نعرفه والله تعالى أعلم
 وأحكم

قواطع الأدلة فى الأصول ج: 2 ص: 352
 فصل

وإذا فرغنا من الكلام فى الاجتهاد والمجتهد فنذكر
 الكلام فى المفتى والمستفتى وما يتصل فى ذلك

فنقول المفتى من العلماء من استكملت فيه ثلاث
 شرائط

أحدها أن يكون من اهل الاجتهاد وقد قدمنا شروط
المجتهد وصفته
والشرط الثاني ان يستكمل أوصاف العدالة في
الدين حتى يثق بنفسه في التزام حقوقه ويوثق به
في القيام بشروط
والشرط الثالث أن يكون ضابطا نفسه من التسهيل
كافا لها عن الترخيص حتى يقوم بحق الله تعالى في
إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه
وللمتسهل حالتان

إحديهما أن يتسهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام
ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر في
حق الاجتهاد فلا يحل له أن يفتي ولا يجوز أن
يستفتى وأن جاز أن يكون ما أجاب به حقا لأنه غير
مستوف لشروط الاجتهاد لجواز أن يكون الصواب
مع استيفاء النظر في غير ما اختلف فيه
والحالة الثانية أن يتسهل في طلب الرخص وتأويل
الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها وتعليق بأضعفها
وهذا متجاوز في دينه متعدد في حق الله تعالى أو غار
لمستفتيه عادل عما أمر الله سبحانه به في قوله وإذ
أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا
تكتُمونه وهو في هذه الحالة أعظم ماثما منه في
الأولى لأنه في الحالة الأولى مقصر وفي الثانية متعدد
وإن كان في الحالتين أثما متجاوزا لكن الثاني أعظم
وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه كذلك لا يجوز
أن يطلب التغليظ والتشديد وليعدل في الجواب إلى
ما يوجهه صحة النظر من الحكم الذي تقتضيه الأدلة

الصحيحة فإن دلت على التخليط أصاب وإن دلت
على الترخيص أصاب وإن كان للتخليط وجه في
الاجتهاد أمسك عن ذكره فهذه الشروط التي يجب
أن يكون عليها

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:353
المفتى فإن أخل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل
علم بحالة أن يستفتيه
فأما إذا علم المفتى جنسا من العلم بدلائل وأصوله
وقضى فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم
يجز أن يفتى في غيره
واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختص بعلمه
فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله وقصره فيما سواه
كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجز أن يفتى في
غيره واختلفوا في جواز فتياه في الذي اختص بعلمه
فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله ودلائله ومنعه
أكثرهم في الفتيا فيه لتجانس الدلائل وتناسب
الأحكام امتزاجا لا يتحقق أحكام بعضها إلا بعد
الإشراف على جميعها ويلزم الحاكم من الاستظهار
في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى ويأثم بالتسهيل
وطلب الترخيص أكثر مما يأثم المفتى وإن كان كل
واحد منهما مأمور بإمعان النظر واجتناب الرخص
لأن في القضاء إلزاما ليس في الفتيا ويجب فيه ما لا
يجب في الفتيا فافترقا

مسألة وقد قال أصحابنا إنه لا بد للقاضي أن يكون عالما عدلا وعند أبي حنيفة يجوز أن يكون القاضي جاهلا فاسقا على معنى أنه يصلح لذلك ويقولون إنه لا ينبغي أن يولى القاضي إلا العالم العدل قالوا وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله وقد ذكر الخفاف من أصحابهم في كتاب آداب القضاة أن القاضي إن ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وأن كان القضاء بحق فبعضهم قال بهذا على القول الذي اختاره أصحابنا أنه إذا فسق ينعزل وقال بعضهم الانعزال بالفسق ليس بمذهب وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن نعرف أنه مذهب أبي حنيفة لكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا ينعزل لكن في هذه الصورة لا ينفذ قضاؤه لأنه وجب عليه القضاء لله عز وجل فإن القضاء رأس الطاعات والعبادات ولهذا لا يجوز للقاضي أن يأخذ الأجرة على القضاء فإذا ارتشى وقضى

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 354
صار قاضيا لنفسه فلم يكن عبادة لله تعالى فلا يكون قضاء
ببينة أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى وقضاؤه
لنفسه باطل
قالوا وإذا كان جاهلا يقضى بقول العالم كأنه يسأله
ويقلده ثم يقضى به

وأما مذهبنا فإنه لا يجوز أن يكون القاضي إلا عالماً عدلاً لأن الشهادة دون القضاء فإذا اعتبرت العدالة في الشهادة ففي القضاء أولى وكذلك الفتوى فإن الفتوى أولى من القضاء فإذا لم يجز للمفتي إلا أن يكون عالماً كذلك القاضي لا يجوز إلا أن يكون عالماً وقد فرقوا بين القاضي والمفتي وقالوا المفتي لا يقدر أن يفتي بعلم غيره وأما القاضي يقدر أن يقضى بعلم غيره بأن يرجع في قضاياه إلى عالم يقضى بذلك

ونحن نقول إن قلت لا يمكن الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة فليس كذلك لأنه يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتي به كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضى به وإن قلت حقيقة ففي الموضوعين واحد لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغي أن يكون عن علم والتقليد لا يرجع إلى علم لأنه التقليد لا يفيد علماً للمقلد ولأن العلم يكون بطريق ولم يوجد طريق العلم في واحد منهما رجعنا إلى بقية الكلام في الفتوى والمستفتي

واعلم أن المفتي يجب عليه أن يفتي من استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم فإن لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه لأن ذلك من فروض الكفاية وإذا قام به بعضهم سقط عن الباقي فرضه وعلى هذا نقول إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم فإنه لم يكن في ناحيته من يصلح لطلب العلم سواء يجب عليه أن يطلبه ولا يحل له أن يتركه وهذا إذا

وجد فيه شروط الطلب وشروط الطلب في الإنسان صحة حواسه ووفور عقله وسلامة اليته فإذا تكاملت فيه الية الطلب وجب عليه الطلب ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم إذا تعين لذلك والأصل فيه قوله ﷺ كن عاما أو متعلما أو مستمعا أو محبا ولا تكن الخامس فتهلك وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال الناس ثلاث عالم رباني ومتعلم على سبيل النجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستطبوا العلم فإن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:355
أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه وكان الطالب بالإمساك عاصيا وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن فرض التعليم كان المطلوب منه بالإمساك عن التعلم عاصيا وهذا إذا لم يوجد غيره وأما الطالب فقد سقط عنه فرض المطلوب والحالة الثانية أنه لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعلم لوجود غيره فيكون الطلب والتعليم ندبا في حقهما ومن فروض الكفاية في حق الكافة وإذا شرع الطالب في الطلب سقط به الفرض عن المطلوب منه وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين أعنى فرض الكفاية والحالة الثالثة أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره ولا يتعين على المطلوب منه التعلم

لوجود غيره فيكون التعلم متعينا على الطلاب
والتعليم ندبا في حق المطلوب منه
والحالة الرابعة أن لا يتعين على الطالب فرض
الطلب لوجود غيره ويتعين على المطلوب منه
فرض التعليم لعدم غيره فيكون الطلب ندبا في حق
الطالب والتعليم فرضا متعينا على المطلوب منه
وإذا استفتى المفتى من لا يجد غيره وجب عليه أن
يفتيه ويتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل
بقوله ولا يجب عليه إن علم أنه لا يعمل بقوله وإن
كان المستفتى يجد غيره كان فتياه ندبا ولم يكن
فرضا متعينا ولا يجوز للمفتى أن يطلب على الفتوى
أجرا لقوله تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا أي
ياخذوا عليه أجرا ويجوز أن يقبل الهدية بخلاف
الحاكم لأن الحاكم يلزمه حكمه
وإن اجتهد المفتى في حادثة مرة فأجاب فيها ثم
نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادة
الاجتهاد فيه وجهان فمن أصحابنا من قال يفتى
بالاجتهاد الأول ومنهم من قال يحتاج أن يجدد
الاجتهاد والأول أصح

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:356
فأما المستفتى فلا يجوز له أن يستفتى من شاء على
الإطلاق لأنه ربما يستفتى من لا يعرف الفقه بل
يجب أن يتعرف حال الفقيه في الفقه والأمانه
ويكفيه في ذلك خبر العدل الواحد فإذا عرف أنه
فقيه نظر فإن كان وحده قلده وإن كان هناك غيره

فهل يجب عليه الاجتهاد فيه وجهان فمن أصحابنا من قال يقلد من شاء منهم وقال أبو العباس والقفال يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين وهذا قد ذكرناه من قبل وإن استفتى رجلين نظر في الجواب فإن اتفقا في الجواب عمل بما قالوا وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه

منهم من قال لا يأخذ بما شاء منهما ومنهم من قال يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما ومنهم من قال يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل والأولى أن يقال يجتهد ممن يأخذ بقوله منهما وأما الذي قال إنه يأخذ بأغلظ الجوابين فقد يكون الحق في أخف الجوابين قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال النبي ﷺ (بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة) وقد قيل يأخذ بأخف الجوابين لهذا الدليل فإن قال قائل هل يجوز للعامي أن يطالب العالم بدليل

الجواب قلنا لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم أن يذكر الدليل إن كان مقطوعا به لإشرافه على العلم بصحته ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعا به لافتقاره إلى الاجتهاد ويقصر عنه العامي

فإن قال قائل قد اخترتم إن يكون على العامي الاجتهاد في أعيان الفقهاء فأيش

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:357

يجب عليه من ذلك
الجواب أن الذي عليه في الإخبار والاستخبار أن
يعرف شواهد حاله ويسأل عنه من يثق بصدقه
ويجب على من استخبر منه أن يخبر على ما عرفه
من حاله فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد
والاثنين استزاد والاحتياط أن يزيد بقدر ما يمكنه
ليزداد ثقة وطمأنينة
وقد قيل إنه إذا اجتمع عالمان على جواب وتفرد
أحدهما بخلافه أخذ بقول الاثنين لأن النبي ﷺ قال
(الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) وهذا
إنما يأتي عند استواء الكل بعد اجتهاده منهم وأما إذا
تفاضلا في العلم فلا بد أن يكون الأخذ بقول الأفضل
أولى

وقد قيل يجوز الأخذ بقول المفضل كما يجوز
للمحاكم أن يقبل شهادة العدل وإن كان هناك من هو
أعدل منه ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلا بينا فما
منعوا من استفتاء المفضل مع وجود من هو أفضل
منه وإذا سمع المفتي جواب المفتي لم يلزمه
العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازما بالانقياد
ويجوز أن يقال إنه يلزمه إذا أخذ في العمل به وقد
قيل إنه يلزمه إذا وقع في نفسه صحته وحقيقته
وهذا أولى الإوجه وأذا لم يعلم المفتي لسان
المفتي فيكفي ترجمة الواحد ويجوز أن يجيب
باللسان ويجوز أن يجيب بالكتبة

مسألة ويجب على العامى أن يستفتى إذا وقعت له
الحادثة

ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال وهذا فى
الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل
ما يمكنه فأما فى المعاملات فإن توجه الحق عليه
لزمه الاستفتاء فيه وأن كان الحق له مخيرا فيه ثم
ما يسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على
خمسة أقسام

أحدها ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق
وهو الإيمان ومسألة الصلاة

قواطع الأدلة فى الأصول ج:2 ص:358
التي لا تسقط عن عقلها من المكلفين ولا مهلة فى
تأخير العمل بها

والقسم الثانى ما يجب على المكلف بوجود شرط
ولا يجب عليه مع عدم الشرط وهو الحج الواجب
بوجود الزاد والراحلة والزكاة الواجبه بوجود المزكى
فلا يلزمه العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود
الشرط

والقسم الثالث ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف
وهو الحر والعبد والمسلم والكافر فيلزمهم بعد
اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم
عن أحوالهم

والقسم الرابع ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف
أحواله كالمسافر والمقيم والطاهر والحائض
فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم

من العزائم وهم مخيرون فى استعلام ما لهم من
الرخص
والقسم الخامس فرضه على الكفاية كالجهد وطلب
العلم وغسل الموتى والصلاة عليهم فلا يلزم مع
ظهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعين
عليه
واعلم أن فرض التعليم الذى على الآباء للأولاد وذلك
إذا بلغ الولد ستة فينبغى الإب أن يذكر أن الله عز
وجل خالقه ومعبوده وأن محمداً ﷺ نبيه ورسوله وأنه
على دين الإسلام وأنه لا نبى بعد نبينا محمد ﷺ وأنه
بعث بمكة ودفن بالمدينة
ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه وينشأ عليه
إذا بلغ سبعا وصار بحيث يؤمر وينهى عليه الطهارة
ومواجبها والصلاة وما يشتمل عليها فبأمر بفعلها ولا
يضره على تركها لضعفه عن احتمال الضرب حتى
يبلغ عشرة فإذا بلغ عشرة يضره إن تركها لأن هذا
أولى زمان البلوغ ومبادئ القوة ويذكر للغلام
والجارية ما يكون بلوغهما به ويذكر لهما استقرار
الفرض عليهما بالبلوغ ويعلمهما ستر العورة
واجتناب القبائح ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون
باعتنا على صلاح أحوالهم ويكون التعليم بما اختص
بأمور الدين فرضاً وبما اختص بأمور الدنيا ندباً لأن
أمور الدين محمولة على الاعتقاد وأمور الدنيا
محمولة على النفل
وهذا الذى ذكرناه واجب على الآباء فى مبادئ
التربية وتختلف مبادئ التعليم على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:359
قدر ما ركب الله فيهم من العقول ليثبتوا عليها
فتصير مستقرة في غرائزهم فإن لم يكن لهم آباء
فعلى الأمهات فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء
الأقرب فالأقرب منهم فإن لم يكن لهم أولياء فعلى
الإمام وإن اشتغل الإمام عنهم فعلى جميع
المسلمين ويتوجه فرض كفايته على من علم بحاله
منهم إذا كان قريب الدار ولا يلزمه من لا يعلم ولا
من بعد وإن علم وإذا كانت الصغيرة ذات زوج
وأبوين وجب تعليمها على الأبوين فإن عدما فالزوج
أحق بتعليمها من سائر أوليائها وإن كان الصغير ذا
زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه وفي الصغيرة لها
زوج يجوز أن يقال يجب على الزوج تعليمها مثل ما
يجب على حق الأولياء ويجوز أن يقال إنه يكون ندبا
في حق الزوج وإن كان واجبا في الأولياء وإذا كان
الزوجان فقيهين وقد آلى منها وقد مضت عليها أربعة
أشهر فإن اعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه وحرمت
عليه واعتقد الزوج أنها لم تبني فعلى كل واحد منهما
أن يعمل بمعتقده فيلزم الزوجة منعه من نفسها
وتهرب منه وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها ويتوصل
كل واحد منها إلى معتقده بما هو دون القتل
والضرب يفضى إلى تلف النفس فإن أفضى إلى
القتل وتلف النفس كف وكان حكمه فيما قيل حكم
المكره يئول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها وعن
الوطيء لا اعتقاده وهكذا لو أفتاهما فقيه بالجوبين

المختليفين وكان جاهلين بالحكام وإذا اعتدت
الزوجة لاعتقادها أنها قد بانت منه حل لها أن تتزوج
في الباطن لغيره وحرمت في الظاهر على من يريد
أن يتزوج بها وحل للأول وطئها في الظاهر كما بينا
وحل للثاني وطئها في الباطن فإن حكم بينهما حاكم
عدل بأحد الحكمين تعين وثبت الحكم له وإذا تنازع
اثنان في حق ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب
على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن وإن كان
الحاكم عدلا من أهل الاجتهاد وإن كان غير عدل أو
كان من غير أهل الاجتهاد لزم إجابته في الظاهر لئلا
يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاية ولا يلزمه الإجابة
باطنا فيما بينه وبين الله تعالى لأن طاعة الولاية تجب
على أهل العدل منهم دون من يجوز منهم وقد قال
أبو بكر رضى الله عنه أطيعونى ما أطعتكم فى الله
عز وجل فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم
فإن حكم غير العدل بينهما التزما فى الظاهر وإن
كان فى الباطن غير لازم
وحكى أبو سعيد الإصطخري أنه إذا ادعى كان له
الامتناع ظاهرا وباطنا وإن أفضى الإمتناع إلى قتله
وحمله على

