

البرهان

في أصول الفقه

تأليف

إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني
المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

علق عليه وخرجه أعماديه

صالح بن محمد بن عوفية

المحزء الثاني

منشور است

محمد عيسى بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الكتاب الثالث

كتاب القياس^(١)

القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه ، وأساليب الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع ، مع انتفاء الغاية والنهاية ؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة [مقصورة] ، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة ؛ فما ينقل منهما تواتراً ، فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل ، وما ينقله الأحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الأحاد ، وهي على الجملة متناهية ، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها . والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ، متلقى من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتماد الطالب ، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه ، وصحيحه وفساده ، ما يصح من الاعتراضات عليها ، وما يفسد منها ، وأحاط [بمراتبها] جلاءً وخفاءً وعرف مجاريها ومواقعها ، فقد احتوى على مجامع الفقه . وإن نحن خصصنا هذا الكتاب بفضل بسط ، فسببه ما نبهنا عليه من عظم خطره واشتداد مسيس الحاجة إليه ، وابتناؤه على إفضائه إلى ما لا نهاية له مع انضباط مأخذه ، فليس النظر في الشرع مفوضاً إلى استصلاح كل أحد ؛ فهي إذاً متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد ، وهذا قد يحسبه الفطن المبتدئ متناقضاً ، وسيأتي القول فيه [مشروطاً مشروحاً] - إن شاء الله تعالى - .

٦٧٩ - ثم الذي يقتضيه الترتيب أن نبتدئ القول في ماهية القياس ، ثم نبتني عليه نقل [المذاهب] في اعتقاد صحته وفساده ، ونبين المختار عندنا ، حتى إذا ثبت وجوب القول بالقياس على الجملة رتبنا بعده تراجم الكتاب على نظام ، وخصنا في الوفاء ببيان الجمل والتفاصيل .

(١) القياس في اللغة : يطلق على تقدير شيء بشيء آخر ، فيقال : قست الأرض بالتمر . أي : قدرتها به . ويطلق أيضاً على مقارنة شيء بغيره ؛ لنعرف مقدار كل منهما بالنسبة للآخر . ثم شاع استعمال القياس في التسوية بين الشيئين حسية كانت التسوية أم معنوية . فمن الأولي : قول القائل : قست هذه الورقة بهذه الورقة ، بمعنى : سويتها بها ، ومن الثانية : قول القائل : علم فلان لا يقاس بعلم فلان ، بمعنى : لا يساويه ، أي : لا يسوى به . « الوجيز » (ص ١٩٢) .

الباب الأول

فصل : القول في ماهية القياس

٦٨٠ - لما كان القول في الصحة والفساد والرد والقبول مبنياً على الإحاطة بماهية الشيء ، اقتضى الترتيب تقديم هذا الباب .

وإذا قيل لنا : ما القياس ؟ عرفنا أولاً أنا لم نسأل عن الصحيح والفساد ، وإنما طولبنا بإثبات رسم مشعرٍ بالقياس : صحيحه وفساده ، قطعيه وظنيه ، عقليه وشرعيه ، فنذكر أقرب رسم يقرب من الوفاء بالاحتواء على الغرض ، ثم نذكر ما عداه ، ونبين وجه تطرق الاعتراض عليه ، ثم نختم الفصل بأمرين بهما الختام والتمام .

٦٨١ - فأقرب العبارات ما ذكره القاضي ، إذ قال :

«القياس حمل معلوم على معلوم ، في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ، بأمر يجمع بينهما ، من إثبات حكم ، أو صفة أو نفيهما»^(١) .

فقوله : حمل معلوم على معلوم ؛ أراد به اعتبار معلوم بمعلوم . وذكر المعلوم حتى يشتمل الكلام على الوجود والعدم ، والنفي والإثبات ؛ فإنه لو قال : حمل شيء على شيء ، لكان ذلك حصراً للقياس في الموجودات ، وسبيل القياس أن يجرى في المعدوم والموجود ، ثم فسر الحمل لما كان فيه ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه ، فقال : في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما ، ثم لما علم أن [التحكم] بالحمل ليس من القياس [بسبيل] وإنما [القياس] من يتخيل جامعاً ، ويبنى عليه ما يسغيه ، مبطلاً كان أو محققاً - ذكر الجامع ، فقال : بجامع ثم صنفه إلى حكم ، وصفة ، في نفي أو إثبات . فهذه ترجمة كلامه على الجملة .

٦٨٢ - وذكر غيره عبارات في [روم ضبط القياس ، نائية عن الصواب] فمن

[مقرب] مع إخلال ، ومن مبعد .

والمعتبر في العبارات ، العبارة التي جمعها القاضي ، وكل من أتى بها فقد طبق

(١) إرشاد الفحول (ص ١٩٨) ، وعزاه إلى الباقلاني في «المحصل» ، وقال : اختاره المحققون منا .

غاية الإمكان ، ومن حرم شيئاً منها تطرق إليه على قدر خرمه اعتراض . على ما سنين الآن .

٦٨٣ — قال بعض المتأخرين : القياس رد فرع إلى أصل بما يجمع بينهما . وهذا فيه إيهام من الوجوه التي أخل بها من تقييدات كلام القاضي ؛ فإنه لم يتعرض للحكم الذي يطرد القياس له ، ولم يفصل الجامع .

٦٨٤ — وقال الأستاذ أبو بكر : القياس حمل الشيء على الشيء لإثبات حكم بوجه شبه ، وذكر الشيء يخرج الأقيسة المتعلقة بالنفي ، وكذلك ذكر إثبات الحكم ، ولم يتعرض لنفيه .

وقد يزيد بعض الناس نفيه . وهذه الطبقة وإن تطرق إلى كلامهم ضرب من الخلل ، فهم على المطلوب يحومون ، وإياه يبغون .

٦٨٥ — ونقل بعض أصحاب المقالات عبارات نائية عن جهة الصواب بالكلية : فنقلوا أنه قال بعضهم : القياس إصابة الحق . وهذا خرق ، وخروج عن الحق ؛ فإن من وجد نصاً لا يسمى قايماً ، وإن أصاب الحق .

وقال بعضهم : القياس هو الاجتهاد في طلب الحق . وهذا فاسد ؛ فإن من كان يجتهد في طلب نص ليس قايماً . إلى غير ذلك مما لا نرى التطويل بذكره .

٦٨٦ — وأما ما نرى ختم الفصل به فشيئان :

أحدهما : أنا إذا أنصفنا ، لم نر ما قاله القاضي حداً ؛ فإن الوفاء بشروط الحدود شديد ، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات ، والحكم والجامع ؟ ؛ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ، ولا تحت حقيقة جنس ، وإنما المطلب الأقصى رسم الناظر بمعنى المطلوب ، وإلا فالتقاسيم التي ضمنها القاضي كلامه تجانب صناعة الحد . فهذا مما لا بد من التنبه له .

وحق المسئول عن ذلك أن يبين بالواضحة أن الحد غير ممكن ، وأن الممكن ما ذكرناه ، ثم يقول : أقرب عبارة في البيان عندي كذا وكذا . والفاضل من يذكر في كل مسلك الممكن الأقصى . فهذا أحد الأمرين .

٦٨٧ — والثاني : أن القياس قد يتجاوز في إطلاقه في النظر المحض من غير تقدير فرع وأصل ؛ إذ يقول المفكر : قست الشيء إذا [افتركر] فيه . ولكن هذا مجرور ،

وأصل القياس اعتبار معلوم بمعلوم ، وإذا قال القائل : قست الأرض ، فمعناه ذرعتها بمقياس مهياً لذرعها وبينها وبين فلان قيس رمح أي : قدر معتبر بقدر رمح . فهذا منتهى القول في ذلك . ونحن نذكر بعده المقالات في رد القياس وقبوله ، وتفصيل القول فيه .

فصل : القول في ذكر المقالات في قبول القياس ورده

٦٨٨ - الوجه أن نذكر المذاهب المتعلقة بالأصل رداً وقبولاً ، ثم نذكر مسائل الخلاف على هذا المنهاج ، ثم نعقد بعد ذلك باباً في المذاهب [المقتضية رد] بعض الأقيسة الصحيحة عندنا ، وقبول بعضها .

فنبداً بالكلام على الجملة . ونقول في رسم التقسيم : القياس - فيما ذكره أصحاب المذاهب - ينقسم إلى عقلي وشرعي^(١) ، ثم الناظرون في الأصول والمنكرون تفرقوا على المذاهب :

٦٨٩ - فذهب بعضهم إلى رد القياس ، وقال [الناقلون] : هذا مذهب منكري النظر ، والقول في إثباته يتعلق بفن من الكلام ، وقد أنهينا القول فيه نهايته .

٦٩٠ - وقال قائلون : بالقياس العقلي والسمعي ، وهذا مذهب الأصوليين والقياسيين من الفقهاء .

٦٩١ - وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي^(٢) ، وجحدوا القياس الشرعي . وهذا مذهب النظم وطوائف من الروافض ، والإباضية^(٣) ، والأزارقة^(٤) ، ومعظم فرق الخوارج إلا النجدات^(٥) منهم ، فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس .

٦٩٢ - وصار صائرون إلى النهي عن القياس العقلي ، والأمر بالقياس الشرعي .

(١) إرشاد الفحول (ص ١٩٩) .

(٢) اعلم أنه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية . قال الفخر الرازي : كما في الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه ﷺ . « الإرشاد » (ص ١٩٩) .

(٣) الإباضية : أصحاب عبد الله بن إياض الذي خرج في أيام مروان بن محمد . له ترجمة في « الملل والنحل » للشهرستاني (ص ١٣٤ ، ١٣٥) .

(٤) الأزارقة : أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا معه من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها ، وعلى كورها ، وما وراءها من بلدان فارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير « المصدر السابق » (ص ١١٨ ، ١١٩) .

(٥) أصحاب نجدة بن عامر الحنفي . وقيل : عاصم . ويقال لهم : العاذرية ؛ لأنهم عذروا بالجبهالات في أحكام الفروع . وقال الكعبي : أجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن =

وهذا مذهب أحمد بن حنبل^(١) ، والمقتصد من أتباعه ، فليسوا ينكرون إفضاء نظر العقل إلى العلم ، ولكنهم يتهون عن ملاسته والاشتغال به .

٦٩٣ - وذهب الغلاة من الحشوية^(٢) ، وأصحاب الظاهر إلى رد القياس العقلي والشرعي .

٦٩٤ - وأنا أقول : أطلق النقلة القياس العقلي . فإن عنوا به النظر العقلي ، فهو في نوعه إذا استجمع شرائط الصحة مفض إلى العلم مأمور به شرعاً ، والقياس الشرعي متقبل [شرعاً] معمول به ، إذا صح على السبر الاثني به ، كما سيأتي شرح ذلك في أبواب الكتاب - إن شاء الله تعالى - .

وإن عني الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ، ووقوف نظر في غائب على استشارة معنى من شاهد - فهذا باطل عندي ، لا أصل له ، وليس في المعقولات قياس [وقد فهم عنا ذلك طالب المعقولات] .

والأمر المختص بهذا الفن الكلام في الأقيسة الشرعية ، وذكر الخلاف المتعلق بجملتها .

٦٩٥ - فقد ذهب النظم^(٣) ، ومن تابعه من الضلال^(٤) والحشوية إلى إنكار القياس الشرعي ، [و] الذين ردوا القياس اختلفوا في طريق رده ؛ فقال بعضهم : الخوض فيه قبيح لعينه .

٦٩٦ - وقال آخرون : في التعبد به منع الناس من المسلك الأقصَد الأسد ، وعنوا به أن التنصيص على مواقع الإشكال أقطع للنزاع ، وأرفع للدفاع وأجلب للطمأنينة ، وأنفى لرهج الخلاف ، وأدعى إلى الائتلاف ، ويجب على الله - تعالى -

= يتناصفوا فيما بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه ، فأقاموه ، جار . « الملل والنحل » (ص ١٢٢ ، ١٢٥) .

(١) أحمد بن حنبل أبو عبد الله المروزي البغدادي . الإمام الشهير صاحب « المسند » و « الزهد » ، وغير ذلك . كان من كبار الأئمة الحفاظ ، ومن أحبار هذه الأمة . مات سنة (٢٤١) . له ترجمة في : تاريخ بغداد (٤ / ٤١٢) ، والعبير (١ / ٤٣٥) ، والنجوم الزاهرة (٢ / ٣٠٤) ، ووفيات الأعيان (١ / ١٧) .

(٢) سبق التعريف بهذه الفرقة .

(٣) من المعتزلة .

(٤) ك : جعفر بن حرب ، وجعفر بن حبشة ، ومحمد بن عبد الله الإسكافي ، وتابعهم على نفسه في الاحكام داود الظاهري . « إرشاد الفحول » (ص ٢٠٠) .

وجوب الحكمة ، أن يستصلح عباده فيما يتعلق بأمر الدين .

٦٩٧ - وقال قائلون : الأقيسة متفاوتة ، لا قرار لها في المظنونات ، وإنما

يرجح الظن على حسب القرائح [وكل يظن أمراً] يليق بمبلغ فكره .

٦٩٨ - وقال قائلون : في أصول الشريعة ما لا يصح على السبر . كإيجاب العقل

على العاقلة ، وإيجاب ذبح البهائم البريئة ، بسبب ارتكاب المكلف محظورات الحج ،

واسترقاق أولاد الكفار ، وإن حكم لهم بالإسلام مع السبي ، ثم تبقى وصمة الرق في

نسلهم ما توالدوا على الإسلام ، قالوا : فلا وجه والحالة هذه إلا اتباع النصوص .

٦٩٩ - وذهب من نفاة القياس طائفة إلى أنه مردود بنصوص الكتاب والسنة .

ونحن نذكر مسلك كل فريق ونتبعه بالتقضى ، ونرسم مسألة في جواز التعبد

بالقياس [فإذا نجزت ، عقدنا بعدها المسألة الكبرى في وقوع التعبد بالقياس] .

مسألة : [في جواز التعبد بالقياس] :

٧٠٠ - ذهب علماء الشريعة ، وأهل الحل والعقد إلى أن التعبد [بالقياس] في

مجال الظنون جائز غير ممتنع ، وقد ذكرنا مذاهب المخالفين في الجواز : فأما من ذهب

إلى أن الخوض فيه والأمر به قبيح لعينه ، فقد تعلق بأن الظنون أضداد العلوم ، وضد

العلم في معنى الجهل ، والجهل قبيح لعينه ، وهذا مبني أولاً على التقييح والتحسين

[بالعقل] ، وقد صدرنا هذا المجموع بالرد على القائلين بذلك بما فيه مقتع . ثم لو قدرنا

تسليم ذلك جدلاً فهذا باطل من أوجه :

منها : أن الغفلة ، والغشية ، والبهيمية ، أضداد منافية للعلوم ، وهي من خلق

الله - تعالى - ، ومن رأي هؤلاء : أن الله - تعالى - لا يخلق قبيحاً ، ثم ما ذكره

جحد للشريعة ؛ فإن من أنكر ربط الأفضية والحكومات بالشهادات المستندة إلى بحث

قريب ، وسبر يسير ، لا يطلع على الباطن من أحوال الشهود ، فقد أنكر قاعدة من الشرع

عظيمة ، لا ييؤ بجحدها من وفر الإسلام في صدره . وكذلك قول المفتين مظنون عند

المستفتين ، والتعويل على قول الثقات في أحكام المعاملات ، وتصديق الأثبات في أمن

السبل والطرق لا ينكره عاقل ؛ فإذا [أعضلت] الإشكالات وتعارضت الاحتمالات ،

فالرجوع إلى غالب الظن في كل فن دأب ذوي البصائر ، وهو من ثمرات العقول ،

فكيف يعد من مستقبحاتها ؟ ومعظم وجوه الرأي والنظر في العواقب ظنون ، ومتى لم

يتبع صاحبه أرشدها ، لزم أن يفعل ما يتفق . وهو الخرق بعينه . نعم ، الاكتفاء بالظن

مع القدرة على ثلج الصدر وطمانينة النفس [قد] يعد قصوراً وتقصيراً . وخصوصاً لما يبدو في مواقع أقيستنا مسالك في اليقين يتحونها ، وإنما يبغون رد جنس الظنون حيث لا يرجعون فيه إلى يقين ، والنظر يضاد العلم وهو واجب . والشك المتقدم على النظر عند أبي هاشم حسن ، وهو الداعية الجالبة لافتتاح النظر .

فهذا وجه الرد على من قبح الخوض فيه لكونه نقيض العلم لعينه .

٧٠١- وأما من قال: في حمل الخلق على ملتطم الظنون، وحجرهم [عن]
درك اليقين ترك استصلاحهم . والاستصلاح في الدين محتوم . فهذا مبني على
التحسين والتقيح ، وقد ظهر بطلان مذهبهم فيهما .

ثم ما ذكروه باطل بقواعد العقائد ؛ فإنها منوطة بدقائق النظر ، ولا يتوصل إلى إدراكها إلا الأكياس من طبقات الناس ، ثم انقسام طباق الخلق يوجب ازورار طرقهم في [وجوه] النظر . ومجاري أحوالهم [في ذلك] أصدق الشواهد والمحن ، وهو سبب افتراق الفرق . ثم معظم الخليقة لا يبغون الحقيقة ، بل يرجحون إلى التقليد ، ولو حمل الله الخلق على الحق المبين بآية تظل لها الرقاب خاشعة لأوشك ألا يتفرقوا .

ولا يعني مما ألزمنهم قول القائل : مسالك العقول [عتيدة] والبراهين موجودة والشواهد مشهودة ، وطرق الصواب معدودة ؛ فإن كل ناظر يزعم أن مسلكه الحق ، وقوله الصدق .

ثم إنما كان يستقيم ما ذكروه ، لو دعونا إلى اليقين، وزيفوا بسببه طرق الظنون . فأما وهم بعد رد القياس لا يرجعون إلى يقين ، ومعقل في الدين حصين ، وغايتهم التعطيل والتبطيل ، والانسلال عن ربة التكليف ، والانحلال عن ربط [التصريف] وترك الناس سدئ ، يموج بعضهم في بعض على موعد وخبر ، وقول مزخرف، وإمام منتظر ؛ فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك ، إلا هازئ بنفسه مستهين بدينه .

٧٠٢- و [أما] من قال : الأقيسة لا قرار لها ، وفنون النظر على حسب الفكر فقصاراه آيل إلى تقيح الظن ، وإيجاب الاستصلاح ، وشرع اليقين ، وقد تكلمنا على المسلكين .

ثم الأمر ليس على ما تخيلوه ، بل للظنون المرعية والأقيسة المعتمدة الشرعية

المرضية روابط، وضوابط لا يعرفها إلا الغواصون. على ما سيأتي تفصيلها، إن شاء الله تعالى.

ومن حمل كل ظن على جودة القريحة وحدة الطبع، فقد أنكر وجه الرأي، وتقريب أرياب الألباب، وتطلعهم بالفكر الصائب على حجب الغيوب. ولو قيل: هو عماد الصلاح في الدين والدنيا، ودعامة المرشد لم يكن بعيداً، والشارع فيما استن كالعاقل الذي يمهّد للطلبة طرق الحكمة، ومسالك النفع والدفع، ثم يكلمهم إلى إعتاب الفكر النقية عن الأقداء والكدر.

ثم إن أضربوا [عما] رأيناه واجتنبوه، فهل معهم يقين ادعوه؟ أم الغرض قطع النظر عن بقية المرشد، وانتحاء المقاصد، وغمس الناس في غمرات [المتاهات] .

وعلى كل الحالات التشوف بالظن إلى الخير اجتناب الضير أحرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط، وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط .

٧٠٣- وأما من أشار إلى أن قواعد في الشرع لا تعقل معانيها، كضرب العقل على العاقلة، واسترقاق الأطفال .

فهذا القائل يتشبث بالوقعية في الشريعة، واتخاذ هذه الجهات إلى المطاعن ذريعة، والقياس يعترف بالوقوف عند هذه المواقف، وانقسام الشرع إلى ما يجري فيه الأقيسة، وإلى ما يجب فيه الانحصار والاقتصار على موارد النصوص؛ فلا يجب من وقوف الرأي في مسلك انحسامه من جميع الوجوه، وذلك مستبين بما يعرض للإنسان في مآربه وأوطاره، فقد يتغشاها عماية، ويستبهم عليه عاقبتها، وقد يلوح له وجه الصواب فيما يأتي ويذر، ثم العقل لا يحسم طريق الرأي لاستعجابه في بعض الوجوه. فقد بطل جميع ما حاولوه .

٧٠٤- وأما من ادعى أن القياس مردود بنصوص القرآن العظيم، فقد ادعى أمراً محالاً، وغاياته التلبس بذكر آية ما سيقت لما دفعنا إليه كقوله - تعالى - : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(١) إلى غير ذلك، والمراد أن ينهى عن الحيد عن مدرك اليقين مع إمكانه، ومجاوزة مراسم المرشد بالحدس والتخمين .

ونحن لا ندعو إلى كل ظن، ثم التسمك بالمجملات، أو بالظواهر في مواضع

القطع باطل ، ونعارض ما ذكره بالآي الدالة على الأمر بالنظر ، والاستحاثات على الاعتبار ، ويتطرق إلى ما يعارضون به من الاعتراضات ، ما تطرق إلى ما استدلوا به .

٧٠٥- فإن قالوا : وجوب العمل معلوم عندكم مقطوع به ، وهذا العلم مرتب على الظن ، ويستحيل أن ينتج الظن علماً .

قلنا : الأقيسة لا تقتضي العلم بوجوب العمل لأعيانها ، والعمل لا يقع بها ، وإنما يقع عندها ، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قطعية [سنديها] وقد تقرر هذا الفن في مواضع من هذا الكتاب .

٧٠٦- ومن تمويهاتهم في ذلك ، قالوا : إذا لم يمتنع انتهاض الظن علماً بالعمل فينبغي [أن] تبعدوا أن يتصب الظن علماً في العلم بوقوع الرؤية .

قلنا : لو قام دليل قاطع على أن وقوع الظن علم ينصبه الله - تعالى - لوقوع شيء ، رؤية كانت أو غيرها ، لم يبعد ذلك . ومستند العلم ناصب الظن لا عينه .

٧٠٧- والذي تمسك به النظم ورهطه ، وهو معتصم القوم : أن العقول لا تدل على وجوب العمل بالظنون ، وإنما يبغى الناظر ذلك ، إن كان من مأخذ السمع ، ثم لا يقع الاكتفاء بالظواهر ؛ فإن إثبات القياس عند القائلين به مقطوع به ، وقواطع السمع نص الكتاب أو نص السنة المتواترة ، وليس في إثبات القياس نص كتاب ، ولا نص سنة متواترة .

والإجماع قد نفاه النظم [أصلاً] وزعم : أن أصحاب رسول الله ﷺ دعوا الناس إلى اتباع الإجماع ، وراموا أن يتخذوا رءوساً ؛ فقررروا الإجماع وأسندوا إليه ما يرون ، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهاية له . وأصول الشريعة مضبوطة

ومن قال بالإجماع يقول : القول بالقياس مختلف فيه ، ومعظم الأمة على رده ، فادعاء الإجماع فيه محال ، ولا نص ، ومسالك العقول منحسمة ، فلم يبق بالقول على القياس دليل .

وربما عضدوا ذلك بأن يقولوا : الأمارات التي يستنبطها القياسيون ، لا تقتضي الأحكام لأعيانها ؛ فإن الشدة المطربة التي يعتقد القياسون علة في تحريم الخمر ، كانت ثابتة قبل الشرع ، وفي الملل السالفة ، ولا تحريم ، وكانت الخمر مباحة في بدء الإسلام مع قيام الشدة والإطراب . والقياس لا يتوهمها موجبة لعينها ، وإنما يتوهم نصب

الشارع لها ، وليس في العقل ولا قواطع السمع ما يدل على ذلك .

٧٠٨- قلنا : مستند وجوب العمل بالقياس الإجماع ، وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استتصال قاعدة الشرع ؛ لأنه إذا نسب حاملها إلى ما هذى به ، فبمن يوثق ؟ وإلى قول من يرجع ؟ وقد رد القياس ، وطرده مساق رده إلى الوقعية في أعيان الأمة ، ومصايح الشريعة ؛ فإذا لا نقل ، ولا استنباط ، ولا تحصل الثقة على ما قاله بآي القرآن ؛ فإنه لا يسعد على المنكر الجاحد ادعاء ما قاله في التحريف والتصريف ، وكتب البعض ، وتغيير مقتضى البعض ؛ فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس ، بل عمت قاعدة الشريعة .

٧٠٩- وأما من اقتصر في قطع ارتباط القياس بالإجماع على قوله : القياس مختلف فيه ، فادعاء الإجماع في محل النزاع محال .

فإننا نقول لهؤلاء : إنما كان يستقيم ما ذكرتموه ، لو كنا نحتج عليكم بإجماع أهل الزمان المشتمل عليكم ، فأما متمسكنا ، فإجماع أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم من أئمة التابعين ، إلى أن نبغت الأهواء ، واختلفت الآراء - على ما سنقره الآن - فخلافتكم مسبوق بالإجماع ، ولا مبالاة به .

٧١٠- فهذه قواعد منكري القياس ، وعيون شبههم . وقد تقرر الفراغ من الرد على من ينكر جواز التعبد بالقياس ، وأوضحنا الرد على من زعم أنه لا طريق إلى إثباته بقاطع عقلي أو سمعي . وقد حان الآن أن نبين وقوع التعبد بالقياس ، وانعقاد الإجماع على العمل به .

فصل : في وقوع التعبد بالقياس بعد بيان الجواز

فنقول والله المستعان :

٧١١- نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم ، تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ، ولا يحويها حد ؛ فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة ، والوقائع تترى ، والنفوس إلى البحث [طلعة] وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها ، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً ، بالإضافة إلى الأفضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف .

وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط ،

وملاحظة قواعد متبعة عندهم ، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله - تعالى - ، فإن لم يصادفوه ، فتشوا في سنن رسول الله ﷺ ، فإن لم يجدوها اشتوروا ، ورجعوا إلى الرأي .

٧١٢- والذي يوضح ما ذكرناه أنهم مع اختلاف مذاهبهم في مواقع الظنون ، ومواضع التحري ، ما كانوا ينكرون أصل الاجتهاد والرأي ، وإنما كان بعضهم يعترض على بعض ، ويدعوه إلى ما يراه هو ، ولو كان الاجتهاد حائداً عن مسالك الشريعة ، لانكره منهم منكر . وإذا لاح المعنى فترديد العبارات عنه هين . ونحن نوضح المقصد بأسئلة وتخيلات وأجوبة عنها :

٧١٣- فإن قيل : قد صح من بعضهم التغليظ على بعض في مسائل ، كقول ابن عباس في رد العول ، مع من كان يكلمه ، وقولهم [في] الرد عليه ، وقد صح انتهاء القول إلى المبالغة في الاقاصيص المشهورة .

قلنا : لم ينكر أصل الاجتهاد أحد منهم ، وإنما كانوا يتناظرون في الذب عن وجوه الاجتهاد ، والدعاء إلى غيرها من الاجتهاد ، وكانوا مجمعين على الأصل مختلفين في التعيين والتفصيل ، نحو اختلاف علماء الدهر .

٧١٤- فإن قيل : غايتكم في هذا ادعاء اجتهاد بعضهم وسكوت الباقيين ، وقد ذكرتم في مسائل الإجماع : أنه لا ينسب إلى ساكت قول .

قلنا : هذا باطل من أوجه ، منها : أنه لم يخل أحد من علماء الصحابة من الاجتهاد في مسائل ، وإن لم ينقل عنهم الاجتهاد في مسألة واحدة ، فقد صح النقل المتواتر في مصير كل واحد منهم إلى أصل الاجتهاد في مسائل قضى فيها أو أفتى بها ، ثم إحداث قاعدة في الشريعة تستند إليها الأحكام ، بل يصدر عنها معظم الشريعة ، مما لا يجوز السكوت عليه ، لو لم يكن ثابتاً ، وإنما يسوغ السكوت عن المظنونات ، وليس من تكلم في القياس رداً وقبولاً ، ممن يجترئ بالظن ، بل كل فريق قاطعون بما يذكرون ويعتقدون ، وقد ذكرنا مسألة الانتشار وأنه لا يجوز السكوت مع طول الزمان وتذاكر أهله ، ولو كان الأمر مظنوناً ، فكيف يسوع في مطرد العرف تصرف علماء الصحابة في مذاهب الاجتهاد ، على الدوام من غير فتور فيه ، ثم يسكت عنه من يعتقد بطلانه ؟ .

٧١٥- فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر ، والعمومات وفحوى الخطاب ؟ .

قلنا: لا أصل لهذه المقالة، وهي كمحاولة تسبيح الغزالة [فأنى تفي] الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق الأرض، والأقضية التي فاتت الحد والعد، وقد أوضحنا بالنقل المتواتر عنهم أنهم كانوا يقدمون كل متعلق بنص وظاهر، ثم كانوا يشتررون وراء ذلك، ويثبتون الأحكام على وجوه الرأي، واعتبار المسكوت عنه بالمنصوص عليه.

٧١٦ - فقد تبين بمجموع ما ذكرناه إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - والتابعين ومن بعدهم، على العلم بالرأي، والنظر في مواقع الظن، ومن أنصف من نفسه، لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية، أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر.

٧١٧ - فإن قالوا: قد روي عن جمع من أئمة الصحابة رد الرأي والرد على القائلين به قال أبو بكر^(١) - رضي الله عنه - : «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله - تعالى - برأيي؟»^(٢). وقال ابن مسعود^(٣) - رضي الله عنه - : «لو عملتم بالرأي لخللتم كثيراً مما حرم الله، وحرمتكم كثيراً مما أحل الله تعالى»^(٤)، إلى غير ذلك من أفراد آثار - فقد عورضوا بأضعافها، وذكروا أولاً إشارة الرسول - عليه السلام - إلى القياس في الأخبار.

منها: ما روي أنه - عليه السلام - سئل عن قبلة الصائم، فقال للسائل: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته»^(٥)، فكان ذلك منه قياساً للقبلة على المضمضة وقال - عليه السلام - لضباعة الأسدية، وقد ذكرت له حجاً على أبيها، وسألته عن إمكان أدائه، فقال: أرأيت لو كان على أهلك دين أكنت تقضينه؟»^(٦) قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، وقول ابن مسعود^(٧) في حديث بروع^(٨) بنت واشق، وقد كانت فوضت بضعها، فرد ابن مسعود السائل شهراً، ثم قال: «إني أقول فيها [برأيي]»،

(١) سبقت ترجمته . (٢) صدره ابن ماجه في «الزكاة» باب (١١) ، وشرح السنة (٦ / ٦٦) .

(٣) سبقت ترجمته . (٤) الفقيه والمتفقه (١ / ١٨٢) .

(٥) كذا هنا «الأسدية» ، ولم أقف عليها .

(٦) رواه بنحوه : البخاري (١٥١٣ ، ١٨٥٤ ، ١٨٥٥ ، ٦٢٢٨ ، ٦٦٩٩) ، ومسلم في «الصوم» (١١٤٨) .

(٧) سبقت ترجمته .

(٨) بروع بنت واشق الرواسية الكلاية أو الأشجعية ، زوج هلال بن مرة ، لها ترجمة في «الإصابة» (١٧٤ / ٢٥١/٤) .

(٩) أبو داود في «النكاح» (٢١١٤) ، والترمذي في «النكاح» (١١٤٥) ، وقال: حسن صحيح والنسائي في

«النكاح» (٤٥٠) ، وأحمد (١ / ٤٤٧) ، (٢ / ١١) ، (٤ / ٢٨٠) .

فإن أصبت فمن الله - تعالى - ، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان : أرى لها مثل مهر نسائها ، لاوكس^(١) فيه ولا شطط^(٢) .

٧١٨ - قال الإمام : ومن رام منا أن ننقل اجتهادات الصحابة بطريق الأحاد ، فقد [تكلف] أمراً عسراً؛ فإن ما ثبت النقل فيه تواتراً عسر النقل فيه من طريق الأحاد، ومن أراد أن ينظم إسناداً عن الأثبات بالعنعنة، أن رسول الله ﷺ كان يصلي الفجر ركعتين، لم يتمكن منه، وهذا يناظر في المعقولات محاولة إثبات الضروريات والمحسوسات بطريق المباحثات؛ فإنه معوز لا سبيل إليه وقد اضطررنا - وكل منصف [معنا] - إلى العلم بأن الذين [مضوا] كانوا يسندون جل الأحكام إلى النظر والرأي . وكيف يطمع الطامع في معارضة ذلك بالفاظ محتملة ينقلها الأحاد ؟ ولو كانت نصوصاً لما عارضت التواتر .

٧١٩ - ثم ما تمسكوا به من قول الصديق^(٣) ، وابن مسعود^(٤) - رضي الله عنهما - لا حجة فيه ، فأما الصديق: فإنه قيد كلامه بالرأي في كتاب الله - تعالى - وأراد به مخالفة المفسرين الذين إلى قولهم الرجوع، وهذا ممنوع عندنا ؛ وقد قال رسول الله ﷺ : « من قال في القرآن برأيه ، فليتبوأ مقعده من النار »^(٥) ؛ فلا حجة إذاً فيما رووه عن الصديق - رضي الله عنه - .

وأما قول ابن مسعود: فلا متعلق له ، فإن فيه ما يدل على أن الرأي المجرد لا يطرد إذ قد يلقيه من أصول الشرع ما يمنعه من الجريان ؛ فعلى كل ناظر ألا يتبع رأيه المحض ، حتى يربطه بأصول الشريعة ، ومن أعمل الرأي المجرد أحل وحرم على خلاف الشريعة ، فلا حجة إذاً في قوله .

٧٢٠ - واحتج الشافعي^(٦) ابتداءً بحديث معاذ بن جبل^(٧) - رضي الله عنهما -

(١) وكس : نقصان . (٢) شطط : زيادة . (٣) سبقت ترجمته . (٤) سبقت ترجمته .
 (٥) الترمذي (٢٩٥٠ ، ٢٩٥١) ، وقال في الأول : حسن صحيح ، وفي الثاني : حسن ، وأحمد (١ / ٢٣٣ ، ٢٦٩) وشرح السنة (١ / ٢٥٧ ، ٢٥٨) .
 (٦) واحتج أيضاً بقوله - تعالى - : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ . قال : فهذا تمثيل الشيء بعده .
 «إرشاد الفحول» (ص ٢٠١) .

(٧) معاذ بن جبل بن عمر أبو عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي السلمي المدني . كان من أعيان الصحابة وأفرادهم وإليه المتسهم في العلم بالفتوى والحفظ والقرآن . قال ابن مسعود : كنا نشبهه بإبراهيم - عليه الصلاة والسلام - أمة قانتاً لله حنيفاً . مات في طاعون عمواس بالأردن . سنة ١٨ . له ترجمة في «أسد الغابة» (٥ / ١٩٤) ، والإصابة (٣ / ٤٠٦) ، والعبر (١ / ٢٢) ، وشذرات الذهب (١ / ٢٩) .

قال له الرسول - عليه السلام - لما بعثه إلى اليمن : [« بم تحكم يا معاذ ؟ » قال : بكتاب الله ، قال : « فإن لم تجد ؟ » قال : « إن لم تجد ؟ » قال : « أجتهد رأيي ، فقال - عليه الصلاة والسلام - : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسول الله »] ، وهو مدون في الصحاح ، وهو متفق علي صحته^(١) لا يتطرق إليه التأويل ، فإنه - رضي الله عنه - انتقل من الوحي والتنزيل ، إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل منهما - عند تقديره فقدمهما - إلى الرأي ، ولا يجوز أن يقال : أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله - عليه السلام - فإن ذلك لو كان على هذا الوجه ، لكان متعلقاً بالكتاب والسنة .

٧٢١ - فإن قيل : خبر الواحد لا يقتضي العلم ، وإثبات القياس يقتضي أمراً مقطوعاً به ، قلنا : قد ثبت عندنا بالقواطع العمل بخبر الواحد ، كما قد تقرر في صدر كتاب الأخبار ، وعرفنا من طريق التواتر أن رسول الله ﷺ لو أخبر معاذاً : أن العمل بالرأي سائغ ، وأخبر معاذ الذين أرسل إليهم : أن النبي - عليه السلام - أخبرني أن العمل بالرأي إذا لم تكن الواقعة في كتاب ولا سنة - واجب ، كانوا يتبعونه ، ولو روى الصديق أو غيره من أئمة الصحابة ، على رموس الأشهاد ، أن الرسول - عليه السلام - شرع القياس والعمل به ، لكان الذين لم يبلغهم ذلك يتلقونه بالقبول ، ويتدرجون إلى القياس ، ويسارعون إلى تمهيد قواعده وسلبه ، وإذا كان القياس مغزاه العمل فالدال عليه دال على العمل ، فلا فرق بين أن يستند القياس إلى قاطع ، بدرجة وبين أن يستند إليه بدرجات .

٧٢٢ - فهذا متتهى ما أردناه ، في إثبات [القياس وإثبات] تجوز التعبد بالقياس والرد على منكريه ، وإثبات وقوع ما أثبتنا جوازه ، وتتبع اعتراضات الجاحدين فيه . ونحن نذكر بعد ذلك مسلك النهرواني والقاساني وابن الجبائي في تفصيل ما يقبل ويرد من النظر .

مسألة :

٧٢٣ - ذهب النهرواني والقاساني إلى أن المقبول من مسالك النظر في مواقع

!!ظنون ، شيثان :

أحدهما : ما دل كلام الشارع على التعليل به ، ولهذا صيغ . منها : ربط الحكم

(١) أبو داود في « الألفية » (١١) ، وأحمد (٥ / ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢) .

بالأسماء المشتقة، كقوله - تعالى - : ﴿والسارق والسارقة﴾^(١)، وقوله - سبحانه وتعالى - : ﴿الزانية والزاني﴾^(٢) فما منه اشتقاق الاسم في فحوى الكلام منصوب علمًا.

ومن هذا القبيل ما روي: أنه سها فسجد ، وزنى ما عزر فرجمه رسول الله ﷺ [فالفاء] تقتضي ربطًا وتسبيحًا ، وذلك مشعر بالتعليل إلى غير ذلك مما يأتي مفصلاً في ترتيب الأبواب . فهذا أحد الأمرين .

وربما يلحقون بهذا الفحوى . نحو قوله - تعالى - : ﴿ فلا نقل لهما أف ﴾^(٣) ففحوى النهي عن التأفيف يمنع ما يزيد عليه من التعنيف والضرب والإهانة .

٧٢٤ - والأمر الثاني : إلحاق ما يكون في معنى المنصوص عليه بالمنصوص عليه ، وهو كقوله - عليه السلام - : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم »^(٤) ، ثم قالوا : لو جمع جامع بولاً في كوز ، وصبه في الماء الراكد ، لكان في معنى البول في الماء .

وما عدا هذين من سبل النظر ، فهو مردود عند هؤلاء .

٧٢٥ - وأما أبو هاشم ، فقد قال بهذين الوجهين ، وزاد وجهًا ثالثًا وقال : إذا ثبت أن المكلف مطالب بشيء ، واعتاص عليه الوصول [إليه] يقينًا ، فاعلم أنه مأمور ببذل المجهود [في طلبه] ، والتمسك بالأمارات المفضية إلى الظنون فيه ، ومثل هذا القول بوجوب طلب استقبال القبلة عند إشكال جهاتها ، فقال : يتعين طلبها بالتمكن من جهة الظن ، ولما أوجب الله - تعالى - المثل في الجزاء ، ولم ييسنه لنا ، تبيينًا أنه [كلفنا] طلب المثل ، لما قال - تعالى - : ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾^(٥) .

٧٢٦ - فنقول : ما اعترفتكم به أنتم مساعدون عليه ، وهو يلتحق بقبيل النصوص والظواهر ، والمباحثة وراء هذه الجهات . أفترعمون أن الفتاوى والأقضية في الأعصار الخالية تنحصر في هذه الجهات ؟ فإن قلتكم بذلك ، فقد باهتم ، وعاندتم مدارك الضرورات ، فإن ما في النصوص إشعار بتعليله ملتحق بالظواهر ، وما نراه يبلغ في الكتاب والسنة مائة عدد . وما يذكره أبو هاشم معوز النظير في موارد الشرع ، والأحكام

(١) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٢) آية (٢) سورة النور .

(٣) آية (٢٣) سورة الإسراء .

(٤) البخاري (١ / ٦٩) ، ومسلم في « الطهارة » (٩٥) ، وأبو داود (٦٩) ، والنسائي (١ / ٤٩) ،

والترمذي (٦٨) ، وأحمد (٢ / ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٣٤٦) .

(٥) آية (٩٥) سورة المائدة .

الجارية في نوادر الوقائع قد عدت العدد، وجاوزت الحد ، فأين يقع ما ذكره مما جرت فيه فتاوى المفتين؟ وينجر الكلام إلى المسلك المقدم في المسألة الأولى ، فإن أبدوا شبهة لم يخل من الوقوع في أحد الشقين : إما أن يتعرض لمنع جواز التعبد بالقياس، وقد مر القول فيه مستقصى وإما أن يتعرض لعدم الوقوع مع الاعتراف بالجواز، وقد تقدم القول البالغ في ذلك، فما استفاد هؤلاء بما أوردوه إلا اعترافاً بمسائل معدودة، والدليل عليهم قائم فيما أنكروه .

٧٢٧- ثم تتبع المحققون كلامهم فيما وافقوا فيه ، وأبدوا لهم صفحة الخلاف ، وطالبوهم بتثبيت ما أقروا به ، وقالوا : لم قلت : إن ما عرض رسول الله ﷺ بتعليقه في حق البعض ، فتلك العلة مطردة على الكافة ، مع القطع بأنها لا تدل لنفسها ، وإنما تدل بنصب ناصب إياها علمًا ، ولا يجب من نصبه علمًا في حق زيد انتصابه في حق عمرو، ولو قال الرجل لمن يخاطبه: بع عبدي هذا؛ فإنه سيئ الأدب. فإنه يبيعه بحكم الإذن، فلو أساء عبد آخر أدبه، لم يبيعه جرياً على تعليقه بيع الأول بإساءة الأدب. فإن قالوا: إذا قال الرجل لولده: لا تأكل هذه الحشيشة ، فإنها سم ، اقتضى ذلك نهي عن تعاطي كل سم .

قلنا : ليس ذلك من حكم اللفظ ، ولكن ما أظهر من الإشفاق والحث على الحذار من موقعة الضرر ، هو الذي اقتضى تعميم الأمر ، وقد قال المحققون : لولا ما تحقق في سياق الخطاب من قوله - تعالى- : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾^(١) من نهاية الحث على البر - لما أبعدنا النهي عن التآفيف مع الأمر بضرب العنق . وقد يأمر السلطان بقتل الرجل المعظم ، ويتقدم إلى الجلاد بالألا يستهين به قولاً وفعلاً .

٧٢٨- والغرض مما نذكره يتبين الآن بأمر ، هو الشأن كله فنقول:

إن تجرد اللفظ عن القرائن ، فالقياس بماذا ؟ ولا مفرغ في إثباته إلا ما اعتصمنا به في إثبات وجوب النظر، فإن [تمسكوا به ساقهم إلى القول بوجوب النظر] فإن مواقع فتاوى [المفتين] ليست مختصة بما ذكروه . وإن اقترنت باللفظ قرينة أوجبت التعميم .

والذي قبلوه إذاً موجب اللفظ، وقضية ظاهره، وليس من أبواب النظر في ورد ولا صدر ، فآل حاصل الكلام إلى قولهم : بتعيين الظواهر .

٧٢٩- فإن قيل : أنتم لا تصححون أيضاً كل نظر ، ومتعلقكم فيما تصححونه الإجماع من الأولين ، فلا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً حتى يكون مرجعكم فيما تأتون وتذرون ، وتصححون وتبطلون ، وإلا فالأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها ، فكيف ينضبط لكم منها ما يصح وما يفسد ؟ فقد اعترفتم بأن لا مدرك غير التعلق بما صدر منهم .

وهذا سؤال مشكل ، لا يتأتى الجواب عنه ، في معرض الأجوبة عن الأسئلة ، ولكن القدر المتعلق بمقصود المسألة :

أنا نعلم ضرورة أن النظر الذي حكموا به زائد على ما اعترف هؤلاء به بأضعاف مضاعفة ، وآلاف مؤلفة ؛ فقد ثبت نظر أنكروه ، وليس من شرط توجه الكلام عليهم أن نذكر [مأخذنا] في التصحيح والإفساد ، ولو حاولنا ذلك ، لم نتوصل إليه إلا بذكر أسباب ، وتبويب أبواب ، ورب كلام لا يبيته إلا التفصيل .

وتفصيل ما يصح ويفسد [واستناد] كل دعوى فيها إلي الحق هو لباب القياس . ونحن نضمن للنظر الموفق ألا ينتجز الكتاب وفي صدره غلة لم يشفها وعلة لم يداوها والله المستعان .

وقد تنجز الكلام الآن على الجملة ، وجاز أن نرسم بعده تقاسيم تشير إلى أغراض الكتاب ، يتخذها الطالب دستوره . والله ولي التوفيق .

* * *

الباب الثاني

القول في تقاسيم النظر الشرعي

٧٣٠- [اعلم أن] النظر العقلي لا يفي [بتراجم] أبوابه ، وذكر مبادئه وأسبابه هذا المجموع ، فالغرض الآن إذاً مردود إلى النظر الشرعي .

ومجماعه : إلحاق الشيء [المسكوت عنه] بالمنصوص عليه ، والمختلف فيه بالمتفق عليه ، لكونه في معناه . أو تعليق حكم بمعنى مخيل به ، مناسب له في وضع الشرع مع رده إلى أصل ثبت الحكم فيه ، على وفق نظر ، وربط حكم كما ذكرناه من غير أن يجد الناظر أصلاً متفق الحكم يستشهد عليه . وهذا هو المسمى : الاستدلال [وتشبيه الشيء بالشيء لأشبهه خاصة يشتمل عليها] من غير التزام كونها مخيلة مناسبة ، وهو المسمى قياس الشبه . فهذه وجوه النظر في الشرع .

٧٣١- [فأما] إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ؛ لكونه في معناه ، فمن أمثلته أنه ﷺ قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل به »^(١) ، فجمع البول في إناء وصبه في الماء في معنى البول فيه .

ومنها قوله - عليه السلام - : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه »^(٢) ، فجرى ذكر العبد ، والأمة في معناه .

ونص الرسول - عليه السلام - في حديث عبادة بن الصامت^(٣) على إجراء الربا في البر ، والشعير ، والتمر ، والملح ، وقال القاضي : الأرز في معنى البر ، والزبيب في معنى التمر ، وهذا [القسم] يترتب على ما سيلفنى مشروحاً .

(١) سبق تخريجه .

(٢) البخاري (٢ / ١١١ ، ١١٨) ، ومسلم (٥ / ٩٥ ، ٩٦) ، وأبو داود (٣٩٤٠ ، ٣٩٤٥) ، والترمذي (١ / ٢٥٢) ، والنسائي (٢ / ٢٣٤) ، وابن ماجه (٢٥٢٨) ، وأحمد (٢ / ٢ ، ١٥ ، ٧٧ ، ١٠٥) ، ١١٢ ، ١٤٢ ، ١٥٦) .

(٣) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الحزرجي أبو الوليد . قال ابن سعد : كان أحد النقباء بالعقبة ، وشهد المشاهد كلها بعد بدر . مات بالرملة سنة (٣٤) . له ترجمة في «الإصابة» (٢ / ٢٦٨) ، (٤٤٩٧ / ٢٦٩) .

٧٣٢— والقدر اللائق بغرضنا : أن نثبت ما يعلم ثبوته على اضطرار من غير حاجة [إلى نظر] واعتبار . وهو كإلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه . وما أنكر هذا الجنس إلا حشوية لا يبالي بقولهم ، وهم في الشرع كمنكري البدائه في المعقولات . وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي : لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة .

٧٣٣— ومن هذا الفن ما يحتاج فيه إلى فكر قريب ، وهو ينقسم إلى الجلي البالغ وإلى ما ينحط عنه :

فالجلي : كإلحاق الأمة بالعبد في الحديث الذي ذكرناه ، وسبب الوضوح أن ما منه اشتقاق العبد يتحقق في الأمة ؛ فإذا العبودية تجمعهما ، وقد يقال : عبدة للأمة ، فإذا انضم هذا إلى علم العاقل باستواء أثر العتق في العبد والأمة ، واعتقاد تماثل السريان فيهما وتشاكل عسر التجزئة ، ترتب على ذلك القطع بتنزيل الأمة منزلة العبد .

٧٣٤— وما يتخلف الاشتراك عنه في معنى الاسم فهو دون ما ذكرناه . وإن كان معلوماً ، فهو كتتنزيل [نبيذ] الزبيب منزلة [نبيذ] التمر ، لو صح حديث ابن مسعود في الحكاية المروية ليلة الجن ، ولا يابى هذا [الإلحاق ذو] حظوة من التحصيل ولسنا نرى إلحاق الأرز بالبر في الربويات من قبيل القطعيات ، وإلحاق الزبيب بالتمر أقرب ، وليس مقطوعاً به ، من قبل أن التمر قوت غالب عام ؛ فقد يرى الشارع فيه استصلاحاً ولم يبلغنا أن أمة من الأمم كانت تجتزئ بالزبيب .

مسألة :

٧٣٥— ما علم قطعاً بهذه الجهات التحاقه بالمنصوص عليه ؛ فلا حاجة فيه إلى استنباط معنى من مورد النص ، وبيان وجود ذلك المعنى في المسكوت عنه ، بل العقل يسبق إلى القضاء بالإلحاق ، ويقدره بالمنصوص عليه ، وإن لم ينظر في كونه معللاً بمعنى مناسب ، مخيل أو غير مخيل ، ولو قدر معللاً ، فلا يتوقف ما ذكرناه من الإلحاق على تعيين علتة المستنبطة . وإذا كان كذلك ؛ فقد اختلف أرباب الأصول في تسمية ذلك قياساً ؛ فقال قائلون : إنه ليس من أبواب القياس ، وهو متلقى من فحوى الخطاب .

وقال آخرون : هو من القياس . وهذه مسألة لفظية ، ليس وراءها فائدة معنوية . ولكن الأمر إذا رد إلى حكم اللفظ فعد ذلك من القياس أمثل ؛ من جهة أن النص غير مشعر به من طريق وضع اللغة وموجب اللسان . ولو قال رجل : من أعتق نصفاً من

عبدي ، فالنصف الأخير منه حر . فلو أعتق معتق النصف من أمة لم [ينفذ] إعتاقه إنشاء ، ولا سراية ؛ لأن لفظه هو المتبع ، ولم يثبت في حكم اللفظ استرسال أحكام الشرع ، فتبين أن حكم اللفظ لا يقتضي ذلك ، وإنما يثبت هذا في لفظ الشارع من حيث تقرر في وضع الشرع أن الأحكام لا تنحصر على الصور ، بل تسترسل . ولو قال الشارع قاطعاً لطريق القياس : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه دون الأمة » كان الكلام متناقضاً . فوضح أن تلقي ذلك مما تمهد ، لا من أجل اعتبار المسكوت عنه بالمنطوق به .

٧٣٦ - ثم ينقسم ذلك أقساماً ، ويتنوع أنواعاً ، فمنه : الجلي المقطوع به ، ومنه المظنون الذي لا يثبت فيه العلم . فالوجه أن يسمى ذلك قياساً ، وإن عني من أبي تسمية ذلك قياساً أن لفظ الشارع كاف فيه من غير سبر وفكر - فهو صحيح .
فهذا القدر كاف في توطئة الكلام في هذا القسم .

القسم الثاني : قياس العلة

٧٣٧ - والقسم الثاني من أقسام النظر الشرعي : استنباط المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع ، ثم إذا وضع ذلك على الشرائط التي سنشرحها ، [وثبتت تلك] المعاني في غير مواقع النص ، وسلمت عن المبطلات فهذا القسم يسمى قياس العلة ، وهو على [التحقيق] بحر الفقه ومجموعه ، وفيه تنافس النظر . وأكثر القول في هذا الكتاب يتعلق ببيان صحاحه وفاسده ، وذكر الاعتراضات الصحيحة والفاصلة عليه .

وأنا أرى أن أصدر القول فيها بالطرده ومعناه ، وذكر المذاهب في قبوله ورده ، واختيار المسلك الحق فيه - إن شاء الله تعالى - .

مسألة : [في الطرد] :

٧٣٨ - الطرد هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به ، ولو فرض ربط نقيض الحكم [به] لم يترجح في مسلك الظن ، قبل البحث عن القوادح النفي على الإثبات ، ولم يكن من فن الشبه على ما نصفه . هذا هو الطرد .

٧٣٩ - وقد ذهب المتبرون من النظر إلى أن التمسك به باطل ، وتناهى القاضي في التغليظ على من يعتقد ربط حكم الله - تعالى - به .

٧٤٠ - وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله - تعالى - إذا سلم من الانتقاض وجري على الاطراد .

٧٤١ - وذهب الكرخي إلى أن التعلق به مقبول جدلاً ، ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى .

٧٤٢ - وقد أكثر المحققون في وجوه الرد على أصحاب الطرد ، وحاصل ما ذكروه يتول إلى وجوه ، منها :

أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها ، وإنما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله ﷺ التعلق بها ، إذا عدموا متعلقاً من الكتاب والسنة ، فكان مستند الأقيسة الصحيحة إجماعهم ، على ماسبق تقريره .

والذي تحقق لنا من مسلكهم النظر إلى المصالح والمرائد ، والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة ، فأما الاحتكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهة ، فما كانوا يرونه أصلاً ؛ فإذا لم يستند الطرد إلى دليل قاطع سمعي ، بل يتبين أنهم كانوا يابونه ، ولا يرونه ، ولو كان الطرد مناطاً لأحكام الله - تعالى - ، لما أهملوه وعطلوه ، فقد استمرت الطريقة قاطعة من وجهين :

أحدهما : أنا أوضحنا أنه ليس للطرد مستند معلوم ولا مظنون ، وليس هو في نفسه مقتضياً حكماً لعينه .

والآخر : أنا نعلم إضرابهم عن مثله في النظر في أحكام الوقائع ، كما نعلم إكبابهم على تطبيق الأحكام على المصالح الشرعية وهذه طريقة واقعة .

٧٤٣ - ومن أوضح ما يعتصم [به] أن مناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى : معلوم ومظنون . وما لا يتطرق إليه علم ولا ظن ، فذاكره ومعلق الحكم به متحكم وقد أجمع حملة الشريعة على بطلان الاحتكام .

فإن ادعى الطارد ظناً [تبين] خلفه وكذبه ، فإن للظن في مطرد العرف أسباباً كما أن للعلوم النظرية طرقاً مفضية إليها . ومن ادعى أنه يظن أن وراء الجبل المظل غزاة من غير أن يبين لظنه مرتبطاً أو سبباً ، كان صاحب هذه المقالة كاذباً أو مخيلاً ؛ فإذا بطل التحكم ، ولم ينقده ظن ولا علم ، والذي ربط به ثبوت الحكم لو نسب إلى نفيه ، لكان كما لو نسب إلى إثباته ؛ فلا يقين للتعلق به وجه .

٧٤٤- و [قد] انتهى كلام القاضي والأستاذ في هذا إلى ما نرزم إلى مبادئه فإنهما قالا : من طرد عن غرة ، فهو جاهل [غبي] ، ومن مارس قواعد الشرع ، واستجار الطرد ، فهو هازئ بالشريعة ، مستهين بضبطها مشير إلى أن الأمر إلى القائل كيف أراد .

٧٤٥- فإن قيل : سلامته عن النقض تغلب على الظن انتصابه علماً ، قلنا : هذا الطارد مطالب بتصحيح مطرده ، فهو الذي طرده ، والصورة التي فيها النزاع عند المعارض، على الطرد [نقض للطرد] .

٧٤٦- فإن قال الطارد: فقد اطرده في غير محل النزاع .

قيل له : جريانه في غير محل النزاع لا يوجب القضاء بالطرد في غيره ، وعلى الطارد أن يثبت كونه علماً ، فيما ادعى جريانه فيه .

فإن تمسك بنفس الجريان . قيل : هذا جريان في مسائل معدودة ، فلا ينتهض علماً ، ولا يجب منها الحكم على جميع الشريعة . وإنما يكون ما ذكره مخيلاً لو جرى الطرد في جميع المسائل ، وسأوقه الحكم على حسب طرد الطارد .

فأل النزاع إلى [أن] ما جرى على وفاق : هل هو علة ؟ فإذا ذاك ربما تخيل من لا تحصيل له أن الجاري عليه ، وسنين أن الأمر ليس كذلك .

٧٤٧- بعد هذا قلنا : إذا كان الطارد منازعاً في طرده ، فكيف [يصح أن] يستدل بالطرد ؟ . وحاصل استدلاله أنه يقول : الدليل على صحة طردي دعواي اطراده في صور النزاع ، فلا يبقى بعد هذا الذي عقل تعلق بالطرد المحض في مسائل معدودة .

٧٤٨- ثم قال القاضي : لو كان التمسك بالطرد سائغاً ، لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق ، ولما كان في اشتراط [استجماع] أوصاف المجتهدين معنى .

فإن زعم راعم : أن شرط الطرد أن يسلم من العوارض والمبطلات ، ولا يتهدى إليها إلا العالم .

قيل له : ليطرد العامي ، ثم يراجع العالم ، فإذا انتهى التصرف في الشرع إلى هذا المنتهى ، كان ذلك هزماً بقواعد الدين .

٧٤٩- ثم نقول : علماء الشريعة صرفوا مباحثهم في الوقائع العرية عن النصوص والإجماع ، إلى [ما يرونه] مشعراً بالحكم مشيراً إليه مخيلاً به ، وقد ضرب

الخليمي لذلك مثلاً ، فقال : من رأى دخاناً وثار له الظن أن وراءه حريقاً ، كان محوماً على الإصابة قريباً من نيلها .

فإن قال [وقد رأى غباراً] : إن وراءه حريقاً ، لم يكن ما جاء به علماً على ما أنبا عنه ، وأقيسة الشريعة أعلام الأحكام ، وهذا بمنزلة الطارد .

فإن تنسم نسيماً أريجاً فقال : إن وراءه حريقاً ، كان ذلك في محل فساد الوضع من حيث إنه استدل بالشيء على نقيضه .

وهذا القدر فيه بلاغ ومقنع في الرد على أصحاب الطرد .

٧٥٠- فأما من جور الجدل به ، ومنع تعليق ربط الحكم به ، عقداً وعملاً وفتوى وحكماً ، [فقد] ناقض ؛ فإن المناظرة مباحة عن مآخذ الشرع ، والجدل يستاقها على أحسن ترتيب وأقربه إلى المقصود ، وليس في أبواب الجدل ، ما يسوغ استعماله في النظر ، مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم ، وغاية المعترض أن يثبت ذلك فيما يتمسك به خصمه ، فإذا اعترف به ، فقد كفى المثونة وعاد الكلام نكداً وعناداً [وأضحى] لجأجأ ، وخرج عن كونه حجاجاً .

٧٥١- فأما الطاردون ، فمما تمسكوا به أن قالوا : للشارع أن ينصب الطرد علماً وإن لم يكن مناسباً للحكم ، وإذا لم يمتنع ذلك ، لم يمتنع من المستنبط تقديره .

وهذا لا حاصل له ، فإن للشارع تأسيس الحكم وما يذكره من علم يجري مجرى الحد ، ولو ذكر الشارع الحكم من غير علة لقبول بالقبول ، فإذا حده صدق ، والمستنبط ممنوع من التحكم بالحكم كما سبق ، فإن ظن شيئاً بمسلك شرعي أبداه ، وعرضه على القواعد ، وليس للطارد ، مسلك ظني ولا له منزلة الابتداء بوضع الحكم

ولو جاز أن يتحكم بنصب الطرد ، لجاز أن يتحكم بنصب الحكم ، وهو في التحقيق كذلك ؛ فإن الطارد يتحكم بالحكم في صورة يدعيها ، وهو منازع فيها .

٧٥٢- ومما عدوه مستروحاً لهم أن قالوا : المعاني المخيلة المناسبة للحكم لا توجب لعينها ، كما لا يوجب الطرد الحكم لذاته ؛ إذ الشدة التي اعتقدت مخيلة في إثارة التحريم كانت ثابتة والخمر حلال ؛ فإذا العلل كلها وإن اعتقدت مخيلة - إذا كانت - لا توجب الأحكام لأعيانها ، فهي كالطرد .

قلنا: هذا فاسد لا حاصل له ؛ فإننا لا نرتضي المخيل من جهة الإخاله ، ولكن إذا

صادفناه وظنناه موافقًا لعلل الصحابة ومسالكتهم - رضي الله عنهم - في النظر ، فهو الدليل على وجوب العمل ، لا نفس الإخالة ، ولم يثبت تمسك الصحابة بالطرد ؛ فلا يبقى للمستنبط وجه يبنى عليه الظن بأن ما طرده منصوب الشارع ؛ فأل الأمر إلى التحكم المحض ، وهو باطل من دين الأمة ، كما سبق تقريره .

مسألة :

٧٥٣- إذا ذكر المستنبط علة مخيلة مناسبة ، ولكنها منتقضة فقيدها بلفظ يدرأ النقض - فالذين يتمسكون بالطرد المحض لا يمتنعون من التمسك بها ، والذين ردوا الطرد اختلفوا في ذلك .

فذهب المحققون : إلى أن ذلك الوصف الزائد الذي لا حظ له في الفقه على حياله ، ولا على تقدير ضمه محذوف غير محتفل به ، والدليل على ذلك هو الدليل على إبطال الطرد ، فإن حاصل القول في الرد على القائلين به ، نسبتهم إلى التحكم ، ولا فرق بين التحكم بما هو على صيغة علة ، وبين التحكم بصيغة [تقيدت] العلة بها .

٧٥٤- وهذه المسألة لا تصفو قبل ذكر النقض وحقيقته ورده وقبوله ، فإن الخصم قد يقول : فائدة هذه الزيادة درء النقض ، فإذا ظهرت فائدته في الكلام ، خرج عن كونه متحكمًا به ، من حيث نتج فائدة ، وهي اندفاع النقض ، وليس كما إذا كان الكلام بجملته طردًا غير مناسب ؛ لأن صاحبه حري أن ينسب إلى التحكم .

فالوجه أن يقال : إن كانت المسألة التي ترد نقضًا لو حذفت الزيادة ، تفارق محل العلة بفرق فقهي ، فالمذكور دونه بعض العلة ، والاقتصار على بعض العلة لا يجدي فائدة . وإن كان لا ينقذح فرق فقهي ، فالعلة منتقضة ، لا يعصم فيها لفظ لا يفيد فقهاً ، ولا يشعر بفرق معنوي ، وهو بمثابة تعليل الرجل حكمًا ، مع تقييد العلة بنعيق غراب ، أو ما في معناه مما لا يفيد ، حتى إذا ألزم شيئًا ، اتخذ ما ذكره مدرأه . وهذا من الفن الذي يأنف منه المحقق . وسنعود إلى تحقيق ذلك في باب النقض - إن شاء الله تعالى - .

٧٥٥- فإذا ثبت أن التقييد بما لا فقه له لا يفيد ؛ فلو فرض التقييد باسم غير مشعر في وضع اللسان بفقهِه ، ولكن مباينة المسمى لما عداه مشهورة عند النظائر ، فهل يكون التقييد بمثل هذا اللفظ محصنًا للعلة ؟ وهذا كتقييد العلة بالطلاق في قول القائل : جزء [حله الحل] . فإضافة الطلاق إليه نافذة كالجزم الشائع .

فإذا قال المزم : العلة تنتقض بالنكاح ، ولفظ الطلاق لا فقه فيه ، فيكون من جواب المعلل : أن الطلاق سلطانه ونفوذه يفارق النكاح ، إذ تسميته تشير إلى خصائصه ، فذكره كذكر خاصية تفيد فقهاً .

وهذا مما تردد فيه أرباب الجدل . ولعل الأقرب تصحيحه ؛ فإن ذلك جار مجرى اصطلاح النظائر على عبارات يتواطئون عليها مشعرة بأغراضهم .

فهذا مقدار غرضنا الآن في الطرد وما يليق به . ونحن نذكر بعده تفصيل القول فيما تثبت به علل الأصول .

فصل : القول في تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني

٧٥٦ - إذا ثبت حكم [في أصل] متفق عليه ، وادعى المستنبط أنه معلل بمعنى أبداه ، فهو مطالب بتصحيح دعواه في الأصل . وادعى بعض الأغبياء أنه لا يسوغ ذلك ، ولكن على المعارض أن يبطل ذلك برده إن كان عنده مبطل . وهذا قول من لا يحيط بمنازل النظر وحقائق الأقيسة .

فإذا ادعى مدع أن المعنى الذي أبداه علة للحكم ، فهذه دعوى عرية عن البرهان ؛ من جهة أن التحكم ينصب العلل غير سائغ ، كما سبق في الرد على الطاردين ، فلا بد من ظهور وجه في ظن المستنبط ، يوجب تخيل معنى مخصوص في انتصابه علماً ، وهو مطالب بإبدائه ، فإذا اقتصر على محض الدعوى ، كان ادعاؤه المنجرد في نصب العلل كادعائه الحكم في محل النزاع ، وكادعائه كون صورة النزاع كمسألة متفق عليها من غير ذكر جامع . ومن أنكر أن ادعاء معنى الأصل في حقيقة الدعوى وصورتها ، فقد جحد الضرورة . وإن اعترف الخصم أنها دعوى ، وألزم قبولها من غير برهان ، فقد تناهى في الاحتكام ، وانحط عن رتبة النظائر بالكلية .

٧٥٧ - فإن زعم زاعم : أنني نصبت علماً ، كانت الصحابة تنصبه للأحكام علماً قيل له : كانوا ينصبون كل علم لكل حكم ، أو كانوا يرون لذلك مسالك تخصص بعض الأعلام ؟ فإن زعم أنهم كانوا ينصبون كل شيء علماً ، فقد ظهر اجتراؤهم ، وقصارى كلامهم العود إلى الطرد .

وإن سلموا أنهم كانوا [يثبتون] الأحكام لوجوه هي عللها - فيقال لمن ادعى نصب العلم : ما الدليل على أن ما نصبته من جنس منصوب الصحابة ؟ فيرجع حاصله

إلى القول بالمطالبة بالدليل ؛ فإن [قيل] : الدليل على ثبوت المدعى علمًا عجز المعترض عن الاعتراض عليه ، فهذا كلام سخييف ؛ فإن المعترض واقف موقف المسترشد سائل خصمه إثبات دليل ، فكيف يحسن رد الدليل إلى عجزه وقدرته ؟ ولو اعترف بعجزه عن الاعتراض لم ينتهض عجزه علمًا على انتصاب ما ادّعاه المجيب علمًا .

وهذا القدر [من التنبيه] كاف ؛ إذ هو من الكلام الغث ، ويكفي التنبيه في مثل هذا المقام .

٧٥٨- فإذا ثبت ذلك اختتمناه بأمر نجعله فاتحة الغرض . وقلنا : لا بد أن يكون لذلك العلم وجه عند ناصبه ، ولأجله يفتي به ، ويلزم العمل بموجبه ، والمستول يريد منه أن يبديه . وكل ذلك مبني على إبطال الطرد ؛ فإذا لا بد من إثبات معنى في الأصل دينًا أو جدلاً . وقد اضطربت الآراء في السبل التي تتضمن إثبات علة الأصل .

مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل

ونحن نذكر مسالك النظر في ذلك مسلكًا مسلكًا ، ونذكر في كل مكان ما يليق به - إن شاء الله تعالى - .

٧٥٩- فمما اعتمده المحققون ، وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق : إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم ، مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقتها الأصول ، وعبر الأستاذ [عنه] في تصانيفه بالاطراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ؛ فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة [عن] المبطلات .

٧٦٠- فإن قيل : إذا أبدى المعلل وجهًا مرتضى في الإخالة قبل ، وقيل له : ليس كل مخيل علمًا ، وليس كل استصلاح وجهًا مرتضى في الأحكام ، فمن أين زعمت أن ما أبديته من قبيل ما يعتمد عليه ؟ إذ الإخالات منقسمة ووجوه الاستصلاح منتفية والشرع لا يرى تعلق الحكم بجمعها ولم تضبط الرواة مسالك الظنون للصحابة وأنحائهم . فإذا بطل دعوى التعلق بكل مصلحة ، ولم يتبين لنا ما اعتمده الأولون ، فكيف تدل نفس الإخالة ؟ .

قلنا : قد يتبين لنا أنهم - رضي الله عنهم - في الأزمان المتطاولة ، والأمد المتبادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة ، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال

من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء ، ويرون طرق النظر غير محصورة، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين ، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى ، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة ، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها ، فإذا ظنوها ، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة ، أجرها واستبان أنهم كانوا لا يبيغون العلم اليقين ، وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئاً عكماً .

فإذا ظهرت الإخالة ، وسلم المعنى من المبطلات وغلب الظن ، كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعاً .

٧٦١— وأنا أقرب في ذلك قولاً [فأقول] : إذا ثبت حكم في أصل ، وكان يلوح في سبيل الظن [استناد] ذلك إلى أمر ، ولم يناقض ذلك الأمر شيء ، فهذا هو الضبط الأقصى ، الذي لا يفرض عليه مزيد .

فإذا أشعر الحكم في ظن الناظر بمقتضى استناداً إليه ، فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلّة لاقتضاء الحكم ، فإذا ظهر هذا ، وتبين أن الظن كاف ، وتوقع الخطأ غير قاذح ، ولا مانع من تعليق الحكم ، كان ذلك كافياً بالغاً .

٧٦٢— ومما يعضد به الغرض أن كل حكم أشعر بعلة ومقتضى ، ولم [يدرأه] أصل في الشرع ، فهو الذي يقضى بكونه معتبر النظر ، فإن الشارع ما أشار إلى جميع العلل ، واستتنبط نظار الصحابة - رضي الله عنهم - وكانوا يتلقون نظرهم مما ذكرته قطعاً .

فإن قيل : فالإخالة مع السلامة هي الدالة إذاً .

قلنا : لا ، ولكن إذا ثبتت الإخالة ، ولاحت المناسبة ، واندفعت المبطلات ، التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة - رضي الله عنهم - فالدليل إجماعهم إذاً . كما تقدم في إثبات القياس على منكره .

٧٦٣— فإن قيل : قد ثبت من رأيكم أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ما دامت أصول الشريعة محفوظة ، وثبت أن النظر ليس مسترسلاً في وجوه المصالح كلها ، ومأخذ الأحكام مضبوطة ، والوقائع المتوقعة لا ضبط لها ، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي ؟ وهذا سؤال عسر جداً .

ونحن نقول : أولاً : انضباط المآخذ مسلم ، والحكم بأن حكم الله يجري في

كل واقعة مسلم ، مع انتفاء النهاية .

والسبيل فيه أن كل فن من فنون الأحكام يتعارض فيه نفي وإثبات ، ثم لا محالة لا يلفى أصل يعارضه نقيض له ، إلا والنهاية تنتفي عن أحد المتقابلين لا محالة .

وبيان ذلك بالمثال : أن الأعيان النجسة [مضبوطة محصورة ، والذي ليس بنجس لا نهاية له ، فكل ما ثبت نجاسته اتبع النص فيه ، وكل ما أشكل أمره ، فإن كان في وجوه النظر ما يقتضي إلحاقه بالأعيان النجسة] ألحق بها ، وإن لم يظهر وجه يقتضي ذلك ، التحق بما لا نهاية له من الطاهرات ، فينتظم من هذه الجملة في النفي والإثبات ما لا نهاية له . وكذلك القول في جميع [مسالك] الأحكام ، وهذا من نفائس الكلام . وستقره على أحسن الوجوه - إن شاء الله تعالى - في كتاب الاجتهاد . وهذا منتهى الغرض في إثبات علة الأصل بطريق الإحالة .

٧٦٤ - وأما ما اعتمده الشافعي وارتضاه ولا معدل عنه ما وجد إليه سبيل - فهو : دلالة كلام الشارع في نصبه الأدلة والأعلام ، فإذا وجدنا ذلك ابتدرناه ، ورأيناه أولى من كل مسلك . [ثم] ذلك يقع على وجوه :

منها : ما يقع على صيغة التعليل صريحاً ، كقوله - تعالى - : ﴿ كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ ^(١) .

ومنها : ما يتضمن التعليل ويشعر به إشعاراً ظاهراً . وهو يقع على وجوه ، نضرب أمثلتها .

فمنها : قوله - عليه السلام - لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا [يس] ؟ » ، فقال السائل : نعم ، فقال - عليه السلام - : « فلا إذا » ^(٢) ، فجرى ذلك منه متضمناً تعليلاً ينقصان الرطب عن وزن التمر عند الجفاف .

وقد تكلم بعض من لا يعد من أهل البصيرة بالعربية على هذا الحديث . فقال : معنى الحديث أنه إذا نقص ، فلا يباع الناقص بالتمر الذي لم ينقص ، وأكد هذا عند نفسه بأن قال : (إذا) يتعلق بالاستقبال ، والفعل المضارع المتردد بين الحال والاستقبال إذا تقييد (بإدأ) تجرد للاستقبال ، وانقطع عن احتمال الحال ، وكذلك جملة نواصب الأفعال المضارعة ، إذا تعلق بها ، فإنها تمحضها للاستقبال . فقوله : (إذا) تصرف النهي إلى الاستقبال عند فرض النقصان في الرطب .

(٢) سبق تخريجه .

(١) آية (٧) سورة الحشر .

٧٦٥ - وهذا قول عري عن التحصيل من وجوه :

منها : أن السائل سأله عن بيع الرطب بالتمر في الحال ، فيبعد أن يضرب عن محل السؤال ، ويتعرض للاستقبال ، وكان قد شاع في الصحابة - رضي الله عنهم - تحريم ربا الفضل ، فرد الجواب إليه . والإضراب عن محل السؤال غير لائق بمنصب الرسول - عليه السلام - ثم لم يجز لفعل مستقبل ذكر في الحديث ، فلما جرى السؤال متعلقاً بصيغة المصدر فإنه - عليه السلام - سئل عن بيع الرطب بلمتسر ، فقال - عليه السلام - بعد مراجعة السائل وأخذ جوابه : « فلا إذا » ^(١) . و (إذا) قد تستعمل على أثر جمل ليس فيها لفعل مستقبل ذكر ، وقد يستعمل متصلاً بالفعل غير عامل فيه ، فإنه يجري عند النحويين مجرى ظننت ، فإن تقدم واتصل بالفعل عمل . كقولك في جواب كلام : إذا أكرم زيداً ، وإن توسط جاز إلغاؤه عن العمل ، وجاز إعماله كقولك : [زيداً إذا أكرمه ويجوز أكرمه بالرفع ، وإن أخرته لم يجز إعماله كقولك] : زيد أكرمه إذا بالرفع لا غير ، وإذا لم يعمل كان كالتمة للكلام ، والصلة الزائدة التي لا احتفال بها ، ولا وقع لها في تغيير معنى وتخصيصه باستقبال عن حال ، ولكنه إذا اتصل بكلام مصدر بالفاء اقتضى تسيباً وتعليلاً ، كما قال - عليه السلام - « فلا إذا » . ثم السر في ذلك أن الرسول - عليه السلام - استنطق السائل بالعلة ، وما كان يخفى عليه - عليه السلام - أن الرطب ينقص إذا يبس ، فلما نطق السائل وقع تعليل الرسول - عليه السلام - مرتباً على نطق السائل على [جفاف] الرطب ، معناه : إذا علمت ذلك فلا إذا .

٧٦٦ - وما يجري تعليلاً صيغة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق .

فالذي أطلقه الأصوليون في ذلك أن ما منه اشتقاق الأسم علة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما قال - تعالى - : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(٢) وكما قال : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ ^(٣) . فتضمن سياق الآيتين تعليل القضع والحد بالسرقة والزنا . وهذا الذي أطلقوه مفصل عندنا ، فإننا نقول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم ، فالصيغة تقتضي التعليل كالقطع الذي شرع مقطعة للسرقة والجلد المثبت مردعة عن فاحشة الزنا ، وفي الآيتين قرائن تؤكد هذا ، منها : قوله - تعالى - : ﴿ جزاء بما كسبنا نكالاً من الله ﴾ ^(٤) ، وقوله

(١) سبق تخريجه .

(٢) آية (٣٨) سورة المائدة .

(٣) آية (٢) سورة النور .

(٤) آية (٣٨) سورة المائدة .

- تعالى - : ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ﴾ ^(١) . وإن لم يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم ، فالاسم المشتق عندي كالاسم العلم .

وتعلق أئمتنا في تعليل ربا الفضل [بالطعم] بقوله - عليه السلام - : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » ^(٢) فوقف على إثبات كون [الطعم] مشعراً بتحريم التفاضل ، وإلا فالطعام والبر بمثابة واحدة ، ولو علق الحكم [بهما] .

٧٦٧- وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون ، فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة ، وإثبات المناسبة . وتدرج منه إلى تحصيل الظن ، فإن صحب الرسول - عليه السلام - كانوا - رضي الله عنهم - يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني .

فالذي يتضمنه ونظنه أبعد في الإشعار بأن ما استنبطه منسوب الشارع من لفظ منقول عن الرسول - عليه السلام - مقتضى للتعليل .

٧٦٨- والقول الوجيز أن ما يظهر من قول الرسول - عليه السلام - في نحو وجهة يتقدم على ما يظهر من طريق الرأي ، لما تقرر من تقديم الخبر على القياس المظنون . فإذا تطرق إلى كل واحد منهما الظن وانحسم القطع ، تقدم الخبر لمنصبه ، واستأخر الرأي ، وصيغ التعليل ظاهرة في قصد صاحب [اللفظ إلى] التعليل .

وقد ذكرت في كتاب التأويل : أنه إذا قصد الشارع تعميم حكم ، ولاح ذلك وظهر في صيغة كلامه ، لم يسغ مدافعة مقتضى العموم بقياس مظنون ، وقد ذكرنا [من] هذه الجملة في كتاب التأويل ما نحن الآن فيه ، وأوضحنا : أن ما يظهر قصد التعليل فيه ، وإن لم يكن نصاً فلا يجوز إزالة ظاهر التعليل بقياس لا يستند إلى تعليل الشارع ظاهراً ، فإننا لو فعلنا ذلك كنا مقدمين ظن صاحب الرأي على ما ظهر فيه قصد الشارع ، وهذا محال .

وإن استند قياس من يحاول إزالة ظاهر التعليل إلى ظاهر آخر في التعليل يخالف ما فيه الكلام فينظر إذ ذاك في الظاهرين نظرنا في المتعارضين ، كما سيأتي في كتاب الترجيح - إن شاء الله تعالى - .

٧٦٩- فإن قيل : قد علل رسول الله ﷺ وجوب الوضوء على المستحاضة بكون

الخارج دم عرق ، فإنه قال - عليه السلام - : « توضئي ؛ فإنه دم عرق » ^(١) فاقترض ذلك وجوب الوضوء بخروج الدم من كل عرق .

قلنا : قال بعض أصحابنا : ما ذكره ﷺ لتعليل في محل مخصوص ، فإنها سألت عن دم يخرج من مخرج الحدث ، فجرئى جوابه - عليه السلام - [حكماً وتعليلاً] منزلاً على محل السؤال ، وكان السؤال عن خروج الدم من محل الحدث ، ومعظم ما يجري على صيغ التعليل في ألفاظ الشارع لا يكون فيه تعرض للمحل ، بل يكون طلب المحل محالاً على الطالب الباحث وكذلك تلفي تعليقات القرآن ، كالسرقة والزنا وغيرهما .

والجواب المرضى عندنا : أن رسول الله ﷺ لم يقصد إيجاب الوضوء والاعتناء بتعليله ، وإنما غرضه نفي وجوب الغسل ، [ورفع] حكم الحيض عند اطراد الاستحاضة ، ولما اشتبه على السائله أن الخارج حيض أم لا ، قصدت السؤال عما أشكل عليها ؛ فأبان ﷺ أن الخارج ليس بالحيض الذي يزجيه الرحم ، وإنما هو دم عرق وحكمه الوضوء . وهذا بين من فحوى كلامه - عليه السلام - .

٧٧٠- فإن قيل : لم تركتم تعليل رسول الله ﷺ تخيير المعتقة بملكها نفسها ، حتى تقضوا على حسب ذلك بأنها تخير وإن أعتقت تحت حر ، فإنه - عليه السلام - قال لبريرة : « ملكت نفسك ، فاختراري » وهذا تعليل الخيار بانطلاق حجر الرق ، وهو يجري في العتق تحت الحر جريانه في العتق تحت العبد ؟ .

قلنا : قال المحدثون : لا نعرف هذا اللفظ ، فعلى ناقله التصحيح ، ثم إن صح فسييل الكلام عليه أنه لم يرد تعليل الخيار بملكها نفسها ، فإنه لو أراد أنها ملكت نفسها تحقيقاً ، لما احتاجت إلى الخيار في محل النكاح .

قال القاضي : إن ملكت محل النكاح فليس [للخيار] معنى ، وإن ملكت غير مورد النكاح لم يشعر ذلك بالخيار في محل النكاح ، فالمراد إذاً ترديد العبارة عن ثبوت الخيار لها ، كما يقال لمن ثبت له حق فسخ العقد : ملكت الفسخ فافسخ . فمعنى

(١) البخاري في « الوضوء » (٦٣) والحيض (٨) ، ومسلم في « الحيض » (٦٢ ، ٦٣) ، وأبو داود في الطهارة (١٠٧ ، ١١٠) ، والترمذي في « الطهارة » (٩٣ ، ٩٦) ، والنسائي في « الطهارة » (١٣٣) ، (١٣٤) ، وابن ماجه في « الطهارة » (١١٥ ، ١١٦) ، ومالك في « الطهارة » (١٠٤) ، وأحمد (٨٢/٦) ، (١٨٧ ، ١٩٤ ، ٤٦٤) .

الحديث إذاً : ملكت [الخيار] فاختاري وكانت أعتقت تحت عبد فهذا وجه الكلام .
 ٧٧١ - ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول ، وتدريباً فيها ، وإلا فحق
 الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع ، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل
 المظنونة الشرعية . فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن .

السبر والتقسيم

٧٧٢ - ومما أجراه القاضي وغيره من الأصوليين في محاولة إثبات علل الأصول:
 السبر والتقسيم^(١) .

ومعناه على الجملة : أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ، ويتتبعها
 واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به ، إلا واحداً يراه ويرضاه .
 وهذا المسلك يجري في المعقولات على نوعين : فإن كان التقسيم العقلي مشتملاً على
 النفي والإثبات ، حاصراً لهما ، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت .

وإن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات ولكنه كان مسترسلاً على أقسام يعددها
 السابر فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم .

وقصارى السابر المقسم أن يقول : سبرت ، فلم أجد معنى سوى ما ذكرت ، وقد
 تبعت ما وجدته .

فيقول الطالب : ما يؤمنك أنك أغفلت قسماً لم تتعرض له ، فلا يفلح السابر في
 مطالب العلوم إذا انتهى الكلام إلى هذا المنتهى .

٧٧٣ - [فأما السبر] في المسائل الشرعية الظنية فإن دار بين النفي والإثبات ،
 ولاح المسلك والممكن في سقوط أحد القسمين ، كان ذلك سبراً مفيداً . كما [سنين]
 الآن معنى السبر وجدواه .

(١) إذا لم تثبت العلة لا بنص ولا بإجماع ، تحول المجتهد إلى استنباط العلة بالسبر والتقسيم . ومعنى السبر :
 الاختيار . ومعنى التقسيم : هو أن المجتهد يحصر الأوصاف التي يراها صالحة لأن تكون علة للحكم ،
 ثم يكر عليها بالفحص ، والاختيار والتأمل فيبطل منها ما يراه غير صالح للإبقاء ، ويستبقى منها ما يراه
 صالحاً لأن يكون علة حتى يصل بعد هذا الإلغاء والإبقاء إلى أن هذا الوصف دون غيره هو العلة « الوجيز »
 (ص ٢١٣) .

وإن كان التقسيم الظني مرسلًا بين معان لا يضبطها حصر كما ذكرناه في المعقولات ورددناه فيها ، فقد قال بعض الأصوليين : إنه مردود في المظنونات أيضًا ؛ فإن منتهاه إحالة السابر الأمر على وجدانه .

وهذا غير سديد ، فإن هذا الفن من التقسيم إنما يبطل في القطعيات من حيث لا يفضي إلى العلم والقطع ، وإذا استعمل في المظنونات ، فقد يثير غلبة الظن فإن المسألة المعروفة بين النظائر إذا كثر بحثهم فيها عن معانيها ، ثم تعرض السابر لإبطال ما عدا مختاره ، فقال السائل : لعلك أغفلت معنى عليه التعويل .

قيل : هذا تعنت ، فإنه لو فرض معنى لتعرض له [طلاب] المعاني والباحثون عنها . والذي تحصل من بحث السابرين ما نصصت عليه ، والغالب على الظن أنه لو كان للحكم المتفق عليه علة ، لأبداها المستنبطون المعتنون بالاستثارة ، فتحصل من مجموع ذلك ظن غالب في مقصود السابر ، وهو منتهى غرض الناظر في مسائل الظنون .

٧٧٤ — وإذا ثبت ما ذكرناه في معنى السبر وتنويعه ، وما يفيد منه وما لا يفيد ، فترجع الآن إلى غرضنا في إثبات معنى الأصل . فنقول :

قد عد القاضي السبر من أقوى الطرق في إثبات علة الأصل . وهذا مشكل جدًا فإن من أبطل معاني لم يتضمن إبطاله لها إثبات ما ليس يتعرض له بالبطلان ، فإنه لا يمتنع أن يبطل ما لم يتعرض له أيضًا ، فإنه لا يتعين تعليل كل حكم ، فعد السبر والتقسيم مما ثبت به العلل بعيد ، لا اتجاه له .

والذي يوضح المقصد في ذلك : أنه لو انتصب على معنى ادّعاء المستنبط دليل ، فلا يضر أن يفرض لذلك الحكم علة أخرى ، وارتباط الحكم بعلة لا امتناع فيه ، وإنما تتعارض العلل إذا تناقضت موجباتها ، فيمتنع الجمع بينها ، فإذا كانت متوافقة متظاهرة لم تتناقض .

فيتبين أن إبطال معان تتبعها السابر لا أثر له في انتصاب ما أبقاه ، ولو أقام الدليل على تعين معنى ، لم يتوقف انتصابه معنى موجبًا للحكم على تتبع ما عده بالإبطال . فلا حاصل على هذا التقدير للسبر والتقسيم في إثبات علة الأصول .

٧٧٥ — والآن ينشأ من منتهى هذا الكلام أمور خطيرة في الباب .

منها : أنه لو ثبت اتفاق القايسين على كون حكم في أصل معللاً ، ثم اتجه

للساير إبطال كل معنى سوى ما رآه وارتضاه، فلا يمتنع والحال هذه أن يكون السبر مفيداً غلبة الظن في انتهاض ما لم يبطل علماً .

ومستند ثبوته في التحقيق الإجماع على أصل التعليل ، ولكن [ثبت] الإجماع على الأصل مبهماً ، وأفضى السبر إلى التعيين ، فحصل منه ومن الإجماع ما أراده المعلن .

فإن قدر مقدر إبطال ما أبقاه الساير ، وقد استتب له مسلك الإبطال فيما سواه كان مقدرًا محالاً ، مؤدياً إلى نسبة أهل الإجماع إلى الخُلف [والباطل] .

٧٧٦— فإن قيل : كيف يكون إجماع القايسين حجة وقد أنكر القياس طوائف من العلماء؟ قلنا: الذي ذهب إليه ذوو التحقيق : أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة ، فإنهم مباحثون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً ، ومن لم يزع التواتر ، ولم يحتفل بمخالفته ، لم يوثق بقوله ومذهبه .

وأيضاً : فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد ، والنصوص لا تفي بالعرش من معشار الشريعة ، فهؤلاء ملتحقون بالعوام ، وكيف يدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ . فهذا منتهى ما اتصل الكلام به .

فصل : تعليل الحكم بأكثر من علة

٧٧٧— ومما يتصل بذلك : القول في اجتماع العلل للحكم الواحد .

وقد اضطرب الأصوليون في هذا: فذهب طوائف إلى أنه لا يعلل حكم بأكثر من علة واحدة . وذهب الجماهير إلى أنه لا يمتنع تعليل حكم بعلل .

وذهب المقتصدون إلى أن ذلك لا يمتنع [على الجملة] لا عقلاً ولا شرعاً ، فإن الدم يجوز أن يُعزى استحقاقه إلى جهات ومقتضيات ، كل مقتض لو انفرد بنفسه ، لاستقل في إثارة الحكم . هذا لا امتناع فيه .