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:360

قوله (من قتل دون ماله فهو شهيد) وإذا حكم
العدل بين خصمين لم يخل حالهما من أن يكونا من
أهل الاجتهاد أو من غير أهله فإن لم يكونا من أهل
الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما فى الظاهر

والباطن وإن استفتيا فأفتى يلزمهما أيضا حكم ما
أفتى به لكن يكون حكم الحاكم ألزم من فتيا المفتي
وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ولم يخل
حكمه عليهما من ثلاثة أحوال
أحدها أن يكون حقا عندهما فعليهما إلزامه
والحالة الثانية أن يكون باطلا عندهما فيلزمهما عملا
ولا يلزمهما معتقدا ويجوز إن يقال يلزم المحكوم
عليه ولا يلزمه المحكوم له لأن المحكوم له مخير
والمحكوم عليه مخير

والحالة الثالثة إن يكون عند أحدهما حقا وعند الآخر
باطلا فإن كان معتقدا لحق هو المحكوم له وجب له
استيفاؤه وعلى المحكوم عليه أدائه وينبغي على
قول الشافعي رحمه الله أن لا يجب على المحكوم
عليه أدائه في الباطن وإن أوجب الحكم أدائه في
الظاهر وإن كان معتقدا لحق هو المحكوم عليه
ومعتقد الباطل هو المحكوم له وجب على المحكوم
عليه أدائه في الظاهر والباطن واستيفاؤه
وللمحكوم له استيفاؤه في الظاهر وفي استباحته له
في الباطن مذهبان وإذا استفتى المتنازعان فقيها
مع وجود الحاكم فإن التزم فتياه عملا بها وإن لم
يلزم فتياه كان الحاكم أحق بالنظر بينهما ولو لم
يجد حاكما فقد قيل يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجد
غيره مفتيا ولا حاكما وقيل لا يلزمهما حتى يلتزمها
ولو وجد غير لزمهما من الفقهاء ولم يجد حاكما
لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزمها ويفتيهما باقي
الفقهاء بمثل فتيا الأول وإن التزم فتيا الفقيه ثم

تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا
الفقيه في الباطن وحكم الحاكم في الظاهر وقيل
يلزمهما حكم الحاكم في الظاهر ولو استفتيا فقيها
فأفتاهما ورضى به أحدهما وامتنع الآخر لم يلزم
الممتنع ولو تحاكما إلى حاكم فرضى به أحدهما
وامتنع الآخر لزم الممتنع ولو اختلفا فدعا أحدهما
إلى فتاوى الفقهاء ودعا الآخر إلى حكم الحاكم
أجيب الداعي إلى حكم الحاكم لأن فتيا المفتي إخبار
وحكم الحاكم إخبار وإذا دعى إلى حكم الحاكم أجبر
وإذا كان الفقيه عدلا والحاكم ليس بعدل فأفتاهما
الفقيه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:361
بحكم وحكم الحاكم بغير لزمهما في الباطن أن يعمل
بفتيا الفقيه ولزمهما في الظاهر أن يعمل بحكم
الحاكم

هذه جملة مسائل على الوجه الذي سردتها لا بد من
معرفتها في فروع المفتى والمستفتى وأوردتها في
هذا الموضوع فليغتنمها الناظر عليها فإنها عزيزة
الوجود جدا وقل ما يجدها الإنسان في المذهب
وليس ما يقع عنها الغنية للفقيه الفقيه والله أعلم
بالصواب

اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين في فصل المفتى
والمستفتى كلمات أحببت أن أذكرها ها هنا ويوجد
في أثنائها فوائد لم تدخل فيما قد ثناه ذكر فصلا في
كيفية فتوى المفتى وقال لا يجوز للمفتى أن يفتى

بأحكام عن غيره بل إنما يفتى باجتهاده لأنه إنما سئل عنه ولم يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكى قول غيره جازت حكايته ولو جاز للمفتى أن يفتى بالحكاية جاز للعامى أن يفتى بما يجده في كتب الفقهاء وذكر أنه إذا أجاب الفقيه في مسألة ثم وقعت تلك المسألة قال لا يجب لاجتهاد إذا كان ذاكرا لذلك القول وذاكرا لطريقة الاجتهاد لأنه كالمجتهد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه وهذا حسن جدا فينبغى أن يكون المختار هذا الوجه لأننا قلناه من قبل ثم قال إذا لم يجز للمفتى أن يفتى فتواه السابق فأولى أن لا يأخذ بفتوى من مات قال وإذا أفتى المفتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه تعريف المستفتى بتغير اجتهاده إذا كان قد عمل به وإن لم يكن عمل به فينبغى أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامى إنما يعمل به لأنه قول المفتى ومعلوم أنه ليس قوله الذى يريد أن يعمل فينبغى أن يخيره بذلك

قال وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول منه وإن كان مختلفا فيه خيره بين أن يقبل منه أو من غيره وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال إن الحق واحد يكون هكذا أيضا لأنه ليس بأن يجب عليه الآخر بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر فإن كان التخيير معلوما من قصد المفتى لم يجب عليه أن يخيره لفظا بل يذكر له قوله فقط وليس كذلك

الحكم لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبداً

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 362
قال الإمام وعندي أنه لا يجب عليه أن يبين له تخيره لأننا بينا أنه لا بد للمستفتى في الاجتهاد في أعيان العلماء وإذا وجب عليه ذلك فاختر أحد العلماء باجتهاده واستفتاه فقد صار في هذه المسألة بمنزلة مجتهد والمجتهد لا يتخير بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده بل يلزمه الأخذ باجتهاد فكذلك العامي يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخيره واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العامي تقليد العالم أصلاً وقالوا إن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له في الاجتهاد فيكون فاعلاً مفسداً ومع توهم المفسدة لا يجوز الرجوع وقاسوا أيضاً التقليد في الفروع على التقليد في الأصول وقالوا إذا لم يجز في أحدهما لا يجوز في الآخر قالوا ولأنه إذا قلده في مسائل الاجتهاد وقلتم إن الحق في واحد فلا يؤمن أن يقلده في شيء يكون الحق بخلافه وعلى هذا قال أبو علي الجبائي يجوز للعامي تقليد العالم في مسائل الاجتهاد لأن كل مجتهد مصيب فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد إذا قلنا إن العامي يقلد فيه الحق واحد فلا يأمن أن يكون قلده فيما هو خلاف الحق وقال هؤلاء لا يجوز أن يأخذ العامي بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته ونحن

نقول إن هذا غلط عظيم وخطأ فاحش فإن الصحابة
والأمة من بعدهم دليل على خلافه فإن الصحابة ومن
بعدهم ما زالوا يفتون العوام في غوامض الفقه ولم
يرو عن أحد أنه عرف العامي أدلته ولا نبه على ذلك
ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من
غير أن يستخبروا عن الأدلة ولأن العامي إذا حدثت
له حادثة فلا بد أن يكون مستعبداً شياً فإن ألزمناه
التعلم عند بلوغه خفى فيصير مجتهداً وأوحينا هذا
على كل أحد يؤدي إلى إهمال أمور الدنيا أجمع لأنهم
إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمر الدنيا وأمر
مصالحها فإن قالوا لا يلزمه الاجتهاد لكن العالم يبين
له الدلائل يجوز هذا في آية يتلوها عليه أو خبر يذكره
عن النبي ﷺ

فأما القياس إنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن
يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي مقدماً فلا
يتصور حصولهما لهذا العامي بخبر يخبره العالم له
عن ذلك فلا ندري كيف وقع هذا السهو ولكن قد بينا
أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 363
الكبير والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن
للفقهاء وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له
مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم وأسلم
لدينهم يدل أنه إذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو
صيامه فإذا لم يرجع إلى العالم في الجواب عنها فلا
بد أن يسلك طريقاً يصير به عالماً مجتهداً وذلك

بالابتداء بالتفقه والحادثه وحكمها كيف تحتل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيها ومن يضمن له أنه يصير مجتهدا وأكثر طالبي العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين وإنما يصير الشاذ النادر مجتهدا ويكون بحيث يسلم له النظر وإن قال في الحال يذكر له الدليل فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحرين مثل الفقهاء فكيف يدركه العامي بمجرد ذكره له حتى يصير عالما ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده

وأما قولهم إنه ربما لا ينصح له قلنا هذا باطل فمن روى خبرا في حكم يلزمه الأخذ به لا يقال إنه ربما كذب له ولأنه إذا كان قد اجتمع في المجتهد شرائط الاجتهاد فيمنع ذلك التوهم وهذا كالراوى إذا كان عدلا فإن عدالته تمنع هذا التوهم

وأما التقليد في الأصول فقد بينا من قبل وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمنعون التقليد في الأصول في الفرق بين الموضعين إن العامي إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد وسائل الصفات وإثبات القضاء والقدر وبيان النبوات وما يتصل لها ومدار هذه الأشياء أكثرها عقلية وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير فلا يؤدي إلى أن يستغرق ذلك عمره وتعطل عليه مصالحه

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عد فالاجتهاد فيها لا يمكن إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا في الزمان الأطول فيؤدي

إلى ما قدمنا من دخول المفسد في أمور عامة
الناس وأما الذي قاله أبو علي الجبائي فضعيف لأن
ذلك إنما يكون بأن يلزم العامي أن يعرف مسائل
الاجتهاد مما ليس في مسائل الاجتهاد وإذا فعلنا ذلك
فقد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا
يميز إلا أهل الاجتهاد وفي ذلك من المفسد ما
قدمناه وذكر فصلا في شرائط المستفتي وما يجب
عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد قال أما شرائط الاستفتاء
أن يغلب على ظن المستفتي أن من يستفتيه من
أهل الاجتهاد مما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من
أعيان الناس ويرى أخذ الناس عنه

وأن يظنه من أهل الدين بما يرى من اجتماع
الجماعات على سؤاله واستفتائه فيما يراه من
سمات الستر والدين والأشبه أنه ليس للعامي أن
يستفتي من يظنه غير عالم ولا متدين وإنما أخذ عليه
ذلك الظن لأن ذلك القدر ممكن له وأما ما يجب
على العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد هو أنهم إن اتفقوا
يجب على المستفتي أن يصير إلى الفتوى التي
اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد في
أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن
له فجرى مجرى قوة ظن مجتهد في المسائل التي
يجتهد فيها

وقد ذكرنا أن قوما من أصحابنا وغيرهم أسقطوا
عنهم الاجتهاد لأن العلماء في كل عصر لم ينكروا
على العامة ترك النظر في أحوال العلماء والأول

أحسن فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان
مخيرا في الأخذ بأى أقاويلهم شاء فأبها اختاره وجب
عليه كما بينا وإن كان عنده أن واحد من هؤلاء
المفتين أدين فيجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة تكون
بقوله أقوى وكذلك إذا كان فى ظنه أن أحدهما أعلم
وجب عليه الأخذ بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن
ويجربى التفاضل فى العلم بمنزلة التفاضل فى الدين
وأما إذا كانا عالمين دينين وأحدهما أدين إلا أن
أدينهما أنقصهما علما فإنه يحتمل أن يقال هما سواء
والأولى أن يرجع قول الأعلم بزيادته فيما يعين على
الاجتهاد والوقوف والصواب

قال ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام فهو كتدبير
أمور الدنيا لا يخفى عليهم فلا يسقط عنهم ونذكر
مسألة تقليد العالم العالم وقال وإن أكثر الفقهاء
منعوا من ذلك وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم
بعضا بل ناظروا ولو جاز ذلك لفعلوا ولم يكن
لمناظرتهم فى المسائل فائدة وأيضا فإن المجتهد
متمكن من الإجتهد لتكامل الآلة فلم يجز مع تمكنه
من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما
لم يجز أن يصير إلى قول غيره فى العقليات لما
تمكن من النظر والاستدلال عليها ولأن المجتهد لو
أداه إلى خلاف قول عالم آخر وإن كان أعلم منه لا
يجوز له بالاجماع ترك رأيه والأخذ بقول الأعلم
فيجب أن يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو
اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول

قال ولأن التقليد دون الاجتهاد فإذا تمكن من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن وأيضاً فإن المجتهد متعبد

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:365
بالاجتهاد وعلمه بحسبه ويكون بذلك مطيعاً لله عز وجل وهذا لأن الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من البعض ولا يجوز إثبات بدل هذا التعليل الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه واعتمد هذا الذي أوردنا كلامه وهذا بالدليل ثم ذكر احتجاج المخالفين في تقليد الصحابة بقول ﷺ (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى) وبقوله ﷺ (اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر) رضى الله عنهما وأجاب وقال هذه أخبار آحاد لا يكون العلم على أن أكثر هذه الأخبار خطاب مواجهة لمن كان فى ذلك العصر فمن لم يكن صحابياً أن يتبع الصحابة ومن لم يكن صحابياً فى ذلك العصر لم يكن من أهل الاجتهاد فجاز له التقليد وعلى انه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاقْتداء بهم فى رويتهم لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره إنه اقتدى به أى اقتدى بروايته ثم قال (اقتدوا باللذين من بعدى) وقوله (عليكم بسنتي) وما يشبه هذه الألفاظ أمر والأمر للإيجاب وليس

يجب التقليد إلا على العامى فدل أن المراد به هو العامى دون العالم
وأما الدعاء الذى قاله لعمر وعلى فيجوز أن يكون ذلك فى شىء مخصوص والدليل عليه أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتوا بما أدى إليه اجتهادهم ولم يرجعوا إلى قولهم معتقدين أن ما قالوه هو الحق والصواب دون غيره فإن قالوا أليس أنه روى أن عمر رجع إلى قول على ومعاذ رضى الله عنهما حين قال له ذلك برأيه وأن سألهما عن وجه الحجة فدل أنه كان محض تقليد قلنا مجهول على التنبيه على وجه الدليل وحين ينبهان على ذلك نتبه فقال ما قال لهذا المعنى ويجوز أنه خطر له وجه قولهما حين سمع كلامهما فرجع إلى ذلك لهذا ويكون على هذا عمله بعلمه واجتهاده لا بتقليدهما يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين فى الحدث ثم صمم على أحدهما فقال له قائل ليس هذا بصواب إنما الصواب كذا وكذا فقال له صدقت فهم الحاضرون أنه صدقه صدقه لأنه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:366
تنبه على وجه الرأي إما من ذلك الكلام أو من غيره واحتج أيضا لهم وقال إن المجتهد مصيب صواب وقوله صواب فجاز اتباعه قلنا قولك له صواب دعوى ويجوز أنه خطأ وهذا لأننا نقول إن الصواب فى قول واحد من المجتهدين فالذى يظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه

فهذا حكاية ما نقله في أصوله ذكرته مع اقتصار على البعض وأفردته لأنه اشتمل على فوائد في هذه المسائل المذكورة وهذه المسائل وإن دخلت فيما أوردناه من قبل فقد تضمن نقله تقرير للصحيح المختار من الأقوال والله تعالى يهدي إلى الصواب ويرشد بمنه إليه

وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام في الأصول وذكرنا المختار من ذلك وأوردنا الدلائل الصحيحة في ذلك على ما يوجب التحقيق ويصلح لتثبيت الأصول التي بنينا عليها الفروع في مسائل الخلاف وبلغنا النهاية في الإيضاح وكان قصدنا بذلك إن شاء الله سنين الحق من الباطل ولم نقصد قصر الميل إلى جانب دون جانب وخلينا سرد كثير مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قوياً يعتمد عليه فاخترنا في الكل ما أمكن تحقيقه وإثباته بطريق الزمان ولم نقنع بمحض الجدل والله تعالى يجعل سعينا في ذلك لوجهه وطلب مرضاته والأولى أن نقنع بالكفاف لا لنا ولا علينا وفيه الربح العظيم والنجاة من الخسارة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:367