وأما إذا ثبت الحكم مطلقاً لأصل وكان أصل تعليله ، وتعيين علته لو ثبت تعليلاً موقوفاً على استنباط المستنبط ، فيمتنع أن تفرض علتان يتوصل إليهما بالاستنباط . وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب (التقريب) [وهو] اختيار الأستاذ أبو بكر بن فورك . ونحن نذكر ما يتمسك به كل فريق :

٧٧٨ — فاما من جور وضعاً واستنباطاً تعليل حكم بعلم ، فمسلكه واضح ، وطريقه لائح ، وإنما الاعتناء بالتنبيه على مسالك الآخرين .

فمما تعلقوا به أن قالوا : أجمع أهل القياس على اتحاد علة الربا ، واتخذ كل فريق إبطال ما يدعيه الآخرون المخالفون ذريعة إلى إثبات ما يدعيه علة ، ولو كان يسوغ إثبات حكم بعلم ، لكان هذا المسلك غير متجه ولا مفيد . والذي يحقق ذلك : أنهم أجمعوا على التعلق بالترجيح ، وإنما ترجح العلة إذا تعارضت ، ولو كان لا يمتنع اجتماعها لكان الترجيح لغواً فيها ، فإن من ضرورة الترجيح الاعتراف باستجماع كل علة شرائط الصحة لو قدرت منفردة ، فإذا تناقضت يرجح بعضها على بعض ، وإذا لم يمتنع اجتماعهما لم يكن للترجيح معنى .

٧٧٩ — ومن جور تعليل حكم بعلمين لم يبعد أن تكون إحداهما أولى من الأخرى ، والترجيح لا يفيد إلا تلويحاً في ظهور بعض العلة .
والكلام على هذا من أوجه :

أحدها : أن تعليل ربا الفضل ليس مقطوعاً به عند المحققين ، وليس منكر تعليله منتسباً إلى جحد القياس ، ومن عرف مسالك كلامنا في (الأساليب) تبين ظهور ميلنا إلى اتباع النص ، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعموم بقوله - عليه السلام - « لا تبيعوا الطعام بالطعام »^(١) ، وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما ، ولا ضرورة تموج إلى ادعاء علة قاصرة وقد أجريت مسألة الربا على التزام اتباع مذهب الشافعي ، ومحاذرة مخالفته في تعليله تحريم ربا الفضل في الأشياء الأربعة ، بالطعم المتعدي في محل النص .

٧٨٠ — وأنا الآن أبدي اختياري في منع تعليل ربا الفضل وأبدأ القول في النقدين فأقول : قد وضح إبطال الوزن في النقدين ، ولم يبق إلا النقدية ، والعلة القاصرة لا تثمر مزيداً في الحكم ، ولا تفيد جدوى في التكليف ، فإن الحكم ثابت بالنص .

ومن قال بالعلة القاصرة أبداها وانتحاهما حكمة في حكم الشرع [ولسنا] نبعد ذلك ، ولكن يتعين في [ادعاء] العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعراً بالحكم ، مناسباً له ، مفضياً بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة ، والتدرب في مسالك المناسبات ، وشرط ذلك الإخالة لا محالة ، وليست النقدية مشعرة بتحريم ربا الفضل على ما قررت

في (الأساليب) فقد خرجت النقدية عن كونها حكمة [مستتارة] ومسلكا من محاسن الشريعة ، ولم يتعلق بها حكم زائد على مورد النص ، وبطل ما ادعي متعديا ، ولاح سقوط التعليل في النقيدين .

وأما الأشياء الأربعة ، فقد أوضحنا : أن الطعم ليس مخيلاً بالتحريم وبيننا أن قول النبي - عليه السلام - : « لا تبيعوا الطعام بالطعام » الحديث ، لا يتضمن تعليلاً بالطعم ، ما لم يقرر المستدل بالخبر كون الطعم مخيلاً مناسباً ، وحققنا أن المشتق إذا لم يشعر بإخالة حل محل اللقب . والسبب قصاره إبطال ما يدعيه الخصم علة ، وليس في إبطال مدعى الخصم إثبات لغيره ولم يثبت بالإجماع كون تحريم ربا الفضل معللاً ، وكيف يستقيم دعوى الإجماع في تعليله ، وقد أنكر ابن عباس - رضي الله عنه - تحريم ربا الفضل ؟ .

٧٨٢ - وذهب طوائف من القايسين إلى منع التعليل ، مع الاعتراف بالحكم والترجيح باطل مع تجويز ارتباط الحكم بعلة .

فلم يبق إلا طريقة تكلفتها في (الأساليب) وهي : أن الرسول - عليه السلام - أباح ربا الفضل في الجنسين ، وحرمه في الجنس الواحد ، فدل على ارتباط حكم التحريم بالمقصود من هذه الأجناس ، والمقصود منها الطعم لا الكيل والوزن ، فإن هذه الأجناس لا تقتنى ، لتكال أوتوزن وإنما تتخذ ليتنفع بها . ثم عد رسول الله من كل جنس ، فذكر البر ؛ لأنه يطعم قوتاً ، والشعير يقات ويدخر ، ويتنفع به من وجوه ، والتمر قد يقتنى ، والملح يراد لتطيب الأطعمة وإصلاحها فكانه ﷺ ذكر الأجناس الغالبة من الأطعمة ، ونبه بذكرها على ما يجمعها وهو الطعم ، ثم أبان برفع الحرج عند اختلاف الجنس [التعلق] بالمقاصد ، وطرقت هذا في مسألة النقيدين على هذا الوجه .

فهذا وإن صح فهو من فن قياس الدلالة ، وهو عندي من أبواب الشبه ، على ما أستقصي القول فيه - إن شاء الله تعالى - .

٧٨٣ - ولكن إنما يستقيم التشوف إلى مثل ذلك لو جرت في الباب سليماً ، وقد رأينا ربا النساء محرماً في الجنسين ، فلو كان التعلق بالمقصود صحيحاً ، للزم طرده في ربا النساء ، إذ وقوع البر في الذمة ليس ممتنعاً ، إذا لم يكن رأس مال السلم مطعوماً ، فلم امتنع إسلام الشعير في البر مع تفاوت المقاصد ؟ وباب ربا النساء فرع ربا الفضل ، فإذا جرى تعليل في ربا الفضل ، وجب أن يناسب ربا النساء فيما يليق به .

فإذا لا إخاله ولا تنبيه من الشارع ، ولا شبه بين العقاقير والفواكه ، وبين الأشياء الأربعة .

فقد بطل قياس الدلالة ، وفسد التعلق بالترجيح وأغنى ذكر [النقيدين] فيما يتعلق بالحكم وأغنى ذكر الطعام عن تكلف استنباط علة ، فالوجه التعلق بالنهاي عن بيع الطعام بالطعام .

وإذا حاول الخصم تخصيصاً لم يحد دليلاً يعضد به تأويلاً ، فثبت الظاهر وقد امتنع تخصيصه أيضاً على الخصم ، وإذا رووا في حديث عبادة بن الصامت : « وكذلك ما يكال ويوزن » فهو موضوع مختلق باتفاق المحدثين .

٧٨٤ - وإذا قال من لم يزد على الأشياء الستة : لو كان تحريم التفاضل في كل مطعوم لكان ذكر الطعام أوجز وأوقع وأعم وأجمع ، فذكر أصنافاً مخصوصة يشعر بقصر الحكم عليها .

فيقال لهؤلاء : لا ينفع ما ذكرتموه مع صحة النهي عن بيع الطعام بالطعام ، وليس في ذكر بعض الأطعمة ما يتضمن تخصيص اللفظ العام في الطعام ، إذ الألقاب لا مفهوم لها ، وقد ذكرنا في أثناء الكلام وجهاً ، وأوضحنا أنه لا يمتنع حمل ذكر الشارع لها على إبانة اطراد تحريم الربا في جميع ما يطعم ، مع انقسامه إلى القوت وغيره .

فتبين قطعاً أن الربا يجري في كل مطعوم للخير الوارد فيه ، وهو وارد في النقيدين للنص فيهما .

وسبيل المسئول في المسألتين أن يذكر الحكم ويتمسك بالخبر ، ويحوج الخصم إذا حاول إزالة الظاهر إلى دليل ، فإذا ابتدر إلى ذكر طريقة في القياس تتبعها بالنقض . هذا جرى معترضاً في الكلام .

٧٨٥ - وقد عاد بنا الكلام إلى أن ما استشهد به من منع ربط حكم بعلمتين من تخاوض العلماء في علة الربا ، باطل في مسلك الأصول ، فلما أوضحنا أن ما استشهدوا به مما لا يعلل عندنا . والكلام في التفصيل مع منع أصل التعليل فاسد حايده عن المقصد . ثم لا يمتنع لو قيل بتعليل الربا أن يجمع القايسون في أصل معين على اتحاد العلة فيه ، ثم يتنافسوا في طلبها وهذا الإجماع لو فرض في صورة مخصوصة لا يتضمن القضاء بمنع ارتباط حكم في صورة أخرى بعلمتين أو بعلل ، فلا تعلق إذاً فيما استشهدوا به من علة الربا .

وربما يتمسك هؤلاء بأن يقولوا : المتبع في إثبات القياس والعمل به سيرة الصحابة - رضي الله عنهم - وقد صح عنهم تعليق الحكم بالمعنى الفرد المستشار من الأصل الواحد فاتبعوا فيه .

وأما ربط الحكم بعلمتين مستنبطتين من أصل واحد ، بحيث يجري كل واحد منهما في مجاري اطرادهما وينفرد بمجاري أحكامهما ، فلم يثبت في مثل هذا نقل ، ولو كان مثل هذا سائغاً ممكن الوقوع ، لاتفق في الزمان التمامي ، ولنقله المعتنون [بأمر الشريعة] ونقل السبر ، فإذا لم ينقل ذلك دل على أنه لم يقع [وإذا لم يقع] في الأمد الطويل ، تبين أن الحكم الواحد لا يعلل إلا بعلة واحدة متلقة من أصل واحد .

فهذا لا حاصل له ، فإن أصحاب الرسول - عليه السلام - ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان في تعيين أصل والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف في قبيله ، وإنما كان يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلية ، فلو كانوا لا يدون علة في قضية إلا معتزلة إلى أصل معين ، ثم صح في البحث عن نقل الرواة ما ذكره هذا المعترض ، لكان كلاماً .

٧٨٦ - وما ارتبك فيه الخائضون في هذه المسألة : أن الذين سوغوا تعليق الأحكام بعلة ، تعلقوا بتحريم المرأة الواحد بعلة الحيض ، والإحرام للصلاة والصيام وقالوا : قد يجب قتل الرجل بأسباب كل واحد منها لو انفرد ، لثبت علة على الاستقلال .

وقال من يخالف هؤلاء : إنما يناط بالمحل تحريمات ، ولكن لا يظهر أثر تعددها وقد يتكلف المتكلف ، فيجد بين كل تحريمين تفاوتاً ، وهذا بين في القتل ، فإن من استحق القتل قصاصاً واحداً فالمستحق قتلان ، ولكن المحل يفتق على اجتماعهما ولو فرض سقوط أحدهما لبقى الثاني . ولا يكاد يصفو تعليق تحقيق حكم واحد بعلمتين تصوراً فهذا منتهى المطالب في النفي والإثبات .

٧٨٧ - والذي يتحصل عندنا في ذلك : أن الحكم إذا ثبت في أصل ، ولاح للمستنبط فيه معنى مناسب للحكم فيحكم في مثل ذلك ، مع سلامة المعنى المظنون منتهضاً عن المبطلات بكون الحكم معللاً ويتبين له أن ربط الحكم بهذا المعنى الفرد لائح منحصر في مطالب الشريعة ، ويجوز تعليق الحكم بمثل هذا المعنى ، فإنه لم يصح عن أصحاب رسول الله ﷺ ضبط المصالح التي تنهض عللاً للأحكام ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للنظر وذو رأي .

فمسلك الضبط : النظر في مواقع الأحكام ، مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت

وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة ، وليس حايدياً عن المآخذ المضبوطة .
فهذا هو المسلك الحق في درك وقوع المعنى في ضبط الشرع ، ولهذا رد الخذاق
[الاستدلال الذي لا يستند] إلى أصل فإن صاحبه لا يأمن وقوعه في مصلحة لا يناط
حكم الشرع بمثلها ولو فرض في أصل معنيين فصاعداً ، لم يترتب عليهما استفادة
الضبط ولم يأمن المستنبط وقوع أحدهما خارجاً عن حصر الشرع وضبطه وليس واحد
من المعنيين بهذا التقدير أولى من الثاني ، فمن هذا الجهة يتعارضان ، فلا يمتنع ترجيح
أحدهما على الثاني .

٧٨٨ - فإن قال قائلون: بم تنفصلون عن الحائض المحرمة الصائمة ؟

قلنا: قد قدمنا جواباً عن هذا سديداً عندنا ، فلإننا نقدر اجتماع تحريمات وآية ذلك
أنا ألفينا التحريم قد استقل به الحيض المحض ، والمفروض إذًا في حكم أصول تجتمع
تعليلها ، وتزدحم أحكامها .

٧٨٩ - ولباب هذا الفصل سيأتي في الاستدلال ، فلا يعتقدن المرء [بأن هذا]
اختيارنا في هذه المسألة حتى يقف على ما نراه في الاستدلال رأياً . وإن أبى الطالب إلا
استعجال الصواب في هذه المسألة ، فليثق بامتناع علتين لحكم واحد .

والدليل القاطع فيه قبل الانتهاء إلى المباحثة عن أسرار الاستدلال : أن ذلك لو
كان ممكناً وقد طال نظر النظار ، واختلاف مسالك الاعتبار في المسائل ، وما اتفقت
مسألة إلا والمختلفون فيها يتنازعون في علة الحكم تنازعهم في الحكم ومن تدبر موارد
الشريعة ومصادرها اتضح له ما نقول على قرب .

٧٩٠ - فمن أمثلة ذلك مسألة الربا . ومن ادعى أنها مختصة من بين سائر المسائل
باتفاق الإجماع على اتحاد العلة فيها ، فقد أحال الأمر على إبهام ، والمنصف لا يستريب
في أن خوض النظار في مسألة الربا كخوضهم في غيرها من المسائل ، ولما ثبت الخيار
للمعتقة تحت الرقيق ، وكان ذلك مجمعاً عليه ، والإجماع مستند إلى الحديث ، ثم
اختلف العلماء في إثبات الخيار للمعتقة تحت الحر ، ومنشأ اختلافهم في ذلك من
اختلافهم في تعليل الخيار ، في حق المعتقة تحت الرقيق ، فاعتل أبو حنيفة - رحمه
الله - بأنها ملكت نفسها ، وزعم أن ذلك يجري في حق المعتقة تحت الحر . وأبطل
الشافعي - رحمه الله - هذا التعليل - واعتل بالضرار على ما يحزره أصحابه . وكذلك
الإفتاء في كل مسألة يبحث الناظر عنها .

٧٩١- ونحن نقول بعد هذا التنبيه : تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعاً عقلاً وتسويغاً ، ونظراً إلى المصالح الكلية ، ولكنه ممتنع شرعاً ، وآية ذلك أن إمكانه من طريق العقل في نهاية الظهور ، فلو كان هذا ثابتاً شرعاً [لما كان] يمتنع وقوعه على حكم النادر ، والناذر لا بد أن يقع على مرور الدهور فإذا لم يتفق وقوع هذه المسألة وإن لم يتشوف إلى طلبه طالب ، لاح كفلق الإصباح أن ذلك ممتنع شرعاً ، وليس ممتنعاً عقلاً ولا بعيداً عن المصالح . وهذه نهاية لا تتعدى في هذا الفن . وإنما نشأ هذا الكلام كله من قولنا في السبر والتقسيم .

٧٩٢- والآن كما عاد بنا الكلام إليه : فإذا أبطل السابر أشياء نص عليها ، فأخرجها عن كونها عللاً ، ولم يبق إلا واحد اتجه عند ذلك وجهان من الكلام :
أحدهما : تعين ما بقي للتعليل به .

والثاني : بطلانه أيضاً ، والتحقاق الحكم بما لا يعلل ، كما سنفصل ذلك إن شاء الله - تعالى - . وهذا التردد فيما بقي يدل على أن السبر المجرد إذا انتهى إلى معنى واحد ، ووقف عنده ، لم يدل على تعينه [للتعليل] وإن كان ذلك المعنى غير مخيل ، فهو يبطل أيضاً بكونه طرداً ، فلينجز السبر عليه ، وليتخذ السابر هذا مسلكاً في إبطال ما أبقاه وليحكم بأن الحكم غير معلل ، ولو استمكن الناظر من إبداء الإخالة في معنى من المعاني مع التزام السلامة ، لبطل التعليل ، بغيره من المعاني من غير أن يتجشم سبراً .

٧٩٣- فإن قيل : لو أبدئ الخصم معنى آخر مخيلاً ، قلنا : هذا لا يكون أبداً . وإن صح فيما أبداه أشعرنا بالاختلال للإخالة الأولى ، إذ لو فرض جريان الإخالة فيهما أدى إلى تعليل حكم بعلتين ، ولو كان ذلك سائغاً لاتفق وقوعه .

٧٩٤- ويبقى وراء هذا موقف آخر ، وهو : تجويز تقابل مخيلين مع ترجيح أحدهما على الثاني . وهذا من أدق مواقف النظر في الترجيح ولا ينبغي للإنسان أن يتعب نفسه في هذا التقدير ، فإن أرباب النظر وإن ذكروا في مسألة الربا طرق الترجيح فذلك شعبة من الكلام في المسألة ، ومعظم الاعتناء بإبطال كل فريق علة من يخالفهم ولكن إجراؤهم الترجيح يدل على اعتقادهم امتناع اجتماع العلل .

٧٩٥- فقد نجح مرادنا من هذا الفصل . وقد ابتدأناه ابتداء من يجوز اجتماع العلتين ، وأردنا أن نفيد الناظر بهذا المسلك كيفية النظر ووجوه ازورار الطرق حتى يقر الحق في نصابه ، ويتبين تقرير المختار عندنا ، والتنصيب على لبابه .

فصل : الطرد والعكس

٧٩٦- — ومما ذكره الجدليون وتردد فيه القاضي : الطرد والعكس ، فذهب كل من يعزى إليه الجدل : إلى أنه أقوى ما يثبت به العلل . وذكر القاضي^(١) أبو الطيب الطبري : أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة وكاد يدعي إفضاءه إلى القطع ، وإنما سميت هذا الشيخ لغشيانه مجلس القاضي مدة ، واعتلاقه أطرافاً من كلامه ، ومن عداه حثالة وغشاء .

٧٩٧- — واستدل هؤلاء بأن الغرض الأقصى من النظر والمباحثة عن العلل غلبة الظن ، وهذا المقصود يظهر جداً فيما يطرد - من غير انتقاض - وينعكس ، وكان الحكم يساوقه إذا وجد ويتفنى إذا انتفى ، وإذا غلب على الظن تعليق الحكم المتفق عليه في الأصل المعتبر بمعنى ، فلم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ، فقد حصل الغرض من غلبة الظن ، وعدم الانتقاض ، وينزل ذلك منزلة الإخالة السليمة لدى العرض على الأصول . وللقاضي صغو ظاهر إلى ذلك .

ثم ظهور الدليل يرتبط بالطرد والعكس ، وهو في العكس أين ، من جهة أن الطارد في محل النزاع مدع اطراده ، وهو منازع فيه لا محالة والدليل يستند ظهوره إلى الاتفاق على الانعكاس .

٧٩٨- — وهذا من غوامض الفصل ، فإن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السمعية عند جماهير الأصوليين ، والطرد شرط ، ثم الذي هو شرط الصحة وركنهما ليس دليلاً على الصحة والذي لا يشترط وهو الانعكاس يتنهض دليلاً .

٧٩٩- — وذهب بعض الخائضين في هذا الشأن إلى أن الأمر بهما جميعاً يتم فإن محل التمسك مساوقة الأمر الذي يقال : إنه علة ، وذلك تقرر بثبوتها إذا ثبت وانتفائه إذا انتفى .

٨٠٠- — وقال القاضي في معظم أجوبته : لا يجوز التعلق بالطرد والعكس في

(١) القاضي أبو الطيب الطبري هو : طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر ، الفقيه شيخ الشافعية ، سمع الحديث بجرجان من أبي أحمد الفطريفي ، وبنيسابور من أبي الحسن الماسرجسي ، وعليه درس الفقه أيضاً ، وكان ثقة ديناً ورعياً ، عالماً بأصول الفقه وفروعه ، حسن الخلق . مات سنة (٤٥٠) عن مائة سنة وستين . له ترجمة في : البداية والنهاية (١٢ / ٧٩ ، ٨٠) .

محاولة إثبات العلة ، فإن الطرد لا يعم في صور الخلاف على وفاق ، إذ لو كان يعم لما ثبت الخلاف في المحل الذي يدعي الطارد الطرد فيه ، والعكس ليس شرطاً في العلة التي تجري دليلاً وعلامة ، فقد صار الطرد واقعاً في محل النزاع ، وبعد اعتبار العكس من جهة أنه غير معتبر ، كما سنذكره على أثر هذا الفصل ، ومن التزم نصب شيء علماً لم يلتزم نصب نفيه علماً في نفي مقصوده كما سيأتى الشرح عليه في مسلك العكس إن شاء الله - تعالى - ، فالطرد إذاً متنازع فيه ، والعكس ليس من مقتضيات نصب الأعلام والعلامات .

وقال أيضاً : معتمدنا في قاعدة القياس تأصيلاً ، وفيما يرد ويقبل تفصيلاً ، ما يصح عندنا من أمر الصحابة - رضي الله عنهم - فما تحققنا ردهم إياه رددناه وما تحققنا به عملهم قبلناه ، وما لم يثبت [لدينا فيه ثبت تعديناه ، فإننا على قطع نعلم أن جميع وجوه النظر ليست] مقبولة ولا مردودة ، والعقول [لا تحتكم] فيها مصححة ولا مفسدة ، فإنها إنما تحكم على الأنفس وصفاتها ، وما هي عليه من حقائقها ، والعلل السمعية لا تدل لذواتها . فإذا ثبت هذا ، فقد رأينا الصحابة - رضي الله عنهم - ينوطون الأحكام بالمصالح على تفصيل لها .

فأما الطرد والعكس ، فلم يؤثر عنهم التعلق به ، ولبس هو من معنى طلب المصالح [في شيء] حتى يقال : استرسالهم في طريق الحكم بالمصالح من غير تخصيص شيء منها يقتضي التعلق بالطرد والعكس .

٨٠١- وهذا الذي ذكره القاضي فيه نظر عندي ، فإن الغاية القصوى في مجال الظنون غلبتها متعلقة الشارع ، والمصالح التي تعلق بها صحب الرسول ﷺ لم يصادفوا في أعيانهم تنصيماً من رسول الله ﷺ وتخصيماً لها بالذكر : ولو صادفوا ذلك لما كانوا متمسكين بالنظر والرأي ، فإن معاداً جبر الأمة ، لم يذكر الرأي في القصة المشهورة إلا بعد فقدان كل ، ما يتعلق به من الكتاب والسنة ولا نراهم كانوا يرون التعلق بكل مصلحة ، فالوجه في تحسين الظن بهم أنهم كانوا يعلقون الأحكام بما يظنونه موافقاً لقول الرسول - عليه السلام - في منهاج شرعه ، وكانوا يبنون ذلك في مسالكهم ، ولا يكاد يخفى على ذي بصيرة أن الطرد والعكس يغلب على الظن انتصاب الجاري فيهما علماً في وضع الشرع . فمن أنكر ذلك في طرق الظنون ، فقد عاند ، ومن ادعى أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يأبون التعلق بطريق يغلب على الظن مراد الشارع ، وكانوا يخصصون نظرهم بمغلب دون مغلب فقد ادعى بدعاً .

٨٠٢- فإن قال قائل: لم ينقل ذلك في عينه، فالسبب فيه أنهم كانوا ما أجروا ذكر أصل [واستنباطاً] منه وإن كان ذلك هو الطريقة المثلى عند القايسين وما لا يستند إلى أصل، فهو استدلال مختلف فيه، ولكنهم ما اعتنوا إلا بذكر المعاني فاكتفوا بإطلاقها عن ذكر أصولها، وما تكلفوا جمعاً، وإن كان الجمع معتبراً باتفاق النظار، والمسائل لا تشهد بصورها ما لم تربط الفروع بها، والذي تحصل منهم: التوصل إلى ابتغاء غلبة الظن في بغية الشارع على أقصى الجهد .

٨٠٣- وأنا أقول: لو ثبت عندهم، أو عرض عليهم انتفاء حكم عند انتفاء علم وثبوته عند ثبوته، لا بتدروه ابتدارهم الأخبار لا طرق النظر، فإن ما ثبت من ذلك يعزي إلى الشارع في النفي والإثبات، وكانوا يحومون على إشارات وتنبهاته، كما يتعلقون بظواهر ألفاظه، وصریح عباراته، فليقطع المحصل قوله بما انتهى إليه الكلام من الاستمساك بالطرد والعكس .

٨٠٤- وما ذكره القاضي من كون الطرد [متنازعاً] فيه، وكون العكس مستغني عنه، فمن التشدق والتفيهق، الذي يستزل به من لا يعد من الراسخين، وسبيل الكلام عليه أن نقول: مجموعهما هل يغلب على الظن انتصاب ما اطرد وانعكس علماً أم لا؟ .
فإن زعم: أنه لا يغلب انتسب إلى العناد، وإن سلم إفادته غلبة الظن، وقد تقر أن القايسين غايتهم أن يظنوا ظهور علم على حكم وهم يعترفون بأن الجهات التي تفضي إلى غلبة الظن ليست منحصرة، ومن تأمل مجاري كلامهم، لم يسترب في أمرين:

أحدهما: أن الأولين - رضي الله عنهم - ما كانوا يسيرون إلى أمور محصورة مضبوطة يتبعونها اتباع من يقتضي آثار نصوص وتوقيفات، ولو كانوا على ضوابط وحدود يتخذونها مرجعهم، لما كانوا ينظرون فيه رأياً، وإنما كان رجوعاً إلى ضبط الشارع وتوقيفه. فهذا أحد الأمرين

والأمر الثاني: أنهم كانوا لا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة، ويستشيرون منها ما يظنونه .

فيخرج من هذين الأمرين: أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط بالحكم به .

٨٠٥- فإن قيل: إذا جعلتم الطرد والعكس مسلکاً في إثبات عملة الأصل، فهل تشرطون العكس، وما رأيكم فيه؟ قلنا: نعقد في ذلك مسألة، وبها حصول الغرض على التمام، فيما سبق وفيما سألنا عنه .

مسألة : [في حكم اشتراط العكس في علة القياس] :

٨٠٦ - ذهب بعض المتتمين إلى الأصول إلى أن الانعكاس لا بد منه في العلل ، وإن كانت مظلونة . وذهب الجماهير إلى أن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السمعية المظلونة . ونحن نورد ما لكل فريق ، ثم نوضح الحق والمقام الذي تشعبت منه الآراء ، فأما من شرط العكس ، فقد يأتي بأمر لفظي لا حاصل له ، ويقول : العلل وإن كانت مظلونة فينبغي أن تكون على مضاهاة العلل العقلية القطعية ، حتى لا يفترقا إلا في كون إحداهما مظلونة ، والأخرى مقطوعاً بها ، ثم العلل [العقلية] يجب انعكاسها ، فلتكن السمعية كذلك . وهذا ساقط لا أصل له ، ولولا الوفاء بإيفاء ما ذكر في هذا المجموع ، وإلا كنا لا نذكر أمثال ذلك .

فنقول لهؤلاء : العلل العقلية لا حقيقة لها ، ومن طلب الإحاطة بذلك ، فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول ، ثم يقال لهم : ما يسمى علة سمعية فهي أمانة في مسلك الظن ، وحققها أن تقابل بالأدلة العقلية ، ثم الأدلة العقلية إذا اقتضت في ثبوتها مدلولاتها ، لم يقتض انتفاؤها ، انتفاء مدلولاتها ، كالفعل إذا دل على الفاعل ، لم يدل عدمه على عدم الفاعل ، والإحكام إذا دل على علم المحكم لم يدل الشبج على الجهل . وكذلك الأمارات في سبيل الظنون إذا دلت على ثبوت أمر لم يدل انتفاؤها على انتفائه . وهذا مما يستدل به من لم يشترط العكس .

٨٠٧ - وقد تعلق الجمهور بأن العكس لو كان شرطاً ، لوجب ألا يقتل إلا قاتل ، من حيث كان القتل علة قتل القاتل ، ولا يقتل المرتد ، فإذا كان الحكم الثابت لعله يطرد من ارتفاعها لثبوت علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها ، دل ذلك على أن الانعكاس ليس شرطاً .

فإن قيل : امتنع الانعكاس لعله ، فليقل الطارد وقد نقض عليه طرده : إنما تركت حكم الطرد فيما [التزمت] لعله فلما كان الطرد شرطاً لم يكن بد من الاطراد ، فلو كان العكس شرطاً ، لتعين ذلك أيضاً ، وكذلك كل حكم يفرض تعلقه بعلم .

ولن يشترط العكس أن يقول : القتل الواجب بالقتل بعدم بعدم القتل ، وإنما الواجب عند عدم القتل قتل آخر ، ولكن المحل يضيق عن القتلات ، ويفوت بإيقاع واحد منها [به] .

والدليل على ذلك أنها مختلفة الأحكام على وجه ، لا يخفى مدرك اختلافه

على الفقيه، ويستحيل أن تختلف الأحكام في الشيء الواحد ، فإن ما يطرده هذا القائل في التحريم بالحيض والإحرام والعدة والردة ، ويزعم أنها أحكام ، فإذا زالت علة منها زال حكمها بزوالها ، وإنما الثابت حكم آخر ، وإن اتسم بسمة التحريم ، فدخول المختلفات تحت صفة واحدة عامة لا يوجب اتحادها .

وإذا ألزم هؤلاء الأدلة العقلية ، قالوا مجيبين : الفعل يدل على الفاعل وعدمه يشعر بانتفاء الفاعلية ، فإن الفاعلية هي وقوع الفعل على الحقيقة .

وأما الإحكام فلا حقيقة لها ، والمشج في حال تشبيجه محكم على معنى وقوعه على حسب مراد الموقع ، وبسط القول في هذا لا يحتمله هذا الفن . وإذا خضنا في بيان المختار في ذلك ، عدنا إلى الأدلة العقلية عودة أخرى إن شاء الله - تعالى - .

٨٠٨ - ومما يتعلق به من لا يشترط العكس أن يقول : انتفاء التحريم ورفع الحرج من الأحكام ، فإذا تعلق التحريم بعلم ، لم يجب أن ينتصب عدمه علماً [لحكم] آخر ومن التزم نصب نصب شيء علماً ، لم يلزمه أن ينصب علماً في نقيضه .

وهذا وإن كان مخيلاً ، فلا تحصيل له ، فإن الانعكاس معناه انتفاء الحكم وانتفاء الحكم ليس حكماً ، وقد ذكرنا فيما قدمنا ، أن الحل في التحقيق إن كان بمعنى رفع الحرج ، فليس بحكم ، وإن كان المعنى به أنه مخبر عنه في معنى حكم الحل ، فهو في هذا الحكم ملحق بالشرع ، على معنى أنه لم يتصل بالعقلاء قبل ورود الشرع خبر من له الأمر ، وإلا فالحرج منتفئ قبل ورود الشرع وقياس التحريم [أن يثبت التحريم ثم أصل] انعكاسه انتفاء التحريم لاثبوت حكم آخر مناقض للتحريم ، فقد وهت هذه الطريقة .

٨٠٩ - ومما تمسك به بعض من نفى اشتراط الانعكاس ، ما قدمناه في أدراج [الكلام] من الأدلة العقلية ، فإنها إذا دلت بوجودها على مدلول ، لم يدل عدمها على عدمه ، ولا يخطر لمن يعد نفسه حبراً في الأصول تفص عن هذا فإن الدليل العقلي مشعر بالمدلول قطعاً ، والأمانة الظنية مشعرة بالمظنون ظناً ولو لم يشعر الدليل القاطع بمدلوله ، لم يكن دليلاً عليه ، ولا شك أن إشعار القاطع بمتعلقه فوق إشعار الأمانة بالمظنون ، فإذا قوي الإشعار في الطرد ، كان اقتضاؤه الانعكاس أظهر ومع ذلك لم ينعكس الدليل ، فالمظنون بذلك أولى . وهذا على وضوحه ساقط ، فلن يحيط بالانفصال عنه من لم يتلقف من حقائق النظر .

٨١٠ - والقدر الذي يحتمله هذا الكتاب : أن تعليق الدليل العقلي بمدلوله لا

حقيقة له ، والعلوم كلها ضرورية والنظر تردد في أنحاء العلوم الضرورية والعلم المسمى ضروريًا هو الذي يهجم العقل عليه من غير فكر ، والنظر الأول الذي يلي البديهي الهجومي هو الذي يحوج إلى أدنى فكر وتجريد تفكر العقل نحو المطلوب ، ثم [يبنني] على الدرجة الأولى ثانية ، وعلى الثانية ثالثة ، فالسوابق تلتحق بالضروريات الهجميات .

٨١١ - ولا بد من ضرب مثال يستعين به الناظر في هذه المسألة ، وفي نظائرها ، إذا انجر الكلام إلى الأدلة القطعية ، فنقول : إذا تغير الجوهر ، فتغيره مدرك معلوم من غير ميسس الحاجة إلى فكر ، ثم يربط هذا الناظر فكره بأن هذا التغير جائز هو أم واجب؟ فنعلم على القرب جوازه ولا ينتصب عليه شيء يتعلق بالجواز ، ولكن الطلب بفكره يدرك وهو ممثل بما يتأتى بناظر البصر بعض التأتي ، فإنه قد يحدق نحو بصره قليلاً ، ثم إذا أدركه التحق بالمدرجات التي تقرب منه ثم إذا علم جوازه فكر في أنه يقع بنفسه أم يستند إلى مقتض ، فيتربط عليه غير بعيد ، ويعلم على اضطرار أن الجائز لا يقع من غير مقتض . ويلتحق هذا بالمراتب الضرورية ، ثم يفكر في تعيين المقتضى إلى حيث ينتهي نظره .

٨١٢ - ومثال ذلك في الهندسيات : أن الأوليات المذكورة في المصادر أمور تسليمية ، كقول القائل : الكل أكثر من الجزء ، وكل شيئين يساوي كل واحد منهما [ثالثًا] فهما متساويان ، ثم يبنى الأشكال على أمثال هذه المقدمات ، وإذا أدركه كان العلم بها على نحو العلم بالمقدمات ، ولا معنى للدليل إلا بناء مطلوب على مقدم ضروري .

وقد يحتاج الناظر إلى قليل فكر ، وذلك يختلف باختلاف القرائح . فقد يجري الجواد جرياً لا [نحس] في أثنائه وقفاته إن كانت ، وقد يطول تردد البليد .

ومما يطرق الخلل إلى النظر الحيد عن السنن المفضي إلى مقصده ، وبيانه بالمثال : أن الذي يبغى مقتضياً إذا حاد عن طلب الجواز ، وأخذ يفكر في الطول والعرض واللون ، فهذا حائد لا ينتهي إلى مقصده . وقد يؤتى الناظر من نسيان المقدمات ، وإلا [فالمشكل] انقطاع مدركه كمدرک المقدمات في المقالة الأولى من كتاب الاستقصات .

٨١٣ - فخرج من هذا التنبيه العظيم أن دليل العقل ليس شيئاً متعلقاً بمنطق ، حتى يفرض فيه إشعار في الطرد ، ونقيض له في العكس .

والآمارات الشرعية مصالغ تقتضي أحكامها ، وهي على التحقيق متعلقة بها ، فقد بان افتراق البابين ، والمطلوب بعد من حقيقة المسألة بين أيدينا .

وقد قالوا : إذا كانت العلامات الشرعية لا تقتضي أحكامها لأعيانها ، وإنما وجه اقتضاؤها لها نصب الشارع إياها [وإن صح في ذلك نقل ، فهي علل منقولة ، وإن لم يثبت نقل وظنها المستنبط ، كان نصب الشارع إياها] مظنوناً ، فهي إذاً - كيف فرضت - منصوبة تحقيقاً أو ظناً .

ومن قال لمن يخاطبه : إذا أومأت إليك ، فاعلم أنني أريد منك أن تقوم ، فعدم الإيماء لا يدل على عدم إرادة القيام ، فقد يريد منه القيام بعلامة أخرى ، وقد ينصب على الشيء الواحد أعلاماً . وهذا على التحقيق حكم العلل الشرعية ، وهذا هو التدليس الأخير ، وإذا نحن أوضحنا مسنك الحق فيه ، استفتحننا بعده تمام الكشف عن غاية البيان واختتمنا المسألة على وضوح ، لا مراة بعده .

٨١٤ - فنقول هذا القبيل الذي ذكره السائل من فن ما لا يخيل ، ولا يناسب المستدعي ، فإن الإشارة لا تختص باقتضاء القيام ، لا عن علم ، ولا عن غلبة ظن وهي بالإضافة إلى القيام كهي بالإضافة إلى القعود ، فليفهم الناظر ذلك أولاً وليتفطن له

٨١٥ - ثم نقول بعد : هذه الصفات إذا نصبت أعلاماً فإنها في غالب الأمر تذكر في مساق شرط ، أو على قضية تعليل ، فإن ذكرت على مساق لشرط فقد قررت في مسألة المفهوم أن انتفاء الشرط يتضمن انتفاء المشروط ، ومن خالف في القول بالمفهوم ، لم يخالف في الشرط واقتضائه نفي المشروط عند انتفاء الشرط .

فإذا لا نسلم أن ما يجري من هذه الصفات في مساق الشرط لا يقتضي [انتفاء عند فرض الانتفاء] وإن لم يجز صيغة الشرط في عينها ، وجري في معناها . فالأمر يجري هذا المجرى ، فهو بمثابة أن تقول : إذا أومأت إليك فقم (فإذا) وإن لم تكن من أدوات الشرط ، فمعناه الشرط مع اقتضاء التأقيت ، على ما سبق الرمز إليه في معاني الحروف . وإن جرت على صيغة التعليل ، فالتعليل أبلغ في اقتضاء النفي عند فرض انتفاء العلة . وهذا مما سبق القول فيه أيضاً في المفهوم ، فما ادعاه السائل من أن نصب الأعلام لا يقتضي انتفاء الأحكام عند انتفائها ساقط لا أصل له . وهو إذا تأمله المتأمل مردود إلى القول بالمفهوم في الشرط والعلة . فهذا صدر الكلام في ذلك .

٨١٦ - ولكننا مع ذلك لا نبعد أن تعلق المتعلق مشروط بأفراد شرائط ، بحيث يستقل ذلك المشروط بكل واحد منها مثل : أن يقول : إن أتيتني [أو كاتبتي] أو ذكرتني بخير علي ظهر الغيب ، أكرمتك ، فالإكرام متعلق بكل شرط من هذه الشرائط

من غير أن يشترط اجتماعها ، وإذا كان التعلق على هذا الوجه لم يبعد أن ينتفي الإتيان ويثبت الإكرام لمكان المكاتبه ، أو لشرط آخر يفرض .

٨١٧- فإذا لاح هذا انعطفا على الغرض وبعنا بالمقصود وقلنا : سيأتي في تفصيل الاعتراضات الصحيحة أن النقض مفسد للعلة في بعض الصور قطعاً ، وفي بعضها بضرب من الاجتهاد ، وطرق القطع منحسمة ، ولكن النقض على حال ممثل بالخلف في الوفاء بالمشروط عند ثبوت الشرط .

فإن قال قائل : إن جئتني أكرمتك ، فإذا جاءه ولم يكرمه ، كان ذلك في حكم الخلف ، ولو جرى إكرامه من غير مجيء ، كان هذا مخالفاً لحكم الشرط من طريق التضمن ، ولم يكن معدوداً خلفاً صريحاً ، فيفارق الطرد العكس مثل ما يفارق الخلف الوفاء بالمشروط عند وجود الشرط ، في إثبات مجيء المشروط دون الشرط .

وإذا قال القائل : إن جئتني أكرمتك ، وإن تجتني أكرمتك ، فالذي جاء به وإن كان على صيغة الشرط ، فهو خارج عن باب الشرط باتفاق أهل اللسان ، والتقدير : أكرمك إن جئتني أو لم تجتني .

٨١٨- ونحن الآن نقول : من حكم كل ما يثبت علة أن ينعكس ، وأن يكون لوجوده على عدمه مزية ، ولو لم يكن كذلك ، لما كان لكون الشيء علة معنى ، ثم إذا كان الشيء خيلاً [وثبت كونه علة شرعاً] فجهة اقتضائه النفي عند انتفائه ، من جهة تأثير الإخالة وإن لم يكن خيلاً ، وثبت كونه علة شرطاً فجهة اقتضائه النفي عند انتفائه كونه شرطاً كما تقرر في قاعدة المفهوم . ومع هذا كله لا يمتنع أن تنتفي العلة ، ويثبت الحكم بعلة أخرى . وكذلك القول في الشرط ، من حيث إنه يجوز ربط مشروط بأحد شرائطه ، فإن لم يصح تعليل الحكم الواحد بعلة ، فيستعين بالعكس في كل علة ، ولكنه لو امتنع العكس لخبر أو إجماع ، فهذا الآن يستدعي مقدمة في النقض .

مقدمة في النقض

٨١٩- فلو اطردت العلة على صور المعاني ، وتلقتهما صورة تخالف حكمها في مقتضى الطرد ، وكان حكمها غير معلل ففي بطلان العلة بذلك كلام سيأتي مشروحاً .

٨٢٠- فعدم الانعكاس لخبر أو إجماع موضع الخلاف ، فمن رأى ما قدمته نقضاً ، اضطربوا في مثل هذه الصورة في العكس : فذهب الأكثرون إلى أنه غير ضائر،

فإن الانعكاس ضمن العلة كالمفهوم ، والنقض في حكم الوارد على نص الكلام .
 وصار صائرون إلى أنا نتبين بتقاعد العلة عن مقتضاها بطلانها في طردها ، فهذا
 موضع الخلاف [في المسألة] .

٨٢١ - والمختار إذا انتهى الكلام إلى هذا المجر أن هذا غير مبطل للعلة ولكن
 ينشأ من هذا الموضوع فصل جدلي ممتزج بأمر ديني ، فنقول :

أولاً : ديناً حق على كل مجتهد أن يفتي بعكس العلة ، إذا لم يمنع من ذلك
 مانع ولم يحجز حاجز . فإن اقتضى الانعكاس جهة في الاجتهاد ، فلا يجوز تعطيله ،
 ولكن إذا طولب في النظر ، فالوجه الأيلتزم ما لأجله ترك العكس ، فإنه إذا ثبت جوازه
 ترك العكس بسبب ، والكلام في محل العكس خارج عن محل الخلاف ، فمطالبة
 المعلل بإبداء العذر في ترك الانعكاس ، خروج عن المسألة إذ محل الطرد هو المعنى .
 وسر المسألة قصر الكلام على المقصود ، وحصره في أوجز الطرق حتى تجدد
 وتثمر على قرب وكتب .

وكمال البيان فيه : إن من طرد علة فانتقضت علته ولاح الفرق بين صورة النقض
 ومحل التعليل ، فالعلة باطلة قطعاً ، فإن ما انتهض فرقاً صيغة في التعليل أدخل المعلل
 بذكره ، فكأنه ذكر بعض العلة . ولو تقاعدت العلة عن العكس وظهرت علة تقتضي
 امتناع العكس لم ينقدح ذلك في العلة ، بل كان ذلك عذراً عاماً في عدم الانعكاس .
 وقد نجز غرضنا من الكلام في الانعكاس الآن .

٨٢٢ - وإنما أجرنا ذكر هذا الطرف وإن كان لائقاً بباب الاعتراضات ، لاتصاله
 بالقول بالعلتين ، وبه تم إيضاح الغرض من هذا الفن . وتقرر أنا لم نلف حكماً متفقاً
 عليه ، مرتبطاً بعلتين ، مع تحقيق الاتحاد في الحكم .

وإذا كان كذلك ، فالحكم الثابت مع انتفاء العلة إن لم يستند إلى نص أو إجماع
 فهو مساو للحكم الأول في الاسم ، ومخالف له في المآخذ والحقيقة ، وهو كتعليلنا
 تحريم المحرمة بإحرامها ، ثم إذا حلت وكانت حائضاً فهي محرمة وإن زال الإحرام ،
 ولكن تحريم الحيض مخالف لتحريم الإحرام في وصفه وكيفيته ، وكذلك إذا علل المعلل
 إباحة الدم بالقتل الموجب للقصاص ، ثم لم تنعكس العلة لمكان الردة ، أو غيرها من مقتضيات
 القتل ، فليس هذا من عدم الانعكاس ، فإن القتل الواجب بالقتل يتنفي بانتفاء القتل .

٨٢٣- فإن قيل : قد أنكرتم وجدان حكم معلل بعلتين ، فما قولكم في الولاية المطردة على الطفل والمجنون . وهي قضية واحدة معللة بالمجنون والصبيا ؟ .

قلنا : الولاية الثابتة على المجنون ضرورية ، إذا لا يتوقع من المجنون تصرف [وفهم] ونظم عبارة ، والولاية على الصبي المميز لمكان الغبطة ، وطلب الأصلح ، فإن الصبي يعقل ما يقول ويفعل ، ومن كان آنسًا بتفاصيل الولايات ، لم يعدم فرقًا بين الولاية على المجنون والولاية على الصبي [المميز] فإن فرض صبي غير مميز فهو المجنون بعينه ، ولا أثر للصبيا ولا يقع به تعليل ، فإن الولاية الحقيقة بالصبيا هي ولاية الاستصلاح .

٨٢٤- وقد تناهى الشافعي في [الغوص] على ما ذكرناه حتى لا يرى توريث ذي قرابتين بالقرابتين جميعًا ، إذا كانت إحدهما أقرب من الأخرى ، وقال القرب الأقرب يعدم أثر القرب الأبعد ، حتى كأنه ليس قريبًا ، وكذلك الصبا مع سقوط التمييز ليس معتدًا به . وهذا آخر القول في تأصيل قياس المعنى ، وما تثبت به علل الأصول . وقد حان الآن أن نحوم على قياس الشبه .

القول في قياس الشبه^(١)

٨٢٥- من أهم ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه وتمييزه عن قياس المعنى والطرء . [و] لا يتحرر في ذلك عبارة خدبة مستمرة في صناعة الحدود ، ولكننا لا نألو جهدًا في الكشف . فقياس المعنى مستنده : معنى مناسب للحكم مخيل مشعر به كما تقدم . والشبه لا يناسب الحكم مناسبة الإحالة . وهو متميز عن الطرد ، فإن الطرد تحكم محض لا يعضده معنى ولا شبه .

٨٢٦- وإنما يتضح القول في ذلك بالأمثلة ، ثم بالحجاج .

فإذا قلنا : طهارة عن حدث ، أو طهارة حكمية ، فافتقرت إلى النية كالتيميم ، لم يكن قولنا طهارة عن حدث مقتضية من طريق الإحالة للنية ، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين من الأخرى ، وقد عبر الشافعي^(٢) عن تقريب إحدهما من الأخرى

(١) اضطرب الأصوليون في تعريف الشبه ، والمختار في تعريفه أنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه ؛ لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته ، وبيان ذلك أننا نقدر أن لله - تعالى - في كل حكم مصلحة مناسبة للحكم ، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة ، لكن يطلع على وصف يظن أنه مظنة تلك المصلحة . قال الغزالي : ولعل جل آيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه « أصول الفقه » (ص ٣٢٨ ، ٣٢٩) .

(٢) سبقت ترجمته .

فقال : طهارتان فكيف تفرقان ؟ ، وكذلك إذا قلنا : غسل حكمي فلا يتعدى الظاهر إلى داخل الفم كغسل الميت فهو تشبيه مقرب ، وليس بمثابة الطرد الذي لا يخيل ، ولا يثير شبهاً مغلباً على الظن .

٨٢٧ — ثم الشبه ينقسم إلى تشبيه حكمي وإلى [تشبيه] حسي .

فالحكمي ما ذكرناه ، والحسي كقول أحمد^(١) : أحد الجلوسين في الصلاة فكان واجباً كالجلوس الأخير . وكقول أبي حنيفة : تشهد ، فلا يجب كالشهد الأول . وفي الشرع تعبد بالنظر إلى الأشباه الحسية الخلقية ، كالقول في جزاء الصيد . والقبافة مبناهما على النظر إلى الأشباه الجلية ، والشمائل الخفية .

٨٢٨ — ولا ينتهي هذا المقدار إلى تمام البيان في تصوير قياس الشبه ونحن نزيد فنقول : إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه متقبل مقطوع به ، وإن لم يكن الحكم المنصوص عليه معللاً أو كان معللاً ولم يطلع الناظر بعد [على] ذلك من حاله وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغاً . فما قرب من المنصوص عليه جداً ، بحيث يحصل العلم بالتحاقه فهو في الرتبة العليا ، وما بعد قليلاً وعارض العلم نقيضه من ظن أو شك فهذا مما يغلب على الظن الالتحاق به من غير معنى ، وهو الشبه .

ثم تعليقات الظنون في درجات المظنون على مراتب : فإذا تهاهى البعد ، وثار بحيث لا يلوح مقتضى ظن ، ولا موجب علم فهو الطرد المردود .

٨٢٩ — والشبه ذو طرفين : أدناه : قياس في معنى الأصل مقطوع به . وأبعده : لا يستند إلى علم ولا ظن . وكل طارد ذاكراً شبهاً حسياً أو حكماً لا يخيل ، ولا يغلب على الظن . ومن أصدق ما تميز به الطرد عن الشبه أن تعليق الحكم بما يعد طرداً يضاھي في مسلك الظن تعليق نقيضه به ، فلا يترجح أحدهما على الثاني إلا من جهة اطراد أحدهما فيما يبغيه الطارد ويدعيه ، والشبه يميز عن هذا .

ونحن نبين ذلك بمثال يحوي المقطوع به في الرتبة العليا ، والشبه الذي نحن في محاولة تصويره ، والطرد الذي نرده .

فلو ثبت مثلاً كون النية شرطاً في التيمم ، لكان الوضوء في معناه قطعاً ، وإلحاق الوضوء بالتيمم تشبيه ، ولا يليق بقول القائل طهارة حكمية نفى النية . [فأنما] الشبه

(١) سبقت ترجمته .

المقبول به عن نقيضه . وإذا قال الحنفي : طهارة بالماء فأشبهت إزالة النجاسة ، كان ذلك طرداً .

ولو قيل : طهارة بالماء فافتقرت إلى النية ، لم يكن في هذا بعد يناقض نفي النية حتى يقال نفي النية أليق بهذا اللفظ من إثباتها . وإن انتصروا لذلك فعائتهم أن يقولوا : ما ذكرناه شبه [خلقي] . وقد هذى بعض المتأخرين فقال : الماء طهور بجوهره .

وغرضنا التنبيه على المنازل ، فإن استقام للخصم وجه من الشبه فالأصولي لا يعرج على مذاهب أصحاب الفروع ، ثم نزيد الكلام إن ناضل الخصم بشيئه إلى الترجيح [وسننبه] على مسلكه في هذا الفصل - إن شاء الله تعالى - .

٨٣٠- ومما ذكره القاضي في تمثيل تعارض الأشباه : القول في أن العبد المملوك هل يملك ؟ .

فمن زعم أنه يملك شبيهه في إمكان صدور التصرف منه بالحر ، واعتضد بأنه عاقل في جنسه ، يتأتى منه السياسة والإيالة والضبط ، والقيام على المملوكات ، وإنما يملك من يملك لذلك ، وللعبد فيه شبه بالحر ، وهذا يعتضد بتصوير ملك النكاح له .

ومن أبى تصوير المملك له ، تعلق بأنه على شبه المملوكات في استحالة الاستقلال وفي نفوذ تصرف المالك فيه ، على حسب تقدير النفوذ في المملوكات [جمع فشابه] المملوك الذي يقام عليه ، ولا يقوم بنفسه .

٨٣١- وهذا الذي ذكره ليس من قياس الشبه عندي فإن كل متعلق . في المسألة في شقي النفي والإثبات منخرط في سلك المعنى المخيل المناسب ، ثم الإخالات على رتب ودرجات : فمنها الخفي ، ومنها الجلي ، ومنها المتوسط بين الخفاء والجلء .

ولعلنا أن نأتي في ضبط مداركها بأقصى الإمكان - إن شاء الله تعالى - .

٨٣٢- ومما أجراه القاضي في ضبط تصوير الشبه أن قال : قياس المعنى هو الذي يستند إلى معنى يناسب الحكم المطلوب بنفسه من غير واسطة ، وقياس الشبه هو الذي يستند إلى معنى [و] ذلك المعنى لا يناسب الحكم المطلوب بنفسه ، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لما اشتركا فيه ، فهما مشتركان في المعنى المناسب وإن لم يطلع عليه القاييس .

٨٣٣- وهذا الذي ذكرناه على حسنه لا يضبط قياس الشبه ، فإننا نجري قياس

الشبه حيث لا يعقل معناه فيه ، تقريبًا له من الذي يقال فيه : إنه [في] معنى الأصل ، فإذا كان القياس الشبهي يجري حيث لا معنى ، فلا توجه لضبطه بالإشعار بالمعنى المناسب .

وقد ينقذ في محل إمكان المعنى فيما ذكره القاضي [فضل] نظر فإن دركه إذا كان ممكنًا للمجتهد ، لم يجز له الاجتزاء بالشبه ، بل عليه أن يبحث عما لا يشعر به الشبه من المعنى ، فإذا لاح للنظر الشبه المشعر [بالاجتماع] في المعنى كان ذلك في حكم السابقة المقتضية تمة النظر .

وسنعود إلى تفصيل ذلك بكلام يشفي الغليل ، ونأتي على كل تفصيل - إن شاء الله تعالى - . وإنما نحن الآن في تصوير الشبه ، ثم الكلام يقع وراء ذلك في الرد والقبول ، وإثبات الحق .

فصل

٨٣٤ — وما أرى تقديم رسمه ربط الأحكام بالأحكام . وهو كثير الجريان والجولان في أساليب الظنون كقول القائل : من نفذ طلاقه نفذ ظهاره ، إلى ما ضاهى ذلك . وهذا ينقسم إلى ما يشعر بالمعنى المخيل [المناسب] إشعارًا بيّنًا ، وإلى ما يستعمل شبهًا محضًا : فالمشعر بالمعنى كما ضربناه من المثال استدلالاً على نفوذ الظهار بنفوذ الطلاق ، فإنه يجمعهما اقتضاء كل واحد منهما تحريم البضع ، مع كون الزوج مالكًا للبضع ، متمكّنًا من التصرف فيه ، والتحریم على وجه ينفرد باستدراكه ، أو على وجه مبين يستدعي رفعه عقدًا مجددًا والظهار محرم كالطلاق فربط أحدهما بالآخر يلوح منه المعنى الجامع بينهما .

٨٣٥ — وهذا القسم سماه بعض المتأخرين قياس الدلالة من حيث إنه يتضمن شبهًا دالًا على المعنى . وهؤلاء قسموا الأقيسة : إلى قياس المعنى : وهو الذي يرتبط بالحكم فيه بمعنى مناسب للحكم مخيل مشعر به .

وإلى قياس الدلالة : وهو الذي يشتمل على ما لا يناسب بنفسه ، ولكنه يدل على معنى جامع . وإلى قياس الشبه المحض ، وهو الذي لا يشعر بمعنى مناسب أصلاً ولا يكون في نفسه مناسبًا .

ثم اختيار النظار قياس الدلالة لإعراجه عن المقصود على القرب ، فإن المعنى لو

أبداه المعلن ونورع فيه ، وفي مناسبه ، وطريق اعتباره وإشعاره لقال : التحريم إلى الزوج والله المحرم ، كتحريم الطلاق بالإضافة إلى الطلاق فإذا كان عقبى الكلام يستدعي الاستشهاد بالطلاق فذكر الطلاق أول مرة على الابتداء ، يتضمن المعنى ، ويصرح بالاستدلال عليه .

٨٣٦ — فأما الحكم الذي هو شبه محض ، فهو كقول القائل : قرينة ينقضها الحدث ، فيشترط فيها الموالة ، قياساً للطهارة على الصلاة ، فانتقاص القرينة بالحدث حكم ، وربط الموالة بالحدث من طريق الشبه ، فليس في بطلانها بهذا الحكم ما يشعر باشتراط المتابعة على التحقيق .

٨٣٧ — وقد يقرب من هذا القسم تشبيه الوضوء بالتميم ، وتشبيه غسل الجنابة بغسل الميت .

ومما يلتحق بهذا القسم - تصوير الشبه - اعتبارنا التكبير في حكم التعيين وامتناع قيام غيره مقامه بالركوع الذي لا تقوم هيئة من الهيئات مقامه ، وإن تضمن خشوعاً واستكانة تامة .

٨٣٨ — والقاضي أحياناً يقول : ليس هذا بقياس ، فإن تعيين التكبير متناه على انحسام مسلك القياس ، وتحرير القياس في منع القياس مناقضة والتباس . ولكن صاحب هذا المذهب يقرر ابتناء الصلاة على الاتباع ، ويوضح بعدها عن المعاني . ونضرب في ذلك الأمثال للإيضاح لا للقياس .

وهذا يضاهي من سبل المعقولات المخاوضة في الضروريات ، فإن الاستدلال فيها محال ولكن المتمسك بدعوى الضرورة قد يبسط المقال ، ويضرب فيه الأمثال ، ويبيغي بإيرادها اجتزاء مخالفة خصمه وارعواه عن جحدته وعناده .

وأحياناً يقول : هذا قياس الشبه فيما لا يعقل معناه . والجوابان مستقاربان ، لا يظهر بينهما اختلاف المعنى .

٨٣٩ — ومن تمام القول في تصوير ما نحن فيه : أن المعنى الذي ادّعاه المعلن علة وعلماً ، لم يظهر كونه مخيلاً ، وإنما أثبت [التمسك] به انتصابه علماً من جهة الطرد والعكس ، ورأيت ذلك مسلماً في انتصاب المعنى علة ، فهذا في أصح أجوبة القاضي يلتحق بالشبه ؛ فإن المعنى هو المناسب وما يغلب على الظن انتصابه من غير إحالة

فمسلكه الشبه ، فهذا بيان صورة قياس الشبه وما يلتحق به . وهذا متتهن غرضنا [من هذا التصدير] في محاولة التصوير .

وقد حان أن نقل المذاهب في رد قياس الشبه وقبوله ونوضح الحق عندنا .

مسألة :

٨٤٠ - قال القاضي في كثير من مصنفاته : قياس الشبه باطل ، وإلى هذا صفوه الأظهر ، وتابعه طوائف من الأصوليين . وذهب معظم الفقهاء إلى قبول قياس الشبه والقول به . فأما من رده ، فمتعلقه أن الشبه ليس مناسباً للحكم ، ولا مشعراً به فشابه الطرد فإن الطرد إنما رد من جهة أنه لا يناسب الحكم .

وإن زعم القائل بالشبه أنه مناسب ، فليس من شرط الأصولي أن يتكلم في تفاصيل الفقه ، ولكنه يقول : إن كان مناسباً على شرط الفقهاء ، فهو قياس المعنى ، ونحن لا ننكره ، وإنما ننكر قسمًا سميتموه الشبه ، وزعمتم : أنه زائد على المعنى المخيل المناسب . فهذا لباب كلام القاضي ، حيث يرد قياس الشبه ، وسنرد عليه في خاتمة الكلام .

٨٤١ - وإنما أحرنا ذلك لأن الغرض لا يلوح دون ذكر معتصم المقائلين بقياس الشبه ، وقد أكثر الفقهاء وما أتوا بكلام يفلح [التمسك] به . والذي نرتضيه متعلقًا في الشبه أمران :

أحدهما : أن نقول : قد أوضحنا في مواضع أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - وعن قضية تكليفية ، وسنكشف الغطاء فيه في كتاب الفتوى - إن شاء الله تعالى - .

وإذا تمهد ذلك قلنا : من مارس مسائل الفقه ، وترقى عن رتبة الشادين فيها ونظر في مسالك الاعتبار تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل بل لو قيل : لا يطرد على الإخالة المشعرة عشر المسائل ، لم يكن مجازًا ، وهذه الطريقة إنما يديرها من توغل في مسائل الفقه ، فأمعن النظر فيها ، وهذا واضح جدًا بالغ الموقع .

وعضد القاضي في [التقريب] هذه الطريقة بمنظرات أصحاب رسول الله ﷺ في الفرائض سيما مسائل الجد . وفي هذا نظر ، فإنها معان يبد أنها تكاد تتعارض ، وإنما تعب المجتهدون فيها بالترجيح فهذا مسلك مقنع جدًا .

٨٤٢ - والمسلك الثاني : أن الغرض من قياس المعنى غلبات الظنون ، وكل مسلك

في قبيله وجنسه ما يستعقب العلم عند قرب النظر ، فإذا بعد وأثار ظناً ، كان متقبلاً في المظنونات ، وقد ذكرنا أن إلحاق الشيء على قرب بالمنصوص عليه - وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل معلوم - مقطوع به ، والشبه على فنه ومنهجه غير أنه لا يتضمن علماً ، ويقتضي ظناً وهذا كأقيسة المعاني ، فإن الشارع لو نص على تعليل الحكم بعلة على وجه لا يتطرق إلى تنصيبه تأويل ، فهذا في فنه مقطوع به .

وإن لم يفرض نص ولا إجماع ، ولاح في الحكم المنصوص عليه معنى مناسب ، فهذا مظنون الالتحاق بما فرضناه معلوماً في هذا الطريق ، فيترتب مسلك الظن في قياس المعنى على النص ، على المعنى ترتب الشبه على الذي يقال : إنه في معنى الأصل .

ومستند كل فريق في البابين أصل لو ثبت كان مقتضياً علماً ، وليس هذا الذي ذكرناه قياساً في إثبات نوع من القياس ، فإن هذا ليس بالمرضي عند من يحيط بما أخذ الأصول ، ولكننا رسمنا القسمين معلوماً ومظنوناً .

٨٤٣ - ونحن نقول وراء ذلك : إننا لا يمكننا أن ننص على مسلك معين أو مسالك وندعي أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصرًا فيه . والذي يسمى المعنى ليس يقتضي الحكم لعينه ، وليس كل مخيل علة في الحكم .

والقدر الذي ثبت : أنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشبه أو بمعنى . وليس من يدعي حصر النظر في المعاني بأسعد حالاً ممن يدعي حصر المعاني في الأشباه .

واستتمام الكلام فيه بما ذكرناه مقدماً ، حيث قلنا : النظر في الشبه يوقع في مستقر العادة غلبة الظن ، كما أن النظر في المعنى يوجب ذلك .

ومن أنكر وقوع الظن كان جاحداً للعلم على قطع ، فإن العلم بوقوع الظن مقطوع به ، وإذا انتظم ظن في إلحاق الشيء ، بأصل الشرع ولم يدره دارئ ، وألفئ قبيله إذا ظهر مقتضياً علماً - فليس بعد هذا التقرير كلام ، مع ما تقدم من أن الرجوع إلى المجمعين حتم ، ولم يثبت في مأخذهم ضبط .

٨٤٤ - فإن قيل : لسنا نسلم إفضاء الشبه إلى غلبة الظنون .

قلنا : هذا الآن عناد [منكم ونكد] ، فإن من أنكر وقوع الظن بكون الوضوء كالتييم ، وكل واحد منهما معنى يراد معين للصلاة والحدث ، استباحة أو رفعاً - فقد راغم .

وإذا قيل له : قياس المعنى لا يفيد ظناً ، لم يرجع في تحقيق ذلك إلا إلى مثل ما ذكرناه ، والسرف فيه أن جحد الظن في هذه المسالك مراغمة للعلم بالظن .

٨٤٥ - وما ذكره القاضي في تقسيم القول بأن الشبه مناسب للحكم أو غير مناسب فهذا أوان الجواب عنه .

فنتقول: الشبه مع ما ادعيت من انقطاع المناسبة أيغلب على الظن أم لا؟ فإن أبين حصول غلبة الظن ، فقدره أجل وأعلى [من هذا] وإن اعترف به راجعناه في المعنى الذي تحصل غلبة الظن لأجله ولا مناسبة .

وعندي أن الأشباه المغلبة على الظن ، وإن كانت لا تناسب الأحكام ، فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم ، فهذا هو السر الأعظم في الباب . فكان المعنى مناسب للحكم من غير فرض ذكر أصل ، نظراً إلى المصالح الكلية ، والأصل يعني لانحصار المصلحة في أصول الشريعة ، فإن كل مصلحة لا تنتهض علة ، والشبه لو جرد لا يقتضي الحكم ، كما لو لم يفرض إلا الوضوء ، لم يكن في قول القائل : طهارة حكمية ، أو عن حدث اقتضاء النية لا علماً ولا ظناً ، وإذا ثبت التيمم فذكر الحدث يناسب مشابهة الوضوء للتيمم ، والشبه من ضرورته مشبه ومشبه به ، والمعنى مستقل إذا ناسب اقتضاء الحكم لو ثبت الاستدلال والقول به .

٨٤٦ - وهذا منتهى القول في الشبه : تصويراً ، واحتجاجاً واختياراً . وقد اشتمل ما ذكرناه على تقسيم الأقيسة المظنونة .

ونحن نذكر بعد ذلك فضلاً بما جمعه الأصحاب في تقاسيم الأقيسة ، ونطرد ما قالوه ، ونسوقه على وجهه ، ثم نذكر ترتيباً حسناً ، [ينبئ الناظر على جميع قواعد القياس] ، ثم نذكر ما يعلل وما لا يعلل ، ثم نذكر طريق الاعتراضات الصحيحة منها والفاسدة ، ثم نذكر قولاً بالغا في الاستدلال ، ثم نختم الكتاب بالمركب وما فيه ، ويتجز به القياس - إن شاء الله تعالى - .

فصل في مراتب الأقيسة

٨٤٧ - يحوي ما يعد منها وفاقاً ، وما يختلف في عده منها ، ويتضمن بيان ترتيبها في الجلاء والخفاء . ونحن نذكر أجمع طريقة الأصحاب وأحوالها ، ثم نذكر ما عندنا في معناها ومغزاها .

قالوا: أولها: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من طريق الفحوى ، والتنبيه المعلوم كإلحاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفيف، فهذا في الدرجة العليا من الوضوح .

وقد صار معظم الأصوليين إلى أن هذا ليس معدوداً من أقسام الأقيسة ، بل هو متلقى من مضمون اللفظ ، والمستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه ومن سمى ذلك قياساً فمعلقه أنه ليس مصرحاً به ، والأمر في ذلك قريب .

٨٤٨ - والقسم الثاني: ما نص الشارع على تعليله على وجه لا يتطرق التفصيل والتأويل إليه أصلاً ، وقد ثبت لفظ الشارع قطعاً ، فإذا ثبت الحكم ، واستند إلى النص القاطع في تعليله، فمن ألحق بالعلة المنصوصة المسكوت عنه بالمنطوق به ، كان قياساً .

قال الأستاذ أبو بكر : هذا ليس بقياس ، وإنما هو استمسك بنص لفظ رسول الله ﷺ فإن لفظ التعليل إذا لم يقبل طرق التأويل ، عم في كل ما تجري العلة فيه ، وكان المتعلق به مستدلاً بلفظ ناص في العموم .

٨٤٩ - القسم الثالث: إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه ، وإن لم تستنبط علة لمورد النص ، وهو كإلحاق الأمة بالعبد في قوله - عليه السلام - : « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه » ^(١) . وهذا القسم مما اختلف في تسميته قياساً أيضاً كما تقدم ذكره .

٨٥٠ - والقسم الرابع: قياس المعنى : وهو أن يثبت حكم في أصل ، فيستنبط له المستنبط معنى ، ويثبت بمسلك من المسالك التي قدمناها [و] لم يصادفه غير مناقض للأصول ، فيلحق كل مسكوت عنه وجد فيه ذلك المعنى بالمنصوص عليه ، وقد تقدم استقصاء القول فيما يثبت به علل الأصول . وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسباً للحكم، مخيلاً مشعراً به على ما تقدم، وهذا القسم هو الباب الأعظم في أقيسة الشرع، وفيه نزاع القايسين وتعارض أقوالهم .

٨٥١ - والقسم الخامس: قياس الشبه : ونحن على قرب عهد بوصفه .

٨٥٢ - وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام ، [واعتقدوه] قسماً سادساً ولا معنى لعدده قسماً على حياله وجزءاً على استقلاله ، إنه يقع تارة منبئاً عن معنى وتارة شبيهاً . وهو في طوره لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه . فهذه تقاسيم كلية ، ذكرها

(١) سبق تخريجه .

من حاول ترتيب الأقيسة .

٨٥٣- [والرأي] عندنا أن نجري الترتيب على خلاف ذلك ، فنقول : مطلوب الناظر ينقسم إلى معلوم ومظنون .

فأما المعلوم : فلا معنى لذكر الترتيب فيه ، فإن [العلوم] لا تتفاوت عند وقوعها ، فإن فرض تفاوت في القرب وبعد المأخذ ، وطول النظر فهو من مقدمات العلوم ، وإلا فلا يتصور علم أبين من علم .

٨٥٤- والأقسام الثلاثة المقدمة من المعلومات ، ومن أنكرها كان جاحداً ، وقد استجراً على جحد بعضها أقوام يعرفون بأصحاب الظاهر ، ثم إنهم تحزبوا أحزاباً وتفرقوا فرقاً : فعلا بعضهم ، وتناهى في الانحصار على الألفاظ ، وانتهى به الكلام إلى أن قال : من بال في إناء وصبه في ماء ، لم يدخل تحت نهى الرسول - عليه السلام - إذ قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم » .

وهذا عند ذوي التحقيق جحد الضرورات ، ولا يستحق مستحله المناظرة ، كالعناد في بدائه العقول .

ومما يحكى في هذا الباب ماجرى لابن سريج مع أبي بكر بن داود : قال له ابن سريج : أنت تلتزم الظاهر وقد قال الله - تعالى - : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾^(١) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين ؟ .

فقال مجيباً : الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلد وظهر خزيه . وبالجمله لا ينكر هذا إلا أخرق ومعاند .

٨٥٥- وأما المظنون : فينقسم إلى قياس المعنى والشبه ، ثم قد يتردد بين القسمين ما يلتحق تارة بالمعنى ، وتارة بالشبه ، على ما نفضله .

٨٥٦- وأما قياس المعنى : فهو الذي يناسب كما سبق وصفه ، ثم هذا القسم في نفسه يترتب رتباً لا تقبل الضبط : فمنها الجلي ، ومنها الخفي ، ثم الجلاء والخفاء فيها من ألفاظ النسبة فكل محتوش بطرفين جلي بالإضافة إلى ما دونه ، خفي بالإضافة إلى ما فوقه .

(١) آية (٦) سورة الزلزلة .

والسر في ذلك يتبين بفرض تعارض معنيين لو قدر انفراد كل واحد منهما (بالإضافة) مستقلاً ، لاقتضى حكماً ، لاستجماعه عند استقلاله شرائط الصحة فإذا عارضه معنى مقتضاه نقيض مقتضاه كمعنيين يتعارضان في التحليل والتحرير فسيأتي سبيل النظر فيهما .

ويثول الكلام إلى حالتين إحداهما : أن يرجح أحد المعنيين على الثاني بوجه من وجوه الترجيح ، على ما سنشرح الترجيحات في كتابها .

٨٥٧ - وتقاسيما يضبطها في غرضنا شيان :

أحدهما : أن يكون أصل المعنى في وصفه أوضح وأبين والآخر أبعد فهذا ترجيح من نفس المعنى .

والثاني : أن يعضد أحد المعنيين بما يؤيده ويعضده على ما سيأتي .

فإن اختص أحد المعنيين بالظهور في أسلوب النظر واحتاج مبدي المعنى الآخر إلى تكلف في إبدائه ، فيقال فيهما : إن أحدهما أجلى من الثاني .

وهذا محمل للعقليات المفوضيات إلى القطع ، [فالذي] يقرب من العلم البديهي إذا قيس بما ، يبعد عنه بعض البعد [كان أجلى] فهذان يضربان مثلين للجلي من المظنون والخفي منها .

فما قرب من الأصول القطعية ، فهو الجلي بالإضافة إلى ما بعد من العلم فلتكن العلوم السمعية مستند الخفاء والجلاء . والإنسان يعلم ، ثم يتجاوز محل العلم قليلاً ، فيظن ظناً غالباً ثم يزداد بعداً فيزداد الظن ضعفاً . فهذا وجه التفاوت في الظنون .

وهو فيه إذا كان ظهور الترجيح من ظهور المعنى في نفسه . ولو كان الترجيح في الاعتضاد، فالمعنيان في أنفسهما متقاربان . فأسباب العصد في أحدهما إذا رجحته على معارضه أثبت له رتبة الجلاء بالإضافة إليه ، ورجع حاصل القول إلى أن الجلاء والخفاء راجعان إلى الترجيحات، والترجيحات يحصرها القرب من المعلوم، والاعتضاد بالمؤيدات . ثم لا يتأتى في ذلك ترتيب وحصر حتى يحصره بعداً أو حدً وإن كانت في الحقيقة مضبوطة معدودة . فهذا قولنا في مراتب المظنون المعنوية .

٨٥٨ - ثم جملة أقيسة المعاني مقدمة على أعلى رتبة تفرض [في] الشبه والسبب

فيه أن المقيس على أصل بمعنى مشابه له فيه ، ورائد عليه بالإخالة على الشبه على وجه

لو صح الاستدلال ، لاستقل دليلاً دون أصله . ثم بعد آخر مرتبة من مراتب المعاني لاستفتاح الأشباه . وهي على مراتب ودرجات ، كما ذكرناه في ترتيب المعنويات .

٨٥٩ — وقد اتخذنا المعاني المعلومة أصولاً ، ورتبنا عليها المعاني المخيلة قرباً وبعداً فتتخذ هاهنا كون الشيء في معنى أصله أصلاً ، ونفرض النزول عنه إلى الأشباه فما قرب منه ، فهو مقدم على ما بعد عنه . ثم كما يعتمد قياس المعنى الجلاء الخفاء في الإخالة ، فالشبه يعتمد أمرين :

أحدهما : وقوعه خصيصاً بالحكم المطلوب وهو نظير الجلي الظاهر من نفس المعنى .

والآخر : اعتضاده بكثرة الأشباه ، وهذا يناظر اعتضاد أحد المعنيين بما يؤازره ويظافره .

وبيان ذلك بالمثال : أن كون الوضوء حكماً غير متعلق بغرض يختص باشتراط قصد يصرفه إلى جهة امتثال الأمر ، إذ لا غرض . ومهما لاح اختصاص الشبه فيكاد أن يكون مناسباً والجافي قسم المعنى . ولكن الشبه لو التزمه [معنى] فقد يعسر عليه طرده على شرائط المعاني فيصير الإيحاء إلى المعنى مقدماً للشبه ومقرباً ، وإن كان مسلك المعنى لا يستقل فيه .

وأما كثرة الأشباه فلا حاجة إلى ضرب مثال فيها ، وستأتي أبواب الترجيح حاوية لها منظوية عليها - إن شاء الله تعالى - .

٨٦٠ — وقدم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية ، وليس الأمر على هذا الإطلاق ، فإن الأمر يختلف بالمطلوب ، فإن كان المطلوب أمراً محسوساً فالشبه الحسي أخص به وأمس له ، كطلب المثل في الجزء . وإن كان المطلوب حكماً فالشبه الحكمي حيثئذ أقرب .

٨٦١ — وأقصى الإمكان في هذا المجال الضيق [التنبه] ودرك الحقائق موكول إلى جودة القرائح ، فإذا قارنها التوفيق بان المعنى والشبه فقياس الدلالة مقدم على الشبه المحض من جهة إشعاره بالمعنى .

وما يثبت بالطرد والعكس مقدم على الشبه الذي لا يتصف بذلك ، فإن الطرد والعكس يجريان في مجال الظنون والحسيات مجرئ ظهور لفظ الشارع والشبه يبعد من

هذا . فليتخذ الناظر هذه المراسم قدوته وإمامه .

ولو قيس المخيل السديد بالمطرود المنعكس ، فهو مقدم على المطرد المنعكس لتحقيقنا كون مثله معتمد الصحابة - رضي الله عنهم - ولتكلفنا إلحاق المطرد المنعكس به ، ومنه نار الخلاف المتقدم في [أن] الطرد والعكس مما يسوغ الاحتجاج بهما أم لا ؟ .

٨٦٢ - وليعلم المنتهي إلى هذا الموضوع أن المعنى قد يتناهى في الخفاء ، ويظهر للمجتهد جريان الطرد والعكس ، وإن عنَّ للمجتهد في مثل هذا المجال تقديم العكس فلا بأس ، فإن المعنى إذا تنهى خفاؤه ، فإنه يكاد يخرج عن حكمنا بأن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يحكمون به ، والظاهر في الانعكاس ملتحق بظواهر ألفاظ الشارع .

٨٦٣ - ثم لا ينبغي أن يظن ظان أن القول في هذا ينتهي إلي القطع ، بل هو موكول إلى نظر النظار ، واجتهاد أصحاب الاعتبار . وكيف لا يكون كذلك والتقديم والتأخير مستنده الترجيح ، ومنشأ الترجيح الظن .

وعلى هذا قد يعرض تقديم الشبه الجلي على المعنى الخفي والعلة فيه : أنه إذا انتهى الخفي إلى مبلغ يحول الكلام في إخراج [على جنس الإخالة ، والشبه الذي فيه الكلام لا ينقح في إخراج] عن قبيل الشبه قول ، فإذا ذلك ينظر الناظر [ويردد] رأيه في تقديم ما يقدم ، وتأخير ما يؤخر .

مسألة :

٨٦٤ - قال القاضي : ليس في الأقيسة المظنونة تقديم ولا تأخير ، وإنما الظنون على حسب الاتفاقات .

وهذا بناء على أصله في أنه ليس في مجال الظن مطلوب هو تشوف الطالبين [ومطمع] نظر المجتهدين ، قال بانبا على هذا : إذا لم يكن مطلوب فلا طريق إلى التعيين ، وإنما المظنون على حسب الوفاق .

وهذه هفوة عظيمة هائلة لو صدرت من غيره [لُفُوت] سهام التقرير نحو قائله . وحاصله يتول إلى : أنه لا أصل للاجتهاد . وكيف يستجيز مثله أن يثبت الطلب والأمر به ، ولا مطلوب ؟ وهل يستقل طلب دون مطلوب مقدر ومحقق ؟ فليت شعري من أين يظن المجتهد ؟ فإن الظنون لها أسباب .

فمن أقدم إقدام من لا يعتقد تشوقاً ، ولا تطلباً كيف يظن ؟ ثم فيما ذكره خروج

عظيم عن ربة الوفاق ، فإننا على اضطرار نعلم من عقولنا أن الأولين كانوا يقدمون مسلكاً على مسلك ، ويرجعون طريقاً على طريق ، وكيف يسبح للمجتهد مسالك فيرى بعضها أقرب من بعض ؟ ولو تمكنت بمبلغ جهدي من إخفاء هذا المذهب ، والسعي في [انحاقه] لبذلت فيه كنه جهدي ، فإنه وصمة في طريق هذا الخبر ، وهو على الجملة هفوة عظيمة ، وميل عن الحق واضح .

فصل : فيما يعلل وفيما لا يعلل

[اختلف أهل الأصول فيما يعلل وفيما لا يعلل] .

٨٦٥ - من أحاط بما قدمناه من الطرق التي تتضمن إثبات العلل ، هان عليه مدرك هذا الفصل ، واطرد له النفي والإثبات على أقرب وجه ، وتام الغرض يحصل بهذا النوع من النظر مع الالتفات إلى تقاسيم الأقيسة .

والذي تمس الحاجة إليه الآن في قياس المعنى وقياس الشبه ، فمهما أراد الناظر وقد ثبت حكم في الشرع أن يتبين أنه معلل بمعنى - بحث على المعاني المناسبة ، فإن وجد في محل الحكم معنى مناسباً للحكم فطرده ولم يبطل ولم يتناقض أصلاً عرف كون الحكم معللاً .

ومن لطيف الكلام في ذلك أن يتوصل إلى الكلي والجزئي بهذا النوع من النظر ليتبين بما ذكرناه كون الحكم معللاً ، ويتحقق عنده مع ذلك تعيين العلة ، وإن اعتضد ذلك بإيماء الشارع ، كان ذلك بالغاً أقصى المراد فيه .

٨٦٦ - فإن نظر الناظر ولم يلح له معنى مناسب للحكم مخيل به ، فيعلم أن الحكم ليس معللاً بمعنى ، ويرتد نظره إلى قياس الشبه ، وهذا أوسع الأبواب ، فإنه يجري عند إمكان المعنى ، وسيثمر أيضاً عند عدم المعنى ، ولا ينحسم قياس الشبه إلا عند إشارات النصوص إلى قطع الأشباه . وبيان ذلك بالمثال : أن قياس الشبه على منهاج ما يسمى في معنى الأصل . غير أنه معلوم ، والشبه يبعد عنه بعض البعد ، وإن كان على شبه . وقد ضرب بعض المحققين لهما مثلين ، فقال :

الملتحق بالمنصوص لكونه في معناه يضاهي ارتباط العلم بقرائن الأحوال . وإذا ظهرت مخايل خجل أو وجل ، وأحاط بهما أنناظر تبين من المنظور إليه أمراً ، وإن كانت تلك الأحوال لا تتحرر عبارة عن اقتضاها العلوم ، فهذا مثال ما يعلم .

ومثال الشبه المظنون الذي لا يبلغ مبلغ العلم أحوال تداني ما ذكرناه . ويتطرق إليه الاحتمال : كمثل الذي يرى رجلاً قد احمر وجهه ، وقد أسمع مسمع شيئاً ، فقد يغلب على الظن غضبه ، وقد يجوز الناظر أنه فزع بما سمع ، وإن رأى في نفسه تغيظاً وتكرهاً . فهذا مثال الأشباه .

٨٦٧ - وقد ينحسم الشبه ، وما يقال إنه في معنى الأصل بقضية لفظية أو أمر متعلق بحكاية حال .

وبيان ذلك بالمثال . أن سهل^(١) بن [أبي حثمة] روى القصة المشهورة في حديث حويصة^(٢) ، ومحيسة^(٣) ، وعبد الله بن سهل^(٤) ، وأن عبد الله قتل بخبير (القصة)^(٥) وقد عرض رسول الله ﷺ اليمين ابتداء على المدّعين ، ثم اتخذ الشافعي^(٦) - رضي الله عنه - هذا الحديث معتمده ، ورأى البداية بالمدّعين في الدماء عند ظهور اللوث ، ولم يجز في لفظ رسول الله ﷺ ولا في ألفاظ الذين رفعوا القصة إلى مجلسه تعرض [للوث] ، ولا مطمع في استناد اشتراط البداية بالمدّعين باللوث إلى معنى صحيح على السير ، مستجمع للشرائط المرعية ، ولكن الشافعي نظر إلى القصة ، فأها في اللوث ، وأن الإحن والذحول كانت عتيدة بين اليهود والمسلمين ، فلم ير البداية بالمدّعي منقاسة في الخصومات ، وعلم أن هذا المقدار من التلويح في الإشعار بظهور صدق المدّعين كاف في منع إلحاق القتل [العري عن اللوث بالواقع منه] على مظنة اللوث .

ومبنى المسألة على الشبه ، فقطع بتخييل اللوث إلحاق غيره ، وأوضح بانحسام مسالك الأشباه في محاولة إلحاق غير اللوث باللوث .

(١) سهل بن أبي حثمة ، وقيل : سهل بن عبد الله بن أبي حثمة . روى عن النبي ﷺ وعن زيد بن ثابت ومحمد بن مسلمة . وشهد المشاهد كلها إلا بدرًا ، وكان دليل النبي ﷺ ليلة أحد ، له ترجمة في «تهذيب التهذيب» (٤ / ٢١٨ / ٤٣٦) .

(٢) حويصة بن مسعود بن كعب بن عامر بن عدي الأنصاري ، شهد أحدًا والخندق وسائر المشاهد . له ترجمة في «الإصابة» (١ / ٣٦٣ / ١٨٨١) .

(٣) محيسة هو : ابن مسعود أخو حويصة المذكور . له ترجمة في «الإصابة» (٣ / ٣٨٨ / ٧٨٢٥) .

(٤) عبد الله بن سهل . له ترجمة في «الإصابة» (٢ / ٣٢٢ / ٤٧٣٣) .

(٥) البخاري (٩ / ٩٤) ، ومسلم في «القسمات» (١ ، ٦) ، وأبو داود (٤٥٢٠) ، والترمذي (١٤٢٢) ، والنسائي (٨ / ١٠ ، ١١) ، والموطأ (٢٧٨) ، وأحمد (٤ / ٣) .

(٦) سبقت ترجمته .

فمهما ثبت حكم بنص، ولم يكن فيه معنى مناسب، وظهر للناظر اختصاصه بحالة، تمنع تخيل الإلحاق بالمنصوص علماً أو تشبيهاً ظنياً فلا يتحقق الإلحاق في الشبه ويتعين الاقتصار على مورد النص . فليتأمل الناظر ذلك فيما يأتي ويذر .

٨٦٨- وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن الذي لا يعلل أصلاً ، هو الذي لا ينقذ فيه معنى مناسب ولا شبه ، وقد ذكرنا ما يقطع الشبه ، والمعلل هو الذي ينقذ فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة .

مسألة

٨٦٩- نقل أصحاب المقالات عن [أصحاب] أبي حنيفة أنهم لا يرون إجراء القياس في الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص وكل معدول به عن القياس . وتتبع الشافعي مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء من ذلك . فسررد كلام الشافعي على وجهه ، ثم نعود إلى مراسم الحجاج والخلاف واختيار الحق .

٨٧٠- قال الشافعي : أما الحدود فقد كثرت أقيستكم فيها حتى عدتيموها إلى الاستحسان، وقد زعمتم في مسألة شهود [الزنا] أن المشهود عليه مرجوم ، وما يجري الاستحسان فيه ، فهذا أعوص على مذاهب القائلين به من الأقيسة، فلا يمتنع جريان القياس فيه .

٨٧١- وأما الكفارات ، فقد قاسوا فيها الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع ، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً ، مع تقييد النص بالعمد في قوله - تعالى - : ﴿ ومن قتله منكم متعمداً ﴾ .

وأما المقدرات ، فقد قاسوا فيها ، وما أفحشوا فيه تقديراتهم بالدلو والبئر من غير ثبت ، ولا استناد إلى خبر أو أثر .

٨٧٢- وأما الرخصة ، فقد قاسوا فيها ، وتناهوا في البعد ، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستجمار من أظهر الرخص . ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة كانت ، أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجوس ، وانتهوا في ذلك إلى نفي استعمال الأحجار ، مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في نجاسة ما يعم به البلوى عملاً وعلماً وكانوا على تحررهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان . ثم قال الشافعي : من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشارع فيها ، فإنها مبنية تخفيفاً وإعانة على ما يعانیه المرء في سفره

من كثرة أشغاله ، فأثبتوها في سفر المعصية مع القطع بأن الشرع لا يرد بإعانة العاصي على المعصية . فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس ، إذ القياس تقرير المقيس عليه قراره ، وإلحاق غيره به ، وهذا قلب لموضع النص في الرخص بالكلية .

٨٧٣ - وأما المعدول عن القياس ، فقد ضرب الشافعي في الاستجمار فيه مثلاً ، وهو بين من جهة أن النجاسة إنما يعفى عنها عند فرض تعذر الاحتراز . وليس الأمر كذلك في غير نجاسة البلوى ، فإن استعمال الماء يسير لا عسر فيه .

وقال : زعمتم أن الفهقة تبطل الصلاة ، واعتقدتم ذلك معدولاً عن القياس ، ثم زعمتم أنها تبطل صلاة ذات ركوع وسجود ، ولا تبطل صلاة الجنابة ، ولم ينقدح لكم فرق معنوي ، ولكنكم اعتقدتم قضية جرت - لو صحت - في صلاة من الصلوات الخمس ، ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص ، ثم قلتم : الفهقة تبطل صلاة النفل وإن لم تكن القضية في النفل . فليت شعري ما الذي عن لكم في التخصيص من وجه والإلحاق من وجه؟ .

٨٧٤ - وقال في مساق هذا الكلام : اعتمدتم في الوضوء بنبذ التمر الخبر ، وقد جرى في الوضوء ، واعتبرتم الغسل به ، ولم تعتبروا نبذ الزبيب بنبذ التمر ، مع اشتغال كلام الرسول - عليه السلام - لو صح الحديث - على التنبيه لذلك ، فإنه قال - عليه السلام - : « ثمره طيبة وماء طهور » . فهذه جمل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة عليهم . وبالجملة ليس معهم من علم الأصول قليل ولا كثير ، وإن أقام واحد منهم لقب مسألة ، فستنقضها في تفصيل الفروع ، فإن صاحبهم ما بنى مسائله على أصول ، وإنما أرسلها على ما تأتي له . فمن أراد من أصحابه ضبط مسائله بأصل تناقض عليه القول في تفصيل الفروع .