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:364

فصل

وقد بقيت علينا مسألة النسبه إلى الإمام المطلبى الشافعى رحمه الله

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

وهذا أمر يعرف باستقراء المسائل والنظر في دلائلها فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى وقد ذكرت في كتاب الاقتصار طرفا من تقديم أصحاب الحديث على أصحاب الرأي وقد ذكرنا دررا من فضل الشافعي رحمة الله وذكرنا أيضا في الكتاب الذي سميته البرهان المسائل من أصول المخالفين يأتي على تشنيعات عليهم في أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع وسردت ذلك سردا من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب فلم أحب إعادته في هذا الموضوع وأيضا فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا في ذلك وصنفوا الكتب وقد بالغوا ولم يقصروا وعلى الجملة نقول إن الانتساب إلى الشافعي استثنان فإن النبي ﷺ قال (الأئمة من قريش) وقال في موضع آخر (الناس تبع لقريش في هذا الأمر أبرارهم تبع لأبرارهم وفجارهم تبع لفجارهم) فذكر أنهم الأصل وأن باقى الناس تبع لهم ولا بد للمتبع من مقتدي به في الجملة والتقليد وإن لم تجوزه للعالم ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بد من أمام ينتسب إليه لنكون ممثلين لقول صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه (الناس تبع لقريش) فاخترنا الأمام المطلبى محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله ورضوان الله عليه لانا لم نجد في الأئمة الذين مهدوا الأصول وفرعوا التفريعات وتكلموا في المسائل على ما توجبه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة أحدا من قريش سوى

الشافعي رحمه الله والباقون لا مطعن عليهم وقد
تحروا الحق وطلبوه بجهدهم لكن العالم الذي لا
يجوز له التقليد وإنما يطلب الانتساب المحض بوجه
الاستئنان بقول الرسول ﷺ فتعين الانتساب إلى
الشافعي رحمه الله لما بينا من قبل
وأما العامي الذي يقلد ويطلب الانتساب أيضا
فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:368
الإمام لأن القرشي إمام مقتدى به بقول صاحب
الشرع مؤيد بزيادة لا توجد في غيره وهو قوله ﷺ
(رأى رجل من قريش مثل رأى رجلين من غير
قريش) يعنى فى إصابة الصواب فيكون أبو حنيفة
ومالك وغيرهما على النصف من الشافعي فى إجابة
الحق فيتعين لهذا أيضا الانتساب إلى مثل هذا الإمام
ثم بعد هذا إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها
وفروعها وجد أصول الشافعي رضى الله عنه
موافقة للكتاب والسنة مؤيدة بهما مستمرة على
الإخبار إذا وجدها استمرارا صحيحا مستقيما ويتبع
الصحيح منها ويدع الرأي حين يجده فلا يأمر بعرض
حديث على قياس ولكن يأمر بعرض القياس على
الأحاديث فإن وجدها معترضا على خبر من ذلك حكم
برده وقدم الحديث ويقول بطرح المراسيل
والمناكير ويعرض عن رواية المجاهيل ولا يفرع إلا
على أصل صحيح وفى القياس يطرد القياس طردا
ولا يدعه باستحسان ولا يمنع أيضا فى موضع يمكنه

استعماله فيه ويطلب المعانى المؤثرة والأشباه
الصحيحة ويطلب المعانى المؤثرة فى العلل ليكون
برىء الجانب

مسألة من المناقضة الموحشة وفى كلام كثير
وخطب عظيم لكنا اقتصرنا على هذا القدر وأشرنا
إلى طرف منه والله ولى التسديد بمنه وعونه ويتلوه
إن شاء الله ذكر مسائل وفصول اختصر أبو زيد
بإيرادها فى أوصله والكلام عليها والله المعين
واعلم أنا قد أتينا على مقصودنا من الكلام فى أصول
الفقه على ما ذكره الصحابة وأوردنا الصحيح من
ذلك على سبيل التحقيق لا على سبيل المجاز
والتجوز على ما يفعله كثير من المتفقهة وحين فرغنا
من ذلك فقد ذكر القاضى أبو زيد الدبوسى فى آخر
كتابه الذى صنفه فى أصول الفقه وسماه تقويم
الأدلة فصولا لا توجد فى سائر الأصول وللفقهاء
حاجة إليها خصوصا فى الطريقة التى هى معهودة
الوقت فأحببت إيراد ذلك والكلام عليه فى المواضع
التي يجب الكلام عليها فىكون مخالفا لأصولنا التي
تبنى عليها التفريعات لنزول حيرة السامع لذلك حين
يسمعه ويعرف وجه الكلام عليه إذا احتاج إليه
ونسأل الله تعالى المعونة فى ذلك والتأييد بمنه بدأ
بذكر فصلا فى خبر أهلية الآدمى لوجوب الحقوق
الشرعية وهى الأمانة التي حملها الإنسان قال لا
خلاف أن الآدمى يخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق
عليه فإنه يخلق وعليه عشر الأرض

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:369
وخارجها بالإجماع وعليه الزكاة على قول أهل
الحجاز واختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبي كما
يسقط بعذر الحيض عن الحائض لا أنها ليست بأهل
للإيجاب عليها فإن الصوم قد لزمها وهذا لأن الآدمي
أهل الوجوب عليه بالذمة فمحل الوجوب هو الذمة
يقال وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب إلى
غيرها والآدمي كما خلق خلق وله ذمة أترى أن
الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه
ضمانه بخلاف البهيمة وكذلك يلزمه مهر امراته
وسائر حقوق الناس وإنما عرف وجوبها بالشرع
ولأن الذمة عبارة عن العهد فالله تعالى لما خلق
الإنسان ليتحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى
صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق
العصمة والحرية والمالكية بأن حمل حقوقه وثبتت
عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة كما إذا
عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم
حقوق المسلمين في الدنيا والآدمي لا يخلق إلا وله
هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب
حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك
لحقوقه ولأن هذه الحقوق الشرعية التي تلزم
الآدمي بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً وثناءً أو
أبى وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم
يفتقر الوجوب إلى قدرة العمل ولا قدرة التمييز
ألا ترى أن الصلاة تلزم النائم والمجنون على أصلنا
إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة ثم قال لا يجوز أن

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

يقال إن وجوب الحقوق بالخطاب بل الوجوب بالأسباب التي جعلها الشرع أسبابا للوجوب وليس بالأمر والخطاب والأسباب هي ملك النصاب للزكاة والأراضي العشرية للعشر والأراضي الخراجية للخراج والبيت للحج والأوقات للصلوات وشهر رمضان للصوم والآيات الدالة على الله تعالى للإيمان والنكاح للمهر والشراء للثمن والقرايه للنفقة ويجوز ذلك ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه نحو قولك لغيرك اشتريت عبدا بألف درهم فأد ثمنه فيكون وجوب الثمن في الذمة بالشراء لا بقولك أد الثمن بل قولك أد الثمن طلب للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه فكذا قول الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي ليؤد الواجب عليه بشهود الشهر وقوله وأقيموا الصلاة أي أدوا ما يلزمكم بأوقاتها وهذه الأسباب قائمة في حق البالغ والصبي على السواء فلا ينبغي أن يقع الفرق بينهما في صحة الوجوب فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بغيره يسقط بمثله بعد البلوغ تيسيرا علينا لأنه ليس بأهل له وإنما يفارق الصبي الذي لا يعقل

العاقل في وجوب أداء ما لزم ذمته بأن تعلق من صاحب الحق بالأمر والخطاب وغير العاقل ليس من أهله فلا يلزمه الأداء إلا على ما نذكر بعد هذا وهذا كما قيل إن النائم يلزمه حقوق الله تعالى ولا يلزمه أدائها حتى يستيقظ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به

وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعل منا على سبيل الاختيار فلا بد من العلم به ثم القدرة عليه فأما الوجوب في الذمة فصحيح بدون اختيارنا فلم يكن من شرط صحته إلا قدرتنا ولا علمنا به قالوا ولا يجوز أن يقال إن الوجوب للأداء لا لنفسه فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء فإن الوجوب بالأداء لا يتعين حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان إما أداء وإما قضاء فصح الإيجاب على ما من حالة قدرة الأداء والقضاء في الجملة والصبى من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه فإن قيل وأى واجب علينا في باب العبادات البدنية سوى الأداء قلنا قال الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه في ذمته بالإيجاب والأداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بدرهم فليلزم الخياط فعل الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد والأداء بالخياطة وكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير المؤدى حالاً بالقميص وكذلك دراهم مؤداة عينا بدراهم في الذمة فيكونان غيرين لا محالة فإن قيل أرايت لو مات الولد قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء لم نجعله أنه أمانة الله سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء في الآخرة قلنا اختلفوا في هذه المسألة روى عن أبي حنيفة أنه توقف في جواب هذه المسألة وحكى عن محمد أنه قال إنما أنا أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحداً بغير ذنب وقد جاءت الأخبار بأن

الأطفال يكونون شفعاء لآبائهم يوم القيامة فأما
الخلاف بينهم في وقوع الحمل عليهم على ما مر
اختلافهم في الجزاء لا يدل على خلافهم في الحمل
فالجزاء يقابل الأداء لحمل الأمانة فإنها تقع عليها
بإيجاب الله تعالى شئنا أو أبينا كما بعد البلوغ لا يجب
الجزاء لوجوب الصلاة علينا بل الأداء
ويحتمل أن يقال بأن الله تعالى لما حمل الأطفال
أمانته بالإيجاب عليهم أهلهم لذلك باستحقاق الجزاء
ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأنا بهم كرما وألحق غير
المؤدى بالمؤدى بعذر العجز بمنزلة البالغ يدركه
وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به فإنه يلزمه

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 371

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 370

الصلاة ولا يؤاخذ إذا مات قبل الأداء ويثاب وهذا لأن
الإيجاب شرعا بنى على ظاهر الحال لا على ما يكون
في الغيب ولظاهر الحال كل صبي ممن يرجي منه
الأداء أرايت طفلا له أرض عشرية ولا ولى له أليس
يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجه وإن مات
قبل أن يلى عليه أحدا ويقدر بنفسه وكم من بالغ
يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء
فيسقط عنه

فإن قيل قد قال النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة عن
الصبي حتى يحتلم) الخبر قلنا رفع القلم لا يدل على
رفع الوجوب في الذمة وإنما يدل على سقوط أداء
الوجوب لأن القلم للحاسب والحساب على ترك ما

عليه من الأداء لا على الوجوب في ذمة فإن الواجب إذا تأجل لم يؤخذ العبد به والوجوب قائم ألا ترى أنه قرنه بالنائم والنائم يلزمه الصلاة في ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ فكذلك الصبي هذا كلامه في هذا الفصل أوردته على الوجه

واعلم أن هذا الفصل الذي زعمه وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب بل إنما يكون بالأسباب قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم وإنما الوجوب بالأمر والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجود وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح مما يكون فلا معنى للإعادة

فإن قالوا نحن نقول إن الموجب هو الله تعالى لكن بهذه الأسباب لأن هذه الأسباب مجعولة أسبابا من قبل الله تعالى

قلنا إذا اعترفتم أن الأسباب من قبل الله تعالى فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر في الإيجاب على العبد لأن للموالى أن يستعملوا عبيدهم في أوامرهم فإما وقت يمضي ومكان يتغير وبيت يبني ولا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء على أحد والذي ذكر من كون الذمة محل الوجوب

قلنا بلى ولكن بالأمر والخطاب لا غير وقولهم إن الأمر بالصلاة إنما يقتضى الأداء فحسب قلنا يقتضى الأداء ويقدم الوجوب كما بنينا في أمر السيد وعبده وإذا ثبت أن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:372
و الوجوب بالخطاب فكل من ثبت في حقه الخطاب
ثبت الوجوب ومن لم يثبت في حقه الخطاب لم
يثبت في حقه الوجوب إما بصغر أو جنون أو نوم
ونقول على هذا في النائم والمغمى عليه والحائض
إنما يجب عليهم كما يجب بعد اليقظة والإفاقة
والطهر من الحيض

وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد لا بالأمر السابق
فاستقام أن يجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال
الأسباب المانعة في الخطاب ووجوبه باسم القضاء
لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم في حال النوم
والإغماء وحال الحيض لما بينا أنه وجب بأمر جديد لا
بالأمر الأول غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه
بالعوارض المعلومه لم يجب شئ بهذا الأمر الثاني
فمن هذا الوجه سمى قضاء فيمكن أن يقال إن
الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء فإذا سلموا بثبوت
الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب
بالخطاب لأنه لا يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء وقد
قررنا هذا في الخلافات وهذا لأن الأمر لا يكون إلا
لفائدة ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء فدل أن الإيجاب
ليس إلا إيجاب الأداء ويقال لهم أيش وجب عليه ولا
يمكنهم أن يحققوا وجوب شئ عليه بأى معنى ذكروا
سوى فعل هذه الأشياء أصلا
فصل

ثم ذكر بعد هذا الكلام في حين الخطاب شرعا قال لا خلاف أن حين الخطاب شرعا حين البلوغ عن قدرتين قدرة فهم الخطاب بالعقل وقدرة العمل وهو بالبدن بدليل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا وسع إلا بعدها بين القدرتين وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج أي ضيق وقال تعالى ويضع عنهم إصرهم أي الثقل فدل رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى فدللت آية الوسع أنه لا تكليف

لأول حال الأدمى لأنه لا قدرة له أصلا ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل لأنه يخرج للفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرته فيشق عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس بني آدم فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيم فوقت الله تعالى بحال تعتدل لديه العقول في الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات وهو البلوغ فقام البلوغ شرعا مقام اعتدال العقل فتوجه لديه

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:373
الخطاب وإن لم يعتدل وسقط قبله وإن اعتدل دفعا للحرج الذي كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبي
قال وقد بينا إقامة الأسباب مقام العلل وتعطيل العلل في أنفسها تيسيرا

قال وقد أيد هذا القول قول النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة) الخبر والقلم لا يكون إلا للحساب ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا أن الحساب لا يكون إلا على الوجوب في الذمة بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب ونحن نقول هذا الذي ذكره هذا الفاضل تكليف عظيم ولا حاجة إلى هذا التكليف أصلاً لأننا قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز أن يقال إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ فإما قبل البلوغ فلا فاعتبرنا ما يغلب وجوده في بناء الخطاب عليه وسقط ما ينذر وجوده وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا فنحن نقول إن الإيجاب على الصبي اعتبار نيابة الولى عنه وهذا ممكن في العبادات المالية لجريان النيابة فيها فأما في العبادات البدنية فلا يمكن لأن النيابة لا تجرى فيها وفي هذه الأشياء المالية يكون إيجاب فعل الشئ وإيفائه إلا أنه يستقيم بما يتأدى في حق الصبيان والمجانين بالطريق الذي بينا ومثل هذا لما لم يسقم في العبادات البدنية قلنا إنها تسقط أصلاً ثم ذكر بعد ما حكيناه فصلاً في بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبي رحمة أما الأول أمره فللعجز الحقيقي وفيه الحكمة وأما بعد ما عقل فللحرج وأنه رحمة وأنه بمنزلة ديون على معسر فيكون أصل الحق على الغريم وحق الأداء ساقط إلى أن ينقضى الأجل الثابت بالعشر ولأن سقوط الخطاب بالأداء

يدل على سقوط وجوب الأداء فإن الوجوب في
الذمة لا يوجب الأداء عقوبة بحال
ألا ترى أن من باع عبدا بألف درهم وجب الألف ولا
يجب الأداء إلا بعد الطلب وكذلك إذا استأجر رجلا
ليخيط له ثوبا بدرهم وجب عليه ولا يجب الأداء في
الحال حتى ينقضى مطالبه فكذلك حق الله علينا
فإن قيل أليس لا يحل تأخير المغرب عن أول الوقت
ولا تأخير العصر إلى آخره ولا عن الوقت قلنا ثبت
ذلك بخطاب غير

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:374
الوجوب عليه بدخول الوقت
ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا في التأخير بقدر بما ثبت
عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب
بدخول الوقت وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين
الوجوب إلى ذيله وتفويت الحق تعدى زائد عن ترك
الأداء فيحرم كإتلاف عين الغير عنده ولهذا لا يآثم
الصبى ولا يحاسب وكذلك إذا استوصف الله تعالى
في حال صباه فلم يصف لا يكون كفر بعد البلوغ لأن
الوصف أداء لفرض الإيمان ولا أداء عليه حال الصبا
ولذلك إذا لم يستدل بالإيمان حتى بقى على جهله
وإن كان في حكم المسلمين كالذى لا يعقل
فإن قيل إذا أسلمت امرأة الصبى الكافر عرض عليه
الإسلام عندكم وإذا أبى فرق بينهما
قلنا ذلك السقوط الذى ذكرناه فى حق الله تعالى
رحمة منه دون حق العبد لأن النظر واجب لخصمه