٨٧٥ - ونحن نرد الكلام إلى الحجاج ، فنقول لهم : لم منعتم إجراء القياس في هذه الأصول ؟ . فإن قالوا : الحدود تدرأ بالشبهات ، والأقيسة مظنونة ، فلا ينبغي أن نهجم على إثباتها بمظنون ، والظان معترف ببقاء إمكان وراء ظنه ، فيحصل بذلك الإمكان الدرع .

٨٧٦ - وهذا الذي ذكروه يعارضه القصاص ؛ لأنهم لم يمتنعوا من إجراء القياس فيه ، وإن كان يندرى بالشبهات ، ويبطل ما ذكروه بالعمل بخبر الواحد في الحدود فإنه ليس مقطوعاً به ، ولا خلاف في قبوله ، والذي ذكروه إنما كان يستمر أن لو كانوا لا يثبتون الحد في مظنون ، وهذا باطل قطعاً .

ثم الجواب المحقق فيه : أن وجوب العمل بالقياس ليس مضموناً ، وقد تمهد ذلك في مواضع من الكتاب ، فسقط ما ذكره . ثم إن كانت الحدود تسقط بالشبهات ، والكفارات تجب معها ، فلم يمتنع إجراء القياس فيها وهي بمثابة سائر المغارم ؟ .

٨٧٧- وأما المقدرات ، فقد قالوا فيها : لا تتعدى العقول إلى معان تقتضيها ، فلا يجري القياس فيها .

قلنا : إن كان ينحسم فيها المعاني الخيلة المناسبة ، فلم ينسد مسلك الأشباه .

٨٧٨- وأما الرخص ، فقد قالوا فيها : إنها منح من الله - تعالى - وعطايا ، فلا نتعدى بها مواضعها ، فإن [في] قياس غير المنصوص على المنصوص [في الأحكام] الاحتكام على المعطي في غير محل إرادته . وهذا هذيان ، فإن كل ما يتقنب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله - تعالى - ولا يختص بها الرخص .
فإن قيل : فما الذي ترون ؟ .

قلنا : قد وضح بما قدمناه ما يعلل وما لا يعلل . ونحن نتخذ تلك الأصول معتبرنا في النفي والإثبات ، فإن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها ، وإن انسدت حكمتنا بنفي التعليل ، ولا يختص ذلك بهذه الأبواب .

٨٧٩- وما نختم القول به : أن التعليل قد يمتنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار ، وإن كان لولا النص أمكن التعليل ، وهو كقوله - تعالى - : ﴿ إن أراد النبي أن يستكحها خالصة لك من دون المؤمنين ﴾^(١) ، وقال - عليه السلام - : ﴿ وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والأرض ﴾^(٢) وقال لأبي بردة^(٣) بن نيار ، وقد جاء بعناق ، وكان لا يملك غيرها ، فأراد التضحية بها رغبة في مساهمة المسلمين : ﴿ تجزئ عنك ، ولن تجزئ عن أحد بعدك ﴾^(٤) .

فمهما منعنا نص من القياس امتنعنا ، وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر ، وإن ساوى المسافر في الفطر .

(١) آية (٥٠) سورة الأحزاب .

(٢) أحمد (١ / ٢٥٣) ، والطبراني (١١ / ٣٤٤) .

(٣) سبقت ترجمته .

(٤) سبق تخريجه .

فإذا لم يكن منع من هذه الجهات ، فالمتبع في جواز القياس إيمانه عند الشرائط المضبوطة فيه ، والمتبع في منعه امتناعه وعدم تأتبه على ما يشترط فيه .

٨٨٠ — فهذه جملة كافية فيما يعلل وما لا يعلل . ونحن نختتمها بكلام نفيس قائلين : رُبَّ شيء يمنع فيه جريان القياس ، وامتناعه في أمرين وأمور . ولن يصفو هذا الفصل على ما نحب ونؤثر إلا باستقصاء القول في ذلك .

ومثاله : أن الكتابة فيها أمور لا تنقاس ، وأمور يتطرق إليها القياس ، وكذلك القول في النكاح والإجارة ، والمعاملة المسماة قراضاً ، مع النظر في المساقاة .

وحق الناظر أن يتدبر هذه المواقف ، ويتبين المواقع التي يجري فيها القياس والمواقف التي يقف عندها ، ولا يطرد فيها القياس نظراً إلى محل الوقف ، وكذلك لا يطلق لإثباتاً نظراً إلى المحل المنقاس . وكل كلام مفصل في موضع فإطلاق النفي والإثبات فيه خلف إن كان نصاً أو ظاهراً مثولاً .

فالكتابة مع اعتقاد ثبوتها عقد من العقود مستند إلى الإيجاب والقبول والتراضي منطوق على عوض من شرطه أن يكون معلوم الوصف والمقدار .

فهذه الأصول جارية على قياس سائر المعاوزات ، فمن قاس عليها في هذه الأحكام معاوضة ، أو قاسها على معاوضة ، فهو قاييس في محل القياس .

والذي لا ينقاس من الكتابة أصلها ، فإنها على الحقيقة معاملة الملك بالملك . فمن سوغ معاملة متضمنها ذلك ، ورام قياساً على الكتابة ، كان قياساً في محل لا يجري القياس فيه .

٨٨١ — ثم القول في ذلك ينقسم إلى : ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد ، وإلى : ما لا يتجه فيه ذلك على ظهور .

فأما ما يظهر فيه أمر كلي ، فهو كخواص النكاح ، فإنها مربوطة بأمر ظاهر في استصلاح العباد ، تلك الأمور لا يلقى لها نظير في غير النكاح ، فلإنما نتكلم في خواص النكاح ، ولو قدرنا وجدان نظير [لها] لما كان ما فيه الكلام خاصاً ، ولما تحقق تميز الأصول بخواصها ، وتميزها بمقاصدها ، ولصارت القواعد كلها في التكليف تحت ربة واحدة ضابطة في طريق الاستثناء ، وهذا محال .

فمن اعترف بأصل وأراد أن يعتبر خاصيته بأمر آخر ، فهو خارج عن الاعتبار

المرضي ، والقياس الكلبي الجزئي ، ومن أراد إثبات أصل منازع ذي خاصية ، فإنه لا يلقي لما بيته نظيراً إن حاوله . فإن حاول إثبات ذلك ، ولم يكن في ثبوته بُدّ من أحد أمرين : فإما أن يسنده إلى ثبت من قول الشارع ، وإما أن يتمسك بالاستدلال إن صح القول به ، ولو ثبت أصل ذو خاصية فأراد الناظر أن يثبت أصلاً مشتملاً على قريب من تلك الخاصية ، فهذا متقبل عند الشافعي في طريق القياس .

٨٨٢- وبين ذلك بالمثال : أن القراض مقتطع عن سائر المعاملات بخاصية فيه مقصودة ، وهو أنه لا يتأتى استنماء المال وتثميره من كل واحد منهما ، وإنما يعرفه من يعرف التجارات ووجهها . ولو أثبت للمنصوب للتجارة أجراً معلوماً وهو مستحق ربح أو خسر ، فقد لا يجد جده إذا كان لا يرقب لنفسه حظاً من الربح ، فيثبت القراض مشتملاً على الربح على حسب التشارط والتراضي .

فرائي الشافعي المساقاة في معنى القراض [في خاصية القراض] فاعتبرها به ، واحترز عن الإجازات في المزارع وغيرها . ثم اعتبر ذلك بعد الاستظهار بالحديث الذي رآه نصاً في المساقاة .

٨٨٣- ثم أجرى في المسألة كلاماً بدعاً ، فقال : لم يعهد القراض في زمن رسول الله ﷺ ، وأول ما جرى هذا الضرب من المعاملة في زمن عمر - رضي الله عنه - في قضية مشهورة لابنيه - رضي الله عنهما - فقال الشافعي : لا يتقدح الإجماع من غير ثبت ، ولو كان في القراض خبر لذكر وعني بنقله ، فلا معنى لجواز اعتقاده حقاً بسبب أصل واحد من الأصول ، ولا سيما إذا كانت المعاملة عامة ، والحاجة فيها مطردة ، والناس كانوا يعتنون بنقل الأصول العامة على قضية واحدة . ثم بعد مساق كلامه قال : لا أدري للقراض أصلاً إلا ما صح عن رسول الله ﷺ في المساقاة .

٨٨٤- فإن قيل : هذا منه قلب لمجاري القياس ، فإن المختلف فيه يعتبر بالمتفق عليه ، والذي ذكره اعتبار المتفق عليه بالمختلف فيه .

قلنا : الشافعي يرسل تصرفه على قواعد الشريعة غير معرج على موضع الوفاق والخلاف ، ثم ما ذكره ليس بقياس ، وإنما هو يتعلق على حصول الغرض بمسلك أصولي لا يهتدي إليه غيره ، فإنه أثبت أن الإجماع لا يعقد هزلاً ، ثم مزجه بمآخذ العادات ، وهي من أعظم القواعد في أصول الشريعة ، وما يتعلق بالنقل وعدم النقل .

٨٨٥- وما ينبغي أن يتنبه الناظر له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال :

أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض، لكانت كل خاصية بدءًا بالإضافة إلى الأخرى، ولكن لو استندَ نظر الموفق ورأى كل شيء على ما هو عليه، تبين له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، وعدم اعتبارها بغيرها.

وبيان ذلك: أن الإجارة موضوعها يقتضي أعلام المنافع بالمدة، أو بالعمل الموصوف، فإنها من عقود المعاوضات والمكايسات، ولو أثبت المنافع فيها مجهولة، لكان إثباتها كذلك خارجًا عن مقصود العقد، والنكاح أثبت مؤبدًا، والتأييد يجر جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح، إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الائتلاف، وهذا يتنقض بالتأقيت، وليست منافع البضع متمولة له حتى يدعي لمكان أعضائها تقديرها، وليست المناكحات من عقود المغابنات، فإذاً خاصية كل عقد وإن خالفت خاصية آخر، فمعناها في موضوعها كمعنى الأعلام في موضع الأسكام، فليس الأعلام موضوعًا لعينه، وإنما عين لعوض يقتضيه.

فكل كلام يجريه القاييس ويسوقه يخالف موضوع المعاملة، وإن كان يجد لما [ذكره] [شواهد] [وأمثلة] في غير الموضوع الذي ينظر فيه - فذلك الكلام حائد.

٨٨٦- وإذا تعارض معنيان. وترجح أحدهما بالأمثال واعتضد الآخر بما يشعر به خاصية الأصل، فهو أرجح عند الشافعي، على ما سيأتي مشروحًا [في كتاب الترجيح] - إن شاء الله تعالى-. وهذا كله فيه إذا كان الأصل لا يتدح فيه توجيه معناه كليًا.

وقد ثبت أصل لا يتجه فيه استصلاح عام ظاهر كالكتابة، فإنها ماثلة جدًا عن الأصول، وأقصى ما يذكر فيها استحثاث السادة على الإعناق والعييد على الكسب في تلك الجهة. وهذا في حكم أمر خفي يرد على أمر جلبي على حكم المناقشة، فإن المالكية لها قضية جلية في منع معاملة العبيد، والأمر الخافي في توقع العتق ليس مضاهيًا في مراتب المعاني لقضية المالكية، فإن مقتضى الملك أجل. وليست الكتابة فيما ذكرناه كالنكاح المختص بخاصية عن البيع، فإنهما أصلان كل واحد منهما منقطع عن الثاني، وليس واحد منهما واردًا على الثاني على حكم المعارضة والمناقضة ورود الكتابة على المالكية، فما كان كذلك، فهو المنتزع عن القياس من حيث إنا تخيلنا لأحكام الملك جريئًا، ثم الكتابة صرفتها عن جريئتها، بخلاف الأصول الواقعة أفرادًا.

فالآن لو أراد مريد أن يلحق معاملة بالكتابة إلحاق الشافعي المساقاة بالقراض،

وسنح له في المعاملة التي نذكرها المعنى الخفي الذي يتخيله الناظر من الكتابة ، فهذا إن كان معنى ، فهو على أخفى المراتب ، وإن كان شبيهاً فهو أبعد الأشباه .

ونحن نرسم في ذلك مسائل ، ونذكر ما فيها من دقائق الكلام - إن شاء الله تعالى - .

مسألة:

٨٨٧- ما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى . وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى ، وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث [إذ] تعين الماء لها ، وبين إزالة النجاسة ، فإن الغرض منها رفع عينها ، واستئصال أثرها ، ومهما حصل ذلك بمائع رافع قانع ، فقد حصل المعنى المعقول .

٨٨٨- واضطرب متبعو الشافعي : فذهب بعض المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى ، والغرض منها التنقي عن الأدران والنظافة من الأوساخ ، وأوضحوا ذلك بتخيل يتدره من يكتفي بظواهر الأمور ، فقالوا : الأعضاء الظاهرة في المهن والتصرفات فضلاً الوجه واليدان إلى المرفقين والقدمان ، وأطراف من الساق ، والإنسان في تصرفاته وتلفساته يصادم الغبرات وغيرها فورد الشرع بغسل هذه الأعضاء ، في مظان مخصوصة ، ومواقيت معلومة ، ومحاسن الشريعة تتول في نهايتها إلى أمثال ذلك . والرأس مستور بالعمامة غالباً ، وإنما تبدو الناصية والمقدام من المستروح إلى تنحية عمامته إلى هامته ، فلما كان ذلك أبعد ، اكتفي فيه بالمسح .

٨٨٩- وعضد هؤلاء ما ذكره بقوله - تعالى - في سياق آية الوضوء: ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ﴾^(١) ، ولا مسلك في المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجع من إيماء الشارح إلى التعليل وقوله - تعالى - : ﴿ ليطهركم ﴾ ظاهر في التعليل بالتعبد بالتنقي والتوقي عن نقاذورات الغبرات .

٨٩٠- ثم وجه هؤلاء على أنفسهم أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها ، ونحن نستاقها على وجهها ، فإنها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ، ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب في أساليب الظنون ومسالك الفكر .

٨٩١ - منها : أن قائلاً لو قال : إن استقام ما ذكرتموه في الوضوء فما وجهه في التيمم ، وهو تغيير الوجه ؟ وذلك يناقض ما استروحتم إليه .

فيقال [له] : إن خرج التيمم عن كونه معقول المعنى ، لم يلزم من خروجه خروج الوضوء ، ومن يبدي في الوضوء معنى لا يلزم طرده في التيمم . فهذا وجه .
والوجه الآخر : أن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود في نفسه ، ومن أمعن النظر ، ووفاه حقه تبيين أن الغرض من التيمم إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة ، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس ، وإعواز الماء فيها ليس نادراً . فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها ، لتمرت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة والنفس ما عودتها تتعود ، وقد يفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها وانصرافها عن مراسم التكليف ومغزاها . فهذا سؤال والجواب عنه .

٨٩٢ - فإن قال قائل : لو توضأ المرء ، وأسبغ وضوءه ، ثم عمد إلى تراب فتعفر به ، أو تطلق بالطين وصلوى ، صحت صلاته ، فلو كان الوضوء متعيناً للتتقي لوجب أن ينتقض بما وصفناه ؛ لأنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فبتحققه أولى ، وهذا واقع على هذه الطائفة . وقد تكلفوا جواباً عنه .

فقالوا : الأصول إذا تمهدت على قواعدها ، واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها ، فلا ألتفات إلى ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية على مغمضات من قضايا الأصول .

منها : أن النكاح شرع لتحسين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد ، والحرمة محتاجة إلى التحسين بالمستمتع الحلال كالرجل ، ثم حق عليها أن تجيب زوجها مهما رام منها استمتاعاً ، ولا يجب على الرجل إجابتها ، وغرض الشارع في تحسينهما على قضية واحدة ، ولكن لما خص الرجل بالتزام المؤن والمهر والقيام عليها ، اختص بالاستحقاق ، ومنه الاستيلاء والملك ، فاكتفى الشارع في جانبها باقتضاء جبلة الرجل الإقدام على الاستمتاع . والأمر مبني على أحوال الملتزمين الشريعة والمعظمين لها ، ومن انحصر مطلبه في الحلال ، واستمكن منه ، واستحته الطبيعة عليه ، وتغلب عليه المغارم ، فإنه سيعتاض عنها قضاء أربه ومستمتعته . وكذلك يقل في الناس من يطلي ويتضمخ بالقاذورات ، فكان ذلك موكولاً إلى ما عليه الجبلات .

وإنما الذي قد يتسامح فيه أهل المروءات إقامة الطهارات من غير مصادفة الغبرات تخفيفاً ، فخصص الشارع الأمر بالتنقي بالأحوال التي لا يظهر استحاث الطبع فيها .

٨٩٣- ومن الأصول الشاهدة في ذلك : أن البيع إنما جوزه الشرع لمسيس الحاجات إلى التبادل في الأعواض ، ثم لم ينظر الشارع إلى التفاصيل بعد تمهيد الأصول فلو باع الرجل ما يحتاج إليه واستبدل عنه ما لا يحتاج إليه ، فالبيع مجرى على صحته ، فإن هذا لا يعم وقوعه ، وما في النفوس من الدوافع والصوارف [في ذلك] وازع كامل ، وتكثر نظائر ذلك في قواعد الشرع .

٨٩٤- فإن قال قائل : ما بال الوضوء يختص وجوبه بوقوع الحدث ؟ وأجمع علماء الشرع على أن الأحداث موجبة للوضوء ، وليست ملطخة أعضاء الوضوء ، والذي ثبت موجباً وفاقاً غير ملطخ ، ولم يحوج إلى غسل الأعضاء ، والذي يلطخ الأعضاء لا يوجب الوضوء .

فقالوا مجيبين : غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى ، وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً .

وأما ما أدرجوه في أثناء الكلام من أن تلطخ الأعضاء لا يوجب تنقيتها وغسلها فهذا هو السؤال الذي انتجز الجواب عنه الآن .

٨٩٥- وقد تكلف بعض النظار في ذلك كلاماً وقال : لا تدخل الأحداث تحت الحجر ، واعتمادها من غير أرب يناقض دأب أهل المروءة فجمع الشارع بين الأمر بالوضوء للغرض الكلي في التنقي وبين تأقيته بالأحداث ، حتى يتهض مطهراً طاهراً ، ومرددة عن الأحداث من غير إرهاق مسيس حاجة . ثم هذا النظر يتضمن منعاً من غير تحريم ، وإذا استمر المكلف على هذه المراسم انتظم له منها محاسن الشيم في كل معنى . فهذا الباب ما جاء به الفريقان اعتراضاً وجواباً في هذا الطرف .

٨٩٦- فأما ما ذكره أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - في أن إزالة النجاسة معقولة المعنى ، فيتوجه عليهم في هذا الشق سؤال لا ينقدح لهم عنه جواب ، فإنه يقال لهم : إزالة النجاسة لا تجب لغير الصلاة . فما علة وجوبها للصلاة ؟ وهلا صحت الصلاة معها ؟ . فإن تكلفوا في تعليل وجوب الإزالة كلاماً ، فغايتهم أن المصلي مأمور أن يأخذ للصلاة أنقى زي وأحسن هيئة ، والأمر بالتطهر مندرج تحت هذه الجملة .

فهذا غير مستقيم دليلاً ، وهذا على الحقيقة إعادة للمذهب والسؤال قائم . فلم يجب التنقي ؟ وهلا احتمل ذلك كما احتمل في غير الصلاة ؟ وهذا ينعكس بستر العورة ، ثم ما بالها لم تؤثر في سائر العبادات ، فلا يكادون يرجعون إلى حاصل . وهو أجلى مما ادّعه الذين عللوا وجوب الوضوء بما ذكرناه . فإذا لم ينتظم في وجوب رفع العين معنى ، ولم يظهر في وجوب إمساس أعضاء الوضوء [بمائع] معنى ، فهلا قام في الوضوء كل مائع مقام الماء ، كما قام مقامه في الإزالة ؟ .

فإن قالوا : الإزالة متحقة حساً بالخل .

قلنا : فاستيعاب الوجه وغيره من أعضاء الوضوء على حكم الوضوء حاصل بماء الورد حساً ، وهذا سيؤول إلى تدقيق وهو : أنه إن فرض الماء أرق المائعات وأدقها ، فقد يعتقد مع ذلك أنه لا يقوم غيره مقامه في حقيقة الرفع ، فأما حيث لا مرفوع ، وإنما الغرض إمساس أعضاء ، وهذا المعنى يحصل بكل مائع إلى غير ذلك من فصول تطول . ولم نذكر هذه الطريقة لنعتمدها ، ولكننا أصيبنا أن نصير هذه المسألة ومسائل بعدها أمثالا لفائدة سنربطها - إن شاء الله تعالى - [بغرضنا في التحقيق] . فلينظر الناظر في هذه المسألة واللواتي بعدها نظر من بعدها أمثالا ، ويستعددها لما يستعقب المسائل به - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

٨٩٧ - قال الخائضون في هذا الفن : رب أصل يتطرق إليه التعليل من وجه ، ويتقاعد عنه التعليل من وجه ، وضربوا لذلك أمثلة ، ونحن نذكر منها مثالا أو مثالين ، ثم يقيس الناظر بما نذكره ما لم نذكره .

فمن أمثلة ذلك : اختصاص القطع بالنفيس ، وهذا على الجملة معلل بأمر ظاهر وهو : أن أرباب العقول لا يهجمون على التفرير بالأرواح ، والمخاطرة بالمهيج بسبب التافه الودح . وإن غرر مغرر ، فإنه يربط قصده بمال نفيس .

قالوا : هذا معلوم على الجملة ، ويشهد له القواعد الزجرية التي تستحث الطبائع على الهجوم على الفواحش فيها ، فانتصبت الحدود مزحزة عنها ، والمحرمات التي لا صغو ولا ميل للطبائع إليها ، لم يرد الشرع في المنع عنها بحدود ، بل وقع الاكتفاء بما في جيلات النفوس من الارعواء عنها مع الوعيد بالعذاب الشديد والتعرض للأثمة ، والخروج عن سمة العدالة في الحالة الراهنة . ثم قال هؤلاء : القياس وإن اقتضى

الفصل على الجملة بين التافه والنفيس ، فليس فيه التنصيص على النفيس ومبلغه ، فكان ذلك موكولاً إلى الشرع . ونصاب السرقة منصوص عليه .

٨٩٨- ومن أمثلة ذلك النصب في أموال الزكاة . والأقيسة قد ترشد إلى اختصاص وجوب الإفراق بالأموال المحتملة له المتهيئة لارتفاق مالكها ، فيكون الإفراق في مقابلة الاستمکان من الارتفاق ، ثم القدر المرفق لا ينص عليه الرأي ؛ فاتبع القايسون فيه مراسم الشريعة وإن عللوا الأصل تعليلاً كلياً .

٨٩٩- ثم لما ذكر القاضي ما ذكرناه من مسالك الفقهاء انعطف عليه فقال : كيف يطعم الطامع في الميز بين الخسيس والنفيس ، وذلك يختلف بهم النفوس ؟ والخسة والنفاسة لا يتصف بها مبلغ بعينه ، بل هما من أحكام النسب والإضافات ، فقد يستعظم الفقير الفليس ، ولا تكثر القناطر في حق الملك ، وهذا ينسحب على النصب ؛ فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق عما ينقص عن النصاب ، وذو البسطة [والعيلة] والذرية الضعاف لا ترفعه العشرون والمائتان من التبرين .

إن قال قائل : بنى الشارع الأمر على الوسط . وهو شوف الاعتدال في كل شيء فإن طرفي الاعتدال لا ينضبطن ، بل هما مردودان إلى حكم الوسط . فيقال له : أوساط الناس لا يكثر في أعينهم الربع ، ولا الدينار في مقابلة ما يلقون من الأغرار وإن وقع [الفرض] في ذوي الغرامة الذين انتهى بهم الاستجراء إلى اقتحام العظامم ، فهؤلاء قد يصادمون الأغرار مستقبلين من غير مآرب ظاهرة ، ولا يكاد ينضبطن في ذلك معنى .

٩٠٠- ثم وجه القاضي [على نفسه] السؤال المعروف في الخمر فإنها لا تغني عن مرارتها لعينها ، وإنما [تعنى] لما لا يحصل إلا عند [الاستكثار] منها وهي النشوة والطرب والسكر ، ثم يتعلق بتعاطي القليل منها [من الحد] ما يتعلق بتعاطي الكثير . وقد تكلف الفقهاء وجوهاً من الكلام لا تراها وتقتصر على أقربها متناولاً : وذلك أنهم قالوا : قليل الخمر داع إلى الكثير وليس في الإكثار منها عند الاستمکان من جنسها ركوب خطر واقتحام غرر ، فلو لم يوضع الحد في القليل ، لدعا إلى الكثير منه والغرر في المهج مع قلة المال كاف في الورع . فهذا منتهى المطلوب في ذلك .

وإذا لاح مسلك الكلام في النفسي والإثبات في هذه المسائل ، فنحن نذكر بعدها كلاماً وجيزاً يتخذ الناظر معتبره ، ويرقى به عن تعارض وجوه الكلام في فن يقصد منه بغية القطع ، فنقول :

الباب الثالث

في تقاسيم العلل والأصول

٩٠١- هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام :

أحدها : ما يعقل معناه وهو أصل ، ويثول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة . وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوامه ، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المقصونة ، والزجر عن التهجم عليها ، فإذا وضع للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه ، وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى [فيه] وهو الذي يسهل تعليل أصله ويلتحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها ، فلا نظر إلى [طلب] تحقيق معناها في آحاد النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

٩٠٢- والضرب الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة ، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ [الضرورة المفروضة في البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ] ضرورة الشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ؛ لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة ، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة . والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن .

٩٠٣- والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة [حاقة] ولا [حاجة] عامة، ولكن يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقیض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث، وإزالة الخبث. وإن أحببنا عبرنا عن هذا الضرب وقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً كالتنظيف، فإذا ربط الرباط أصلاً كلياً به تلويحاً، كان [ذلك] في الدرجة الأخيرة والمرتبة الثانية البعيدة في المقاييس، وجرى رضع التلويح فيه مع الامتناع

عن التصريح وضع حمل المكلفين على مضمونه ، مع الاعتضاد بالدواعي الجبلية ، كما سبق تقرير هذا في المسالك السابقة والنصور المثلة .

٩٠٤- والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً ، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي ، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

وبيان ذلك بالمثال : أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق ، وهو مندوب إليه ، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية كعامله السيد عبده [و] كمقابلته ملكه بملكه ، والطهارات قصارها إثبات السبب وجوباً إلى إيجاب ما لا تصريح بإيجابه ، وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح ، وقد مثلناها بوضع الشرع النكاح على تحصيل الزوجين .

٩٠٥- والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضي من ضرورة أو حاجة ، أو استحاثات على مكرمة . وهذا يندر تصويره جداً ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي ، فلا يمتنع تخيله كلياً . ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة ، فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد ، [وتجديد العهد بذكر] الله - تعالى - ينهن عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة ، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها ، لم يطمع القياس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله . فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة .

٩٠٦- ونحن الآن ننعطف عليها ، ونذكر في كل أصل ما يليق بمذهب القياسين - إن شاء الله تعالى - .

فأما الضرب الأول فهو : ما يستند إلى الضرورة . فنظر القياس [فيه] ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض ، وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع ، فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة ، فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني .

ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية .

وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الأدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب.

وحاصل القول في ذلك يتول إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يخرم أمراً ضرورياً. فهذا معنى تسميتنا لهذا [جزئياً] وإلا فالتماثل في الحقوق المعنوية إلى الأدميين من الأمور الكلية في الشريعة. غير أن القاعدة التي سمينها كلية في هذا الضرب مستندة أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة [جزء] بالإضافة إلى الضرورة. وهذا يعضد فيما أجريناه مثلاً في القصاص بأمر آخر وهو: أن مبنى القصاص على مخالفة [الأعواض جمع] وأن أعواض المتلفات مبناها على جبران الفئات، كالمثل إذا تلف وضمن بالمثل، وكالقيمة إذا جبرت متقوماً متلفاً، فالقصاص لا يجبر الفئات، ولا يسد مسده والغالب فيه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل، وهذا ميل قليل بالقياس إلى مأرب الناس في [الأعواض] فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج، احتتمل فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل.

٩٠٧- وإذا قسنا الأطراف عند فرض الاشتراك في قطعها [بالنفوس] كان ذلك واقعاً جلياً معتصداً بالمعنى الأصلي، وهو الضرورة في [الصون] مع اجتماع الأطراف والنفوس في كونها مصونة بالقصاص.

وهذا في نهاية الوضوح لا [يغض] شيء منه إلا فرض [صدور] القطع من شخصين مع تمييز أحد الفعلين عن الثاني، فإنه إذا جرى ذلك لم يقطع يد واحد منهما. فإن منع مانع ذلك، وقال: يقطع من يد كل واحد من الجانبين مثل ما قطعه من يد المجني عليه، فهذا انفصال على وجه. ولكن يبقى مع ذلك أن يد المجني عليه مبانة باشتراكهما، ولا بيان يد واحد من الجانبين، والإبانة معصومة بالقصاص، وإذا كان القطع مما يقبل القسمة، فقد يتناوش المتناظران عند ذلك الكلام [و] يتجاذبان أطراف النظر. فهذا هو اعتبار الجزء بالجزء في الضرب الأعلى من القياس.

٩٠٨- ولو أراد القاييس أن يعتبر قاعدة أخرى بقاعدة والضرورة الكلية تجمعهما

فهذا متقبل معمول به أيضاً ، فإذا اعتبر القاييس حدًا واجبًا بقصاص أو قصاصًا بحد ، فذلك حسن بالغ ، وكذلك إذا اعتبر معتبر عقدًا تمس الضرورة إليه بالبيع كان حسنًا على شرط السلامة . فخرج من مجموع ذلك جريان القياس من الوجهين في هذا الضرب أحدهما : الجزء بالجزء والضرورة شاملة لها . والثاني : اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل ، والجامع الضرورية الكلية .

٩٠٩ - وأما الضرب الثاني : وهو ما يبنى على الحاجة كالإجارة ، فلا خلاف في جريان قياس الجزء منه على الجزء ، فأما اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل مع جامع الحاجة ، فهذا امتنع منه معظم القياسين .

٩١٠ - ونحن نرى أن ننبه قبل تبين القول فيه على أمر ، وهو أن الإجارة [جارت] خارجة عن الأقيسة التي سمينها جزئية في القسم الأول ، فإن مقابلة العوض الموجود [بالعوض] المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات ، فإن قياسها ألا يتقابل إلا موجودان ، ولكن احتمل ذلك في الإجارة لمكان الحاجة ، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في [حق] آحاد الأشخاص ، والبيع يلتحق بقاعدة الضرورة من جهة ميسس الحاجة إلى تبادل العروض والعروض لا تعنى لأعيانها وإنما تراد لمنافعها ، ومتعلق تصرفات الخلق في الأعيان محال منافعهم منها . وإذا أطلق الفقيه ملك العين أراد به الاستمکان من التصرف الشرعي على حسب الإرادة بقيت العين ، ثم المنافع إذا قُدرت نوعًا من العروض ، وظهر ميسس الحاجة [إليها] في المساكن والمراكب [وغيرها] ، التحق هذا بالأصول الكلية واشترط مقابلة الموجود بالموجود من باب الاستصلاح والحمل على الأرشد والأصلح ولا يظن تعلق هذا الفن بالحاجة ولهذا يسمى [القياس] الجزئي ، وليس المراد بكونه جزئيًا جريانه في شخص أو جزء ، ولكن الأصل الذي لا بد من رعايته الضرورة .

ثم الحاجة والاستصلاح في حكم الوجوه الخاصة في حكم الجزء عند النظر في حكم الضوابط الكلية ، فإذا القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يدرؤه إلا الاستصلاح الجزئي في مقابلة الموجود بالموجود ، وهذا كقياسك النكاح مثلاً في وجه الحاجة إليه على الإجارة .

٩١١ - ومن قال : الإجارة [خارجة] عن القياس ، فليس على بصيرة في قوله فإنها إن خرجت بخروجها عن الاستصلاح فهي جارية على مقتضى الحاجة والحاجة هي

الأصل ، والاستصلاح بالإضافة إليها فرع .

٩١٢ — وأنا أضرب لذلك مثلاً تقديراً ، فأقول : من سبق عقده قبل ورود الشرائع إلى تقدير ورودها بالمصالح ، فإنه يسبق مع هذا العقد إلى درء الحاجات والضرورات ، ويختبئ في وجوه الاستصلاحات ، فإنه يتعارض فيها الظنون بالإضافة إلى الحالات والدرجات فيتوقف لا جرم فيها الضبط على ورود الشرائع ، ثم إذا تمهد باب من الاستصلاح بالشرع جرى القياس فيه ، ومستنده يكاد أن يكون غيباً لا يطلع العقل على حقيقته فيكمله إلى فاطر البرية ، - سبحانه وتعالى - .

ثم قد يظهر الاستصلاح وهو مع ذلك جزئي ، فإن متضمنه حجره على مطلق من غير حاجة ولا ضرورة في أمر تطرق المطلق فيه إلى البذل الكلي من غير منع ولا حجر ، ولكن ضنة النفوس وازعة - مع وفور عقلها - عن السرف والبذل العري عن العوض ، وقد يحملها السرف وفرط الشره على أغرار وأخطار في المعاملات مغباتها وخيمة وغوائلها عظيمة والله - تعالى - عليم بها ، فيصلح الله عباده بما علمه من غيبهم ، ولو تطرق إلى العقل الوازع عن البذل العري عن العوض خلل ، طرد الشارع حجراً ، ولهذا يطرد الحجر على الصبيان والسفهاء .

فإذاً باب الاستصلاح غايته تقليد وتفويض الأمر إلى مالك الأمر ، وهو باب محاسن الشريعة ، وقد يغيب [كلي] الاستصلاح [وجزؤه] عن الناظر ، ومن هذا القبيل عندي تحريم ربا الفضل والحجر المتمهد في ربا [النسبة] .

٩١٣ — ومن دقيق ما يجري في هذا الفن ، وهو العلق النفيس في هذا القبيل : أن الشافعي ألحق إثبات الخيار والأجل [بأبواب] الرخص . من جهة أن [قياس] التقابل في المعاوضات أن يخرج العوض عن ملك أحد المتعاقدين حسب دخول مقابله في ملكه ، وإذا حل أحد العوضين وتأجل الثاني ، كان ذلك خارجاً عن هذا القانون ، وكذلك الخيار الطارئ على العقد المبني على اللزوم في حكم الرخص . والتأجيل أثبت فسحة [لمن لا يملك الثمن] [في الحال ورجاء أن يتمحله] إلى منقرض الأجل . والخيار أثبت لتروي من لا بصيرة له ، وعدم الدراية في السلع أعم وأغلب من المعرفة بها .

٩١٤ — والقول في ذلك عندنا أن [أصل] البيع مستنده الضرورة ، أو الحاجة النارية منزلة الضرورة ، واللزوم [فيه] بمطلق البيع قد لا يستند إلى الضرورة . نعم . نو قيل : لا يفضي البيع قط [إلى لزوم] جر ذلك ضراراً بيناً من حيث لا يثق المتعاضدان بما يتقاضان ، وكان من الممكن أن يقال : إذا تراعى المتعاقدان على الإلزام لزم ، وإن

أطلقاه فالحكم [بلزومه] من غير تراضيهما [فيه] مصلحي وليس ضرورياً . [وكذلك]
المصير إلى اقتضاء مقتضى العقد حلول العوضين مصلحي .

فإذا تمهد ذلك، فشرط الخيار والأجل لا يخرم أمراً ضرورياً . فليفهم الفاهم
ذلك وليتد إذا انتهى إلى هذا المقام .

٩١٥ — ولكن الشافعي نظر إلى تعبدات الشارع ، فقد مهد في العقود تمهيداً عاماً
وإن لم يكن مستنده إلى ضرورة مدركة بالعقول أو حاجة ، ثم رأى ما يطراً عليها بمثابة
ما يطراً على وظائف العبادات [من] الرخص والتخفيفات ، وإن كانت العبادات في
أصولها غير مستندة إلى أغراض ، وإلا فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة [والضرورة] أو
اتباع رضا المطلقين ، فإن [الحق ملحق الخيار] والأجل بالرخص من جهة [ندورهما]
بالإضافة إلى [ما] تمهد في التعبد والاستصلاح في العقود ، وإلا فاتباع الرضا من غير
اقتحام أمر كلي أمس للقياس الكلي من الاستصلاحات . وأنا أذكر [الآن] مسألة كلية
يقضي الفطن العجب منها ، فأقول :

[مسألة] :

٩١٦ — لو درست تفاصيل الشريعة، وتعافي نقلتها وبقيت أصولها على [بال]
من حملة الدين ، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا ولو لم يقل
به ، وتفصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول ولا يحسم باب البيع ففي انحسامه
ضرورة عظيمة ، وقد ذكرت طرفاً من هذا [في] الكتاب [الغيائي] . والغرض منه
الآن أن الكلي ما يتطرق إليه العقل مع نسيان التفاصيل ، وهذا كاف في هذا الضرب .

٩١٧ — وأما الضرب الثالث : وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ، ولا إلى حاجة
وغايته الاستحاثات على مكارم الأخلاق ، ووضع الاستصلاح [ينافي] إيجاب ذلك
على الكافة في عموم الأوقات [لعسر] الوفاء به . والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح لا
ينضببط بقدر أفهام المكلفين [ودرك المتعبدين] فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام ،
فيثبت الشارع وظائف [تدعو] إلى مبلغ المقصود الواقع في [علم] الغيب وإن كان لا
ينضببط هو في عينه لنا .

ويعضد هذا [القسم] في غالب الأمر بأمور جلية . حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب
الجبلة والطبيعة فيكل إليها قدرًا، ويثبت للوظائف قدرًا، وهذا كالوضوء فليس [ينكر]
العاقل ما فيه من إفادة النظافة [والأمر بالنظافة] على استغراق الأوقات [يعسر] الوفاء به،

فوظف الشارع [الوضوء] في أوقات، وبنى الأمر على [إفادته] المقصود وعلم الشارع أن أرباب العقول لا يعتمدون نقل الأوساخ والأدران إلى أعضائهم البادية منهم فضلاً، فكان ذلك النهاية في الاستصلاح. ومحاولة الجمع بين [تحصيل] أقصى الإمكان في هذه المكرمة ورفع [التضييق في التدنس والتوسخ] إذا حاول المرء ذلك. فهذا وضع هذا الفن.

٩١٨ - ولكن إزالة النجاسة أظهر في هذا الفن من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء، فإن النجاسات تتقدر في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروءات من اجتناب [الشعث] والغبرات.

ولهذا ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة. والشافعي نص هذا في الكثير، وقد ردد [في] مواضع من [كتبه] تحريم لبس جلد الميتة قبل الدباغ، وحرام على المرء أن يلبس جلود الكلاب والخنائير، فتميز ظهور الغرض في إزالة النجاسة عن النظافة الكلية المعينة في الوضوء ولهذا خصص الشافعي الوضوء بالنية من حيث التحق بالتعبيدات العرية عن الأغراض وضاهى العبادات [البدنية].

٩١٩ - ثم هذا الضرب الذي يفضي الكلام إليه يضيق نطاق القياس فيه، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلاً يتخيل فيه مثل هذا المعنى الذي تكلفنا نظم العبارة [عنه] لمعتبره بالقاعدة الثانية.

والسبب فيه أن هذا يدق مدرك النظر، فلا يستقل بالتطرق إليه [القوى البشرية] ولا ينبغي أن يؤتى الإنسان عن خداع، فإن مجال الظنون متسع لما يظهر ويدق، فإننا لم نؤمر بربط الحكم لكل مظنون.

٩٢٠ - فالقول الوجيز فيه أن المعنى الذي ذكرناه في هذه القاعدة الثانية محال على غيب ينفرد بعلمه الشارع، وعليه ابتنى الإيهام الكلي بين التصريح والتلويح المذكورين في الطهارة، [فإننا قلنا]: تعميم الأمر بالنظافة عسر، ورفع مناقض للمكارم والمحاسن، والقدر المعين، لا تدركه أوهام البشر، ولا عسر في امتثال أمر الشارع في طهارات متعلقة بأوقات [ثم الفطن] يظن أنها في علم الشارع منطبقة على القدر المقصود الواقع في الغيب، وليس من الممكن ربط الظن به، فضلاً عن دركه يقيناً.

٩٢١ - فإذا كان هذا مبنى الأصل الثابت، فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل [وتقعيده قاعدة] تضاهي الطهارة في [وفائها] بالغرض الغيبي؟ ولهذا نقول في هذا

الضرب : لا يجوز قياس غيره عليه ، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة [والحاجة] فإن أمرهما بين ، ودركهما سهل .

ثم للشرع تصرف في الضروريات به يتم الغرض في القسمين الأولين ، وذلك أن الذي لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه أو بعده عن الحل فقد يرعى الشرع فيه تحقق وقوع الضرورة ، ولا يكتفي بتصورها في الجنس ، وهذا كحل الميتة ، ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع ، فلا تبيحه الضرورة أيضاً ، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة ، والانكفاف عنه ، كالقتل والزنا في حق المجرر عليهما .

٩٢٢ — فإذا الضرورات على ثلاثة أقسام: فقد لا تبيح الضرورة نوعاً يتناهى قبحه كما ذكرناه ، وقد تبيح الضرورة الشيء ، ولكن لا يثبت حكمهما كلياً في الجنس ، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير . والقسم الثالث : ما يرتبط في أصله [بالضرورة] ولكن لا ينظر الشرع في الأحاد والأشخاص ، وهذا كالبيع وما في معناه [وإنما كان كذلك] ؛ لأنه لا أثر للفكر العقلي في [تقبيح] البيع والتبادل في الأعراض فكفى تخيل الضرورة في القاعدة ، [ولا التفات] إلى الأحاد ، فإن الأمر [في ذلك] مبني على قاعدة كلية ، وليس البيع قبيحاً في نفسه عرفاً أو شرعاً .

٩٢٣ — فأما انظهارات وما يضاهاها فقصاراه تحصيل أمر بوظائف واجبة من غير تصريح بوجود المقصود ، فلا جريان للقياس في هذا الباب ، على معنى أن يعتبر [غير] الباب بالباب .

وعلى هذا ينبغي سد باب القياس في الأحداث ، فإنها مواقيت الطهارات وثبتها الشرع في أمر مغيب عن دركنا ، ولم يثبت الطهارة عامة ، بل خصصها تخصيصاً نقدر نحن بظنوننا أنها تأتي على تحصيل النظافة . فكيف نستجيز إثبات وقت فيما لا نطلع على إثبات أصله ؟ .

٩٢٤ — ثم [قال] القاضي - رحمه الله - : كما لا تثبت الأحداث بالقياس ، فلا مجال للقياس أيضاً في نفي الأحداث ، وهذا [علق مضمنة] ، فليقف الناظر عنده ليقف عليه .

فإن احتكم محتكم بإثبات حدث من غير ثبت ، فلا حاجة إلى قياس في درء مذهب الخصم ، [وإن] عزاه فيما زعم إلى قياس ، فالوجه إبطال قياسه ، وقد ذكرنا بطلان القياس في إثبات الحدث .

٩٢٥ - وإن تمسك بظاهر يتعرض مثله للتأويل في غير هذا الباب ، وأراد المعترض إزالة الظاهر بقياس ، فقياسه مردود ، فإن القياس كما لا يهتدي إلى تأقيت الطهارة ، لا يهتدي إلى نفي تأقيتها ، ولو ظن الظان أن القياس ألا ينتقض الطهر بشيء فهذا قول يصدر عن قلة البصيرة كما ذكرناه في استبهاام الأمر في أوقات الطهر ، فإذا استبهم ثبوت الشيء ، استبهم نفيه ، وإذا صودف ظاهر لزم اتباعه ، ولم يثبت في معارضته قياس . ومن ينفي الحدث ، فليكن [متمسك المطالبة] بثبت فيه ، والظاهر معتصم معمول به ، [والعبادات] وإن استرسلت في جريانها ، فتجري في هذه المضايق مجرى التنبهات للقرائح الذكية والفظن .

فإذا حاصل كلام الراد إلى المطالبة بالإثبات ، فإذا وجد بشيء يعمل بمثله ، سقط ما كان يتمسك به وليس معه ثبت في النفي .

٩٢٦ - ومما يتعلق بتمام الكلام في هذا الفصل أن القياس الجزئي في الاصل الذي فيه نتكلم لا يتصور أن يجري معنوياً .