كما وجب له فمتى سقط عنه الأداء لحق الصبي
تضرره به الآخر فلم يسقط ونحن نقول في هذا الذي
ذكره أن هذا كله بناء على الأصل الذي زعمه في
الابتداء وقد تكلمنا عليه وعلى أنه يجوز أن يقال إن
الخطاب سقط عن الصبي رحمة لكن الفرق بين
البدنية والمالية بما سبق من قبل
وقد تبين مناقضة في ابتداء كلامه فإن عندهم إن
ردة الصبي صحيحة مثل ما يصح إسلامه ثم قالوا في
الصبي إذا استوصف الإسلام فلم يصف لا يحكم
بكفره

وقالوا في البالغ في مثل هذه الصورة يكفر فعندهم
ترك وصف الإسلام ردة بدليل البالغ ومع ذلك لم
يكن ردة من الصبي

وقولهم إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبي
قلنا إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى
عليه واجب آخر لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام
ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام هذا
مما لا يعقل ولا يتصور وجوده ولا نفيه
ثم ذكر فصلا في بيان ما يسقط من حقوق الله
تعالى بأصله قال حقوق الله تعالى أربعة
النظر في الآيات الدالة على الله تعالى ثم الاعتقاد
على ما توجه الدلائل ثم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:375
العبادات ثم الأجزية وقال علماءنا وجوب الأجزية
والعبادات ساقط عن الصبي أصلا ووجوب النظر في

الآيات والاعتقاد حقا لله تعالى غير ساقط وإنما الساقط عنه الأداء
وقال الشافعي وجوب البدني ساقط عنه ووجوب المالي غي ساقط عنه وتفسير الاعتقاد ما يتأتى بفعل القلب كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وتفسير العبادة ما يتأدى بفعل البدن تعظيما لله تعالى بطاعته إياه وتعتبر الأجزية ما شرع جزاء على أفعال محظورة في الجملة والبدني من العبادات والأجزية ما لا يتأدى إلا بالبدن والمالي منها ما لا يتأدى إلا بالمال
أما الشافعي رحمه الله احتج وقال أجمعنا على أن العشر يلزمه وفيه معنى العبادة حتى لم يجب على الكفار وكذلك صدقة الفطر حتى تؤدي من ماله ولا يلزمه الصلاة والصوم لأن الجنس الأول بدني والثاني مالي ولأنا ذكرنا أن الصبي أهل للوجوب عليه بدمته وإنما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر ولو لم يسقط عنه الواجبات في مدة الصبا وهي مدة مديدة ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ لكان يخرج والله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فأسقطهما عنه أصلا نفيا للحرج كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض لأنها تحيض كل شهر عادة والصلاة تتكرر كل يوم فلو لم يسقط القضاء بقي عليها أبدا فكانت تخرج في القضاء ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء اقتصر السقوط على البدني دون المالي لأنه يتأدى بالنيابة فلا يقع العجز عنه لقيام ولي الشرع مقام ولي ثبت بأمره

بعد البلوغ فقال يلزمه الزكاة وكفارة القتل وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام وكل ما صح سببه في حق الصبي وأما كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن سبها اليمين ويمينه باطلة شرعا بخلاف إحرامه فإنه صحيح شرعا

وقال إسلام لا يصح لأنه بدني والشرع إنما علق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامه واجب شرعا ولا وجوب قبل البلوغ لأنه وجب بدنيا وكذلك الردة لا تصح من الصبي لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب ولا وجوب في حق الصبي فلم يعتبر في حق أحكام الدنيا ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت أو أحرم بالوقت ثم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:376
بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض لأننا أسقطنا عنه الوجوب رحمة ونظرا له دفعا للخرج عنه والنظر له في هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وكذلك فرض الحج يلزمه الوقوف إذا بلغ الوقوف بعرفة فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه يزفه بالسقوط عنه بما أدى و متى لم يجعل على الوجوب بقى تحت عهدة الوجوب إلي أن يؤدي ثانيا وهذا كما قلتم في المعاملات أن قبوله للهبة يصح وهبته لا تصح لأن في الهبة ضررا وفي قبوله نفعاً
وقلنا نحن إن صدقته باطلة ووصيته بالصدقة صحيحة لأن الصدقة في حال الحياة مضرّة في الحال

ومنفعته بعد الممات لأن الملك يزول بالموت لولا
الصدقة

وقلنا جميعا إن نفل الصلاة مشروع في حقه دون
الفرض لأن شروع النفل نفع محض أن فعل ينتفع به
وإن ترك لم يؤخذ به والفرض مضرة من وجه وهو
المؤاخذة على الترك ولا يلزمني إبطال قبول هبته
لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مسوقا له من قبل
الولى وقعت الغنيمة به عن ترك الأصل المجتهد في
بابه فإنه لاستيفائه النظر له كما لا يجوز بيعه ما
ساوى درهما بألف درهم وفيه نفع لأنه مما استوفى
له ذلك بالولى

قال والحجة لعلمائنا أنه لما سبق ثبت أن الصبى
مثل البالغ فى أهلية الوجوب وأن السقوط عنه بعذر
الخرج كما فى البالغ لم يسقط إلا ما احتمل أن لا
يكون مشروعاً حقا لله تعالى كالصلوات الخمس
والفروع التى تحتل النسخ والتبديل وثبوتها مشروع
بعد البلوغ فى وقت دون وقت وأما معرفة الله
تعالى بصفاته لا أن لا يكون ثابتا مشروعاً حقا لله
تعالى

ألا ترى أنا لا نجد شيئا من العبادات والأجزية إلا
ويسقط بعذر ما بعد البلوغ فكان السقوط بعذر
الصبا أولى لأنه رأس الأعذار لأنه فى أول أمره لا
يقدر أصلا ولا يتم قدرته ما لم يعتدل قوامه ولأن
سقوط ما سقط عن الصبى لم يكن إلا للعجز عن
الأداء دفعا للخرج عنه حتى لا يتضاعف عليه القضاء
بعد البلوغ ووجوب أصل الإيمان عليه لحال الصبا لا

يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ ولأن الصبي مثل
البالغ في صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب
الوجوب في حقه
والدليل عليه حقوق العباد وهذا لأن السبب لا يعتبر
صحيحا شرعيا بنفسه وإنما يعتبر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:377
صحيحا بحكم فإذا وجب صحيحا لا بد أن يكون حكمه
فإنه متى تخلف عنه حكمه أصلا لم يكن السبب سببا
وإذا عرف هذا والآيات الدالة على الله تعالى لا
يتصور أن لا يكون أنه على العالم للمستدلين ولا
حدث العالم لم يتصور إلا يكون دلالة على محدث
وكذلك ما يتعلق بها في وجوب النظر فيها علينا ولا
يجوز أن لا يكون ساقطا بحال وإن كان يسقط الأداء
عنا لعقد شرط الأداء من القدرة فأما وقت الصلاة
فيجوز أن لا يكون سببا للوجود ولم يكن كذلك قبل
الشرع فجاز أن لا يثبت شيئا في حق الصبي وكل
معذور يسقط عنه الوجوب وكذلك أسباب الأجزية ما
صارت أسبابا إلا شرعا ولولا الشرع ما كانت أسبابا
ولا عللا في نفسها فثبت أن الصبي إنما يسقط عنه
وجوب ما يحتمل أن لا يكون في نفسه حقا لله تعالى
واجبا دون ما لا يحتمل ثم المالي والبدني من
العبادات سواء وكذلك الأجزية لأن العبادة اسم لنوع
فعل ابتلى آدمي بفعله تعظيما لله تعالى مختارا
لطاغته على خلاف هوى نفسه لا على سبيل الإكراه
والجبر لأنه يجازى على وفاق فعله ولا جزاء يستقيم

فى الحكم مع الجبر فإنه لا فعل للمجبر على الحقيقة فلا يستحق الجزاء
ألا ترى أن الحقوق التى تجب يستحقها فيما بيننا
بإزاء الأفعال لا يثبت إلا لمن يفعله مختاراً بنفسه أو
نائب عنه يثبت نائباً بأمره واختياره إلا أنا فى البدنى
ابتلينا بفعل يتأدى بالبدنى وفى المالى ابتلينا بفعل
يتأدى بالمال إما فعل لسان نحو الإعتاق أو فعل يد
كالإعطاء إلا أن المالى مرة يتأدى بمباشرة الإنسان
وتارة بغيره ولا بد أن يكون الفعل مضافاً إليه على
سبيل الاختيار ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن
يكون الولى عنه بأمره فأما إذا ثبت شرعاً لا بالاختيار
من الإنسان فيكون كإعطاء الإنسان خيراً فلا يكون
عبادة

قال والخصم ذل خاطر قلبه عن اختيار الصدقه
الاختيارية وأما الأجزية فلا تجب إلا على ارتكاب ما
يلزم العبد الانتهاء عنه حقاً لله تعالى والانتهاه أداء
حق النهى كالاتثمار أداء حق الأمر وقد ذكرنا أن
الصبى غير مخاطب بحقوق الله تعالى لا ائثمار ولا
انتهاه ولهذا لا يآثم بالإجماع ولا تقام عليه العقوبات
البدنية وإذا لم يكن عليه الانتهاء لم يلزمه ما شرع
من الجزاء على مخالفته واعتبره بإثم الآخرة ولهذا لا
يحرم الصبى القاتل الميراث لأنه شرع جزاء على
قتل محذور كالكفارة على ما قلنا فى

موضعه لأن هذه الأجزية مما يحتمل النسخ ولم تكن مشروعة على هذا الوجه قبل شرعنا والصبى مما يلحقه بوجوبها ضرر فيسقط عنه بعذر الصبا كالعبادات رحمة عليه ولهذا قلنا إن الصبى إذا أحرَم يصح فى حقه أن يثاب عليه ولا يجب الكف عن محظوراته ولا يلزمه الكفارة ويمكنه نقضه لأن اللزوم فى الإحرام حكم ثبت شرعا ويحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون ولأنه مما يزول بعد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح وكذلك الكفارة سقطت عندكم بعذر الإكراه والنسيان فلأن تسقط بعذر الصبا أولى ولهذا قلنا إن الصبى إذا أحرَم ثم ترك وجامع لم يلزمه القضاء كما قال الشافعى فى البالغ المتطوع إذا أصر فتحلل ولأن اللزوم حق ثبت لله تعالى شرعا ويجوز أن لا يكون فلا يثبت فى حق

الصبى

قال ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أداه فى الصبا لأن الوجوب شرع فى حقه حال البلوغ فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعات قبل الزوال ثم ترك ثم شرع فى الظهر بعد ذلك فإنه لا ينوب عن الشرع بعد الأداء ما سبق وتكلم فى مسألة وصية

الصبى

وقال إنها باطلة لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض فإنه فى عوضه ضرر كما لو وهب فى حال الحياة وإنما انقلبت نفعا باتفاق حالة الموت فلم تعتبر وأما قبول الهبة تصح فى الصبى إذا عقل القبول لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظرا له كيلا يخدع فى

ماله ونفسه ولا يغبن وليس في قبول الهبة مخافة
غبن فلا يثبت الحجر في حقه وصار قبول الهبة
محض نظر

قال ولهذا قلنا يصح إسلامه لأن الوجوب كان ثابتا
على ما مر أنه لا يحتمل السقوط فإذا جاء الأداء كما
وجب كان عن الواجب لا محالة وأن لم يكن مخاطبا
بالأداء كالصلاة لأول الوقت والصوم في السفر
والدين المؤجل وما للأداء في الشرع حد الصحة إلا
أن يعتقد وحدانية الله تعالى عن معرفة ويشهد
بلسانه أنه كما اعتقد والخلاف في صبي يتصور منه
ذلك مثل ما يتصور إذا كان بالغاً قال وعلى هذا ردة
الصبي فصح أيضا وزعم أن ما يحتمل ألا يكون إلا
حقا مستحقا لله تعالى فلا يعتبر فيه المصرة
والمنفعة بل يكون مشروعاً في حق البالغ والصبي
على السواء وإنما يختلفان في وجوب أداء الشرع
فإن

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 379
الأداء يلزم دون الصبي إذا صار الإسلام مشروعاً
وجوبه حقاً لله تعالى على الصبي لأنه يحتمل غير
ذلك وكذلك وجوب حرمة الردة لا يحتمل غير ذلك
فاستوى فيه الصبي والبالغ فصح ذلك في الصبي كما
يصح منه الإسلام إلا أنه لا يلزمه الجزاء المشروع
في الدنيا على الردة لأن الجزاء المتعجل في الدنيا
يحتمل أن لا يكون مشروعاً على أن القتل في حق
المرتد مشروع لصيرورته حربياً كافراً حتى لا تقتل

المرأة لأنها ليست في أهل الحرب والصبى بمنزلتها
وأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليس بجزاء فعل
الردة لا محالة فإنهما يثبتان بالكفر الأصلي
فإن قيل أليس أن الصبى يؤدب إذا أساء فعله
قلنا التأديب لا يقام جزاء على ما مضى بل تقويما
في المستقبل

ألا ترى أن الدابة تراض وتقوم تقويما وإصلاحا
وتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء وبمنزلة
الحجامة

فإن قيل أليس يسترق الصبى وأنه عقوبة شرع جزاء
للكفر

قلنا الاستيلاء على المباح شرع سببا للملك كما في
حق الصيود وأهل الحرب ما بهم عصمة فلا يكون
ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبة كما في حق البهائم
وإنما لم يملك عندهم بالاستيلاء العصمة ثبتت لهم
من الله تعالى كرامة فيكون زوال العصمة بالكفر
حقيقة أو تبعا لأبوية بمنزلة زوال نعمة فلا يكون
يكون عقوبة واجبة على زوال الصحة والحياة وسائر
الكرامات

قالوا وأما صدقة الفطر فتجب على الأب بسبب
ولايته على رأس الصبى ومؤنته كما تجب على
المولى بسبب رأس العبد حتى أوجبنا في العبد
الكافر وأما جواز الأداء من مال الصبى فلأن وجوبها
وجوب المؤنة عن رأسه والمؤنة تتأدى بولية جبرية
كالخراج والعشر ولأنه شبهة لا في هذه المسألة وقد
خالف محمد أستاذه فيه فأما العشر فمؤنة الأرض

كالخراج ولهذا لا يجتمعان وإذا كان العشر فى حقوق الله تعالى صح تأدية بولاية جبرية على ما عليه الحق صح أخذ القاضى من البالغ كرها ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله فى وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصاب فأما إذا كان الحق لله تعالى صار الأصل فيه الفعل فإن العبادة فيه اسم للفعل ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره
قال ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبها كرها كما يأخذ

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:380
ديون الناس

قال ولهذا قلنا إنه لا يؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية بخلاف العشر وسائر حقوق الناس فصار المعنى الذى اعتبره الخصم للفرق بين المالى والبدنى حال عجز الصبى عن الأداء بنفسه معتبرا فى حقوق غير الله تعالى والمالى بينهما يلزم الصبى دون البدنى
فأما الذى يجب لله تعالى فالمالى والبدنى فيه سواء وسقط عن الصبى ما يحتمل السقوط ولا يسقط عنه ما لا يحتمل وأما الأداء ساقط فى الأحوال كلها
هذا كلامه فى هذا الفصل
ونحن نقول إن أصل هذا الكلام مبنى على مسألة الأسباب وقد سبق الكلام عليه وقد اشتمل كلامه

الذى ذكره على مسائل منها مسألة زكاة الصبى وهو جعل حرفه فى سقوط الزكاة عن الصبى دعواه أن الزكاة عبادة والعبادة لا تتأدى إلا بولاية اختيارية ولا تتأدى بولاية جبرية ويدخل عليه صدقة الفطر والعشر فإنهما عبادتان ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيار أو علم يوجد لمن عليه وعذرهم عن المسلمين فى نهاية الضعف لأنه إذا قال فى صدقة الفطر أنها تجب على الولى لا الصبى فينبغى أن لا يجوز إعطاؤها من مال الصبى والذى ذكر أن محمدا لا يجوز وقد خالف أستاذه فهذا ليس بجواب والإلزام على أبى حنيفة وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يترك لهم ترك مذهبه وأما العشر فلازم أيضا والذى قالوا إنه مؤنة الأرض فيقال أيضا إن الزكاة مؤنة المال والعشر مثل زكاة سائر الأموال لأنه زكاة وزكاه وكل دليل كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشى هذا على أصلهم وأما على أصلنا فنقول إن هذه الحقوق حقوق الفقراء وهى لهم ومعنى العبادة تبع فيكون حكمه مثل سائر حقوق بنى آدم وهذا فصل قد أحكمناه فى الخلافات ودللنا عليه بدلائل معتمدة وعلى أنا إن قلنا إن الزكاة عبادة فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين لأنها وإن كانت عبادة لكنها مالية والنيابة