نعم لا ينحسم فيه قياس الشبه ، فإن كل ما يتطرق إليه العلم يتطرق إليه الظن فإذا ينبي على هذا أن إثبات كون الملامسة حدثاً بالقياس على خروج الخارج من السيلين لا مطمع فيه ، فإنه لا يجمعها معنى ولا شبه .

٩٢٧ - فأما اعتبار أصحاب أبي حنيفة خروج النجاسات من غير السيلين ، بما يخرج من السيلين ، ففيه فقه ، وغايتهم في ذلك تشبيهه لنجاسة تنفصل من محل الخلاف بالنجاسة التي تنفصل عن أحد السيلين ، فإذا أحسنوا الإيراد ، قربوا الشبه واعتبروا الخارج بالخارج والمخرج بالمخرج .

٩٢٨ - ولأصحاب الشافعي أن يقولوا: لا نسلم ، فإن خروج النجاسة عن أحد السيلين لا يقتضي الوضوء لأمر يتعلق بالنجاسة ، فإن الذي يبتدر إلى الفهم من أمر النجاسة رفعها عن محلها وإزالتها عن موردها . فأما ربط إيصال الماء إلى غير مورد النجاسة عند اتصال النجاسة بمحل آخر ، فلا محمل لذلك إلا التأقيت .

ثم الذي يليق [بالتأقيت] على ما تمهد القول فيه أن يربط [سبب نظافة] الأعضاء البارزة فضلاً بما يتكرر في الجلبة على اعتياد لائق به ، حتى تنتهض الطهارة وظيفة مكررة ، متعلقة بأوقات يغلب تكررها ، فأما الرعاف وما في معناه ، فليس في حكم ما يتكرر .

٩٢٩ - وليعلم الناظر أنهم وإن شبهوا على الظاهر فقطع شبههم بما ذكرناه أقيس للغرض ، وأقرب إلى الدرك . وخاصة النجاسة ساقطة الاعتبار في الأصل والفرع [المعتبر به] المتفق عليه .

٩٣٠ - نعم [بحق] ردد الإمام ^(١) [المطلبي] قوله فيه ، إذا انسد المسلك المعتاد وانفتح سبيل آخر للنجاسة المعتادة الخارجة من المحل على ما يفصله الفقيه . والسبب فيه أن هذا الآن يشبه النجاسة المعتادة الخارجة من المحل المعتاد ، من جهة أن الطبيعة تقتضي تكرار دفع الفضلات من السبيل المنفتح . فهذا متتهن الغرض في ذلك .

٩٣١ - وأما الضرب الرابع : فقد مثلناه بالكتابة . فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أن الغرض المخيل الاستحاث على مكرومة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها ، بل ورد الأمر بالنذب إليها ، فإن العتق في الابتداء محثوث عليه مندوب إليه .

فهذا الضرب يتميز عن الضرب الثالث المقدم عليه ، فإن الشرع احتمل فيه خرم قاعدة مهيمة ، وهي امتناع معاملة المالك عبده ، وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعاوضات ، ولم يجز مثل ذلك في الضرب الثالث ، وإن اختص الضرب الثالث بإيجاب الطهارة ، ولا تجب الكتابة ، على رأي معظم العلماء .

٩٣٢ - وذهب مالك - رحمه الله - ^(٢) في طوائف من السلف إلى وجوبها وإسعاف العبد إذا طلبها ، ووجد فيها خيراً . وما أخذ مذهبه في ذلك يقرب من إيجاب الطهارات ، مع العلم بأن النظافة في نفسها لا تجب بأمر مقصود ، وتعلق أيضاً بظاهر الأمر في قوله - تعالى - : ﴿ فكاذبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ ^(٣) .

٩٣٣ - والشافعي - رحمه الله - رأى الإيتاء واجباً كما أنبأ [عنه] قوله تعالى : ﴿ وآتوهم من مال الله ﴾ ^(٤) ، فكان هذا مما اعترض به عليه ، إذ أجرى إحدئ الصيغتين

(١) المراد به : الإمام الشافعي - رضي الله عنه - .

(٢) مالك هو : ابن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله المدني . شيخ الأئمة ، وإمام دار الهجرة . قال البخاري : أصح الأسانيد ، مالك عن نافع عن ابن عمر . مات سنة ١٧٩ ، له ترجمة في البداية والنهاية (١٠ / ١٧٤) ، ومروج الذهب (٣ / ٣٥٠) ، ووفيات الأعيان (١ / ٤٣٩) .

(٣) آية (٣٣) سورة النور .

(٤) الآية السابقة .

على [اقتضاء] الإيجاب وحمل الأخرى على الاستحباب .

٩٣٤ - فأما ما أشرنا إليه من تشبيه هذا الضرب على رأى ملك [بالطهارات فهو] يصلح لعقد المذهب، وإلا فقد مهدنا أن القياس لا يجري في محاولة تأصيل الأصول على هذا الوجه . وإنما يجرى [طرف] من التشبيه في [جزئيات] النوع من غير خروج عنه .

وأما التعلق بالظاهر فأوجه . ولكن الشافعي لم يعتمد في إيجاب الإيتاء مجرد الظاهر ، لكن عول سير الصحابة -رضي الله عنهم - وما كان منهم ، ونقل آثاراً مطابقة لمعتقده ، وضم إليه أن الكتابة يتضمنها إرفاق من كل وجه والإيتاء منه ، وقد رآه الأولون على الاطراد يتضمنها والتبرعات لا تطرد سيما في الأموال ، والكتابة تلزم في حق السيد ، ومن متضمنها الرفق المنقول . وما تقرر يلزم شيئاً إذا صح لم يلزم الإقدام عليه . على أنى لا أرى على مذهب الشافعي مسألة أضيقت [مسلكتاً] من الإيتاء .

٩٣٥ - ونحن نقول وراء ذلك : أما مالك فسوى بين الكتابة وبين باب الطهارات في إثبات إيجاب الأصل ، ولاح على أصله [إجراء] قسم الكتابة في وضع الشرع على باب الطهارات [باحتمال] أمور خارجة عن أقيسة المعاوضات فيها والشافعي لم يوجب الكتابة ، وقال : للشرع تعبد في الإيجاب متبع ، وإن لم يكن منقاساً كلإيجاب الطهارة وإن لم تجب النظافة ، وللشارع أحكام في رفع حجره ، وإطلاق حجر القياس اطراده كما جرى في الكتابة ، فكان احتمال الشرع لهذا في الكتابة على خلاف القياس [مضاهياً لإيجاب الشرع الطهارة على خلاف القياس] .

ويخرج من ذلك تعادل الضريين في خروج الطرفين عن القياس ، فانتهض لإيجاب الطهارة [محصلاً] لمكرمة النظافة ، كما انتهض رفع الحجر في الكتابة مرعياً في تحصيل العتاقة .

ثم قال الشافعي : في رفع الحجر في الكتابة ترغيب مالي ، يتعلق بغرض بين في تحصيل الكسب ، فإن العبد يحرص إذا [طمع] في العتاقة [والسيد] يتحصل على كسب كان لا يتحصل له بغير الكتابة بظاهر الظن ، فخرجت الكتابة عن قبيل القرب لظهور الغرض منها ، ولم يكن في الطهارات غرض ناجز [فلاق] بها ترغيب في الثواب . وهذا يقتضي إلحاقها بالقرب المفتقرة إلى النيات ، فهذا تأسيس القول في البابين . ونحن الآن

نرسم مسألة في قسم الكتابة ، تمس إليها حاجة الفقيه .

مسألة :

٩٣٦ - قد ثبت أن الكتابة الفاسدة تثبت فيها أحكام مشابهة لأحكام الكتابة الصحيحة .

فرائى أصحاب أبي حنيفة أن يعتبروا البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة ، وقضوا بأن البيع الفاسد يفيد الملك إذا اتصل به القبض على تفصيلهم المعروف .
وقد امتنع طوائف من أئمتنا من قبول هذا القياس .

ونحن نكشف الغطاء فيه مستعينين بالله - تعالى - بعد ذكر مسلك الفريقين اعتراضاً وجواباً .

٩٣٧ - قال الشافعي - رحمه الله - : لا يقبل القياس في الفرعين ، فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات ، [والفاسدة] متفرعة عليها ، فإذا انحسم مسلك القياس في الأصلين ، ترتب عليه امتناع القياس في الفرعين .

فقال أصحاب أبي حنيفة : إذا ثبتت الكتابة ، والتحققت بالمعاوضات الصحيحة ، فلا ننظر بعد ثبوتها إلى خروجها عن القياس ، ولكنها يقضى فيها وعليها بقضاء المعاوضات ، حتى نقول يشترط في المعاوضات ، ولا تنحسم الأقيسة في التفاصيل مع إمكانها بخروج أصل الكتابة عن قياس المعاوضات ، واعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة من النظر في التفاصيل بعد تسليم الأصل وتنزيله على حكم التوقف . والفاسد في كل باب حائد عن موجب التعبد ولذلك فسد . فإذا لم يمتنع التحاق الفاسد بالصحيح في الكتابة مع حيد الكتابة الفاسدة عن الصحيحة ، فينبغي ألا يمتنع مثل ذلك في البيع ، وكل أصل مقر على قانونه منقاساً كان ، أو غير منقاس ، والفاسد في كل باب حائد عن مراسم الشرع .

فهذا منتهى كلام الفريقين مع فضل بيان شاف في الإيراد ، لا يستقل به فقيه ليس له حظوة وافرة من الأصول .

٩٣٨ - ونحن الآن نقول : هذا الجمع لا ينتظم في مناظم المعاني ، ولا يستبد في ذلك قياس معنوي من جهة أن شرط المعنى اتجاهه وانقداحه في الأصل ، ثم إذا تقرر في الأصل معنى واطرد في الفرع ، فإذا ذلك يجمع الجامع بالمعنى ، وليس [معنا] معنى

فقيه ، يتضمن تنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة ، فإن الذي [لا] يتمارى فيه الناظر في الدرجات الأولى من نظره ، أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ، ويهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة في نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوي والاعتبار الكلي ، وإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم في قياس المعنى ، وآل النظر إلى التشبيه .

٩٣٩ - فإن تفتن الخصم وسلم انحسام المعنى ، واجتزأ بالتشبيه ، وقال : البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح في تشبيه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم إبداء معنى في الأصل وإظهاره في الفرع .

فعلى الناظر في ذلك وقفة وإمعان نظر فيما يدرأ هذا المسلك ، وهو النقض الصريح ، فإننا لم نزل كل فاسد منزلة الصحيح ، إذ النكاح الفاسد ليس كالصحيح في إثبات حق لا على جواز ولا على لزوم وأقرب من ذلك البيع نفسه ، فإن فاسده من غير قبض لم ينزل منزلة صحيحة ، والتشبيه شرطه الطرد ، وأحق قياس بالبطلان والنقض قياس الشبه ، فإن التمسك بالمعنى قد يعنّ له طرد المعنى ما لم يمنعه مانع وأما الشبه فقصاراه ظن على بعد ، فإذا عارضه نقض وهى وانحل .

فهذا فن من الكلام واقع ، يضطربهم إلى النزول عن الشبه والترقي إلى معنى وعن هذا قالوا : ما اتسع طرقة ، فالفاسد أحد طرقيه ، وزعموا : أن الاتساع يشعر بإحلال الفاسد محل الصحيح ، ومهما اضطروا إلى المعنى وحاولوه افتضحوا واجتروا ولا يكاد يخفى إبطال هذا المسك وما في معناه . فإذا بطل الجمع المعنوي ، وانتقض الشبه ، لم يبق لمتمسكهم بالكتابة الفاسدة وجه .

٩٤٠ - وما نذكره في ذلك أن الكتابة الفاسدة في وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأي المخالف ، فإن المكاتب كتابة فاسدة يتسلط على أكسابه [بنفس العقد] تسلطاً صحيحاً ، وتنفذ تصرفاته فيها ، على الصحة نفوذها في الكتابة الصحيحة ، وليس البيع الفاسد كذلك ، وإن اتصل بالقبض . وهذا يستعمل أيضاً في [معرض النقض] المعنوي .

٩٤١ - ومن دقيق القول في ذلك : أن تحصيل العتاقة بوجود الصفة مما يجب القضاء بصحته ، فإن تعليق العتاقة على أداء العوض الفاسد صحيح ، وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح ، فقياسه ألا يرفع ، وأثر فساد الكتابة في رفع وجوب التعليق . وهذا

خارج ظاهر الخروج عن قياس باين : أحدهما : حكم المعاوضة ، والثاني : حكم تعليق العتق ، والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها ، فالوجه استيلاء حكمه فإن مؤقته يتأبد ومبعضه يتم ، فكيف اكتسب ما ليس يفسد ، وإن ذكر على صنعة الفساد [قضية] الفساد [من] معاملة واهية بالفساد والجوار فهذا يمنع من [التشبيه] ويعارض ما يأتي به [المشبه] وينزل في المظنونات منزلة بعد الشيء وإن عن التحاق بالمنصوص عليه لكونه في معناه . وقياس الشبه مستند إلى القياس الذي يقال [فيه] إنه في معنى الأصل . فهذا منتهى كلام الفقهاء .

٩٤٢ — وأنا أذكر مسلکاً أصولياً يعني عن جميع ذلك ، فأقول : وقد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياساً على أصل ، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني ، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجات وأقرب قطاع الشبه تعدد الأصول فيما لا ينقدح فيه جامع ضروري أو حاجي .

والذي نختم به الكلام أن أصلين مستندهما المحاسن والمكارم لا تشبه فروع أحدهما فروع الثاني من جهة تعلق كل واحد بأمر [غيبي] لا يضبطه الفكر ، إذ لا يجري كل مقصود في الغيب على قضية واحدة .

٩٤٣ — فإذا لاح ذلك ، وتجدد العهد به ، فالبيع من الضروريات ، فكيف ينقدح تشبيه فاسده ، بفساد قسم لا ضرورة فيه ، ولا حاجة ؟ وهذا قاطع للشبه بالكلية . فإذا انقطع [الشبه] ، ولم يلح معنى لم يرتبط الأصل بالفرع .

٩٤٤ — نعم إذا كفي الشافعي احتجاج الخصم [بالكتابة] بقسيت عليه غائلة في انتقاض ما يطرده [من] معناه بالكتابة .

فإن قال : المعنى حيد الفاسد عن وضع الشرع . والمصير إلي أن الفاسد غير معتد به ، ولا تنتقل الأملاك إلا بمسلك شرعي ، وإذا نحن اعتمدنا ذلك صدمتنا الكتابة الفاسدة نقضاً ، فلا وجه إلا مسلکان في دفعه :

أحدهما : أن يدعى أن الكتابة صحيحة في جهة مقصودها ، وقد تناهينا في تقريب ذلك في (الأساليب) .

والمسلک الثاني : وهو الأصولي ألا يلتزم في أقيسة المعاني النقض بالمتزاع عنها ، كما سنمهده في باب النقض - إن شاء الله تعالى - .

٩٤٥ - والضرب الخامس : متضمنه العبادات [البدنية] التي لا يلوح فيها معنى مخصوص ، لا من مأخذ الضرورات ، ولا من مسالك الحاجات ، ولا من مدارك المحاسن . كالتنظيف في الطهارة ، والتسبب إلى العتاقة في الكتابة ، ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات ، ومجازبة القلوب بذكر الله - تعالى - والغض من العلو في مطالب الدنيا ، والاستئناس بالاستعداد للعقبى .

فهذه أمور كلية ، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية ، وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم في مثل قوله - تعالى - : ﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ ^(١) . ولا يمتنع أيضاً أن يتخيل فيها أمر آخر وهو : أن الإنسان يبعد منه الركون إلى السكون ، فالقوى المحركة تحركه لا محالة ، فإن تركت تحركت في جهات الشهوات ، وإذا استحثت بالرغبة والرهبة على العبادات ، انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات . وهذا فن لا يضبطه القياس ، ولا يحيط به نظر المستنبط ، والأمر فيه محال على أسرار الغيوب ، والله - تعالى - المستأثر به ، فلا يسوغ اعتبار ضرب إحداها في جهة اختصاصها ، ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها الخاصة بغيرها من الضروب ، فإنا منعنا اعتبار ضرب بضرب ، فيما لا يستند إلى ضرورة وحاجة ، وإن كان يغلب على الظن [تعيين] مقصود منه على منهاج الأمر بالمحاسن ، فلأن يمتنع ذلك في العبادات التي لا يتعين منها مقصد [أولى وأحرى] .

٩٤٦ - فأما اعتبار [البعض من هذا الضرب ببعض] فقد ينقدح فيه معان فقهية نحو اعتبار القضاء بالأداء في اشتراط تبييت النية ، والجامع أن النية قصد ومرتبطة الحال أو [عزم] ومتعلقه الاستقبال ، وقد أمرنا بإيقاع الصوم أداء وقضاء وعبادة والعبادات إنما تقع على قضية التقرب بالقصد ، وما مضى لا على حكم القرب يستحيل انعطاف القصد والعزم عليه ، فهذا من [أجل] المعاني المعتمدة ، وكذلك ما ضاهاها .

٩٤٧ - فأما ما يثبت برسم الشارع ، ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه ، وهذا كورود الشرع بالتكبير عند التحريم ، والتسليم عند التحليل ، ومن هذا القبيل اتحاد الركوع وتعدد السجود ، فمن أراد أن يعتبر غير التكبير بالتكبير مصيراً إلى أنه تمجيد وتعظيم ، فقد بعد بعداً عظيماً وزال من القاعدة الكلية ، فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى .

(١) آية (٤٥) سورة العنكبوت .

٩٤٨ - وإذا قال الحنفي : معنى التكبير معقول . قيل [له] : اشتراط ما يتضمن تمجيدها عند التحريم غير معقول ، ولا ينفع الاكتفاء بكون التكبير معقول المعنى ، فإن هذا يرجع إلى وضع اللسان ، ومعنى الصيغ ، وليس هذا من معاني الشرع في ورد ولا صدر .

٩٤٩ - قال الشافعي - رضي الله عنه - في مجاري كلامه في رتب النظر : من قال : لا غرض للشارع في تخصيص التكبير ، وفي الاستمرار عليه ، ولا غرض لصحبه ومن بعدهم من نقله الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص ، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور ، واعتقاب الدهور قولاً وعملاً ، وتناوله الخلف عن السلف ، حتى لو فرض عقد الصلاة بنيره ، لعدُّ نُكْرًا ، وحسب هجرًا ، [فمن] قال والحالة هذه : لا أثر لهذا الاختصاص ، وإنما هو أمر [وفاقي] ، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة ، وقضايا مقاصد المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه . ولو كان غير التكبير كالتكبير ، لكان ذكر الشارع التكبير كلاماً عربياً عن التحصيل نازلاً منزلة قول القائل ابتداءً : أحيِم على الجنب سورة آل عمران ؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها ، ولا ينطق المبتدئ بها ، إلا وبين لغوه على عمد إن لم يكن ساهياً .

٩٥٠ - فإذا ثبت قطعاً أن تخصيص التكبير ثابت . فإن اعترفوا بتعيينه [بدءاً] ثم طمعوا في اعتبار غير التكبير بالتكبير بجامع التمجيد ، وهو بعينه جار في الاستحباب ، فقد طمعوا في غير مطمع ، فالخصم بين أمرين :

أحدهما : أن ينكر قصد التخصيص من الشارع ، فيكون مباحثاً قريباً ممن يجحد الضرورات في المعقولات ، وإن اعترفوا بالتخصيص في وجه ، وأرادوا الجمع في وجه آخر ينقضه ما سلموه من التخصيص ، فقد تناقض كلامهم .

ويخرج مما ذكرناه أن التكبير مخصوص غير معقول الاختصاص ، فرفع الاختصاص مع ثبوته محال .

٩٥١ - ومن نظر نظر ذي غرة ، ففاس غير التكبير على التكبير ، أوطأه إذ ذاك تطرق فاحشة لايوبه بها من وقر الدين في صدره ، وهو إقامة عمد الحدث مقام التسليم من جهة أن التسليم يناقض الصلاة مناقضة الحدث إياها ، ومن استجاز في محاسن الشريعة أن يلحق عمد الحدث بما يجيزه الشارع من التسليم في اختتام الصلاة ، فهو بين معاند يظهر خلاف ما يضمّر ، وبين من أعمى الله - تعالى - بصيرته . نسأل

الله - تعالى - التوفيق ، ونعوذ به من الانهماك في أوضاع التقليد .

٩٥٢ - ثم إن أجرى مجر [في] هذا القسم كلاماً [ظاهره] التشبيه، مثل أن يقول: تعين الركوع كتعين التكبير ، وامتناع إقامة السجود مقامه يضاهي امتناع إقامة غير التكبير مقامه ، فقد تردد كلام الشافعي في ذلك . فتارة يسميه استشهاداً ، والمعني به أن ذلك يذكر تقريباً ، وتحقيقاً لمنع القياس ، ويضرب أمثالا ، وهو شبهه بتقرير الضرورات على من يجحدها ، فإنه لا [يجدي] مع جاحدها مسلك نظري ، والوجه في مكالمته إن ريم ذلك ، تقريب الأمر بضرب الأمثال ، فهذا مسلك .

وقد يقول الشافعي : هذا من مأخذ قياس الشبه ، فإن الاختصاص بالتكبير مأخذه مأخذ الاختصاص في الركوع ، وإذا شبه أحدهما بالثاني ، كان ذلك من قياس الشبه ، وإن كان [نتيجه] منع القياس ، فإن الاختصاص حكم مطلوب ، والقياس الشبهي جار فيه .

نعم القياس المعنوي لا يجري ، إذ الاختصاص معناه [نفي] المعنى المتعدي من محل التخصيص والتنصيص . [فطلب] المعنى حيث لا [معنى بعيد] .

هذا وقد نجز غرضنا من تقاسيم هذه [الضروب] : فإن عدنا إلى تقاسيم المعنى بعد ذلك ، كان ذلك لغرض آخر ، ونحن نرى أن نقف حيث انتهينا . ونستفتح القول في الاعتراضات .

الباب الرابع

الاعتراضات وأقسامها

٩٥٣- [ونقسمها قسمين :

أحدهما : يشتمل على ما يصح عند المحققين ، ولا احتفال بما يشذ من خلاف فنقول عن لا اكتراث به .

والقسم الثاني : يحتوي على ما يفسد من الاعتراضات عند المحققين] .

فصل : القول في الاعتراضات الصحيحة

٩٥٤- [الأول] - منها - : المنع ^(١) :

وهو يتوجه على الأصل ، ويقدر متوجهاً على الفرع ، فأما المنع في الأصل ، فإنه يجري من وجوه :

أحدها : منع كون الأصل معللاً ، فإن الأحكام تنقسم باتفاق النظار إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل ، فمن استمسك بأصل ، فهو مطالب بشيئ كونه معللاً ^(٢) ، وهو عندي إنما يتوجه على من لم يذكر تحريراً بعد ، فأما إذا حرر فإنه قد ادعى أن ما أبداه من الوصف علة في حكم الأصل ، فإن الفسخ في العلة [المحررة] يرتبط بالأصل بمعنى الأصل وهو الجامع ، وسبيل افتتاح النظر من طريق القياس أن يبين الرجل حكماً في الأصل ^(٣) ، ويطلب علة ، فإذا صحت عنده علة الحكم وألفاها متعددة أصلها موجودة في غيره ، فإنه يحكم فيما توجد العلة فيه بحكم الأصل الذي ثبت عنده تعليله ، فأما إذا لم تظهر علة [فلم يأت بدليل] فلا وجه [لعد] المنع في هذا المقام اعتراضاً ، فإن المستول إذا ذكر الأصل واقتصر عليه فلا ينتهض السائل للاعتراض ، بل يرتقب استتمام

(١) قال ابن السمعاني : الممانعة أرفع سؤال على العلل . وقيل : أساس المناظرة . إرشاد الفحول (ص ٢٣٠) .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٣٠) .

(٣) قال إلكا : هذا الاعتراض باطل ؛ لأن المعلن إذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى . « إرشاد الفحول »

الكلام ، وما ذاك إلا لأنه ، لم يدخل وقت الاعتراض بعد .

وإن اقتصر على ذكر الأصل ، وضم إليه ادعاء كون الفرع بمثابة ، عد عرياً عن التحصيل من جهة أنه لم يذكر ربطاً ، ولم يأت بصيغة قياس بعد ، فسيبيل مكالمته إذا تردد وتبلد أن يبنه على اقتضاره على بعض صيغة القياس . فإن ذكر معنى ادعاء علة ، فلا معنى لمطالبته بكون الأصل معللاً ، فإنه مطالب بكون ما أبداه وادعاه علة ، فإن استمكن منه ، ففي ضمنه إثبات كونه معللاً .

٩٥٥ - ومن لطيف القول في ذلك أن تعيين العلة وإثبات أصل التعليل مسلك واحد ، فإن الإنسان يستبين كون الشيء معللاً بأن يتجه له فيه معنى يصلح لكونه علة ، وليس من الممكن أن يعرف بطريق الاستنباط كون الشيء معللاً على الجملة ، نعم إن انعقد عليه إجماع ، أو ورد فيه نص فيستند [الاعتقاد] إليهما ، وإن كان التلقي من الاستنباط ، فتعيين العلة ، وتثبيت الأصل في التعليل يثبت بمسلك واحد . فهذا تحقيق انقول في المطالبة بكون الأصل معللاً ، وبيان محله ومنصبه في الجدل .

٩٥٦ - والنوع الثاني من المنع : إنكاره وجود ما ادعاه المستنبط علة. وهذا كثير التدوار في المركبات ، فإن من قاس على ابنة خمس عشرة سنة ، فقد يدعي بلوغها فبنكره الخصم ، فهذا وما يضاهيه إنكار وجود العلة ، وعلى المطالب فيه أن [يثبت] بطريقه على ما سيأتي [ذلك] في تقاسيم المركبات - إن شاء الله تعالى - .

٩٥٧ - والنوع الثالث : منع الحكم في الأصل^(١) . فإذا توجه ذلك على المسئول تعين عليه إثباته ، فإن [أثبته] بطريق إثباته استند قياسه ، وكان بانياً ، والبناء مقبول [من المسئول] . ولو رددنا إلى حكم الدين ، فليس فيه ما يمنع سائلاً من نصب دليل ولكن مواقف النظر وأهل الجدل على مسلك رأوه أقرب المسالك [إلى الدرك] وأقصدها ، فأثبتوا الدليل والبناء ، والابتداء للمسئول ، وأقاموا السائل مقام المعارض حتى ينتظم على القرب غرض ، ويلوح في المطلوب مدركه ، فلو تصدئ كل واحد للدليل والاعتراض ، لا تنتشر الكلام ، وطال المرام ، ولا ينقضي مجلس [عن] فائدة . ثم المسئول لا يدل في كل موضع ، بل يدل حيث [يبنى] ، ولو اعترض على علة أبدائها

(١) واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم لا ؟ فقول : إنه يقتضي انقطاعه ، وقيل : إنه لا يقتضي ذلك ، وبه جزم المؤلف وإليكا الطبري . قال ابن برهان : إنه المذهب الصحيح المشهور بين أنظار ، واختاره الأمدى وابن الحاجب « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٠) .

السائل معارضاً معترضاً ، أو مسنداً إليها تأويل ظاهر ، فإذا أورد المسئول عليها نقضاً ، فمنعه السائل ، لم يكن للمسئول إثباته بالدليل ، فإنه بإثباته النقض لا يستفيد إثبات مذهبه الذي سئل عن إثباته ، وإنما يستفيد إبطال علة السائل ، وهو في هذا المقام معترض ، والاعتراض والبناء إذا اجتمعا انتشر الكلام ، ووقع المعنى المحذور الذي لأجله أقام الجدليون بانياً ومعترضاً .

ثم قد يأتي السائل بما يصلح للبناء ، وهو يبغى به الاعتراض بطريق المعارضة ، كما سيأتي ذلك ، فأما المسئول فيضطر إلى الاعتراض [بطريق المعارضة] إذا عارض السائل .

٩٥٨ - [والنوع] الرابع من المنع : المنع من كون ما أبداه المسئول علة ^(١) .

فيقال : ما الدليل على أن ما أظهرته علة ؟ فيتمسك المسئول بما يثبت به العلل وقد مضى القول فيه مفصلاً .

٩٥٩ - فوجوه المنع إذاً على ما نظمه هؤلاء أربعة : المنع من أصل التعليل ، والمطالبة بتعيين [التعليل] والمطالبة بتحقيق [وجود] ما ادّعاء العلة ومنع الحكم والمطالبة بإثبات ما عينه .

٩٦٠ - وزاد بعض المتكلمين منع القياس والمطالبة بإثبات أصل القياس ، وهذا ليس بشيء [فإننا] في الاعتراضات على القياس ، وقد ثبت أصله على منكره . فهذه وجوه المنع في الأصل .

٩٦١ - فأما المنع في الوصف ^(٢) ، فلا يتجه فيه إلا منع واحد وهو منع وجود علة الأصل في الفرع . وباقي الوجوه توجه على الأصل ، فإن من وجوه المنع في الأصل المطالبة بأن ما أظهره المستنبط يصلح لكونه علة ، وهذا حقه أن يخصص بالأصل إذ منه الاستنباط وإليه الرد وبه الاعتبار ، وإذا ثبت صلاح ذلك المعنى لكونه علة ، لم يحتج إلى إعادة ذلك في الفرع . وقد انتجز الفراغ منه ، فلا يبقى مع الفراغ من مطالبات الأصل إلا ممانعة في أن المعنى الذي ثبت علة في الأصل غير موجود في الفرع ، وهذا يسمى منع الوصف . وقد انتهى غرضنا من القول في المنع .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٣١) .

(١) إرشاد الفحول (ص ٢٣١) .

و[الثاني] - من الاعتراضات الصحيحة - : طلب الإخالة .

٩٦٢- وهذا من أهم الأسئلة وأوقعها في الأقيسة المعنوية ، فعلى المتمسك بما يدعيه معنى أن يوضح [مناسبه] للحكم واقتضاه له وإشعاره به ، فإذا عجز عن ذلك مع ادعائه المعنى ، كان ذلك انقطاعاً منه بيئاً .

٩٦٣- وقد قال القاضي - رحمه الله - في بعض مجاري كلامه : ليس هذا من الأسئلة والاعتراضات ، بل حق على كل مسئول أن يبدأ بإظهار الإخالة قبل أن يطالب بها، فإنه لا يكون آتياً بصورة القياس المعنوي إلا على هذا الوجه، ولو سكت عن إظهاره ، كان مقتصرًا على بعض العلة .

نعم لو ضمن تعليله لفظًا ، ظاهرًا أشعر بالإخالة ، كفى ذلك ، فإن وجه السائل طلبًا كان منسوبًا إلى القصور عن درك لفظ التعليل ، هذا إذا كان تمسكه بقياس المعنى .

٩٦٤- فأما إذا تمسك بقياس الشبه ، فلا مناسبة ولا إخالة على الوجه المذكور في المعاني ، ولكن قد يحتاج المشبه إلى إظهار الشبه الخصيص المذهب على الظن ، فيكون الطلب بذلك والجواب عنه على حسب ذلك ، كما إذا شبهنا الضوء بالتيمم فقد التزمنا أن نذكر شبيهًا أو أشباهًا تقرب الفرع من الأصل ، وإن كان لا يقتضي الحكم اقتضاء الإشعار والإخالة ، ولا يقع الاكتفاء بأمور عامة لا تغلب على الظن ، ولا يتعرض المشبه لأمر عام إلا ويتنقض عليه تشبيهه ، وإذا تصون عن النقض بارتداد خصوص الأشباه ، فقد خصص شبيهًا مغلبًا على الظن .

و[الثالث] - من الاعتراضات الصحيحة - : القول بالموجب ^(١) .

٩٦٥- ولا شك أنه إذا استدل على شرطه أسقط الاستدلال وقطع المستدل .

ثم الأصوليون تارة يقولون^(٢) : القول بالموجب ليس اعتراضًا ، وهو لعمرى كذلك ؛ لأنه لا يبطل العلة ؛ لأنه إذا جرت العلة وحكمها متنازع فيه ، فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى ، ولكن المتمسك بها في محل النزاع منقطع ، فإنه أباها محتجًا

(١) بفتح الجسيم ، أي : القول بما أوجه دليل المستدل قال في « المحصول » : وحده تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف . وقال الزركشي في « البحر » : وذلك بأن يظن المعلن أن ما أتى به مستلزم لطلوبه من حكم المسألة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم . قال : وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة ؛ لأنه يختص بالقياس . « إرشاد الفحول » (ص ٢٢٨) .

(٢) إرشاد الفحول (ص ٢٢٩) ، وعزاه إلى « المنحول » للغزالي .

بها ، وهو يروم إثبات المتنازع [فيه] ، وقد تبين أن الأمر على خلاف ما قدر وهو بمنزلة ما لو رام إثبات المختلف فيه ، ونصب علة في غير محل النزاع .

٩٦٦ - ثم القول بالموجب ينشأ من اعتناء المعلن بموجب الحكم ، ولا يتصور قول [بالموجب] ومضمون العلة نفي حكم وإثبات حكم ، فإن المعلن يثبت ما ينفيه الخصم من الحكم أو ينفي ما يثبته ، فكيف يتصور المطابقة والأمر كذلك ؟ .

نعم . إذا قال الحنفي في مسألة ماء الزعفران : ماء طاهر خالطه طاهر فالمخالطة لا تمنع صحة الموضوع ، قال السائل [الشافعي] : المخالطة لا تمنع .

ثم ينقسم في هذا مقام السائل ، فقد ينقدح له [إبداء مقتضى] آخر سوى ما ذكره المعلن ، مع الاستمرار على الخلاف في الحكم ، فهذا إن اتفق ، فهو الغاية في هذا الفن من الاعتراض ، والغالب في ذلك أن يكون المعلن ذاكراً لبعض ما هو [علة] عند السائل ، فيبين المعارض أنه ليس موجباً على حياله ، وهو كما ضربناه مثلاً الآن ، فإن المخالطة لها أثر عند الشافعي ، ولكنها بمجرد أنها لا توجب منع الاستعمال .

فإن راد المسئول فقال : المخالطة المغيرة لا توجب منع الاستعمال ألزم السائل القول بالموجب أيضاً ، فإن المخالطة المغيرة لا تمنع التوضؤ ، فإن راد وقيد الاعتلال بتفاحش التغيير وإمكان الاحتراز ، لم يجد أصلاً يقيس عليه ، فإن حذف التعرض للموجب ، فقال : ماء طاهر خالطه طاهر ، فيجوز التوضؤ به انتقضت العلة . كماء الباقلاء إذا كان مغلياً بالنار ، وهذا مضيق يدفع ، فلا يجد المعلن محيصاً عن التعرض للنقض ، أو القول بالموجب .

٩٦٧ - وما يطرأ في هذا الفن شيء ليس للرد والقبول فيه مجال ، وقد ينتهي الأمر بين المعارض والمجيب إلى قريب من الإلباس ، ونحن نبين الوجه فيه .

[فإذا] قال الشافعي في مسألة تمكين العاقلة مجنوناً : جنون أحد المتواطئين لا يوجب درء الحد عن الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة .

فقد يقول الحنفي : الجنون ليس دارتاً ، وإنما الدارئي خروج وطء المجنون عن كونه رتاً ، فليست المرأة ممكنة رانياً .

فيقول المجيب : إن صح ما قلت ، فالجنون هو الذي أخرج فعله عن هذه التسمية وغرضي إسقاط أثر الجنون . فيقول المعارض : نصبت الجنون علة ، وهو عندي علة العلة ، وإطلاق التعليل [بالجنون] يشعر بكونه مماساً للحكم من واسطة ، فيجر التفاوض

لبسًا . والذي يختاره المعلل أن [يقي] [علته] [مواقع اللبس ؛ حتى لا يكون متمسكًا بما يلتحق بمجملات الألفاظ ، على ما سنعقد في ذلك فصلاً - إن شاء الله تعالى - .

٩٦٨ - فالوجه إذاً أن نقول : لا ينتهض الجنون سببًا ، فإن قيل بموجب علته أمكن الدفع ، فإن ما يؤثر وإن كان لا يستقل يسمى سببًا ، وإن كان لا يحسن تسميته موجبًا ما لم يستقل ، وحفر البئر سبب الهلاك في الشرع ، وتسميته سببًا لا يجحده أحد من حملة الشريعة وإن كان لا يستقل ما لم ينضم إليه أسباب .

وإذا قال القائل : ثبت هذا الحكم بأسباب ، كان كلامًا منتظمًا . ومعناه أنه ثبت باجتماع أسباب ، ولا يحسن أن يقال : ثبت هذا الحكم بعلة إذا كانت كل واحدة لا تستقل بالاقتضاء ، فإن العلة المركبة من أوصاف يجوز أن يسمى كل وصف منها سببًا في الحكم ، من حيث إنه لا بد منه ، وليس كل وصف علة ، وإنما العلة مجموع الأوصاف وإذا قال القائل : لا ينتهض كذا سببًا ، وكان لما ذكره أثر عند الخصم ، ولا يستقل الحكم دونه ، فلا يمكنه والحالة هذه أن يقول بموجب العلة .

[والرابع] - من الاعتراضات - النقض .

٩٦٩ - وهو تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادّعاه المعلل [علة] .

ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة .

وحكى أصحاب المقالات عن طوائف من أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - أنهم قالوا : ليس النقض من مبطلات العلة ، ولكن متى عورضت علة المعلل بنقض فعليه تعليل تلك المسألة التي ألزمها نقضًا والفصل بينها وبين [المسائل] التي ادّعى اطراد العلة فيها .

ونحن نذكر مسالك الفريقين ، ولا تعدئ مسلكًا حتى نتبعه بما عندنا فيه ، ثم نذكر عند نجاشة المسألة ما هو الحق المبين عندنا .

٩٧٠ - فأما الصائرون إلى أن النقض يبطل العلة فقد تمسكوا بطرق : منها أنهم قالوا : النقض يلحق العلة بعد أن نقضت بالقول المتكافئ ، والأقوال المتكافئة ساقطة . وبيان ذلك بالمشال : أن من قال في محاولة إثبات تحليل النبيذ : مائع فيحل [كالماء] والمعلل غير مبال بدخول الخمر وغيرها نقضًا ، والمعترض يقول : مائع فيحرم ، كالخمر وهو أيضًا لا يحتفل بما يرد عليه من النقض ، وليس أحد المسلكين بأولى من الثاني .

وهذا فيه نظر عندنا . من جهة أن بطلان المسلكين ثانٍ لوقوعهما طردين خارجين عن مسالك المعاني والأشباه المعتبرة، فلا يكاد يقوى التعلق بهذا والمعتراض متمكن من إبداء وجه من الإبطال سوى ما ادّعاه المتمسك بالطريقة .

٩٧١ — وما تمسك به هؤلاء أن قالوا : من يدّعي علة لا يخلو إما أن يدّعيها عامة أو يدّعيها خاصة . [فإن ادّعاها خاصة] فلتنحصر على محل النص ، وإن ادّعاها عامة ولم تعم فليست وافية بحكم العموم ، فإنها إذا تعدت ، لم يكن محل في تعديها أولى من محل .

وهذا على رشاقتة لا يستقل دليلاً ، فإن للمعتراض أن يقول : أطرداها ما لم يمنعني مانع ، فإن ظهر مانع علته ، واستمرت على الطرد في غيره .

٩٧٢ — وما تتعلق به هذه الخائفة : أن من يطرد العلة مدّع جريانها متحدياً باطرادها مشبه بمدّعى النبوة المؤيدة بالمعجزة ، فإنه يتحدى بها قائلاً : لا يأتي أحد بمثلها فلو أتى آت بها ، بطل تحديه .

وهذا تخيل لا حاصل له من جهة أن من يعلل النقض لا يتحدى بعموم العلة والمعجزة لا تدل على الصدق قطعاً ، مع فرض صدورها من كذاب .

٩٧٣ — وربما يستدل القاضي - رحمه الله - لهؤلاء بكلام منشؤه الأصل والقاعدة المعتبرة في الباب ، وهو أنه قال : **عَرَفْنَا كَيْدَ الْأُولَىٰ بِمَعَانِي الْجَارِيَةِ فَاتَّبَعْنَاهُمْ** ، ولم يثبت عندنا أن معانيهم كانت تنقض ، ولا يفكرون عنها ، فهذا مما لا يقطع بثبوته عن الأولين ، ولا معتصم في إثبات العمل بالقياس إلا الإجماع والاتباع .

وهذا الكلام وإن كان أثر مما تقدم ، فقد ينقدح فيه أن يقول قائل : ما صح عندنا أنهم كانوا يحذرون ويحترزون ويتصونون تصون المتأخرين ، ولكنهم يطلقون المعاني ثم إن عن مخالف عللوه ، ويميزوه عما فيه الكلام إذا كان كلامهم تأسيساً وابتداءً ، ولم يكن كلامهم محرراً يدور في النفوس [منضجاً] بنار الفكر متقدماً بذكاء السبر ، فلا وجه لما ذكره القاضي إذا .

٩٧٤ — وأما من لم ير النقض مفسداً للعلة . فإنه يتمسك بوجوه : منها أن الصيغ العامة الواردة لا يمتنع تخصيصها إذا قامت دلالات تقتضي التخصيص ، فإن لم تقم جرت الصيغة على عمومها ، ولفظ العلل لا يزيد منصبه على لفظ الشارع ، ثم المتمسك بالصيغة العامة من لفظ [الشارع] يتعلق بها ، وهي على تجويز أن يخصص بدلالة .

٩٧٥— وقد قال القاضي : هذا إنما يلزم من يثبت للعموم صيغة ولست منهم .

وقال أيضاً في إلزام المعتزلة : البيان عندكم لا يتأخر عن مورد الخطاب ويقتضي ذلك أن تقترن القرائن المخصصة باللفظ ، فهو مع قرائنه محمول على الخصوص وهذا يناظر في علة المعلل ما يتقيد بقريئة مخصصة حذراً ، مما يفرض نقضاً وارداً على اللفظ العام .

وقال أيضاً متحكماً على من أثبت للعموم صيغة : التخصيص - على رأي هؤلاء - هو الاطلاع على قريئة ، ولو فرضت صيغة عامة في وضعها متجردة عن القرائن اللفظية والحالية ، لكانت نصاً في اقتضاء العموم .

فإذاً ليس للتخصيص معنى إلا ذهاب المخصص عن قريئة مخصصة ، ثم اطلاعه عليها .

٩٧٦— والذي ذكره القاضي في إلزام من منع تأخير البيان عن وقت مورد الخطاب لازم كما ذكره .

وأما الاحتكام على المعممين بأن الصيغة لو قدر ورودها مجردة ، لكانت نصاً ففي كلام الشافعي - رحمه الله - رمز إلى التزام ذلك .

والذي نراه رأياً على مذهب المعممين أن اللفظة إن كانت مجردة عن قرائن الحال والمقال ، فليست نصاً في اقتضاء العموم ولكنها ظاهرة ، والصيغ منقسمة إلى ما يقع نصاً في الوضع ، وإلى ما يقع ظاهراً ، والصيغة المجردة في العموم من الظواهر ، فإن من أطلقها في محاوراته ، ثم زعم أنه لم يرد بها الاستغراق المحقق ، لم يكن آتياً منكراً ، ولكن يقدر مثولاً . نعم إن اقترنت بالصيغة قريئة لفظية أو حالية تحسم مواد التأويل والتخصيص ، فالصيغة إذ ذاك نص لاقترائها بما يلحقها بالمنصوص عليه ، وقد مضى في ذلك قول شاف في كتاب العموم والخصوص .

٩٧٧— والجواب إذاً عن استمسك هؤلاء بتخصيص العام أن تخصيصه ليس انحرافاً عن موجب اللسان . واقتضاؤه العموم ليس نصاً قاطعاً ، ولو رددنا [القياس] لما عملنا بموجب ظاهر مع تعرضه للتأويل ، فإن العمل المبستوت لا يرتبط بمشكوك فيه أو مظنون ، والعمل بموجب الظاهر معلوم ، ولا يترتب العلم على الظن ، والعمل بالظاهر مستنده إجماع الماضين ، وهو مقطوع به ، ثم تبين منهم التأويل والتخصيص عند قيام الأدلة المعارضة لوجه الظن في الظاهر ، كما تقرر في كتاب التأويل قوانين الكلام فيما يقبل ويرد .