فيها جارية وكما يقوم فعل الولى مقام فعل الصبى
فيقوم اختياره مقام اختيار الصبى وهذا لأن العبادة
فى الفعل لا فى الاختيار الذى زعموه ومع ذلك صح
إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه وكان

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:381
الفعل عبادة ممن عليه كذلك يصح إقامة نيته
واختياره مقام نية من عليه واختياره وكان ذلك عبادة
ممن عليه وهذا لأن الواجب حق مالى فاعتبر تصور
أدائه من المال وتصور أدائه من مال الصبى مثل
تصور الأداء من مال البالغ ونقصان المال فى
الموضعين على وجه واحد والابتلاء والاختيار يوجد إما
باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمال
فيؤمر بالأداء بعد البلوغ أو بإقامة فعل الولى مقام
على ما سبق بيانه

وعندى أن الأول هو قولنا إن الزكاة حق الفقراء وهو
منزل منزلة سائر حقوق الأدميين ومعنى زيادة فيها
تبع وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن الله تعالى
أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شئ
فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المال مثل ما أوجبنا
الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن
فهذا الوجه أحد معانى العبادة لكن هذا المعنى تبع
والأصل حق الفقراء لأنها واجب مالى والله تعالى
خلق المال لنفع العباد وكلما وجب فى المال لا بد أن
يبقى فيه المعنى الذى خلق له أصل المال وذلك نفع
العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعاً لهم وإذا

أوجب لنفعهم كان حقا لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من آدميين فتمحض حقا لله تعالى وأما مسألة إسلام الصبي فقد بينها أيضا وعلى وجوب الإيمان ينصب الدلالات وهذا ليس بصحيح بل وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى ولا إيمان يجب على الصبيان لأن الله تعالى لم يوجهه عليهم وقوله إن الإيمان لا يحتمل أن لا يجب قلنا على المكلفين فأما على غير المكلفين فيحتمل أن لا يجب عليهم ببينة أنه كما لا يحتمل أن لا يكون غير مشروع في الأصل فلا يحتمل أن يكون مشروعاً في حق شخص ثم لا يجب عليه فعله ثم قد بينا في مسألة إسلام الصبي وجه عدم صحته من الصبي من طريقين مخيلين مؤثرين فمن أراد الوقوف عليه فليراجع تلك المسألة ولم تجب الإعادة هاهنا لوقوع الغنيمة عن ذلك بذكره في الفروع والأولى فيما يرجع إلى الأصول أن نبين أن الوجوب لا يثبت في حق الصبي أصلاً لأنه بالخطاب يكون الوجوب والخطاب عنه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز لأن الآيات والدلالات توجد قبل وجود الشرع ولا وجوب فإن قالوا يجب قبل ورود الشرع فالدليل على فساده ما سبق ولأن الأمة اختلفت

على قولين في هذه المسألة فقال بعضهم يجب الإيمان بالفعل وقال بعضهم يجب بالسمع ولم يعرف قول ثالث والذي قالوه إحداه قول ثالث في هذا أنه وجب بالآيات والعلامات فيكون خلافاً للأمة فلا يسلم لقائله ذلك ثم ذكر فصلاً في حيز صحة عبارات الصبي شرعاً وقال لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز لأن الكلام وضع للتمييز بين السمعيات ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغمى عليه حكم ولا خلاف أنه إذا ميز وعقل يصح كلامه حتى إذا قال أنا جائع سمع منه وأطعم وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه ويصح أذكاره في صلاته كما لو كان بالغاً وإنما اختلفوا فيما أفسد عليه شرعاً نظراً ورحمة كما لا يصح منه فرض العبادات نظراً له قال علماؤنا عباراته في الأصل صحيحة لا فيما يضره ويتوهم لحوق الضرر به وقال الشافعي رحمه الله عباراته فاسدة شرعاً فيما صار مولياً عليه فيها فأما فيما لم يصر فتأبث له إلا أن الشرع حجبه عن الاستيفاء نظراً له حتى لا يخدع كما سقط عنه الفرض نظراً له فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعاً كما لم ينعدم الشرع في حق نوافل العبادات التي تتمحض نفعاً فعلى هذا لا يصح قبول هبة منه لأنه مولى عليه فيها وهي نفع محض لأن الملك يزول إلى خلف له وهو الثواب وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خير وعمل

باختياره أيهما اختاره لأنه يعرف الذى هو أرق له
وأعطف عليه وهذا الاختيار نفع محض والشرع لم
يجعله موليا عليه فيه
وقال لا تصح عباراته فى البيع لا لنفسه ولا لغيره لأنه
مولى عليه فيها ولا يصح طلاقه وإقراره لأنه ضرر
قال ولعلمائنا أن كون الإنسان فاسد العبارة من
أعظم النقصان لأنه امتاز عن غيره من سائر
الحيوانات بصحة العبارات حتى قيل إن المرء
بالتعزية بقلبه ولسانه
وقيل لسان الفتى نصف ونصف فؤداه فلا يجوز أن
نفسد على الصبى بعد إصابته شرط الصحة إلا على
سبيل النظر له وذلك فى دفع ما يتعلق به فى
المضار عنه وإذا ثبت هذا الأصل
قلنا لا ضرر عليه فى صحة قبول الهبة والصدقة
والوصية فيصح كما قال الخصم فى صحة وصيته
بالصدقة
وأما قوله إن كونه موليا عليه ينافى ثبوت الولاية له
فليس كذلك لما مر فى باب حقوق الله تعالى

قال فلا يصح هبته ولا صدقته لأنها من المضار وكذلك
بعد الموت لا يصح أيضا لما بينا وكذلك لا يصح
اختياره فى الحضانة لأنه يتضرر بين ضر ونفع ولربما
يختار الذى يضره لعاقبة أمره بل يميل إليه لا محالة
لأن طبعه ينفر عن يؤدبه ويحمله على التخلق
بآداب الشرع والمروءة ويميل إلى من يدعه للهو
وارتكاب الهوى فكانت عبارته فى هذا الباب كعبارته

فى باب التجارة التى تتردد بين ضر ونفع فلا يجب
العمل بها

وقال علماؤنا يصح إسلامه لأنه نفع محض فإن
العصمة فى الدارين بحق الإسلام وكرامات الآدميين
كلها لحق الدين ولا شك أن الخير فيه فوق ما فى
نوافل العبادات

فإن قيل ولربما يبتنى عليه حرمان الإرث وفساد
النكاح

قلنا لا عبرة لهذه الزوائد التى ليست من أحكام أصل
الدين بل تثبت بواسطة أخرى وحالة يتفق بدلائل
تفسد إسلامه وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح نحو
أن كانت أسلمت امرأة الصبى الكافر وعمه مسلم لا
وارث للعم غيره فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث
عمه وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبت
مضافة إلى كفر الكافر منهما على ما بينا فى
موضعهما

قال وتنعقد التصرفات كلها بعباراته كما تنعقد بعبارة
البالغ وينفذ إذا كان وكيلاً عن أهلها لأنه لا ضرر عليه
فى انعقاد التصرف نحو الوكالة لأنه لا عهدة تلزمه
ونفس فساد العبارة ضرر على ما بينا فلا تثبت
الحجة فى حقها

وإذا ثبت أنها تصح فى حال الغير بإذن الولى صحت
كذلك فى حال نفسه بإذن الولى من طريق الأولى
لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان فى ماله وهذا
اللزوم جعل من الصالح إذا حضره رأى الولى بدليل
أن الولى لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح وما

أثبت له ذلك إلا مصلحة للمولى عليه نظرا له وقد مر
أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولى عليه
بل لما جعل موليا عليه لماله من النفع في تصرف
المولى عليه بذلك ولا ضرر في صحة عبارته في ماله
وكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية
للمولى ليثبت له نفعها من طريقين فثبت أن ما
قلناه أولى الوجهين
فإن قيل لو شهد الصبي لم تقبل وكانت العبارة
فاسدة وإن لم يلزمه بها حكم
قلنا العبارة صحيحة ولكن مع هذا لا يكون حجة على
غيره كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على مسلم
وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره وإنما
يتعلق بكمال الحال

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:384

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:383

في ولاية مع صحة العبارة هذا كلامه في هذا الفصل
وهذا الفصل أكثر كلام فيه يتصل بتصرفات الصبي
وقد وضع هذا الرجل لأصحابنا كلاما وتكلم عليه
ونحن قد بينا هذه المسألة في خلافيات الفروع
وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات وكان اعتمادنا
في ذلك على نقصان عقل الصبي واعتمادنا على
ثبوت النظر له من قبل الشرع ومن النظر له
أخراجه عن أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضرر
حتى يكمل عقله ويعلم خيره من شره ونفعه من

قواطع الأدلة في الأصول مشكاة الإسلامية

مكتبة

ضره على التمام وقد ذكرنا تقرير هذا بحيث يشفى
الصدور ويزيل الإشكال
وأما كونه موليا عليه فى هذه التصرفات فهو كلام
حسن لكن ليس بما يستدل ابتداء فى هذه المسألة
ولكنه يدخل فى أثناء الكلام لتقرير الكلام والله أعلم
ثم ذكر فصلا فى حين لزوم ما يتجدد بالشرع من
الأحكام

قال حكم الشرع إنما يلزم بعد بلوغنا إيانا لما مر أن
الله تعالى لم يكلف نفسا إلا وسعها ولا وسع إلا بعد
العلم فسقط أصلا ضرر ما يحتمل النسخ لقصور
الخطاب دفعا للخرج كما سقط بالصبا وقد روى أن
أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما حول
القبلة إلى الكعبة فاتاهم أت وهم فى الصلاة
فأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا
كهيئتهم ولم ينكرها عليهم رسول الله ﷺ وقد شرب
جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلم به فأنزل الله
تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا وهذا فصل لا خلاف فيه ثم البلوغ نوعان
حقيقة إسماع وحلم لشيوع فى قومه فإن النبى ﷺ
أمر بتبليغ الناس القرآن كافة وما أمكنه التبليغ إلى
كافة الناس وإنما بلغ أكابر كل قوم فى جماعتهم
وكان مؤديا بذلك حكم الأمر فيكون الأمر بقدر
الوسع وعلى سبيل لا حرج فيه ولأن الخطاب متى
شاع أمكن كل إنسان العمل به متى لم يقصر فى
الحجة من قومه وإذا لم يطلب حتى جهل كان

بتقصير منه ولم يصِر ذلك الجهل له عذر أو صار كأنه علم ثم لم يعمل
 ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعلم الشرائع وجهلها لم يعذر ويلزمه كلها لشيوعها في دار الإسلام وكذلك الذي إذا أسلم وهو لم يعلم بالصلاة لزمته ولو أسلم الحربى في دار الحرب ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها لأن الخطاب غير شائع فيها قال وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:385
 لعبده في التجارة وشاع إذنه ثم حجر عليه لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر حجرا عاما ولهذا قالت الأمة في الحربى يتزوج أختين معا أو على التعاقب ثم فارق إحديهما ثم أسلم بقى نكاح الباقية صحيحا وإن كانت الأخيرة هي الباقية لأن خطاب التحريم قاصر عنهم فبقوا على الحال الثابت قبل الخطاب وكذلك لو تزوج وثنيا ثم فارق الأولى منهن ثم أسلم بقين على الصحة ولو وقع فاسد في الأصل لم ينقلب صحيحا بالإسلام وكذلك لو تزوج في عدة من كافر أو تزوج بغير شهود وقال أبو حنيفة لو تزوج الكافر محرما ودخل بها لم يسقط إحصانه وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف لأن أهل الذمة وإن كانوا في دار الإسلام فالخطاب قاصر عنهم لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة وهم ينكرون

الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع بل يقدر ما عهدوا عليه ولأن الخطاب من الله تعالى بأن أمر رسول الله ﷺ بدعوة الكافر إلى الإيمان بالله ورسوله فإن أبوا فبأى الذمتين فيمن جعل لهم الذمة وأى دين يتدينون إلا ما استثنى عليهم فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم فلا يلزمهم ما يتبدل من أحكام الله بهذا الشرع إلا ما كانوا فيها على الفساد وإن كانت صحيحة عند الله تعالى ولهذا لا يحدون على شرب الخمر وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تتفرع الأثمان من أيدي ممتلكيها بالعقود ولم تنقض تلك البيوع ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم الإسلام وصاروا بحيث لا يقرون على الفاسد كما لو أربوا ثم أسلموا قال وقال علماءنا إذا أتلف مسلم عليهم الخمر ضمن لهم كما لو أتلف الخل لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم قال وإنما قال الشافعي لا يضمن لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم وديانتهم لا تكون حجة على المسلم ولا قصور الخطاب في حقهم يبدل حكم الخطاب في حق من بلغه وكذلك إذا أتلف الذمي على ذمي فتحاكموا إلي قاضيا لا يلزم قاضيا الحكم بما عندهم قال وجوابنا أن الحكم بما عندنا وعندنا أنه مال متقوم في حقهم وقال أبو حنيفة لا يفسد نكاحهم المحرم بمراجعه أحدهم لأن دليله المراجع لا يكون حجة على الآخر هذا كلام وهذا فصل يأتي في

مسائل كثيرة من الخلافات وقد ذكرها وذكرناها
ونحن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:386
نقول إن الخطاب المبتنى على شرع الإسلام بأجمعه
قد لزم الكفار إلا في مواضع يسيرة أخرجها الشرع
من الخطاب لدلائل قامت على ذلك فقد دللنا على
هذا الأصل من قبل

وأما قوله إن الخطاب قاصر عنهم فهو لفظ باطل
والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا ﷺ وقيام الدليل
على صحتها وثبوتها وقد تظاهرت الدلائل القاطعة
على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ ولهذا لم يبق لأحد عذر
في العالم بترك قبول الإسلام ولأجل قيام الحجج
وتظاهر البراهين والأدلة ينزل جميع الكفار منزلة
المعاندين المكابرين ولولا أن الأمر على هذا الوجه
لعذروا بالجهل وقد اجتمعت الأمة أنه لا عذر لأحد في
شئ من الإسلام وشرعه وإن تعلق متعلق بتقريرهم
على كثير من الأشياء فذلك من حكم الوفاء بالعهد لا
من حيث قصور الخطاب عنهم في شئ ما وإن تعلق
متعلق بالأنكحة فصحتها كان يعارض دليل لا من
حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم أو لم يبلغهم بل
إنما حكمنا بصحتها لأننا لو لم نحكم بصحتها أدى إلى
مفسدة عظيمة تعود إلى الإنسان وقد كان نبينا ﷺ
ولد كافر وكذلك عامة الصحابة رضی الله عنهم فإذا
قلنا إن أنكحتهم لا تصح إذا عقد علي غير شرط
الشرع كان يؤدي ذلك إلى اعتقادنا أن النبي ﷺ

وسائر الصحابة خلقوا من أنساب فاسدة محرمة
وكان يؤدي ذلك إلى القدح والظعن في أنسابهم وقد
ورد الشرع بإثبات نكاحهم نوا
قال الله تعالى وامرأته حمالة الحطب فقد أثبت
كونها زوجته وقال النبي ﷺ (ولدت من نكاح ولم
أولد من سفاح) وقال ﷺ (أنا ابن عبد المطلب)
وقال (نحن بنو النضر بن كنانة) فلمثل هذه الدلائل
حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم ولم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:387
يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم
وأما سقوط حكم الشرب فلم يكن لهذا أيضا بل إنما
كان لأن الكافر شرب الخمر معتقدا بإباحته فشرب
الخمر باعتقاد إباحتها كفر والكفر لا يوجب الجلادات
بحال ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة
نسب الكفر وهو الجزية فلا يجب عليه شيء آخر
وأما قصة أهل قباء فنحن لا ننكر مثل ذلك في ابتداء
الخطاب ولأنه لا يثبت إلا بالسمع فأما في حق
الكفار فقد وجد البلوغ قطعاً من حيث البلوغ لأنهم
قد كفروا بخروج نبي يدعو إلى الله بشريعة
مخصوصة والدليل أنهم على لزومهم ذلك ولم يبق
لهم عذر أصلاً والدليل على هذا الجماع الأمثل إجماع
الامة على تأييدهم في كل ما خالفوا من الذي جاء به
النبي ﷺ ولو قصر الخطاب عنهم أو لم يحكم
ببلوغهم ذلك لم يتصور الإثم والدليل على ما ذكرنا
أيضاً إقامة الحدود على أهل الذمة في ارتكاب

المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام فدل أن الخطاب قد بلغهم وأن اللزوم قد ثبت في حقهم وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل وشئ مخترع لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده والله الموفق للصواب ثم ذكر فصلا في الأعذار المسقطة للوجوب بعد البلوغ

قال هذه الأعذار أربعة أنواع الجنون والعتة نوع وهو عذر عدم العقل ونقصانه

والنوم وإغماء نوع وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصوله والنسيان والخطأ والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعذار الطبيعية نوع فإن العقل ينعدم معها بسبب الترك مختار

والرابع قسم الرق والحيض فإنه مما ينعدم به شرع بعض العبادات حكما فيثبت العجز شرعا لا طبعاً وقد قال بعضهم الأعذار الاثنا عشر

النوم والاعماء والاكراه والصبا والجنون والعتة والسكر والحيض والنفاس وهما واحد والمرض وعدم السماع والنسيان والخطأ

قال أبو زيد أما الجنون فهو بمنزلة الصبي قبل أن يعقل الصبا إذا طال الجنون وبمنزلة النوم إذا قصر والعتة بمنزلة الصبي بعد ما عقل الصبي لأن المعتوه هو الذي اختلط

كلامه فكان بعض كلام العاقل بعض كلام الغافل
بعض كلام المجنون وكان ذلك الاختلاط لنقصان
عقله كما يكون في حق الصبي إلا في حق العبادات
فإننا لم نسقط به العبادات
وأنا أقول إن هذا الكلام باطل لأن العته نوع جنون إلا
أنه يعقل قليلا وهو في التأثير في العقل أكثر من
الصبي بعد أن عقل فإذا كان ذلك يمنع وجوب
العبادات فالعته أولى بالمنع
وقولهم إن الجنون إذا قصرت مدته يكون كالنوم
كلام باطل أيضا لأن العقل قائم في النائم زائل في
المجنون رجعنا إلى كلامه
قال وأما السفه بعد البلوغ فلا يوجب الحجر لأن
السفه ليس بنقصان العقل وإنما هو مكابرة العقل
بغلبة الهوى وقد نهاه الشرع عن اتباع الهوى فلا
يصير اتباعه الهوى بخلاف موجب العقل عذرا لم
يوجب الحجر نظرا له ولم يجعل السفه وإن كان
مغلوبا هو له كالمكروه الذي هو مغلوب لغيره لأن
ذلك عذر عند الله تعالى وهذا لم يجعل عذرا عند الله
تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تساعد
نفسه وإنما يصير مغلوبا بالمساعدة للهوى مختارا
ونحن قد أجبنا عن هذا في مسألة المحجور عليه
بالسفه ذكرنا طريقة توجب الحجر على السفه
قال وأما النوم والإغماء فنوع واحد وهو فترة بعارض
منع من استعمال العقل مع قيامه وحكم النوم تأخير
حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب
أصلا على ما قال ﷺ (من نام عن صلاة أو نسيها

فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها) ولما ذكرنا أن
نفس العجز لا يسقط الوجوب أصلا وإنما يسقط
وجوب العمل إلى حين القدرة إلا أن يطول فيسقطه
دفعاً للحرص والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد
في قضاء ما يفوته في حال نومه لأنه عادة لا يمتد
مع الليل يوماً كاملاً إلا يستيقظ فيه وإنما يكون
بالليالي والإغماء بمنزلته إلا في حق الصلاة فإذا كان
مدة ست صلوات سقط القضاء لأن الصلاة تتكرر إذا
كانت ستاً وفي ذلك حرص والإغماء يمتد هذا القدر
من المدة فيجعل مسقطاً لوجوب الصلاة دفعاً
للحرص

بمنزلة الجنون وكان الإغماء كالنوم في حق الصوم
والزكاة لأنه لا يمتد في العادات شهور وسنين وفي
الصلاة كما ذكرنا
فإن قيل إن السكر بمنزلة الإغماء ولم يتأخر به
الخطاب

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 389
قلنا إن السكر يحصل بسبب هو معصية وهو شرب
الخمير المسكر واجتماع ذلك الحرام في معدته لم
يجعل عذراً شرعاً على ما عرف في غير هذا الموضع
وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به
لعدم القصد إليه
بسبب النسيان للعجز

إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم
به كقصد ديار زيد لا يتصور بدون زيد وقصد صوم

رمضان قبل العلم به لا يتوصّر وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به فصار في حكم العجز وإن نفي القول الغريزية معه وصار أيضا في حكم النوم لأنه آفة مخلوقة جبلية كالنوم وقد قرن رسول الله ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مر ذكره إلا أن يكون نسيانا عن لهو أو لعب فيؤاخذ به كالنوم عن سكر ولهذا قلنا إن من نسي الماء في رحله وهو مسافر فتيمم بجزئه لأنه عجز عن استعماله بالنسيان كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمال الماء إلى الخطاب بالتيمم قال وأما كلام الناس إنما يبطل الصلاة لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان وإنما بما ينبنى في الحرمة فحسب حتى لا يآثم إلا أن فعل الكف عن الكلام شرط لصحة الصلاة فلا يتأدى بدونه كما لو نسي الطهارة وصلى بدونها لم يآثم ولا تجوز صلاته قال ونقول أيضا أن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسي وكذلك الخطأ في حكم النسيان بدليل أن المخطئ لا يآثم ولهذا استثنى الله تعالى الخطأ من الحظر في قوله وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ وقوله وما كان للتحريم وقد استثنى منه ما يكون خطأ فثبت أنه في حكم المباح في حق الفاعل قال ونقول إن كلام المخطئ صحيح مثل كلام العامد فإن يمين المخطئ صحيحة مثل يمينه وكذلك نكاح المخطئ وطلاقه وعتاقه ونذره وكل ما لا يبطل بالهزل لا يبطل بالخطأ لأن الموجب لصحة كلامه شرعا قائم مع الخطأ وأما البيع خطأ فلا ينبغي أن

يلزم الهزل والكره لأن الشرع بنى لزومه على التراضى مع صحة المعاقدة ولا رضى إلا بعد قصد صحيح

قلنا عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضى وبقي الخيار لعدم الرضى نفسه

قال ولنا إذا أسلم الشفعة خطأ بطلت الشفعة لا بالتسليم فإنه يخطئ غير راض به ولكن يترك الطلب كما لو سلمت لوم يلزم ولهذا لم يلزم القاتل الخطأ الكفارة وتحريم الإرث ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلا ما لزمه حكم القتل المحذور وكذلك الكره

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:390
بمنزلة الخطأ أو دونه لأن المكره محذور بما فعله قاصد إياه لأنه عرف الشرين فاختر أهونهما عليه عن علم وقصد إلا أنه قصد فاسد لأنه قصد لا راضيا به وتفويته إتيانه بل أوقع الشر عن نفسه فلا يحكم إلا بالفساد ولعدم القصد ولا يقع هدرا وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضى كالبيع والإجارة وما لا يلزم مع استثناء الخيار أوقع الهزل وأما يمين المكره ونكاحه وطلاقه وعتاقه فلازم وكذلك الكلام مكرها في الصلاة يبطلها وكذلك الأكل في الصوم مكرها أو سبق الماء إلى حلقه خطأ يفسده قلنا لم يهدر حكم وكذلك من ارتكب محظورا من محظورات الحج خطأ أو مكرها لزمته الكفاره فإن قيل أليس المكره على القتل لا يقتل عندكم

قلنا لم يهدر حكم الفعل فإن القصاص واجب به لكن لم يجب على الفعل كرها بحكم انعدام الفعل منه فإنه جعل المكره الذي حمله عليه كأنه قبض على يديه وقتل بيده إنسانا على ما بينا في موضعه وكذلك وجب على الذي أكرهه لأن الفعل أضيف إليه ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالكراهة لكن بعدم القتل كما لو لم يفعل بغير كراهة
وأما فعل لا يستقيم أن نجعل المكره المباشرة آلة للمكره فالفعل لا ينقل عنه وبقي مقتصرا عليه على ما بينا في موضعه وإذا بقي عليه وصار فاعلا لزمه حكمه إلا ما يبطله الهزل والأقوال كلها لا يمكن أن يجعل الفاعل عن كراهة آلة فيه للأمر إذا أمر ولا يمكنه التكلم بلسان غيره وأما القتل فيمكن بيد غيره والأكل والزنا مثل الأول وسائر الإتلافات مثل الثاني قال وأما الجهل فمثل الخطأ والنسيان لأن الجهل بالحق لا يكون للجهل بدليله وسبب وجوبه فيكون الإعراض عن إقامته لا عن قصد العصيان والخلاف بل كما يكون من المخطئ والناسي ويكون الجاهل عاجزا حكما كالناسي ويكون الجهل عذرا يؤخر حكم الخطاب ولا يسقط الوجوب أصلا كالخطأ والنسيان ولهذا قيل إن العبد إذا عمل باجتهاده في حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يآثم على ما مضى ولزمه نقض ما مضى باجتهاده ولو سقط أصلا بالجهل ما لزمه النقض كما لو ترك النص بعد رأيه في زمن الوحي

هذا كلامه في هذا الفصل نقلته على ما كان في أصله

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:391
ونحن نقول في هذه المسائل على خلاف ما ذكروا
أما النوم فلا يسقط الفرض بحال لأنه لا يزيل العقل
ويجوز أن يقال إن الواجب عليه بعد اليقظة ولا يجب
في حال النوم جريا على ظاهر الخبر وأما الإغماء
فإنه يسقط الفرض لأنه مما يزيل العقل
فإن قالوا كيف يقال إنه يزيل العقل وهو جائز على
الأنبياء

قلنا جاز على الأنبياء لأنه يزول في مدة يسيرة وذلك
لا يخل بأمرهم
فأما إذا طال ووصف بالجنون فلا يجوز لأنه يخل
بأمرهم وأما الفرق الذي قالوا في الصلاة وإنه إذا
استوعب ست صلوات سقط وإذا لم يستوعب لم
يسقط

ففرق لا يعرف وإنما هو محض تحكم على الشرع
والحرج الذي قالوه ليس بشئ لأنه لا حرج في قضاء
ست صلوات والمراد في نفي المذكور في القرآن
شيئا لم يجعل لهم من ذلك مخرجا
فأما الناسي فلا خطاب عليه في حال النسيان وقد
بيننا أن الكلام الناسي يبطل الصلاة وأكل الناسي لا
يبطل الصوم وكذا في كل موضع وجد النسيان فيه
فإنه مؤثر في إسقاط الخطاب وطرد هذا الشافعي
رحمه الله وهو صحيح على قواعد الشرع

وأما مسألة التيمم إذا رأى الماء في رحله وأنه لم
يجز تيممه لأن الله تعالى علقه بالعدم وهناك هو
واجد لأنه إذا كان الماء موضوعاً في رحله غير أنه
نسى موضعه فهو واجد له غير أنه غفل موضعه ولأن
رحل المسافر موضع الماء ولو طلب وجد وأي عذر
له في ترك الطلب وإن لم يتذكر كما لو كان في
قرية عامرة وعدم الماء مكانه ونسى أن يطلب
فتيمم فإنه لا يجوز لأن القرية معدن الماء ولو طلب
وجد فلما كان العجز بسبب هو قصر فيه لم يجعل
عذراً وأما الإكراه فهو عندنا معدم للرضى والرضى
شروط في كل العقود ليلزم حكمها لأن هذه الحقوق
إنما تلزم بإلزامه إياها فلا بد من رضاه بلزومها ليلزم
وقد بينا صحيح هذه الطريقة في طلاق المكره
وأجبنا عن فصل الخيار
وأما الذي ادعوه في مسألة الإكراه على القتل
وقوله إن المكره آلة وهذا أيضاً باطل لأن
المكره عاقل بفعل ما يفعله عن قصد صحيح فلا
يتصور أن يكون آلة لأحد

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 392
وتنزيل عاقل بالغ منزلة خشبة يستعملها في أفعاله
محال
وأما قولهم إنه يحمل عليه من قبل المكره ويفسد
قصده

قلنا فساد القصد لا يعرف ولا يعقل والقصد عمل
القلب وهو في المحسوس كأعمال الجوارح فتكون

صحتها بوجوبها وهذه كلمات أحكمناها فى خلافيات
الفروع فلا معنى لإعادتها فى هذا الموضوع
ثم ذكر فصلا فى الحيض والرق فقال إن الحيض لا
يوجب حجرا من حيث زهاب قدرة القلب بعلمه
وعقله أو قدرة البدن ولكنه يوجب عجزا حكيميا من
حيث فوات الشرط بالأداء فى الصوم والصلاة وهو
دون العجز الذى يثبت بالنوم وكان القياس أن لا
يسقط أصل الوجوب بل يؤخر
إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به وذلك بغلبة
الخرج فإن الحيض تعاده النساء فى كل شهر
والصلوات تتكرر فى كل يوم فلو أمرناها لتضاعف
الوجوب عليها ولخرجت فى ذلك فسقط بسبب ذلك
الخرج كما يسقط بالجنون الممتد وهذا المعنى
معدوم فى حق الصوم فلم يسقط
والرق من هذا القبيل لأنه مما ينعدم به شرط بعض
العبادات كالكفارات المالية فإن ملك المال شرط
لأدائها وهو لا يملك المال ما دام رقيقا وكذلك وجوب
الحج يسقط عنه أصلا لا لعدم ملك الزاد والراحلة
فإن الفقير إذا أدى جاز وكان فرضا بخلاف العبد
ولكن إنما لم يجب على العبد لعدم ملك المنافع التى
يتأدى بها الحج فإنها عبادة بدنية ومنفعة قد صارت
لمولاه إلا ما استثنى الله تعالى فى باب الصوم
والصلاة ولم يستثنى فى باب الحج لأنه لا وجوب بلا
زاد ولا راحلة ولما لم يستثنى صارت للمولى فلا يعود
إليه كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك
المؤمن ولا يصح الأداء بمنافع كما لا يصح التكفير بمال

المولى وكذلك يسقط بالرق إباحة نكاح الأربع من النساء والحدود التي تحتل التنصيف وكذلك العدة والتطليقات وحق القسم وتبطل الولاية وما يبتنى على الولاية من الإرث والشهادة وهذا الكلام الذي قال في الابتداء لا بأس به ونحن نقول بذلك وأما الذي قال في آخر كلامه في التنصيف بالرق فنحن

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:393
نقول إن الرق منصف لما يقبل التنصيف وهذا صحيح في كل ما يتبعض ويتنصف
فأما الذي لا يقبل التنصيف من الحل فنقول إن الحل في الأمة نكاحاً مثل الحل في الحرة ولا ينصف لأنه لا يقبل التنصيف ولأن الرق يفتح باب الحل في محل الرق وما لا يوجد في محل الحرية فلأن يؤثر في الحل الذي يوجد في محل الحرية أولى وهذا فصل في مسألة طول الحرة ومسألة الطلاق بالرجال والنساء وقد ذكرنا وجه قولهم في ذلك ووجه جوابنا عنه ثم ذكر فصلاً في الكفر
فإن قال قائل فإنكم لم تذكروا قسم الكفر قلنا الكفر ليس من جملة الإعذار ولأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام وهو مذهب الشافعي من الفقهاء ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات واحتج من الجانبين وقد سبق ذكرنا لها وأوردنا حجة الفريقين على التمام والكمال فاستغنيا عن الإعادة وهذا جملة ما ذكرناه من الأعذار العامة في أحكام الشرع

وقد أوردنا هذا على ما ذكره وتكلمنا عليه بحيث ما
يسر الله تعالى والله أعلم
ثم ذكر القول في الحجج العقلية قال وقد أجمع
العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس
بدلائل العقول كإجماعهم على إصابة الحاضرة
بالحواس حتى أنك لا تكاد تجد أحدا خاليا عن
الاستدلال بها لجديرا به وعقله حتى لم يكن السمع
حجبا إلا باستدلال عقلي ولا يقع الفرق بين المعجزة
والمخرقة والنبى والمنتبئ إلا بنظر عن عقل وكذلك
تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلا عليها
بعقلك لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو
الاستدلال بنظر عقلي في المحسوس ليدرك ما
غاب عنه

قالوا ولا خلاف في هذا بين العقلاء وإنما اختلفوا بعد
ذلك

وقال بعضهم لا يعرف الله تعالى بمجرد دلائل
العقول حتى تتأيد بالشرع
وقال بعضهم يعرف ويجب الاستدلال قبل الشرع
وقال بعضهم لا يستقل بهذا لأن الله تعالى لم يدعنا
والعقول فلا معنى للاشتغال بها
قال وقال علماءنا من لم تبلغهم الدعوة من الكفار لا
يقاتل إلا بعد الدعوة وإن قوتلوا أو قتلوا لم يجب
شئ
وقال الشافعي يضمن

وقال أيضا إنهم يعذبون في الآخرة فجعلهم كأطفال المسلمين
قال ولا نص عن علمائنا في المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء وأنه لا يدل على التزام الكفر بترك الاستدلال فإن المسلم منافيه عندنا ما يهدر دمه ما لم يجوز نفسه بدار الإسلام
قال قال علماءنا إن الصبي إذا أسلم وعقل صح إسلامه ولو لم يستدل بعقله ولم يجر كلمة الشهادة على لسانه لم يحكم بكفره وإن امتنع بعد الاستنصاب بل كان في حكم المسلم ما لم يبلغ ولو امتنع بعد البلوغ كفر لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ فصار معذورا
قال واحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات ويحكى عن أبي حنيفة أنه قال لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك

فقد حكينا أنهم عذروا الصبي لجهله قالوا وأما الذي قالوا إن الله تعالى لا يعرف بدون الشرع فقد ذهبوا في ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع ولأنا نرى العقلاء مختلفين في إثبات القديم مع شدة تأملهم واشتغالهم بالحكمة ولا يعرف واحد منهم إصابة ما يتبين بالشرع ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا فإن

اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه وحين لم يعرف أن أحدا ممن طلب الحق بعقله أصابه على ما عرف بالشرع علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع قال وأما الذين قالوا إنه تقع الكفاية بالعقل ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه إني أراك وقومك في ضلال مبين ولم يقل أوحى إلي فثبت أن العقل بنفسه يهدى ولذلك الله تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدل بالنجوم فعرف ربه عز وجل وكان استدلاله حجة على قومه فقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه وليس في الآية من باب الوحي ذكر وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ولم يقل نسّمهم ونوحى إليهم وقال تعالى ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به ولم يقل بعدما أوحى إليه أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:395
قال وقول من قال إن الله تعالى لم يدعنا والعقول فذلك رحمة من قبل الله تعالى وتفضل منه وربما يقولون بعث الرسول لبيان تنمة الدين بيينة أن الله تعالى لم يدعنا ورسولا واحدا وقد كانت الحجة قائمة لرسول واحد منهم قالوا وأما اختلاف العقلاء فقد وجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضا على أن من لم ينل ذلك

لتقصير في اجتهاده والمقصر في اجتهاده لا ينال
 كان الحقيقة وكذلك الغالى يتعداها وإذا جاء الوحي
 والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحدا
 وأما الذين قالوا إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع
 فقد احتجوا بالشرع والعقل أما الدليل من قبل
 الشرع قول الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا وقال تعالى ألم يأتكم رسل منكم وقال رسلا
 مبشرين ومنذرين الآية وقال أن تقولوا ما جاءنا من
 بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير وقال عقيب
 قوله ألم يأتكم رسل منكم ذلك أن لم يكن ربك
 مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون فأخبر أن الإهلاك
 كان ظلما وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع
 بمجرد العقل لأن الهوى غالب على الإنسان وطرق
 هوى الدين محضة تحت غالبية الهوى ومنام القلب
 والغفلة في دلائل العقل وفي تنبهه عن مؤلم الغفلة
 بالشرع حرج عظيم أكثر مما يخرج الصبي العاقل
 بسبب نقصان عقله لإدراكه ما يدركه البالغ من
 الخطاب المسموع

وقد أخبر الله تعالى لأن لا حرج في الدين وقد ذكر
 الرسول ﷺ أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود
 العقل ويمكنه من الاستدلال فكذلك بعد البلوغ
 يسقط أيضا بمجرد العقل لأنه لا تفرقة بين الحاليين
 من حيث العقل

ألا ترى أن العبادات كما سقطت بعذر الصبي
 سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا
 يعلم بالعبادات ولأن النفس بهواها غلبة في أول

الفطرة وإذا حدثت حدثت مغلوبة إلا من شاء الله من الخواص وإذا كانت مغلوبة بقيت العبرة للراجح وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي فيرجح على الهوى حينئذ فلا يجوز في الحكمة التزام العمل حسا والعامل مغلوبا بالمانع حسا فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجة والحجة

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 396

مغلوبة مدفوعة بغيرها

قال وهذا القول قول بين القولين من التقصير والغلو فقصر من أنكر وجود الله تعالى بدلالات العقول وحدها وغال من التزم بالاستدلال بالوحي ولم يعذر بغلبة الهوى وهو من الله تعالى وقرب من الإنصاف من قال إن الله تعالى يعرف بدلالات العقول وحدها ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع والحق بالشرع ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين وصبي عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصف بل حال الصبي أكمل من حال البالغة بحيضها بالتسع سنين

بيينة أن العاقل لا يرى بناء إلا عرف لها بانيا ولا يعرف نقشا إلا عرف له ناقشا ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصورا فكيف يعذر بعد رؤية الصورة في جهله بمصورها وإذا لم يعذر فلا بد أن تقع المعرفة بفاعل الصورة فقد تنبه بعقله وكيف ينكر هذا والله تعالى يقول حاكيا عن الكفرة ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله وكذلك لا ترى أحدا

من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع إنما كفرهم كان لوصفهم الله تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك وكان كفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء وكلامنا في نفس الجاهل للصانع عن ذكره وكيف يعذر والجهل جاء من استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثل فالبناء شاهد على الباني بلا تمثل في العقول والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمير وأنه لم يعذر فهذا أولى بخلاف أول حالة العقل لأنه لأول حالة لا يتنبه لما يتنبه له الكبير ألا بجهد وحرص كالنائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة فانتبه قام أن يعذره الله تعالى رحمة ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل قال والدليل على أن التنبيه لا يقع لأول العقل قوله تعالى أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ولم يذكر العقل وقال (وجاءكم النذير) وقيل إنه السبب وقال أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض ولم يذكر الوحي بل عايبهم على ترك التفكير

وقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أخبره أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:397
قال وأما قوله تعالى ألم يأتكم رسل منكم وهو كلام توبيخ فيكون بأظهر الأمور وأعلاها وأما قوله تعالى

لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل أى حجة نفاذ ولا حجة تقبل وكذلك أخذ الله تعالى الميثاق لقطع حجة نفاذ وقوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم أى لم يهلكهم بظلمهم حتى أرسل الرسول وظهر تعنتهم ولو أهلك لكنا عدلا ولكننا أمهلنا إلى حين عذاب الآخرة أى أخرنا عنهم العذاب إلى بعثة الرسل تأكيدا عليهم كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيدا عليهم

ثم نذكر أقسام دلائل العقل الموجبة فقال منها ما يدرك بدلائل العقول كحدث العالم ودلالة ما لا يكون دلالة إلا بجد تأمل ونظر كدلالة العالم على صانع هو الله تعالى ولهذا اختلف العقلاء فى ذلك لا لاختلافهم فى استعمال النظر ولم يختلف فى حدث العالم المحسوس

ومنها ما لا يكون دلالة إلا بتجربة كمعرفة الأدوية والأغلبة ولكن إذا دق المطلوب اختلف فيه الشبهة ومنها ما لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس كالنجوم على الطرق والجبال والأميال حتى شاركت البهائم العقلاء فى هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس

واعلم أننا بينا المذهب الصحيح من قبل وقد ذكرنا أن العقل لا يوجب بنصه شيئا ولا يحرمه والذي ذكره فيه ضبط عظيم لأنه إذا اختار أن الله تعالى يعرف بمجرد العقل فيكون قد ناقض وارتكب ما لا تتجه صحته لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العقل ولا يحتمل أن يكون واجبا على الخلق فوجب أن

يجب عليه إذا كان قد أصاب العقل الذى هو طريق معرفة الله تعالى ولأنه إذا حقق دلائل العقول بنفسها فيجب شكر المنعم والنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى على ما قاله أهل الكلام وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب ولم أحب ذكر ذلك ولأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب والقول بين القولين إنما يستحب اختياره وسلوك طريق بين الغالى والمقصر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيته فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا وعلى أنه قد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو الله تعالى إنما الموجب للإيمان

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:398
هو الدلالات التى نصبها فى العالم من رفع السماء وبسط الأرض ونصب الجبال وخلق المنيرين والكواكب وغيرها وقد ذكرنا فساد هذه المقالة بل الصحيح والذى يليق بحكمة البارى تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل وختم الأمر بالوحى الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه ثم بوجود معونته عليه وتوفيقه له فإن معرفة الله تعالى بصفاته التى هو عليها من أشق المعارف وأعسرها ولهذا ارتبك فيها أكثر الناظرين وتحيروا والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته وأيضاً فإن عقلهم مشوب بالهوى وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم وفجورهم راجح على تقوتهم فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً وفكرهم وارتياهم معلولاً

ولهذا لم يخل العبد وعقولهم ولهذا لم يوجد أحد
يَهْتَدِي إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله وظهر لنا
أن الحكمة الشرعية مقتضية على ما مهده وأستنه
ووضعه وهو إعطاء العقل آلة الإدراك ونزول الوحي
الصادق بالأمر الصادق والتكليف ثم المعونة من الله
تعالى من غير أن يخليه وأمره ويغنيه عن نفسه فإن
أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره ويخليه ومحض
معقوله لهلك بل هو مخالف بما عرف من تفضل
الخالق مع خلقه وجوده وكرمه معهم ونظره لهم
وهو الذى قلناه أيضا لا يعرف بمجرد العقل بلا لا
يبصر إلا من أيده الله إليه بنوره ورفع بيده من
ارتكابه فى الظلمات ونجاه من المهاوى والمهالك
التي هى ويسأل الله مما لا وجود له إلا به ولا وصول
إليه إلا بمعونته ومنه

ثم ذكر فصلا فى موجبات العقل دينا وقال يعنى
بالوجوب الوجوب فى الذمة حقا لله تعالى لوقوعه
علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى وذكر
أن هذه الواجبات أربعة معرفة نفسه بالعبودية
ومعرفة الله تعالى بالإلهية ومعرفة العبيد للابتلاء إلى
حين الموت بطاعة الله تعالى للجزاء الوفاق
ومعرفة الدنيا وما فيها بالعبيد المبتلين بضرب يقع
يعود إليهم فيها وذكر فى هذا قصة طويلة وكلاما
كثيرا فلم أر فى ذكرها كبير فائدة فيما يرجع إلى
أصول الفقه ثم ذكر محرمات العقل وجعلها أربعة
أيضا الجهل والظلمة والعتة والسفه وزعم أن الجهل
إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما

ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال
غايتها بالحواس وبه غلب على ما فى البر والبحر
واستسخرها وادعى لنفسه كل شئ منها فيحرم
بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك
الأكل الذى فيه حياته وكما يحرم بالعقل ترك البصر

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:399
بالعين عند إرادة الشئ إلى موضع يحتاج إليه ويحرم
إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدى إليه
بالسراج وإذا حرم الجهل حرمة الظلم لأن حقيقة
الظلم وضع الشئ فى غير موضعه فيكون الظلم
مكابرة لما رأى بنور عقله ويكون الأول تركا للرؤية
كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع فى بئر فيقبح منه
ذلك والذى فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصدا
كان الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته
الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحا والذى
تأمل وعرف ورد تعنتا كان أقبح نحو كفر إبليس
وفرعون وقارون حيث جحدوا بعدما اشتدت منه
أنفسهم وأما العبث فيحرم أيضا لأنه اسم لفعل يخلو
عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل فيه أدنى
مشقة فلا يحتمل عقلا إلا لفائدة أولى
ومنها السفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول
لوجوب معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من
ضرر فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل ثم
ذكروا أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال هى الإيمان

بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيه والإنكار بالصانع والإنكار بالعبث للجزاء وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون الله وأورد في هذا فصلا بعباراته ونحن نقول إن الفعل بمجرد لا يوجب شيئاً ولا يحرم شيئاً ولا يفصل فيها تفصيلاً بوجه ما والأصل أن كل ما ينال بفعله أو كل ما ينال بالانتهاء عنه السعادة الأبدية

قلنا لا يثبت سبباً من الأمر به أو النهى عنه إلى مجرد العقل لما ذكرنا فلا نعيد

ثم ذكر فصلاً في مباحات العقول وهذا قد سبق الكلام فيه وهي المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر والإباحة أو على التوقف عن غير اعتقاد حظر ولا إباحة وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحوادثها فلا نعيد ثم ذكر في آخره فصلاً في أحوال قلب الأدمى قبل العلم وأحواله بعد العلم

قال يولد الإنسان وهو بصير كالمجنون في عدم العقل ليس معه قدرة التمييز الذي بها خواطب الإنسان بهذه العلوم وضده العاقل لا العالم ثم يصير غافلاً عن نور في الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر الحجج كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على البصر لكنه على جهل ما لم يبصر وضد الجهل العلم ثم ينظر نظراً ضعيفاً فيصير شاكاً والميل والشك

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:400
ضد اليقين وذلك كالشئ يبدو للعين إذا نظر إليه بدرا
غير قوى فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشئ
وبين خيال يميل العين ثم يبصر بعد ذلك نظرا فوق
ذلك غير تام فيصير ظانا والظن فى اعتقاد العلم احد
وجهى الشك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل هو
دليل على الحقيقة وضد الظن الحق على ما قال
الله تعالى وإن الظن لا يغني من الحق شيئا ثم إذا
صار النظر على وجهه ويميز بين الدليل وما ليس
بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهى الشك بالحجة
ورجح ومال القلب إليه من غير تعلم فذلك مبدأ
العلم فغالبا رأى والعلم الذي يقع بالمقاييس
والاجتهادات التي تحتل الخطأ وأخبار الآحاد ونحوها
من الأدلة المجوزة وهذا يسمى علما لكنه على
المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل
واسمه على الخصوص من الحق لأنه ثبت عن دليل
وضده الظن وإذا ثبت لا عن دليل لكن بهوى النفس
ثم إذا جد فى النظر وقعت الإصابة وزالت الشبهة
من كل وجه صار عالما فصار حكم العلم رؤية للقلب
المنظر فيه كرؤية العين المنظور إليه فالعلم للقلب
صفة خاصة كالرؤية للعين وقد تستبعد الرؤية عن
العين للقلب كالرؤية إنما تكون بتبدى المنظور إليه
وكذلك العلم يتبدى المنظور فيه للقلب
قالوا والاعتقاد صفة زائدة للقلب بعد العلم يعلم ثم
يعتقد الإنسان بقلبه على ما رأى

قال وقد كان إبليس عالما بالله ولم يكن معتقدا
والاعتقاد بالقلب كالطاعة للبدن يعلم بوجود الصلاة
ثم حمل بها فيكون الاعتقاد تصديقا بقلبه على ما
علم وإن ترك الاعتقاد كان تكذيبا لقلبه
قال ثم العلم الأول ما يقع للقلب يكون رؤية بالقلب
فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة
كالغريب إذا دخل بلدة وصحب أهلها تثبت بينهم
المعرفة وإن كان قد ثبت العلم باول رؤية ولهذا
يقال للبهائم عرفت كذا ولا يقال علمت كذا لأنها لا
تعرف شيئا إلا بالعيان الذي يزيل كل اضطراب
والعلم ما يكون بنظر القلب والاستدلال الذي هو
دون العيان حتى إذا زال الاضطراب بدوام الصحة
قبل المعرفة وضد المعرفة نكرة وضد العلم الجهل
ويقال علمت فلانا ولكنه ليس من معارفى إذا لم
يكن بينهما صحبة فعلمنا أن المعرفة فوق العلم
بزيادة صفة