٩٧٨ - وأما المعلل ، فإنه مستنبط علة مظنونة ، ومعتمده في استنباطها ظنه لصلاحتها . فإذا طرأت مسألة [قاطعة لها] مانعة من طردها انبتر ظنه ، وبطل مستند استنباطه ، إذ ليست العلة التي استنبطها معولة في نفسها على ظاهر أو تنصيص ، فلا معنى للتعلق بالعموم ، على أن ما نحاوله في النفي والإثبات محاولة القطع وتأسيس الأصول ، والاقيسة لا تجول في مواضع القطع وإنما تجولها في المظنونات .

٩٧٩ - ومما تعلق به من يجوز تخصيص العلة أن قال : إذا لم يعد تخصيص العلة بزمان ، لم يعد اختصاصها بمسائل . وأراد بذلك أن الشدة المطربة علة في تحريم الخمر ، ولم تكن علة قبل نزول تحريمها . وهذا كلام ساقط ، فإن المعاني الظنية في الاقيسة العملية لا تقتضي الأحكام لأعيانها ، ولكن تتبع في موارد الشرع بها ، أو بأمثالها ، وكان الشرع متبعاً فيها ، ويجوز تقدير النسخ عليها ، والذي نحن في من [فن] الاستنباط المظنون بعد قرار الشريعة ، والانتقاص يوهي ظن المستنبط على تحقيق ، فأين يقع هذا من جواز تبديل الأحكام ؟ .

٩٨٠ - ومما تعلق به هؤلاء جواز تخصيص علة الشارع قالوا : فإذا لم يمتنع ذلك في علة الشارع والصدق ألزم له ، فلا يلزم المستنبط ما لم يلزم الشارع .

وهذا أيضاً كلام غث ، فإن الشارع إذا علق الحكم بعلة ، لا تناسب صح ، وإن كان ذلك طرداً لو صدر من المستنبط .

وسيكون لنا كلام في تخصيص علة الشارع في مسألة معقودة - إن شاء الله تعالى - فهذه عيون كلام الفريقين .

٩٨١ - والمسلك الذي نختر أن المستنبط إذا نصب علة فورد على مناقضة طردها نقض ، فإن كان ينقدح من جهة المعنى فرق بين ما يرد نصاً ، وبين ما نصبه المعلل علة له ، فإن علة تبطل بورود النقض ، والسبب فيه أنه إذا نظم فرقاً بين ما ألزم ، وبين محل العلة ، فيصير ما عكسه في محل العلة قيماً لما أطلقه علة ويتبين بهذا أنه ذكر في الابتداء بعض العلة ، وأظهر أنه علة مستقلة ، فإذا أراد التقييد ، وانتظمت له علة [مقيدة] فالعلة الآن سليمة ، ولكنه منقطع من جهة ادعائه في أول الأمر وابتدائه أن ما جاء به دليل مستقل ، [و] لو لم يصرح بكونه دليلاً تاماً ، فالحالة المعهودة بين النظائر قرينة مصرحة [بذلك] فإنه يسأل أولاً عن الحكم ، فإذا أبان مذهبه [فيه] طوّل بالدليل عليه ، فإذا ذكر كلاماً في إسعاف المسائل المطالب بالدليل وقطعه ، وسكت على

منقطعه، كان ذلك مشعرًا بآدعائه أن ما جاء به كلام تام ، ولو جلس الناس يشثرون باحثين فذكر ذاكر معنى ، وسبره وخبره ، فلم يطرد ، فقيده تقييدًا فقهيًا ، كان ذلك له إذ هو في مهلة النظر ، ومحاولة استتام الاجتهاد فهذا حقيقة القول في ذلك .

٩٨٢- ولو اعترضت مسألة على العلة نقضًا ، وكان لا ينقدح فرق بينها وبين محل العلة فإن لم يكن الحكم فيها معللاً مجمعًا عليه ، أو ثابتًا بمسلك قاطع سمعي غير أن المعلل استثنائها بمذبه فعلته تبطل ، فإنه مناقض لها وتارك للوفاء بحق العلة فإذا لم يف بحق طردها ، فكيف يلزم الخصم حق طردها في موضع قصده ؟ .

٩٨٣- وإن طرأت مسألة إجماعية ، وكان لا ينقدح بينها وبين العلة فرق ، فهذا موضع الأناة والاتناد .

فإن كان الحكم الثابت فيها علي مناقضة علة المعلل معللاً بعله معنوية جارية ، فورودها ينقض العلة من جهة أنها منعت العلة الجريان ، وعارضها بفقده وهي أكد في اقتضاء بطلان علة المعلل من المعارضة كما سيأتي ، فإن المعارضة لا تهجم على الطرد بالقطع ، بل يستقي حكمها من أصل آخر لا ينقض طرد العلة ، بل يصطدم موجب العلة على التناقض في محل البحث ، فإذا كانت المعارضة وهي على هذه الصفة ناقضة فالتى ترد مناقضة وقاطعة للطرد أولى بالإبطال .

٩٨٤- وإن طرأت المسألة قاطعة للطرد ، ولم ينقدح فرق ، وكان لا يتأتى تعليل الحكم فيها على المناقضة بعله فقهية [فهذا] موضع التوقف .

٩٨٥- وقد ذكر القاضي على الجملة ترددًا في أن القول ببطلان العلة بما يقطع طردها من القطعيات ، أو من المجتهديات حتى يقال : كل مجتهد فيه مصيب أو مؤاخذ بحكم اجتهاده .

والذي أرادني ذلك أن الصور التي قدمناها قواطع ومبطلات قطعًا ، وإنما النظر والتوقف في المسألة المانعة من الطرد التي لا ينقدح فرق بينها وبين محل العلة، ولا يتأتى في تعليل حكمها على المناقضة معنى، وكانت تلك المسألة مما يقال فيها: إنها لا يعقل معناها . فإذا تصورت [المسألة بهذه الصورة ، انقسم القول فيها عندي أيضًا .

فإن كان محل العلة من المسألة اللازمة [واقعة] موقع [ما يكون في معناه علمًا وقطعًا ، فالعلة تبطل أيضًا من جهة أن التحاق ما في معناها [بها معلوم] وأصل وضع العلة مظنون ولا يعارض ظن [علمًا] .

وإن لم يكن محل العلة منها بهذه المثابة، وإنما جرت تلك المسألة شاذة، فعند ذلك قد يظن الظان أنها تقطع العلة وتنقضها، من جهة أن المستنبط إذا عثر عليها، وهي ظنه في نصب ما ظنه علة إذا وجد في أصل الشرع ما يخالف ذلك، ويجوز أن ينقدح له ما عينه علة مناط الحكم إلا أن يمنعه استثناء شرعي لا يعقل معناه .

٩٨٦ — والقاضي إنما تردد في هذه الصورة ، وهي لعمري موضع التردد . والذي نراه فيها أن ورودها لا يقطع العلة إذا كانت العلة [فقهية] مناسبة ، وإنما يلزم المعلن إجراء المعنى ما استمكن منه .

والدليل عليه أنا نجد في الشريعة عللاً فقهية متفقاً عليها في الصحة ، وقد طرأ عليها استثناء الشرع في مواقع لا تعلق ، وهذا كجريان العلة في اختصاص كل متلف ، أو متعد أو ملتزم بالضمنان . ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى في الشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج [عن القاعدة] فإذا وجدنا أمثال ذلك [في] قاعدة الشريعة بنينا عليه طرد المعنى الفقهي المناسب ، ولم نكع عن التمسك به لورود شيء لم يعلل ، وأنا فيما ذكرته على قطع ، فإن معتمدنا فيها ناتئ [ونذر] ونقبل ونرد من طريق العلل - الاتباع للإجماع وقد علمنا قطعاً جريان هذه العلل [في الكلليات] وإن استثنى الشارع منها ما استثنى . فمنكر هذه المعاني - وقد تأيدت بالإجماع كمنكر أصل القياس .

والسر في ذلك أن ما لا يعقل معناه في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه وكان منقطع عن كثر الشريعة ولا يعتبر شيء منه، ولا يعترض به على شيء، فهذا سبيل إجرائها، فإن كان ينقدح فيها معنى على حال، فهو ملتحق بالأقسام المبطللة التي تقدم ذكرها. فهذا بيان الأصل. ونحن نضرب أمثالا، وننزل عليها تحقيق ما نبغيه نفيًا وإثباتًا.

٩٨٧ — فنقول: إذا أردنا إجراء علة في تخصيص الغرامة لمختص بسببها [مقتضيها] طردناها غير ملتزمين بتحميل العاقلة على قطع ، وتحملهم لا يعترض على ما تمهد من المعنى، فلو ظن ظان أنه ينقدح في تحمل العاقلة معنى يصلح على السبر مأخوذ في المعاونة، فهذا غير سديد فإن ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه من الأموال ، وهو أعم وجوداً ، وأغلب وقوعاً [من] القتل الواقع خطأ ، أو على شبه العمد، ثم الإعانة في الشريعة إنما تجب إذا كان المعان معسراً، وعلى هذا نظمت أبواب النفقات [والكفارات] القاتل خطأ يتحمل عنه ، وإن كان من أيسر أهل زمانه ، فليس لمثل هذه التخيلات اعتبار .

٩٨٨ — وكذلك إذا طردنا طريقة في إيجاب المثل في المثليات التي تتشابه أجزاؤها فالزمنا عليها إيجاب رسول الله ﷺ صاعاً من التمر في مقابلة لبن المصرة ، لم يحتفل بهذا الإلزام ، ولا تعويل على قول المتكلمين ، إذ رعموا أن اللبن [المحتلب] في أيام ابتلاء الغزارة والبكاء ، يقع مجهول القدر .

فرائى [الشافعي - رضي الله عنه - فيما ورد] الشارع فيما يقل ويكثر إثبات مقدر من جنس درءاً للنزاع ، فإن هذا لا جريان له أصلاً ، ويلزم طرد مثله في كل مثلي جهل مقداره ، وليس لبن المصرة مما يعم ويغلب الابتلاء بالحكم فيه ، وإن أمثال هذه المعاني البعيدة إنما تثبت بعض الثبوت إذا تقيدت ، وتأيدت بعموم البلوى ، على أنها لو كانت كذلك أيضاً ، لكانت من المعاني الكلية التي لا تتخلص في مسالك العرض على السبر ، ثم تعيين جنس التمر كيف يهتدى إلى تعليقه ؟ .

وإنما المطلوب فيما فرضنا الكلام في الجنس المعدول إليه لا في المقدار ، فإن ما ذكر من دوام النزاع يقدر انقطاعه بتقدير مقدار من النقيدين وهما أثمان الأشياء إذا عسر تقدير الأمثال ، فاطرد إذا ما ذكرناه ، واستبان أن أمثال هذه المستثنيات لا تعترض على القياس المعنوي .

٩٨٩ — وما يضرب مثلاً الكتابة الفاسدة : فإذا قال الشافعي : الملك لا ينتقل إلا بمسلك شرع ، والفاسد حائد عن سبيل الصحة ، غير واقع الموقع المطلوب في الشريعة ، فلا وقوع له في مقصود العقد الصحيح كان ذلك كلاماً بالغاً حسناً .

فإن ألزم [الخصم] عليه الكتابة الفاسدة ، فإنها في تحصيل مقصود الكتابة نازلة منزلة الكتابة الصحيحة .

والوجه أن يقال للملزم : أتعترف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعاني أو تدعى جريان المعنى فيها ؟ .

فإن ادعى جريان المعنى [فيها] فلا يفي بإظهاره ، إذ ليس في يدي من يتمسك بالكتابة الفاسدة إلا تشبيهه محض ولا يستقل معنى يصححه السبر في إحلال الكتابة الفاسدة محل الكتابة الصحيحة .

فإن قال الملزم : ليس على المناقض أن يبدئ جامعاً معنوياً بين صورة النقص وبين محل علة الخصم فتكليفكم إيانا إبداء معنى تكليف شطط ، فإن النقص يلزم من جهة قطعه طرد العلة ، لا من جهة انتظام رابط بينه وبين محل النزاع . وهذه منزلة يجب

التثبت عندها .

فإننا نقول للخصم : ما رأيك في علة يطردها الطارد ومضمونها : ألا تزر وازرة وزر أخرى ؟ فهل تبطل عندك بتحمل العاقلة العقل ؟ فإن سبق إلى مذهب [من] يبطل العلة بورود مثل ذلك عليها ، بطل عليه مذهبه بما تقدم ، ونسب إلى رد باب عظيم من العلل المتفق على صحتها ، فإن الأمة قاطبة مجمعون على طرد هذه العلة [مع اعترافهم بما شذ منها ، ولا يحكمون على هذه العلة] في هذه القاعدة الكلية بالفساد لشذوذ مسألة عن القاعدة ، ورأى ذوي الأبصار ألا يحكموا بالشاذ على الكل ، ولكنهم لا يتركون الشاذ على شذوذه ، ويعدونها كالخارج عن المنهاج .

٩٩٠ - وإن قال الملزم : أسلم أن ما ذكرتموه لا يبطل بتحمل العاقلة ، قلنا لهم : والكتابة الفاسدة عندنا بهذه المثابة .

وآية ذلك : أن معناها الجليّ يجري في الكتابة الفاسدة ، وإن فسد عوضها ، فليس يفسد معنى تعليق العتق فيها ، وهذا يشير إلى فرق .

قلنا : ما ذكرته خارج عن الطريقة ، فإنه إيماء إلى وجه من الصحة لو استمر القول فيه ، والذي نحاوله ألا يثبت للفساد حكم أثبت للصحيح لجلب مسألة .

٩٩١ - وإن قال الخصم : خذوا الكتابة في منزلة المناقضة شيئاً ، فإن الشبه في الأقيسة صحيح ، مع افتقارها إلى الجوامع ، فلأن يلزم مسلك الشبه نقضاً أولي ، وليس على الناقض جمع .

قلنا : هذا أوان كشف الغطاء في هذه المحال .

فنقول : لا مشابهة بين صحيح الكتابة وصحيح البيع ، فإذا لم يتشابهها في منزلة الصحة ، فكيف يتشابهان في الفساد ؟ .

وإن [قنع] الملزم بلفظ يجمع البابين ، ألزم على مقصوده إيراد تحمل العاقلة على أبواب الغرامات . فلاح بما تمهد أنه لا متمسك للخصم بالكتابة الفاسدة على وجه ، لا على سبيل التعليل ، ولا على سبيل المناقضة .

٩٩٢ - ومن أمثلة هذا الفصل : الاكتفاء بالحرص على من يدعوننا إلى التقدير بالكيل أو الوزن الضابطين ، فالأصل الضبط بالممكن في كل جنس ، ولكن الخرص أثبتته الشرع لحاجة في قضية مخصوصة ، فهو من المستثنيات . ولكن قد ينقدح في هذه

المحال أن الوزن أضيف من الكيل، ثم الكيل متعين في بعض الأشياء مع إمكان الوزن ، فالحرص في محل الحاجة كالكيل في المكيل [بالإضافة إلى الوزن] .

فلا يتضح خروج الحرص بالكلية عن القانون ، حسب اتضاح خروج تحمل العاقلة ، والكتابة الفاسدة .

والسبب في ذلك ما جاء [به] من المعنى من شوائب التعبد في تعيين الكيل مع إمكان الوزن ، ولكن وإن كان الأمر كذلك ، فالأصل الرجوع إلى العرف فيما يعد تقديراً ، فالحرص معدود من الحدس والتخمين المجانب لمدارك اليقين ، وعلى الجملة بين الداعي إلى التقدير وبين ملزم الحرص تجاذب وتداول من مثل ما ذكرناه والوجه درء الحرص بالمسلك الذي ذكرناه كما تقدم .

٩٩٣ — فإن علل معلل في قطع الخيار عند ظن [صفة في العبد المبيع] من غير تصريح . والكلام مفروض في ظهور مخايل وأمارات مشعرة - بالصفة المطلوبة - فثبوت الخيار عند التصرية إذا قال به المعلل [ينقض تعليله] فإن إشعار التصرية بإبداء غزارة اللبن واضح ، وليس يبعد عن مسلك المعنى تعليل الخيار فيه ، وإذا [لم ينقض تعليله] يبعد التعليل [على] حال ، لزم ما يجرى التعليل فيه نقضاً .

فأل [مأل] الكلام إلى أن ما يورد نقضاً إن كان لا يتقدح فيه وجه شديد على جلاء أو خفاء في المعنى، فقد استمسك المعلل بالمعنى، ولا مبالاة بما وقع مستثنى عن المسلك الذي ارتضيناه، فإن كان يثبت فيه معنى وإن خفي وبلغ خفاؤه مبلغاً لو عورضت علته بعله في رتبة علة المعلل لكانت رتبة علة المعلل مرجحة فالالتباس بين الرتبتين لا يتهض دارتاً للنقض، ولا احتفال بتخيل معنى [كلي] يظنه الظان على بعد، كالمعاونة في تحمل العقل، وسبيل تدانيه من الكتابة الفاسدة. فهذه مجامع الكلام في ذلك .

٩٩٤ — وقد رسم القاضي - رحمه الله - مسألة في أن الحكم ببطلان العلة عند ورود النقض وصحتها قطعي أو ظني ، وقد ظهر ميله إلى إلحاق ذلك بالظنيات ، وقد ذكرنا فيما تقدم أن القاضي إنما وقف إذا كان النقض لا يعمل ، وقد بينا في التفضيل الذي انتجز الآن مدرك الحق ، وهو مقطوع به عندنا . فليتبع الناظر تأمله ، وليستعن بالله - تعالى - .

مسألة :

٩٩٥ — اختلفت مذاهب الأصوليين في أن علة الشارع هل يرد عليها ما يخالف

طردها ؟ . فذهب الاكثرون : إلى أن ذلك غير ممتنع في علة الشارع ، من جهة أن قوله متبع في تخصيصه وتعميمه ، [و] لا معترض عليه إذا خصص علة بمحل ، ولم يعملها في غير ما نص عليه ، والمستنبط معتمده ظنه ، وإذا تقاعد المستنبط عن الجريان ضعف مسلك ظنه ، وليس له أن يحتكم بتخصيص العلة .

٩٩٦ - وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن علة الشارع يجب طردها كما يجب في

العلة المستنبطة .

٩٩٧ - وهذه المسألة عندنا قرية المأخذ ، نزرة الفائدة ، ليس فيها جدوى من طريق المعنى ، والوجه فيها أن ما نصبه الشارع على صيغة العلة إن لم يكن نصاً في كونه علة ، بل كان ظاهراً في هذا الغرض ، فإذا ورد عليه ما يمنع جريان العلة فيظهر منه أن الشارع لم يرد التعليل ، وإن ظهر ذلك منه في مقتضى [لفظه] وتخصيص الظواهر ليس بدعاً .

وإن نص على التعليل على وجه لا يقبل التأويل تصدى في ذلك نوع آخر من النظر وهو : أن ما نصبه علة إن عم نصبه على صفة لا يتطرق إليها تخصيص ببعض الصور التي تطرد العلة فيها [فلا] مطمع في اعتراض ما يخالف طرد العلة وقد ثبت والأمر على ما صورناه على القطع أمران :

أحدهما : انتصاب المعنى المذكور علة ، والآخر : جريانه على اطراد من غير اعتراض مخالف ، ونص الشارع لا يصادم .

وإن نص الشارع على نصب شيء على الجملة ، ونص على تخصيصه في كونه علة بمسائل معدودة ، ومواقع محدودة ، فليس يمتنع ذلك على هذا الوجه ، فإن علل الأحكام لا تقتضيها لذواتها ، وأعيانها ، وإنما تصير أعلاماً عليها إذا نصبت ، ثم إذا نصبها الشارع في محال على الخصوص دون غيرها ، فلا معترض عليه في تنصيبه وتخصيصه .

ولو نص على نصب علة على وجه لا يقبل أصل النصب تأويلاً ، ولم يجز في لفظ الشارع تنصيب على التعميم على وجه لا يثول ، ولا تنصيب على التخصيص بمواقع مخصوصة ، فحكم هذا اللفظ الإجراء على العموم ، ولكن لا يمتنع قيام دليل على تخصيص العلة ببعض الصور .

٩٩٨ - فأما ما ذكرنا أن للشارع أن يصرح بالتخصيص ولا يكون في تصريحه

بالتخصيص تناقض مع التنصيص على التعليل في موقع الخصوص ، فإذا كان لا يمتنع التصريح [بهذا وليس في اللفظ ما ياباه إباء النصوص ، وليس يمتنع إزالة الظواهر] فيخرج من مجموع ذلك أنه لا يمتنع تخصيص العلة ببعض المسائل .

٩٩٩ — والأستاذ أبو إسحاق يمنع النص على التعليل على وجه لا يقبل التأويل مع تجويز التخصيص ، ويقول : إن تعرض اللفظ لقبول الخصوص في جريانه ، لزم أن يكون في وضعه متعرضاً للحمل على غير قصد التعليل ، ولو كان نصاً في قصد التعليل فهو نص في قصد التعميم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكان خروجه عن حكم العلة في بعض المسائل متضمناً خروجه عن حقيقة العلة في أصل الوضع ، وذلك يخالف موجب التنصيص على كونه علة .

وهذا الذي ذكره يعترض عليه التنصيص على النصب مع التنصيص على التخصيص ببعض المسائل ، فإن ذلك سائغ في الوضع ، ولو كان التخصيص ببعض المحال مخرجاً للمنصوب عن كونه علماً ، لكان الجمع بين التنصيص على النصب والتخصيص متناقضاً . وفي كلام الأستاذ تشييب بمنع هذا ، وهو في مجاري كلامه جسور هجوم على منع ما لاسبيل إلى منعه ، فإن قدر منه القول بهذا ، رد الكلام معه إلى ما تقدم ذكره من كون هذا غير ممتنع من جهة أن أعلام الأحكام لا تقتضيها لأعيانها ، وإنما معنى كونها عللاً ، أنها أعلام تتصب بنصب الشارع .

وإذا كان كذلك [فلا معترض] على من ينصب علماً في تعميمه وتخصيصه ولذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع علماً مثله متى طرده ، ولم يتضمن إشعاراً ولا شبهاً مقبولاً .

١٠٠٠ — فهذا منتهى القول في هذا الفصل .

وعلى الجملة تخصيص المستنبط علة ينفصل عن تخصيص الشارع ، فإنه ليس للمستنبط وضع العلة على اختياره وإنما له النظر إلى درك ما يتخيله موضوعاً بمسلك الظنون ، وإذا لم تجر العلة عامة ، فقد وهى ظنه على ما فصلنا القول في ذلك ، كما نفصل القول فيه قبل أن بينا المختار فيما يجوز ويمتنع .

فصل

[في] توابع القول في النقص ، جدلي يعين على مدرك المقصود المعنوي .

١٠٠١ — فإذا نصب الناصب علماً مستنبطاً وذكر لفظاً مقتضاه العموم، فطراً نقض فقال: اخصص لفظي بغير المسألة الواردة نقضاً، فإن [تقييد] اللفظ إليّ. فكيف السبيل إلى ذلك؟. والقول في هذا يتصل الآن بتفسير العلم، وما يقبل منه وما لا يقبل.

وأما التخصيص : فيترتب الأمر فيه على ما يسوغ ويمتنع من طريق المعنى أولاً ، فإن خصص تخصيصاً يميناً ، فهو غير مقبول منه ، وقد [ذكرنا] في تفصيل المعنى المقصود من هذا الفصل ما يبطل العلة من [النقوض] . وإن كان ذكر تخصيصاً لو صرح به لم يمتنع ، مثل أن تكون المسألة الواردة غير معللة ، وقد تقرر أن ما لا يعلل في حكم المستثنى ، فإذا أطلق المعلل [لفظه] عاماً ، ثم لما ورد عليه مثل ما وصفناه الآن ، حاول تخصيص [عموم لفظه] ، فهذا الآن تعلق بالجدل ، فإن المسألة الواردة ليست مبطلّة من طريق [المعنى] .

فقال قائلون من الجدليين : إطلاقه لفظه ، إشارة في بناء الكلام منه ، فإنه معمّم للكلام ملتزم طرداً ، فإذا وردت المسألة بإزائه لم يف بما التزمه .

١٠٠٢ — ونحن نقول : الأحسن أن يشير إلى ما يرد تصريحاً وتلويحاً ، مثل أن يقول : هذه علة ما لم يستثن الشارع ، فإن لم يتعرض لهذا ، فلا معاب ، فإن العلل إنما يلتزم المستنبط طردها إذا لم يحتكم الشارع في استخراج بعض المسائل ، فليس على من يترد علة في الغرم على التلّف ، أو علة في نفي الغرم على من لم يتلف التعرض للعاقلة وحملها ، وهذا يظهر في الذي طرأ استنواؤه . والقول في ذلك كله قريب من المعنى ، واعتقاد كون الوارد غير خارج .

١٠٠٣ — وما يتعلق بالتفسير أن المعلل إذا ذكر لفظة مجملة ، ثم استفسر السائل ففسرها ، فقد اختلف الجدليون في ذلك فجوزه بعضهم ، وامتنع منه المحققون؛ فإن الغرض من المناظرة التفاوض بما يعلم ويفهم ، ومن ذكر لفظاً مجملاً ، وسكت عنه ، فحاله مشعر بإسعافه على قطع السائل الطالب بالدليل ، ومن حكم إسعافه إياه أن [يفهمه] ما طلبه وإذا لم يفهمه ، فقد أظهر أنه مسعف ، والأمر على خلاف ما أظهر .

فإن ذكر لفظاً مفهوماً في وضعه ، واستراب السائل فيه ، واستفسر ، فالذي يأتي

به المجيب من إرشاد وهداية ليس تفسيراً، وإنما هو تنبيه للسائل على قصوره عن درك ما هو مفهوم في وضعه. ويخرج من جملة ذلك أنه ليس على المعلل تفسير فيما ذكرناه.

فإن أتى بمجمل، فقد قصر، وعد ذلك من سوء الإيراد، وإن لم يكن منقطعاً في المعنى فإن أتى بلفظ مستقل منبسط في وضع اللسان، فلا حاجة إلى التفسير، والذي نذكره عند [الاستبهام] على السائل، سبر تقصير، لا سبر تفسير. وقد [نجز القول] في النقض. وهو في التحقق تخلف الحكم مع وجود العلة المدعاة. ونحن نبتهئ الآن:

القول في تخلف العلة مع جريان الحكم

[الخامس من الاعتراضات]

١٠٠٤ - وهو الاعتراض المترجم بعدم التأثير^(١)، ونحن نجري في رسم هذا الفن على مسالك الأولين وتقسيمهم، ثم نذكر بعد نقل مراسمهم وجه التحقيق - إن شاء الله تعالى - .

١٠٠٥ - قال أصحاب الجدل: عدم التأثير ينقسم:

إلى ما يقع في وصف العلة. وإلى ما يقع في أصلها.

[فأما] الواقع في [الوصف]^(٢)، فهو عدم الانعكاس، وقد سبق في ذلك قول بين بالغ يطلع على الأسرار والنهيات. ونحن نذكر الآن ما يليق بهذا المقام، ولا تغادر مضطرباً معنوياً، ولا جدلياً.

فنقول: العلة [المعنوية] إذا اطردت، فإنها كما تشعر بالحكم في اطرادها، فقد يشعر عدمها بعدم الحكم [على حال] ولكن لا يبلغ [إشعار] العدم بانتفاء الحكم [مبلغ] [إشعار الوجود بالوجود].

وسبب ذلك أنه لا يتمتع في وضع المعاني ارتباط حكم بعقل تجويزاً، وإن كنا ادعينا فيما تقدم أن ذلك غير واقع، وأن ما ظنه الخائضون في هذا الفن حكماً معللاً

(١) ذكر جماعة من الأصوليين أن هذا الاعتراض قوي، حتى قال ابن الصباغ: إنه من أصح ما يعترض به على العلة. [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٧).

(٢) [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٧).

بعلل في التحقيق - أحكام . وهو كقولهم تحريم المحرمة الصائمة المعتدة الحائض معلل بهذه العلل المزدحمة ، وقد ذكرنا أن كل قضية من هذه القضايا توجب حكماً مغايراً لحكم القضية ، فلا يعدم الأنيس بالفقه استمكائاً من تقدير التعدد في الموجبات بوجوه ترشد إلى التغير والاختلاف .

وقد يظن الظان [في هذا المقام] أن المسئول إذا فرض الكلام في طرف من أطراف المسألة لغرض وإيضاح كلام ، فصورة الغرض تختص بعلة وتشبهها مع سائر الأطراف علة عامة ، وإذا كان كذلك ، فقد علل الحكم في هذا الطرف بعلة خاصة هي مقصوده الفارض وعللة عامة . وهذا على حسنه غير صاف عن القذئ والكدر .

١٠٠٦ - وأنا أضرب في ذلك أمثلة توضح الغرض ، فأقول :

إذا قدم الغاصب الطعام [المغصوب] إلى إنسان مضيئاً ، فأكله المضاف ، ظاناً أن الطعام ملك المقدم المضيف ، فقرار الضمان في قول الشافعي على المقدم ، ومعتمد هذا القول تقدير التغير ، وكون [الغرور] مناطاً للضمان .

وقد قال أبو حنيفة : لو أكره الغاصب إنساناً على تناول ذلك الطعام ، فالقرار على الطاعم ، وإن كان مجبراً ، [موجراً] كما إذا كان مختاراً في تناول .

فإذا فرض الفارض الكلام في صورة [الإكراه] فهذه الصورة لا يجري فيها عموم التعليل بالتغير إذ الإجماع ينافي الاغترار ، ومن ضرورة الاغترار فرض الاختيار في المغرور مع استناد اختياره إلى اغتراره ، فأما المجبر المكره ، فلا يتصور تصوره مغترراً ، وإن فرض منه ظن ، فليس ذلك الاغترار المعني .

فهذا النوع من الفرض غير معني من جهة أنه يجانب محل السؤال أولاً [والفرض] المستحسن هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل ، وذلك محمول على استشعاره انتشار الكلام في جميع الأطراف ، وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها ، فإذا فرض المجيب فيستفيد بالفرض فيه التعريف على قرب ، ومهما تعرض المجيب للكلام فيما لم يشتمل عليه سؤال السائل ، لم يكن للكلام وجه إلا البناء ، إذ له أن يثبت كلاماً في غير محل السؤال ، ثم يبيني عليه محل السؤال ، وليس [ذلك] من الفرض وإنما هو بناء .

ولست أرى في البناء في المسألة التي فرضناها وجهاً ، فإنه إذا ثبت [أن] الضمان

لا يستقر على المكره ، فكيف ينبنى عليه عدم القرار على المختار الطاعم ؟ ولا معتمد في التقدير على المختار إلا الاغترار ؟ ، وهو مفقود في [الإجبار] ، وشرط البناء جمع فقيه بين ما عليه البناء وبين محل السؤال .

نعم أساء أبو حنيفة - رحمه الله - ، إذ قرر الضمان على من لا اختيار له إساءة لا ارتباط لها بمأخذ الكلام في صورة الغرور .

١٠٠٧ - ونحن نفرض صورة من الفرض المستحسن يتبين بها قصارى المقصود .

فنقول : إذا سأل السائل عن نفوذ عتق الراهن فسؤاله يعم المعتق المعسر والموسر [و] إذا رأى المسئول [فرض الكلام] في المعسر ، فمحمل كلامه يندرج تحت سؤال السائل ، والفارض يستفيد بالفرض في المعسر أمرين :

أحدهما : دفع أسئلة قد يعتاص الجواب عنها على [البكي] الذي لا تطاوعه العبارة ، فإن من أسئلة الخصم سريان العتق إلى عتق ملك الشريك ، فإذا كان يسري سلطانه إلى غير ملك المعتق ، فقد يبعد عن محل ملكه مع صحة عبارته . فإذا وقع الفرض في المعسر ، فلا يلزم في أطراف الكلام سريان العتق ، فإن عتق المعسر غير سار على أصل الشافعي ، فهذه فائدة .

وأعلى منها أن الخصم قد يتمسك في أطراف الكلام في أن قيمة العبد في فرض المالية نازلة منزلة العبد ، فليس الراهن المعتق [مفوتاً على المرتهن] غرضه من الاستيثاق بالمالية ، فإذا أقام قيمة العبد رهناً مقامه ، فهو غير معترض على محل حق المرتهن .

وهذا الفن من الكلام لا حقيقة له ، إذ ليس هو معني من ينفذ عتق الراهن ، فإن عتقه لا ينفذ عند من ينفذه لإمكان إقامة القيمة مقامه ، بل سبب نفوذه صحة عبارته وثبوت ملكه ، فيستفيد الفارض بفرضه دفع هذا الكلام الواقع فضلة لا أثر لها . [فليكن] قصد المحقق إذا فرض مثل ذلك .

١٠٠٨ - والآن نذكر في هذا الفن الغرض الذي استفتحنا القول في الفرض لأجله ، فنقول : يتجه للفرار في المعسر أن يقول : استأصل المعتق المعسر - لو نفذ عتقه - حق المرتهن بكماله ، مشيراً إلى أنه لا يجد ما يبذله غارماً ، فيظهر كلامه من جهة الاستئصال والتسبب إلى قطع حق المرتهن من الاستيثاق بالكلية .

وهنا وقفة محتومة على طالب الغايات ، فنقول : من منع نفوذ العتق يكتفي بما

يقرره بأن نفوذ العتق لو قبل منه أدى إلى قطع حق لازم للمرتهن في عين الرهن، فإذا كفى هذا فأي حاجة إلى التعرض لقطع المالية؟ وحسم الطلب في القيمة يوشك لو تفتن الفارض أنه يقع في المحذور الذي نبهنا عليه الآن، وهو النطق بما لا اعتناء به ولا وقع له.

فإن قال قائل: ما المانع من ازدحام علتين في هذه الصورة؟ إحداهما: قطع المالية بالكلية، والثانية قطع حق المرتهن عن العين المخصوصة، فيكون امتناع النفوذ معللاً بعلّة خاصة، وهي قطع المالية، وأخرى عامة، وهي قطع الحق عن عين العبد، [فإن] هذا مما يعم الموسر والمعسر. وإنما تتبعنا هذا الكلام مع فوائد جمّة لهذا الغرض.

١٠٠٩ - ونحن نقول: هذا ليس بشيء؛ فإن المالية ليست مرعية في حق المرتهن، وإنما المعتبر حق استيثاقه بعين يتمسك به إذا اعترض له توقعات العسر في الذي يقع في الذم، وهو [يأنس] مستوثقاً بالعين التي استمسك بها، فهذا غرض الرهن، وإذا لم يكن الراهن مطالباً بالدين، فقد خرج عن مقصود الرهن، ولهذا السر لا يجوز رهن الدين، نعم لو فرض من الراهن إتلاف الرهن، فالشرع يتقاضاه أن يقيم قيمته مقامه؛ إذ مسلك الشرع إثبات الضمان جبراً لكل فائت، فلا ينبغي أن تعدد قضايا الشرع في مظان الضرورات من القضايا الوضعية في تأسيس الأصول.

وهذا يناظر عندي مسلكين في توزيع العوض على مختلفين في أحد شقي العقد عند مسيس الحاجة في شفعة لو فرض تلف أحد العوضين.

١٠١٠ - وقد زل جماهير الفقهاء، فاعتقدوا التوزيع مقصود العقد كما نبهت عليه في مسألة العجوة في (الأساليب)، وهذا زلل في سوء مدرك، فإن العقد ما اتبني على التوزيع وإنما هو أمر ضروري أحوج لإثبات الشفعة إليه، وهو إذ ذاك أقرب معتبر.

١٠١١ - وإن اعتقد الفارض في الراهن المعسر الفصل بينه وبين الموسر صار إلى أن الراهن إذا كان موسراً نفذ عتقه، ويلزمه إحلال القيمة محل العبد، وإن كان معسراً لا ينفذ عتقه؛ لتعذر تغريمه، وإفضاء الإعتراق فيه - لو قدر نفوذه - إلى إبطال اختصاص المرتهن باستيثاقه بالكلية، وشبه [ذلك] بتفصيل مذهبه في تسرية عتق الشريك إذا كان موسراً، ومنع تسريته إذا كان معسراً، فاتحاد العلة على هذا المذهب أوضح، فإن صاحبه متشوف إلى اعتبار انقطاع علة المرتهن من غرض الوثيقة بالكلية وليس لبطلان حق المرتهن من غير الراهن عنده وقع أصلاً، ولذلك يبعد عتق الموسر

الراهن . فلم ينتظم على المسلكين علتان عامة وخاصة في صورة الفرض .

١٠١٢ - ومما نجريه مثالا في ذلك أن الشافعي - رحمه الله - إذا فرض [من هو على مذهبه] الكلام في مسألة ضمان المنافع في طرف الإلتلاف ، وطرد ما يرتضيه فيه ، فقد يعتقد الفطن أنه يجتمع في هذا الفرض معنيان .

أحدهما : الإقدام على الإلتلاف ، وهو من أقوى أسباب الضمان ، ولذلك [اختار] الفارض [تعيين هذا] الطرف ، وتخصيصه بالكلام المختص به ، وقد اجتمع فيه الإلتلاف والتلف تحت اليد العادية ، وهذا أقرب مسلك في تخيل اجتماع معنيين لحكم واحد .

١٠١٣ - ونحن نقول فيه : العلة في الضمان الإلتلاف في هذه الصورة فحسب ؛ فإن التلف [الحاصل] تحت اليد العادية ، إنما يضمن من جهة اعتداء ذي اليد ومنعه الحق مستحقه ، فصار الضياع الذي وقع مساوياً في اطراد منع المعتدي مشبهاً بالإلتلاف ، فإذا تحقق الإلتلاف ، لم يبق لتخيل التلف على دوام النع المشبه بالإلتلاف معنى ، والإلتلاف هو المشبه به ، واعتقاد اجتماع المشبه والمشبه به في صورة واحدة محال .

١٠١٤ - وأنا أشبه هذا المساق من الكلام بمسألة أصولية ذكرناها في أوائل هذا المجموع . وهي قوله ﷺ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ^(١) ، فقد ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة عامة في نفي الكمال والجوار ، وهذا رلل ؛ فإن العموم إنما يتحقق إذا أمكن اعتقاد اجتماع المسميات تحت قضية اللفظ المقدر عاماً ، حتى يكون اللفظ شاملاً لها ، وهذا لا يتحقق فيما فيه الكلام ، فإن الجوار إذا انتفى ، لم يتحقق مع انتفائه تخيل نفي الكمال ، إذ من ضرورة نفي الكمال [أجزاء] الشيء ، وجوازه على حكم التقصان ، وقد قررنا ذلك بما فيه أكمل مقنع .

١٠١٥ - وقد تبين بمجموع ما ذكرناه في تقاسيم الفرض أنه لا يكاد يجتمع معنيان وقوعاً يصلح كل واحد منهما لتعليل الحكم الواحد ، ولكن إن لم يقع هذا ، ولم يتفق فليس في العقل عند النظر في قواعد الشرع ، بالتعبد ما يحيل ذلك .

ولو قدرنا وقوع هذا المجوز لما اقتضى انتفاؤه معنى عدم الحكم إذ الحكم في هذا التصوير التقدير مستقل بما بقى من المعاني ، فليس إشعار عدم المعنى بانتفاء الحكم على

نحو إشعار ثبوت المعنى بثبوت الحكم .

١٠١٦ - وأقرب مثال فيما نحاوله من الفصل بين الإشعارين أن نقول : العلة المفردة المعنوية تناسب الحكم مناسبة الاستقلال بالاقتضاء ، ولو فرضت علة مركبة من صفات فقهية ، فلا يناسب وصف واحد من الأوصاف الحكم واقتضاءه مناسبة العلة المفردة المستقلة ، ولكنه لا يعرئ عن مناسبة لائحة بالحكم مستمدة من قضية فقهية الأوصاف .

فلو قدرنا عللاً، وقدرنا انتفاء جميعها ، ولم يرد شرع باطراد الحكم مع انتفاء جميع العلل ، فإن الحكم ينتفي عند ارتفاع العلل جميعاً إذ يستحيل [تقدير] بقاء الحكم غير مرتبط بوصف أو علة ، وإذا زال بعضها كان لزوال البعض أثر في [النفس] يضاهي زوال ترجيح وتأكيد ، ونحن لا ننكر اجتماع الترجيحات ، وزوال وصف واحد من العلة [المركبة من الأوصاف تتضمن انتفاء الحكم لاختلال العلة] ، إذ هي مركبة ، وشرطها تكامل أوصافها ، فكان انتفاء الحكم محالاً على [اختلال] العلة أصلاً ، ولم [نورد] الوصف الواحد مثلاً ، ونحن [نريد أن نشبهه] في كل الوجوه بأحد العلل عند [تقدير] اجتماعها ، وإنما أوردناه لانحطاط حظه من الإشعار عن حظ العلة المستقلة عند تكامل الصفات ، فكل وصف من أوصاف العلة عند توافيقها على حظ ، وكل علة من العلل التي قدرنا اجتماعها إذا انتفت على حظ من اقتضاء الانتفاء ، فشابه خفاء إشعار انتفاء علة من علل بانتفاء الحكم خفاء إشعار أحاد الصفات عند توافيقها بالحكم .

١٠١٧ - وإذا تقرر ما ذكرناه ، فنقول بعده : إذا طرد المعلل علة فاطردت له ، وهو يعتقد اتحاد العلة ، ولم يقم عنده توقيف في ثبوت الحكم عند انتفاء العلة ، فإنه يعتقد لا محالة انتفاء الحكم عند انتفاء العلة ، ويلتزم ذلك ، غير أنه لا يلزمه في مراسم الجدل أن يبدي توقيفاً مقتضياً منع الانعكاس إن كانت العلة لا تنعكس .

١٠١٨ - وهذا يستدعي مزيد كشف الآن :

فنقول - والله المستعان - : قد ذكرنا تردداً في أن العلة إذا امتنع اطرادها بمسألة غير معللة مستندها توقيف ، فهل يتضمن [ذلك] بطلان العلة ؟ وهل يوهي مسلك ظن المستنبط في روم الطرد ؟ . فمن سبق إلى اعتقاد كون هذا قاطعاً للطرد لا يقول إذا قام توقيف مانع من الانعكاس ، تضمن ذلك بطلان روم الطرد ، وذلك الإشعار لا يحط

الإشعار بالعكس عن الإشعار بالطرْد .

على أنا ذكرنا أن الطرد لا ينقطع بمواقع الاستثناء أصلاً ، ومن اعتقد انقطاعه فقله أقرب من قول من يصير إلى أن عدم الانعكاس متضمن بطلان الطرد .

فليفهم الناظر ما يلقي إليه من تفاوت المراتب في مآخذ النظر ، إن كانت مستوية في عقده .

ولهذا المعنى نقول : إذا اعترضت مسألة على مناقضة الطرد غير معللة ، فعلى المتمسك بالعلة أن يبين خروج المسألة المعترضة عن المعللات ، والتحاكما بالمستثنيات في أدب الجدل ، وليس على من ألزم عدم الانعكاس أن يبين السبب التوقيفي المانع من الانعكاس ، فإن ذلك لو فرض الخوض فيه ، كان داعية إلى انتشار الكلام ، والخروج عن الضبط الجدلي ، وإن كنا نرى أن العلل غير مجتمعة وقوعاً ، وعلى المجتهد فيها أن يبحث عن طرق المناظر في الطرد والعكس ، وليس كل ما يلتزمه المجتهد في ترددات اجتهاده يذكره في مفاوضة من يناظره .

١٠١٩ - فإن قيل : هل يسوغ أن يضع المستدل كلامه مبنياً على الدعاء إلى العكس ؟ .

قلنا : لا يستقل في هذا كلامه المطلق ، بل يحتاج إلى أن يقرر معناه ، ويبين فساد ما عدها عما انتحلته الخصم وادّعاها ، ثم يشير إلى [انتفاء] التوقيف المانع من الوفاء بالعكس ، فيتنظم من مجموع ذلك الدعاء إلى العكس ، لما ذكرناه من الإشعار [الخفي] به ، وعليه يخرج التعلق بالعلة القاصرة حيث يصح ، ويظهر بطلان ما يقدر متعدياً ، فيدعو المتمسك بالعلة القاصرة خصمه إلى الوفاء بمقتضى العكس ، وسيكون لنا إلى ذلك عودة - إن شاء الله تعالى - عند الكلام في العلة القاصرة .

فهذا هو الذي أردنا إيرادَه في حقائق العكس في هذا المقام ، وقد يخرج ذلك في الاستدلال أيضاً .

وكل ما ذكرناه معدود عند أصحاب الجدل من عدم التأثير في الوصف .

الكلام عن عدم التأثير في الأصل

١٠٢٠ - فأما ما عد من عدم التأثير في الأصل^(١) ، فنحن نمثله ونتكلم عليه فنقول : إذا علل الشافعي منع نكاح الأمة الكتابية ، وقال : أمة كافرة فلا يحل لمسلم [نكاحها] كالأمة المجوسية ، ولا أثر للفرق في الأصل ، [فإن الحرة المجوسية محرمة والتمجس يستقل بإثارة منع النكاح والرق مستغنى عنه ، وذكر الرق عديم التأثير في الأصل] . والذي صار إليه المحققون فساد العلة بما ذكرناه .