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:401
للصحة للقلب لا زيادة درجة الثبوت فإنهما سببان
فى اليقين ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى
ضربين علم الظاهر دون المعنى والباطن الذى فيه
الحكمة وعند تأيد القلب به يصير معقولا له ويجرى
مجرى الطبيعة فمتى نظر بدلالة عقلية وقف على
الباطن وتأييد القلب به بعد ما اطمأنت إليه فقهاء
والفقه على ضربين ضرب علم أصيب باستنباط
المعنى وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذى يعمل

بظاهر النصوص من غير تأمل فى معانيها ولا يرى القياس حجة ولو كان العلم والفقہ سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل لا عالم يعلم نوعاً من العلم فإلى هذا تنهى حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب أنه من غير يقين فيميل إليه ثم تزول الشبهة فيصير علماً حقيقة ثم ينزل علمه فيصير معرفة ثم ينظر فى معناه وحكمته فيقف عليها فيصير فقها وقد فسر عبد الله بن عباس الحكمة بالفقہ فى جميع القرآن ولهذا نص بهذا الاسم العلماء الذين يرون القياس حجة لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعانى الباطنة غير أن الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة والفقہ

لأن العلم يبتدى المعلوم للعالم على حقيقته والله تعالى لا يخفى عليه شئ فكان عالماً والفقہ والمعرفة إسمان إلى العلم على ما مر ذلك وليس لله تعالى أحوال فى صفاته وأسمائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولا علم لنا إلا عن دليل والدليل قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالحسيات تشارك البهائم الأدميين فى المعرفة الواقعة بها فإنها تعرف أولادها وأحبائها ومراحها ومسرحها لأن لها حواس كما فى الأدميين إنما يفارق الأدمى غيره فيما لا يعرف إلا بدلائل العقل إلى آخر ما ذكره وهذه الكلمات لا بأس بها وقد تمهدت لنا أصول وقواعد فى الديانات بفروعها فما استقام عليها قبلناها وما لا يستقيم عليها رددناها والله الموفق للأرشد والأصوب

وذكر بعضهم فصلا في تباين ما خص الله تعالى
الآدمي بها
قال ومنها الذمة اختص بها الآدمي من بين سائر
الحيوانات وسميت رقبة الآدمي الحر ذمة وإنما
سميت رقبته ذمة لأن الذمة عبارة عن العهد والحرية
ولهذا سمى الكافر المعاهد ذميا لأنه ذو عهد وحرمة
والله تعالى جعل الآدمي ذا حرمة عظيمة وشرفه
على سائر الحيوانات ولما صارت رقبة الآدمي الحر
محترمة كانت محلا لوجوب الحقوق له

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 402
وعليه من الحقوق فيقال وجبت الحقوق في ذمته
وذكروا على هذا في مسألة الميت المفلس وعندى
أن هذه القاعدة ليست بشئ والرقبة لا تكون ذمة
وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب وقد
جعل الله تعالى الآدمي بمحل أن يجب له وعليه ثم
عبر عن محل الوجوب بالذمة ولا يمكن أن يعبر بأكثر
من هذا ومما وراء هذا القدر كله فضول من الكلام
قال ومنها الملك اختص الآدمي بملك الأموال وبملك
النكاح من بين سائر الحيوانات فإنه ليس بشئ من
الحيوانات يملك سوى الآدمي وهو نوع شرف للآدمي
حتى التحق بسبب تلك الحرمة بالأحرار والملوك في
الآخرة وإن كان عبدا خلقه والملك عبارة عن قدرة
حكومية

يقال ملك فلان أكل الطعام وملك الشئ إذا قدر
عليه وهذه القدرة الحكومية هي القدرة على

التصرفات المشروعة المباحة والملك صفة الملك على الحقيقة وقد يوصف به المملوك أيضا يقال لفلان ملك في هذه العين وإنما وصف المملوك به لأن الملك ثبت للمالك لمعنى في المملوك وهو المالية فاتصف المملوك به لكونه سببا ومنها الولاية وهي عبارة عن القدرة الحكيمة وهي القدرة على التصرفات وهي قدرته على أداء الشهادات وتعبد الأحكام وفعل العقود فمتى كان الإنسان أهل الولاية على غيره بالأسباب التي جعلها الشرع أسبابا وتلك الأسباب السلطنة والقرابة وغير ذلك والولاية حق المولى لأن المولى عليه هو المتنفع بها

ومنها فإن الآدمي يدا حكيمة كما له يد محسوسة وهي عبارة عن القدرة على الحفظ يقال هذا الشيء في يد فلان أي هو القادر على حفظه قال ومنها ملك اليد وهي عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ فللمرتهن ملك اليد وكذلك المودع لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ

قال العبد أليس له ملك يمين وله ملك نكاح وهذا التفريق بالشرع لأن ملك اليمين يثبت للحاجة ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك له فلا يثبت له حاجة إلى إثبات ملك النكاح فثبت وهو أيضا قدرة شرعية مخصوصة تثبت بسبب مخصوص قالوا وأما الرق عبارة عن الضعف الحكمي الذي به يصير الآدمي محلا للتملك وما هو بعقوبة لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام لأن حرمان القوة الحقيقة

لا تثبت عقوبة وكذلك حرمان القوة الحكمية لا تكون
عقوبة
ولهذا نقول إن الرق لا يدخل

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:403
تحت الملك لأن الضعف الحقيقي لا يتصور دخوله
تحت الملك كذلك الضعف الحكمي ولهذا يجوز
استرقاق الصبي والمجنون وهما لا يعاقبان في الدنيا
وقول من قال إنهما يسترقان ليس بصحيح لأن
الاتباع في العقوبة غير مشروع فلا يمكن أن يقال
إنهما يعاقبان به
قال وأما الكافر فله ملك يمين وملك نكاح وله جميع
الولايات في حق الكفار لمساس الحاجة إليها وهو
مرقوق مال فإنه غرضه التملك بالأسباب كالصيود
والجمادات
وأما المالية فهي غير الملك والرق وهي عبارة عن
منافع ذات غير العين وكل عين ينفع به غير الآدمي
الحر فهو مال لأن الله تعالى جعل الآدمي مالك
الأموال يستحيل أن يكون مالا ولهذه الأشياء التي لا
يمكن الانتفاع بها بنفسها وهو مما لا يضمن بها كحبة
حنطة وشعير وكسرة خبز وقطرة ماء
قال وأما الأشياء التي حرمها الشرع ومنع الناس من
الانتفاع بها إن كان شيئاً يرغب الناس في إمساكه
لانتفاع به في حالة يباح الانتفاع يكون مالا كالخمور
وجلود الميتات فإن الناس يضمنون بها لينتفعوا بها في
ثاني الحال فيكون مالا لأن المال ما يميل طباع

الناس إليه ولهذه سمي مالا وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها في ثانی الحال فيكون مالا مثل الأطفال والجحوش للحمير والمهر للأفراس وأما الميتات والعذرات وما لا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال وأما الحر فهو مال في حق الكفار وأما في حق المسلمين يجب أن لا يكون مالا وأما الصيود في البراري فهي مال وهذه كلمات تكلمنا عليها في الخلافات

وعندنا الرق والمالية بمعنى واحد إلا أن المالية والملك في الأدمى يسمى رقا ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق ويدخل تحت الإثبات عن الأدمى ويدخل تحت الإسقاط بالعتق فيكون حقا ثابتا لبنى آدم مثل سائر الحقوق والباقي قد تكلمنا عليه ثم ذكر فصلا في انعقاد العقود الشرعية وحكى عن بعضهم أن الانعقاد هو أن يأتي أحد العاقدین بكلام وهو كلام البائع بكلام المشتري في الشراء وسائر العقود من حيث الشرع

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 404
وقال بعضهم انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع في الحكم الموضوع للعقد شرعا وبنى على هذا مسألة توقف العقد الانعقاد موجود في حق المتعاقدين ثم ذكر فصلا في بقاء العقد وقال زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ وقال بعضهم لا يبقى واحتج من قال لا يبقى بأنه كلام مضى وانقضى لا يتصور بقاءه والأصل أن ما لا يبقى

حقيقة لا يبقى بدليل قاطع والأصح أنه يبقى لحاجة الإنسان إلى بقاءه وأعرض على هذا وقال لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد لأن الحكم لا يبقى بلا بقاء السبب لأن ما وجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه ويجب عن هذا فيقال في البقاء حاجة لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد كما تقع إلى نفس فعله وفسخ الحكم لا يمكن إلا بعد فسخ العقد لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه وتقضه فأما الحكم فيثبت شرعا فكيف يتصور نقضهما له ولأن العاقدين ينصان على فسخ العقد لا على فسخ حكمه ولذلك القاضي يفسخ عقودا كثيرة بأسباب شرعية وما لا يتحقق بقاءه لا يتصور فسخه ولأن التولية صحيحة من العاقد وما لم يبق العقد لا يصح التولية قال والحكم يبقى العقد بقاء المحل والأصل أن ما ثبت في المحل يبقى بقاء المحل ولهذا نقول إن الزيادة في الثمن والمثمن في حال قيام المعقود عليه يكون جائزا لقيام المحل حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محل يتعلق به قال ويبتنى على هذا جواز تغيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه وذلك في مسألة زيادة الثمن وذكر اختلافهم في توريث العقد فزعم بعضهم أنه يورث العقد لبقائه حكما وتعلقه بالمحل وزعم بعضهم أنه لا يورث لأنه كلام قائم بالمتكلم فلا يورثه وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا واستدل في أنه لا يورث بأن الإرث إنما يكون فيما

يبقى بعد الموت ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار في آخر جزء من أجزاء حياته فيبطل خياره ويبرم العقد لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:405
خياره يبطل خياره ويبرم العقد ولأن الخيار ليس إلا تخيره في إثبات حكم العقد في مدة الخيار وتخيره قائم به وما يقوم بالمورث لا يورث ونحن نقول إن العقد قائم والفسخ يتناوله والإرث ثابت فيه وثابت في الخيار المتعلق به وقد تكلمنا في هذا بما فيه الغنية ثم ذكر فصلا في الانفساخ العقود الشرعية قال والانفساخ ضد الانعقاد فعند بعضهم يكون الانفساخ انفساخ الكلامين وعند بعضهم يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبرا في حق الحكم المشروع له قال ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع كالبيع والهبة والإجارة والصرف والسلم والرهن والوديعة والعارية ومنها ما لا يقبل الفسخ وهو الطلاق والعتق والخلع والصلح عن دم العمدة فإن العقد لا يبقى في هذه المواضع بعد وجوده ثم الذي يقوم به عقد الطلاق وهو ملك النكاح وحل المحلثة فإن الطلاق يسقط وملك النكاح وحل المحلثة النكاح وحل المحلثة لا يبقى بعد السقوط والمعقود عليه الذي يقوم به عقد العتاق وهو ملك المال وذلك باطل والباطل غير باق وكذلك المنتهى غير موجود بعد الانتهاء والمعقود

عليه في الخلع أيضا ما هو المعقود عليه في الطلاق
والمعقود عليه الذي يقوم به الصلح عن دم العمدة هو
ملك القصاص وذلك يسقط ولا يبقى فيما لم يبقى
المعقود عليه في هذه المواضع لم يبقى وإذا لم يبقى
العقد لم يمكن فسخه وأما النكاح قال عندنا لا يقبل
الفسخ وعند الشافعي رضي الله عنه يقبل لأن العقد
قائم لقيام المعقود عليه وهو منافع البضع فيقبل
الفسخ كالإجارة

قال وأما عندنا لا يقبل الفسخ لأن عقد النكاح إنما
انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافي العقد وهو
الحرمة لأن الحرمة تنافي انعقاد سبب الملك وتنافي
الأملك فيكون النكاح منعقدا فيما فيه حاجة ولا
يكون منعقدا فيما لا حاجة فيه ولا حاجة إلى الانعقاد
في حق الفسخ

قواطع الأدلة في الأصول ج: 2 ص: 406
قال وفي الأمة إذا اعتقت يثبت الخيار ولا يكون ذلك
فسخا بل العقد غير منعقد في نصف الملك فقد كان
العقد منعقدا في نصف الحل ولم يكن منعقدا في
النصف فلا ينعقد في هذا النصف إلا برضاها
وقال في حق الصغير والصغيرة إذا بلغا ذلك العقد
غير منعقد في حق صفة الملك وهو صفة التمام
واللزوم وكانت ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة وكان
العقد كذلك فعند البلوغ برضاها ينعقد في حق
الوصف فكان لهما أن لا يرضيا بالانعقاد في حق
الوصف ولا يبطل في الأصل لعدم الانعقاد في حق

الوصف لأنه لو بطل في حق الأصل لصار تبعاً
لوصف في البطلان وهذا لا يجوز
ثم ذكر أن العقد يفسخ تارة ويرتفع تارة وينتهي
أخرى

قال وهي ثلاثة أشياء انفساخ وارتفاع وانتهاء
وكل واحد غير صاحبه فالانفساخ والانتفاض نظيران
والارتفاع والفوات نظيران والإجارة تمضي مدتها
تنتهي وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما
ينتهي وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض
ينتهي والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح انتهى
بالموت لا يبقى كما النمو إذا انتهى ببلوغه غايته لا
يبقى النمو

قال وأما إقالة البيع فهي فسخ في حق العاقدين مع
جديد في حق غيرهما وكذلك الرد بالعيب بعد القبض
بالتراضي

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ في حق
كافة الناس وكذلك إذا قضى القاضى بالرد بالعيب
فهو فسخ على العموم سواء كان قبل القبض أو بعد
القبض وهذا كله مذهبه

فأما عندنا فالإقالة فسخ في حق الناس كافة وذلك
لأن العاقدين بالإقالة يعضدان فسخ العقد وفسخ
العقد مملوك لهما فثبت الفسخ في حق الناس كافة
كما إذا كان قبل القبض أو كان الفسخ بقضاء
القاضى

والدليل على أن الفسخ مملوك لهما ثبوت الفسخ في حقهما وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه في أن الإقالة فسخ على أنفسهما ولا ولاية لهما على غيرهما وقد وجد تناقل الملك بالتراضى وكان وأما قبل القبض فلا يمكن بجعله بيعا جديدا فلا بد أن يكون فسخا في حق الناس لأن له ولاية على الناس كافة فلا يمكن أن يجعل فسخا في حق وأما عندنا فنقول يعتبر قصد المتعاقدين فمأذا وإذا قصد الفسخ يكون فسخا فصل صحيح يشهد له كل الأصول فإن العقود والفسوخ مرتبة على والفاسخين وأما التفريق بين المتعاقدين وغير المتعاقدين شئ عجب لا يعرف لذلك معنى بحال وأما الذى قال أن لهما ولاية على أنفسهما قلنا إن حكم العقود والفسوخ راجعة إلى المتعاقدين وإن رجع إلى غير المتعاقدين فذلك يكون على النادر وإذا كان المعقود فسخا في حق المتعاقدين فلا بد أن يكون فسخا في حق غيرهما وحين انتهينا إلى هذا الموضوع تم المقصود فى هذا الفصل الذى أوردنا فيه كلام الخصوم فى المسائل التى أشرنا إليها وتكلمنا عليها بما سنع له الوقت وجاد به خاطر وتمام ذلك فى خلافيات الفروع وقد ذكرنا أكثر ذلك فى المصنف الذى صنفناه فيه فمن أراد أكثر مما قلنا فليرجع إليه فيه والله تعالى المعين على ذلك والمرشد إلى الصواب والحق وهو خير معين

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:408
وتم الكتاب المبارك بحمد الله تعالى ومنه وصلواته
على محمد خير خلقه وأله وصحبه أجمعين على يد
أضعف العباد وأحوجهم أحمد بن عبد الله المصري
تعليقا بحسب الطاقة بتاريخ خامس عشر ذي الحجة
الحرام من شهور سنة خمس عشر وثمان مائة
أحسن الله عاقبتها وغفر للكاتب وللقارئ وللمجتهد
ولجميع المسلمين أجمعين آمين

قواطع الأدلة في الأصول ج:2 ص:409