وذهب ذاهبون إلى أن التمسك بذلك صحيح من جهة أن للرق أثراً على الجملة في المنع ، فذكره مع التمجس ليس عرياً عن إشعار ، وإن كان لا يحتاج إليه .
وزعم هؤلاء أن هذه الزيادة مع ما فيها من الإشعار بالمنع على خفاء مشبهة بشهادة شاهد ثالث ، وقد استقلت الحكومة بشهادة عدلين .

وهذا غير سديد، فإن الرق في الأصل ليس علة، ولا وصفاً لعله، فوقع التعرض له لغواً ، ولا حكم له ؛ لما فيه من الإشعار على بعد ، إذ كان لا يتهض علة ولا ركناً لعله، وليس هذا كما استشهد به من يصحح ذلك في شهادة الشاهد الثالث، فإن ذلك استظهار في الحكومة، والشاهد الثالث متهين لأن يقدر أحد الشاهدين الواقعين ركناً ، ولا يتصور أن يقع الرق المجرد ركناً في محاولة التحريم على التعميم ، فقد نأى ما نحن فيه عما استشهد به من تقدم ، وتعين القول قطعاً من سقوط العلة .

١٠٢١ - وما ذكرناه فيه إذا كان للوصف أثر على بعد في أصل الحكم المطلوب وإن كان لا يؤثر في تفصيله .

فأما إذا كان الوصف الزائد غير محتاج إليه ، ولم يكن معه إشعار نظر، فإن لم يكن في ذكره غرض ، فهذا لغواً لا وقع له ، ولا يقضى بأنه يبطل العلة إذا كانت مستقلة مع حذف الزيادة ، ولكن ينسب ذاكها إلى الهذر وذكر ما لا يحتاج إليه ، وهذا في مراسم الجدل كترك السنن والهيئات في العبادات .

ولو كانت العلة تنتقض لو قدر حذف الزيادة ، والزيادة لا إشعار لها فهي عند المحققين منحدفة غير عاصمة من النقض .

وذهب القائلون بالطرد إلى قبول هذا ورأوا ذلك أولى من الطرد المجرد ، من حيث انطوت العلة على فقه على حال وجهه ، ولصاحب هذه الزيادة درء النقض .

١٠٢٢ - ونحن نقول : إن كان النقض يفصل عن محل العلة فذاكر العلة غير آت بتمام العلة ، ولا يقع الانفصال بالزيادة التي أثبتها ، والعلة باطلة .

وإن كانت المسألة المعترضة [غير معللة ، فلا ضير في ذكر الزيادة فإنها منبهة على كون المسألة المعترضة] ملتحقة باستثناء الشارع ، وقد جرى التنبيه على ذلك وتقدم . فهذا تمام القول فيما أردناه .

١٠٢٣ - وعلينا الآن فضل كلام في فصل الأصحاب بين عدم التأثير في الوصف [وعدم] التأثير في الأصل .

فنقول : عدّ الجدليون عدم التأثير في الوصف قولاً في العكس ، كما تفصل . وفسروا عدم التأثير في الأصل بذكر صفة لا تستقل علة ، وعلة الأصل تستقل دونها . والذي نراه أن القسمين ينشآن من الأصل ، فإن فرض الأصل معللاً بعلة ، [فالعلة] الواحدة لا يتضمن انتفاؤها انتفاء الحكم ، وهذا منشؤه من تعدد العلة في الأصل ، وإن اتحدت العلة جر ذلك الانعكاس . والقول في ذلك كما مضى . فوضح أن تقسيم الكلام إلى الأصل والوصف لا حاصل له .

١٠٢٤ - ونحن الآن نسرد في بسط المقالات كلاماً مجموعاً في الخلاف والوفاق حتى يجدها الناظر مجموعة ، فقد أطلنا [التقرير] بعض الإطالة . فنقول :

ذهب شردمة إلى اشتراط الانعكاس جملة . وهذا مذهب مهجور وعلى قلة البصيرة محمول ، ولست أعدها مقالة معتدّاً بها .

فأما التزام الانعكاس مع اتحاد العلة وانتفاء توقيف مانع منه ، فلا بد منه عندنا . وقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يلزم ؛ لأن إشعار النفي كالمثني ، والمقصود طرد خفي لا استقلال له .

والإنصاف في ذلك أن يقال : إنه لا يلزم في الاجتهاد ، والمطالبة به لا تحسن في الجدل ، والمعلل إذا ألزم ، فله الاكتفاء برد الأمر إلى إبهام في المانع من العكس . فهذا بيان المقالات في العكس .

١٠٢٥ - فأما ما به قوة عدم التأثير في الأصل ، فينقسم إلى مخيل وإلى ما لا يخيل .

فأما الصفة المشعرة إذا كانت علة الأصل يستقل دونها الحكم ، وهي لا تستقل علة ، فالوجه القطع ببطانها . ومن الجدليين من لم يبطلها .

وإن لم تكن مناسبة ، [ولا] حاجة ، فهي من اللغو كما مضى . وإن رام المعلن بها دفع نقض ، فهذا على ما تقدم شرحه ، فمن الناس من قبله .

والمختار عندنا أن النقض إن كان فقهياً ، لم تغن هذه الصفة . والوجه ذكر الفقه الفاصل بين ما اعترض به وبين محل العلة . وإن كان الغرض من ذكرها التنبيه على مسألة غير معللة ، فهذا مستحسن . ولكنه لا يلزم الذكر في الرأي الواضح .

فهذه مجامع المذاهب . وقد نجز بنجازها القول في عدم التأثير .

والخامس من الاعتراضات : فساد الوضع : (١)

١٠٢٦ - وهو على أنحاء وأقسام . [وحاصل] القول فيه يحصره نوعان :

أحدهما : أن يبين المعترض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة . وهذا يشمل فنوناً . وقد تقدم القول فيها .

أحدها : أن يكون على مخالفة الكتاب ، والآخر : أن يكون على مخالفة السنة ، والكتاب والسنة مقدمان على قياس المستنبط ، وكذلك القول في الخبر الذي ينقله الأحاد على الصحة المألوفة في أمثالها ، فخير الواحد مقدم كما تقدم ذكره .

ومن هذا الفن محاولة الجمع بالقياس بين شيئين فرق بينهما الخبر ، أو محاولة الفرق بين شيئين اقتضى الخبر الجمع بينهما .

ولا معنى لتعديد وجوه المخالفات ، فإنها ترتبط بالتزام عد مقتضيات الشرع ، ولا معنى للإسهاب بعدها .

(١) وذلك بإبطال وضع القياس المخصوص في إثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذي ثبت به الحكم ، قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم ، والوصف الواحد لا يثبت به النقيض وذلك بأن يكون أحدهما مضيئاً ، والآخر موسعاً ، أو أحدهما مخففاً والآخر مغلظاً ، أو أحدهما إثباتاً والآخر نفيًا . « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٠) .

ويكفي فيما نرومه أن القياس إذا خالف وضعه موجب متمسك في الشرع ، هو مقدم على القياس . والقياس مردود فاسد الوضع [فهذا أحد النوعين] .

١٠٢٧ - والنوع الثاني : أن يقع المعنى الذي ربط القياس الحكم به مشعراً بنقيض قصد القياس . وهذا بالغ في إفساد القياس ، وهو رائد على إفساد القياس على الطرد . وقد قدمنا أن الطرد إنما يرد من جهة أنه لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به ، [فالذي لا يشعر به] بل يشعر بخلافه ، [أولى] أن يرد ، وهذا كذكر سبب يشعر بالتغليظ في روم تخفيف أو على العكس من ذلك .

مسألة :

١٠٢٨ - إذا اعتبر القياس القصاص بالدية في الشوب على الشركاء حيث ينبغي ذلك ، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط حين يلتمسه ، أو قاس الحد على المهر [في طلب الثبوت أو المهر على الحد] في محاولة السقوط - فقد أطلق طوائف من الجدليين أقوالهم بفساد القياس ، صائرين إلى أن العقوبات تدرأ بالشبهات ، وأروش الجنائيات تثبت بالشبهات ، فاعتبار أحد البابين بالآخر فاسد الوضع .

١٠٢٩ - وسنين القياس الصحيح باعتبار ما يسقط بالشبهة [بما] لا يسقط بها ، أو على العكس ، وهذا أطلقه حذاق في كتبهم .

وليس الأمر عندي كذلك على الإطلاق ، فإن المهر وإن كان قد يجب مع الشبهة فلا يقضي الشرع بثبوتها أبداً ، ولكنه قد يسقط في بعض الأحوال ، [وكذلك القصاص] فإن كان يتعرض للسقوط بالشبهة فلا شك أنه [يجب] في بعض الأحوال .

فإذا تعرض القياس لحالة يقتضي حكم الإحالة فيها اجتماع القصاص والدية في السقوط ، واجتماعهما في الثبوت ، فقد تعرض جاريًا لتبيين الرشاد والسداد ، وليس يلتزم القياس في التفصيل قياس باب القصاص على باب الدية ، فلو حاول ذلك ، لكان مبطلاً .

فتحصل من مجموع ذلك أن المتبع في هذا أن اعتبار الباب بالباب مع افتراقهما في أصل الوضع محال متناقض لما عليه وضع الشرع .

وذلك إذا التزم الجامع أن يجب القصاص حيث تجب الدية ، أو تسقط الدية حيث يسقط القصاص .

١٠٣٠ - فاما إذا كان القياس جزئياً ناصاً على بعض الصور ، فينظر في الجامع فإن أخال وصح على الطرد حكم بصحته .

وإن لم يخل أو صادف صورة يقتضي وضع الباب مفارقة أحدهما الثاني في صورة الجمع ، فالقياس فاسد في وضعه .

وعلى هذا النسق لا يطلق القول ببطلان قياس الرخص على الوظائف الثابتة ، ولا ننكر أيضاً عكس ذلك .

١٠٣١ - والغرض من مضمون هذه المسألة أن افتراق البابين على الجملة فيما نحن فيه ليس يوجب افتراقهما أبداً ، بل إن أطلق ذلك ، فالمراد به الافتراق في خصوص أحكام في صورة معينة ، فليجتنب الجامع في جمعه محل افتراق البابين ، وليلزم مع هذا الاجتناب شرائط الأقيسة ، فهذا الرشد ، والمسلك المقصد .

والسادس - من الاعتراضات - : القلب : (١)

١٠٣٢ - وهو ينقسم إلى قلب فيه التصريح بالحكم ، وإلى قلب وضعه إبهام الغرض .

فأما القلب الصريح : فقد مثله أهل هذا الشأن ، [بأن] الشافعي إذا قال : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يتقدر الفرض فيه بالربع قياساً على سائر الأعضاء ، فيقول الحنفي : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يكتفي فيه بما ينطلق عليه الاسم قياساً على سائر الأعضاء ، وهو مما ظهر فيه الاختلاف .

١٠٣٣ - فذهب ذاهبون إلى رده ، وتمسكوا بأن ما جاء به القالب ليس مناقضاً

(١) قال الأمدى : هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له ، أو يدل عليه وله ، والأول قلما يتفق في الأقيسة . ومثله في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ : « الخال وارث من لا وارث له » . فأثبت إرثه عند عدم الوارث ، فيقول المعارض : هذا يدل عليك لا لك ؛ لأن معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة ، كما يقال : الجوع زاد من لا زاد له . والصبر حيلة من لا حيلة له . أي : ليس الجوع راداً ، ولا الصبر حيلة . قال الرازي في « المحصول » : القلب معارضة إلا في أمرين : أحدهما : أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة ، وسائر المعارضات يمكن .

الثاني : لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والأصل ؛ لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ، ويمكن ذلك في سائر المعارضات ، أي : فيما وراء هذين الوجهين ، فلا فرق بينه وبين المعارضة « إرشاد الفحول » (ص ٢٢٧ ، ٢٢٨) .

لمقصود المعلل ، ومقصود المعلل نفي التقدير بالربيع ، وضده أن يتقدر بالربيع ، فلا يستمكن القلب من ذلك أبداً ، فإن أصل المعلل والقلب واحد ، ولا يتصور أن يشهد أصل واحد على التصريح بتقييضين ، وإن فرض أجزاء ذلك ، فالأصل يشهد لأحد الوجهين دون الثاني فالقلب إذاً حائد عن مقصد المعلل ومحل العلة ، وهو في حكم معارضة في غير محل التعليل . والمعارضة إذا لم تجر على المناقضة المحققة بموجب العلة ، فهي غير قادحة لوقوعها مجانية لمقصود العلة .

١٠٣٤ — ومن قال : إن القلب قادح ، استدل بأن العلة وقلبها في الصورة التي ذكرناها مشتملان على حكيمين لا سبيل إلى الجمع بينهما ، فإن من يكتفي بالاسم لا يقدر ، ومن يقدر لا يكتفي بالاسم ، فإذا كان كذلك ، فقد تحقق اشتمال العلة والقلب على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة ، فكان ذلك كالتصريح بالمناقضة .

١٠٣٥ — ثم للقلب عند القائل به مرتبة على المعارضة من جهة أن العلتين المتعارضتين تعتزى كل واحدة منهما إلى أصل لا يشهد للعلة الأخرى ، والأصل متحد في العلة وقلبها ، [فكان ذلك أبين] في التناقض .

ومن أسرار هذا أن القلب لا يأتي بالقلب وهو يجوز كونه متعلقاً بما يريده ، ولو كان رام ذلك لكانت العلة قلباً لما يبغيه ، فإن كان القلب قادحاً من جهة كونه قلباً ، فعلة الخصم قلب القلب ، فإذا وضع القلب على الإبطال ، وهو في حكم معارضة الفاسد بالفاسد ، وإبانة عدم شهادة الأصل على المراد ، فالعلة إذا عورضت بأخرى ، فلا يمتنع ارتباط الحكم بإحدهما للترجيح ، كما سيأتي مفصلاً - إن شاء الله تعالى - . فهذا مغزى قول الفريقين .

١٠٣٦ — ونحن نقول : ما وقع الاستشهاد به في حكم مسح الرأس باطل [لا] من جهة القلب ، ولكن من جهة جريان الكلام من الجانبين طرداً ، فإن إطلاق اسم العضو لا يشعر بمقصود المعلل ولا مقصود القلب ، فخرج الكلامان عن رتبة الإشعار ووقعا طردين .

فإن قيل : إن لم [يستد] القياس المعنوي ، فهلا قدر أحد الكلامين شبهاً ؟ وهلا قدرا شبهين متعارضين ؟ قلنا : ما نرى الأمر كذلك ، فإن أعضاء الوضوء غير متشابهة ، لا في أقدار محل الفرض ، ولا في كيفية تأدية الفرض ، إذ بعضها مستوعب ، وبعضها غير مستوعب ، وبعضها مغسول ، وبعضها ممسوح .

إذاً قال القائل : عضو من أعضاء الطهارة ، فلا يتقدر فرضه بالربيع - فليس

الذي جاء به من الشبه في شيء ، إذ ليس في عضو من الأعضاء ما ينافي تقديراً ، وإنما لها أوضاع في الشرع وفاقية ، وهي في وضع الشرع على التقارب ، فمن ينبغي شبهاً في التسوية في نفي ، أو إثبات ، فليس كلامه واقعاً في مظنة التشبيه .

فإن عاود معاود بأن الأعضاء الثلاثة ، التي هي أصل القياس متساوية في عدم التقدير بالربع ، والمطلوب التشبيه في هذه الخصلة قيل له : هي وإن لم تتقدر ، ففرضها مختلف الأقدار في وضعها ، فلم يتأصل فيها شبه في ثبوت ولا نفي ، وما [يتخيله] القائل على بعد يصادمه ما تقرر من وقوع فرائضها على التفاوت في الشرع ، والمتمسك بما لم يقع في جميعها لا حاصل له ، إذ لم يقع في الوجه واليدين ما وقع في الرجلين ، ولم يقع في الرجلين ما وقع في الوجه واليدين ، لما ذكرناه من ابتناء الأصل على التفاوت ، فلم [يجمع أن] يتفق الربع في الرأس ، ولا يقع في سائر الأعضاء .

١٠٣٧ - نعم ، لو قال القائل : ورد ذكر الرأس محلاً للمسح ، وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب ، ولم يثبت توقيف في مقدار ، والتقدير استنباط واعتبار ، [والتحكم] به محال ، فيبقى اسم المسح مطلقاً مع بطلان المصير إلى طرفي الاستيعاب والتقدير ، فيتعين والحال هذه حمله على أقل مقتضيات الاسم .

فهذا مسلك حسن بالغ في المسألة ، ولكنه ليس من القياس بسبيل ، وإنما هو متلقى من الكتاب والسنة ، وإبطال [الاحتكام] بالتقدير ، فليس قياساً ، ولا مستقل في هذا الطريق ظاهر الكتاب ، ولا يقتضي ما نقل أن النبي - عليه السلام - مسح بناصيته وظهر عمامته ، ولا يختص إبطال مذهب الخصم في التقدير ، بل لا بد من التعرض لإبطال اشتراط الاستيعاب بالسنة ، وإبطال التقدير ، وإذا بطلا وانحسم جواز فهم كل واحد منهما من ظاهر الخطاب ، لم يبق للمسح مصرف إلا التنزيل على أقل مقتضى التسمية .

وأين يقع هذا من القياس ؟ وإنما هو مسلك بدع جدالاً يعهد له نظير .

١٠٣٨ - فإن قيل : لو قدر التعليل الذي ذكرتموه مثلاً مخيلاً مناسباً ، وقدر القلب مناسباً في غرضه ، فماذا كنتم تقولون ؟ قلنا : هذا أولاً لا يتصور . فليثق الفاهم بهذا ؛ فإن الأصل الواحد لا يجوز أن يدل على حكيمين نقيضين ويشعر بكل واحد منهما .

وإذا كان لا يتفق وقوع الشيء ، فلا معنى لتقدير بفرض الكلام عليه . فإن كانت إخاله ، فإنها تختص بالعلة ويقع القلب طرداً ، ويختص بالقلب وتقع العلة طرداً ، ثم

يظل ما وقع طردًا . ولا معنى والحالة هذه لابتغاء مسلك في البطلان وراء ما ذكرناه فإن الطرد ليس على صيغ الأدلة حتى يتوقع فيه اعتراض ، وإنما هو دعوى عرية بمثابة دعوى المذاهب .

١٠٣٩ — ولو تكلف متكلف في محال الأشباه استمسك المعلل والقالب بوجهين من الشبه يطابق في طريق الظن كل وجه من الشبه مراد صاحبه في الوجه الذي أبداه معللاً أو قالباً .

فهذا إن تشبثوا به موضع الكلام ، وتلتبس به الحظوظ المعينة بالمراسم الجدلية ، فلا يشك ذو نظر أن القلب لا يعارض العلة معارضة المضادة ، ومناقضة النفي للإثبات ، بل يقع القلب للعلة في طرفين ، فينتج من طريق الجدل إذا كان المستول هو المقلوب عليه أن يقول للسائل : لم تتعرض لمقصود علتني ؟ وأنت محمول على حصر كلامك في الاعتراض على مساق كلامي ، ممنوع عما يكون فرضاً وتخصيصاً للكلام بجانب من جوانب المسألة ، فهذا وجه لائح من وجوه الجدل .

١٠٤٠ — وإن قال السائل : اتباع المقاصد أولى من التمسك بالصيغ والألفاظ ، فالعلة وقلبها يعسر الجمع بينهما مذهباً ومعنى ، والمعارضة الناقضة على التصريح إنما كانت اعترافاً من جهة استحالة الجمع بينها وبين العلة ، وإذا تحقق عسر الجمع بين مقتضى العلة وموجب القلب ، كان القلب في وجه قدح المعارضة كالمعارضة .

وقد تحقق هذا النوع من الكلام بأن المجتهد إذا استنبط علة لعمل ، أو فتوى وعن له وجه من القلب ، فلا يحل له إمضاء الاجتهاد بموجب العلة ، [ما لم] يدفع القلب ، وإذا كان كذلك ، فشرط سلامة العلة السلامة من القلب ، والمستول قد التزم الإتيان بعلة سليمة من الاعتراضات ، فعليه الوفاء بالملتزم ، ويقع القلب على هذا التقدير مطالبة بتسليم العلة عما يقدر فيها .

وإذا اتجه هذا المسلك المعنوي ، لم تقف له تليفقات الجدلين .

١٠٤١ — ومما يحقق الغرض والمقصد منه أن منصب السائل في وضع الجدل يمنعه من الدليل ، ويحصر كلامه في التعرض للاعتراضات ، ثم إذا عارض علة المستول بعلة فهو في مقام المستدلين ، ولكن قبل ذلك لوقوع ما أتى به اعتراضاً .

١٠٤٢ — فهذا منتهى كلام الجدلين ، وأصحاب المعاني من الأصوليين . ولي بعد

المسلكين نظر آخر وهو مختاري .

فأقول : إن كان مضمون القلب تعرضاً لطرده لا يناسب مضمون العلة من طريق المعنى ، ولكن اتفق مذهب الخصم في الطرفين على مقتضى في نفي أو إثبات ، ولا يمتنع أن يفرق بينهما فارق ، فيثبت أحدهما وينفي الثاني ، ولكن القائل قائلان ، أحدهما : يثبت أمراً ، والثاني : ينفيه . ولو قدر مصير صائر إلى إثبات أحدهما ونفي الثاني - لم يكن ذلك متناقضاً ، فإذا وقع القلب والعلة على هذا النسق ، فالقالب فارض وقلب غير قادح [لا] جدلاً ، ولا معنى ، إذ لا تعلق لواحد من الطرفين بالثاني ، وكان المستول فرض الكلام في طرف ، وفرض السائل الكلام في طرف آخر ، وهذا ممنوع لا شك فيه .

ويمكن أن تمثل [هذا] بما قدمناه في العلة والقلب في مسح الرأس ، لو أخذنا بكونهما شبهين ، فإن المعلل قال في حكم علة: لا يتقدر الفرض بالربع ، وقال القالب : لا يكتفى بالاسم [ولا يمتنع من طريق المعنى ألا يتقدر بالربع ، ولا يكتفى بالاسم] وهذا يقوى جداً إذا صح مذهب معتبر غيرهما .

والأمر كذلك في المسح ، فإن مالكا - رضي الله عنه - أوجب الاستيعاب ، فلا ينتهض اتفاق مذهبي [الخصمين] في الطرفين على نفي وإثبات سبباً في توجه الاعتراض ، إذا لم يكن الكلام ، في وضعه قادحاً .

فأما إذا كان في القلب تعرض من طريق المعنى لمناقضة مقتضى العلة أصلاً وسياقاً وتفريعاً ، فهذا إذ ذاك قدح من جهة تلاقي العلة ، والقلب على قضية التناقض ضمناً وإن لم يتلاقيا صريحاً .

وهذا بمشابهة قول القائل : مكث في محل مخصوص ، فلا يكون قرينة لعينه كالوقوف بعرفة ، وغرض المعلل اشتراط الصوم في الاعتكاف ، ولكنه لم يستمكن من اشتراط ذلك صريحاً ؛ لأنه لو صرح به لم يجد أصلاً .

فإذا قال الشافعي : مكث ، فلا يشترط في وقوعه قرينة صوم كالوقوف بعرفة فهذا القلب لم يتعرض للعلة تعرضاً بيئاً ، فكان قادحاً .

١٠٤٣ - والقول الضابط في ذلك أن قول القائل لا يستقل بإثبات مذهبه من جهة أنه لا يكتفى بانضمام كل عبادة إلى الاعتكاف ، ولكن لم يتأت له التصريح ، فأبهم

وأثبت طرفاً من المذهب ، فإذا استمكن القادح تصريحاً في مصادمته فيما [شب] به تلويحاً ، كان ذلك قدحاً معيناً .

١٠٤٤ — وفي القلب شيء يجب التنبيه له ، وهو أن الصوم عبادة مستقلة ، فوقوعها شرطاً بعيد ، وهي عبادة معينة في ذاتها ، والخصم لا يكفي بانكفاف المعتكف عن المفطرات حسب اكتفاء المصلي الصائم بالإمساك . والذي وقع القياس عليه لا يشترط فيه قرينة مستقلة ، بل هو ركن من عبادة ، فكان لزوم القلب متجهاً .

١٠٤٥ — ولو علل الشافعي بما ذكرناه على صيغة القلب ، فقال: مكث في مكان مخصوص ، فلا يشترط في وقوعه قرينة صوم كالوقوف بعرفة .

فقال الحنفي : فلا يقع بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة ، فهذا معترض لعل الشافعي من جهة أن متضمن القلب [إنكار] وقوع المكث المحض قرينة ، فعلى الشافعي أن يدرك هذا القلب ، ودرؤه ممكن ، بأن يقول : الوقوف جزء في عبادة ، وليس الاعتكاف من الصوم ، ولا الصوم من الاعتكاف ، إذ ليسا عبادة واحدة ، واشتراط عبادة في عبادة بعيد ، خلا الإيمان ، فإنه أصل ، ولا يعقل ملازمة فرع دونه ، وليس القلب في صورته [مبطلاً إبطالاً] لا يستدرك كالتقص ، فإنه لا ينفع بعد اتجاهاه فرق ، ولا تعلين ، فإن القلب وإن اتجه ، فهو في معرض المعارضة ، وإذا عورضت علة المحجب ، وتمكن من إبطال ما عورض به وترجيح علته ، سلمت العلة ، واندفعت المعارضة .

فهذا منتهى الكلام في القلب المصرح به .

١٠٤٦ — فأما القلب المبهم ، فينقسم قسمين :

أحدهما : إبهام في غير تسوية .

والآخر : إبهام بالتسوية .

فالإبهام من غير تسوية مثل أن يقول الحنفي : صلاة شرع فيها الجماعة ، فلا يشترط فيها الركوع في ركعة واحدة ، قياساً لصلاة الخسوف على صلاة العيدين ، فيقول القالب : فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين ، إذ فيها تكبيرات زائدة ، فهذا قلب مبهم .

١٠٤٧ — والقاضي - رحمه الله - قضى بإبطال هذا القلب ، وذكر وجوهاً

[نسردها] ونسبها .

منها : أنه قال : هذا الذي ذكره القالب ينتقل عليه ، فإن المعلل يقول : لا تختص بزيادة وهي ركوع ، وإذا كان كذلك فالقلب لو كان قادحاً ، لوجب أن يفسد من حيث يقدر إذا أمكن قلب القالب ، وإذا فسد لم ينقدح .

وهذا الذي ذكره غير سديد ، فإن هذا الذي فرضه قلباً للقلب هو إعادة العلة . وليس أمراً رائداً عليها ، ولا قلب في عالم الله - تعالى - إلا وهو بهذه الصفة ، وغرض القالب أن يورد ما يقتضي تعارضاً . وإذا ذكر المعلل علته في معرض القلب ، فهو [مقرر] لوجه التعارض وهو القادح ، وهو بمشابهة ما لو عورضت علته بعلة أخرى ، فأعاد المجيب علته على صيغة المعارضة لما عورض به ، فثمرة هذا اعترافه بتعارض العلتين .

١٠٤٨ - ومما تمسك به القاضي أن قال : المصرح مرجح على المبهم ، فلو قدر القلب معارضة ، لوجب سقوطه من جهة [ظهور ترجح الصريح] عليه .

وهذا غير سديد أيضاً ، فإن ما ذكره إن كان وجهاً في الترجيح ، فقد يعارضه ترجيح أقوى منه ، فرب مبهم أفقه من صريح ، فلا ينبغي أن يحتكم بتقديم كل صريح على كل مبهم ، ويرد الأمر في هذا إلى منازل الترجيح ، وفي المصير إلى هذا قبول القلب ، والنظر إلى الترجيح .

١٠٤٩ - ومما تمسك به القاضي أيضاً أن قال : المبهم قاصر النظر والمصرح تام النظر ، ولا يعارض نظر قاصر نظراً تاماً ، فإن النظر القاصر لا يناط به حكم .

وهذا تلبس من جهة أن القالب ناط بقلبه ما يجوز أن يكون معتقداً مستقلاً ، ومذهباً تاماً في النفي والإثبات ، وإنما يقصر الاجتهاد [ما لا] يشعر بمذهب تام مستقل ثم غرضه [مما] أتى به القدر ، فإذا ظهر ما أتى به القادح تلاقي القلب والعلة على قضية المناقضة ، فقد ظهر غرض القادح .

١٠٥٠ - فإن قيل : فما المرضي عندكم ؟

قلنا : قدمنا أنه لا يجري في مواقع الظنون علة وقلبها إلا وهما طرديان ، أو أحدهما طردي ، وإن كانا معنويين ، فلا تلاقي بينهما ، بل يقعان في طرين لا يمنع إثبات أحدهما ونفي الثاني ، فإن تلاقيا على قضية متناقضة فلا بد أن يكونا طرديين ، أو يكون أحدهما فقهيّاً ، والثاني خليّاً عن الفقه .

نعم ، قد يفرض الفطن ، في مجال الأشباه اشتمال كل واحد منهما على شبه

فإن اتفق ذلك ، فالقلب - وإن كان مبهماً - إذا ناقض ، فقد عارض ، فيتعين الاعتناء بدفعه بما يندفع به معارضة العلة ، فهذا قسم من الإبهام في القلب .

١٠٥١ - فأما القسم الثاني : - وهو قسم التسوية - فمثاله ، أن يقول الحنفي في طلاق المكره : مكلف قاصد إلى لفظ الطلاق فأشبه المختار .

فإذا قال الشافعي : فيستوي إقراره وإنشاؤه كالمختار ، فهذا الفن مختلف فيه .

وكل ما ذكرناه في القلب المبهم الذي لا تسوية فيه يعود في ذلك ، فإن التسوية لا بد فيها من الإبهام ، وقد أخذ فصل الإبهام [بحظه] .

ولقالب التسوية مزية يتعرض لها ، فإن الشيثين اللذين سوى القالب بينهما لو فصل غرضه فيهما ، لكان مطلوبه مناقضاً لحكم الأصل ، فإن الشافعي [يبغى] بالتسوية بين إقراره وإنشائه ألا يقع الإنشاء ولا ينفذ في الفرع كما لا ينفذ الإقرار ، وهما جميعاً نافذان في الأصل .

فصار صائرون ممن يقبل القلب المبهم إلى رد التسوية لهذا المعنى .

١٠٥٢ - والأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله - يختار قبول قلب التسوية ، ويقول :

غرض القالب التسوية المبهمة ، وهي على قضية معقولة معتقدة ، وإذا ثبتت ، جرت على المسائل ردًا وقبولاً .

وبيانه فيما ضربناه مثلاً : أن الإقرار والإنشاء يظهر تساويهما على تعين الماثرات ، ويستفيد بإثباتهما أمراً واقعاً في الإقرار ، فاتجه مراده [ولا احتفال] بما ذكره الرادون من مناقضة الأصل ، إذ لا مناقضة في مقصود التسوية .

والأمر على ما ذكره الأستاذ أبو إسحاق ، وهو الحق المبين عندنا ، ولكن القالب في الصورة التي ذكرناها أراه طارداً ، فإن التقييد بالتكليف لا أثر له ، إذ يستوي من غير المكلف إقراره وإنشاؤه طارداً ، ووجه قبول التسوية استرسالها على عموم الأحوال فليُنظر الناظر في منازل القلب نظراً أولياً في الطرد ، والإخالة ، ثم لينظر ثانياً في التلاقي على التناقض ، وعدم التلاقي ، وليحصر إمكان القلب إن كان في ملتظم [الأشباه] ثم ليعقده [مبهماً] كان أو مصرحاً به ، وليتكلم عليه كلامه على المعارضات ، وتندرج التسوية تحت المبهمات ، وقد نجز القول في القلب .

والسابع - من الاعتراضات - : المعارضة^(١) .

١٠٥٣ - فإذا نصب المجيب علة التحريم ، فأتى السائل المعترض بعلّة في التحليل ، كان ما جاء به اعتراضاً صحيحاً في نوعه ، ثم هو مقبول منه في رسم الجدل .
 وذهب بعض الجدليين إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل ؛ لأنه ينتهض مستدلاً .

والذي تقتضيه مراسم الجدل أن يحصر السائل كلامه في الاعتراضات المحضّة ، والعلّة التي عارض بها على صيغة الأدلة ، والسائل يحتاج في الوفاء بإثباتها إلى تقرير علتها بالأدلة ، فإن القياس لا يستقل إذ ثبتت علة أصله [بمسلك] من المسالك المتقدمة في إثبات علل الأصول ، وإن لم يأت السائل بذلك ، كان ما جاء به أمراً غير مثمر ، وإن أثبت علة الأصل [مصورة] بصورة [البانين] وخرج عن رتبة السائلين الهادمين .

١٠٥٤ - وهذا مسلك ضريّ به طوائف من المنتمين إلى الجدل ، وهو عري عن التحصيل عند ذوي التحقيق من وجوه :

منها : أن المعارضة اعترض ، من جهة أن العلة التي تمسك بها المجيب لا تستقل ما لم يسلم عنها ، وقد حصل الوفاق على تسليم الاعتراض للسائل ، وهو لم يبد العلة ثانياً مثبتاً لمذهبه ، وإنما أبداها معترضاً بها ، والذي حاول منها في الاعتراض محقق [كائن] فليسغ منه المعارضة اعتراضاً .

والذي يكشف الحق في ذلك أن المجيب لما كان بانياً ، فلو عارضت علته علة عسر عليه إفسادها ، وترجيح علته على ما عورض به كان ذلك مبطلاً لغرضه ، والسائل إذا عارضه لا يلتزم وراء المعارضة إفساداً ، ولا ترجيحاً ؛ لأنه جرد قصده إلى الاعتراض ، فتبين أن ما أتى به اعتراضاً . فهو اعتراض واقع ، وإنما [الممتنع] من السائل أن يعارض ، ويضم إلى المعارضة الترجيح ، أو إفساداً وراء المعارضة ، كدأب من يني ويثبت - هذا إن فعله كان مجاوزة لمراسم الجدل .

(١) هي إلزام المستدل الجمع بين شيئين والتنوية بينهما في الحكم إثباتاً ونفيًا . كذا قال الأستاذ أبو إسحاق . وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الأصول والجدل ، وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح . واختلف القائلون بها في الثابت منها ، فقيل : إنما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة ، والعلّة بالعلّة ولايجوز معارضة الدعوى بالدعوى . « إرشاد الفحول » (ص ٢٣٢) .

١٠٥٥ - ومن الدليل على قبول [العلة و] المعارضة أن المجيب التزام إذ نطق بالعلة [تصحيحها] والوفاء بإتمام هذا الغرض منها [في مسلك الظن] ولن يتم هذا الغرض ما لم تسلم العلة عن المعارضة ، ولو قيل : أظهر الاعتراضات وأكثرها وقوعاً المعارضة في تقابل الظنون ، لكان ذلك ترجيحاً ، فالقصد أنه لا يتطرق الكلام ما لم يغلب على الظن ثبوت علة المجيب ، ومن ضرورة ذلك درء المعارضة عنها ، والسائل مرتب في مراسم النظر لإيراد ما يقدر لو ثبت ، فإذا فعل ما رتب له شيئاً ، تصدى المجيب لدفعه ، والجواب عنه ، فيكونان متعاونين على البحث اعتراضاً وجواباً .

والذي ذكره هؤلاء [من] أن السائل ممنوع من الإتيان بصورة الدليل لا طائل وراءه ، فإن صورة الأدلة ما امتنعت من حيث إنزيا تسمى أدلة ، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض ، آتياً بكلام على الابتداء ليس اعتراضاً ، فهذا يخرم شرط الجدل من جهة أن السائل إذا كان كذلك مع المستول ، لا يتلاقيان على مباحثة ، والغرض من المناظرة التعاون على البحث والفحص .

١٠٥٦ - وبالجمله إذا كان يقبل من السائل اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً فلأن يقبل منه كلام ينقدح ، ويستقل اعتراضاً أولى .

ولم يختلف أرباب النظر قاطبة في أن المجيب إذا تمسك بظاهر ، فللسائل أن يثوله فإذا كان التأويل مقبولاً منه ، فمن ضرورته اعتضاده بدليل ، وإذا جاء بما يعضد التأويل فهو دليل ، فإن قبل من جهة كونه عضد التأويل الواقع اعتراضاً ، فليقبل معارضة القياس بالقياس على قصد الاعتراض . وإن تشبث متشبث بمنع قبول التأويل من صاحب التأويل ، فقد تصدى للأميرين عظيمين :

أحدهما : أن يقبل التأويل منه من غير دليل ، وهذا خرق فإن المستدل معترف بتوجه التأويل [وإمكانه] ، مقر بأن متمسكه بظاهر ، وليس بنص ، فهذا أحد الأمرين .

والثاني : أن يفسد باب التأويل على السائل ، ويتوخى المناظرة بذكر المستول ظاهراً وهذا اقتحام عظيم ، وإن التزم السائل أن يعارض الظاهر بالظاهر ، فقد يقدمه [في هذا المقام] ثم في هذا اعتراف بقبول المعارضة ، فليجر مثله في الأقيسة .

١٠٥٧ - فإذا تبين أن المعارضة من أقوى الاعتراضات الصحيحة المفسدة فالجواب عنها ينحصر في مسلكين :

أحدهما : أن يتصدىء المجيب لإفساد ما عورض به بمسلك من المسالك المذكورة في الاعتراضات الصحيحة .

والثاني : أن يرجع علة على ما عورض به على ما سيأتي شرح قواعد الترجيح وتفصيلها في كتاب الترجيح - إن شاء الله تعالى - .

فإذا لم يتأت أحد المسلكين كان منقطعاً .

١٠٥٨ - ومن أسرار المعارضات أنه إذا غلب على الظن استواء العلتين فسدتا . فلو قال قائل : ترجيح السائل غير مقبول ابتداء ، وانحسام الترجيح يفسد ما جاء به وليس بين هذين المسلكين مسلك .

قيل : هذا منتهى غرض السائل . ومنه قال المحققون : معارضة الفاسد بالفاسد اعتراض صحيح ، وعند ذلك يتبين تحقيق المعارضة الصادرة من السائل ؛ إذ غرضه الإفساد المحض لا البناء .

١٠٥٩ - ثم مما يتصل بأحكام المعارضة أن المجيب إذا رجح علة ، لم ينحسم على السائل مسلك معارضة الترجيح بالترجيح ، فليفعل ذلك ، وليجرد قصده إلى طلب المساواة ، فإنها إذا ثبتت ، فسد بها كلام المستول ، ومن خرق السائل أن يتشوف إلى الزيادة على قصد المساواة ، فإنه إذا فعل ذلك ، كان ذاهباً إلى مضاهاة قول البانين ، ولا يبعد أن ينسب فيه إلى الجهل بمراسم الجدل .

فلو ذكر المستول ترجيحاً ، فعارضه السائل بترجيحين ، وفي أحدهما كفاية في طلب المساواة ، فهو مجاوز لسواء القصد ، وإن عارض بترجيح واحد [ولكنه أوق] من كلام المستول ، فهذا يقبل منه ، فإنه قد لا [يجد] غيره ، ومنعه من الإتيان به يمنعه من معارضة العلة بعلة أجلنى منها وأظهر في بوادي الظنون .

والسبب في قبول هذا الفن أن ما في الترجيح من مزية القوة والظهور لا يمكن قطعه من الكلام ، وهو إذا جيء به اعتراض ، فليقبل اعتراضاً إذ لم يقبل بناء وابتداءً . فهذا منتهى الكلام في ذلك .

١٠٦٠ - وما يتعلق بالمعارضة وهو مفتوح القول في الفرق ، أن السائل إذا اقتصر على معارضة علة الأصل بعلة أخرى [بحكم الأصل ولم] يأت بعلة مستقلة ذات فرع وأصل على ما نعهده من صيغ التعليل - فهذا يستند أولاً إلى ما سبق تمهيداً من أن

الحكم الواحد هل يعلل بعلتين ؟ ، وقد مضى في ذلك قول بالغ .

فمن لم يمنع تعليل حكم بعلتين ، لم يعتد بما جاء به السائل اعتراضاً ، من جهة أن ثبوت ما أورده السائل [علة] منتهى مراده ، ولو سلم أنه ما يحاوله ، لم يندفع دليل المسئول ، وقد ذكرنا ما نختاره في ذلك ، وأنهينا الكلام غاية انفصل القول عنها ، مع القطع بأن الحكم الواحد لا يعلل بعلتين ، فليقع التعويل على المختار ووراءه عرض الفصل ، فإننا رأينا امتناع ذلك وقوعاً ، وإن كان لا يمتنع من ناحية التجويز العقلي فينشأ من ذلك قضية جدلية لطيفة مشوبة بحقائق الأصول .

مسألة :

١٠٦١ — إذا قبلنا من السائل معارضة العلة بالعلة المستقلة ، فلو عارض علة الأصل التي جعلها المسئول رابطة القياس بعلة أخرى ، وزعم أن العلة ما أبداه معترضاً لا ما أتى به المعلن جامعاً رابطاً . فمن الجدليين من يرى ذلك اعتراضاً واقعاً ، وأوجب على المجيب الجواب عنه . ومنهم من لم يرد اعتراضاً ، فالمذهبان جميعاً في المسألة المعقودة مبيان على منع تعليل الحكم بأكثر من علة واحدة .

١٠٦٢ — فأما من رأى ذلك اعتراضاً ، فوجهه أن من شرط سلامة علة الخصم عروها عن المعارضة من جهة امتناع [تعدد] العلة ، فإذا أبدى المعارض علة أخرى ، فقد عارض معارضة يمتنع معها لو صحت تقديراً ثبوت علة المجيب ، كما يمتنع ذلك في العلتين المستقلتين الجاريتين على التناقض في التعارض .

وحقيقة هذا المذهب آيل إلى أن المعلن لا يستقل كلامه ، ما لم يطل بمسلك السبر كل ما عدا علته مما يقدر التعليل به ، فإذا علل ولم يسبر ، فعورض في معنى الأصل بعلة ، فكأنه طوّل بالوفاء بالسبر وتبع كل ما سوى علته بالنقض .

١٠٦٣ — ومن لم ير ذلك اعتراضاً ، استدلل بأن إبداء معنى آخر من المعارض على صورة دعوى عرية عن الدليل ، وقد سبق المسئول في إثبات معنى أصله بالدليل ، إما معتنياً به بعد طرد العلة ، ومضمناً ذلك علته من جهة إشعارها ووفقها وإخالتها ، والسائل إذا أبدى معنى غير مقرون بدليل على تهيئه وصلاحه لكونه علة للحكم ، فصيغة كلامه معارضة كلام مدلول عليه بدعوى ، فهذا القائل لو أبدى المعنى وقرنه بما يعد دليلاً على إثبات المعنى ، كانت معارضة مقبولة ، ويتعين إذ ذاك على المسئول الجواب عنه .

١٠٦٤ - فيرجع مطلب المسألة المبينة على امتناع تعليل الحكم بعلمتين فصاعداً إلى أنا هل نوجب على المعلن بعد إثباته [علته] التبع والسير أم لا ؟ وذلك يجري وكلام السائل دعوى محضة ، ولو أتى السائل بدليل على ما أبداه من معناه ، فيتعين الجواب عنه على هذا الأصل . وهذه المسألة التي ذكرناها متصلة بالمعارضة ، وتحقيقتها [يعود] في الفرق وحقائق القول فيه .

فصل : في الفرق^(١)

١٠٦٥ - فأما الفرق ، فقد ظهر خلاف أرباب الجدل [فيه] قديماً وحديثاً ، فذهب ذاهبون إلى أنه ليس باعتراض ، وسبق إليه طوائف من الأصوليين ، وذهب جماهير الفقهاء إلى أنه من أقوى الاعتراضات ، وأجدرها بالاعتناء به . فأما من لم يعده اعتراضاً مقبولاً ، فإن متعلقه وجوه :

منها : أن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع للأصل في كل القضايا ، وإنما مغزاه ومنتهاه إثبات اجتماع الأصل والفرع في الوجه الذي يبغيه ، فإذا استتب له ما يريده من ذلك ويتحيه ، وكان وجهاً يعترف به الفقيه في قصد الجمع ويرتضيه - فالفرق يقع وراءه وهو قار على حاله ، وصاحب الجمع معترف بأنه غير ملتزم اجتماع الفرع والأصل في كل ورد وصدور ، وكل سؤال استمكن المعلن من الاعتراف بمقتضاه مع الاستمرار على مقصده من العلة ، فليس قادحاً ، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضاً لمقصود المسألة ، نعم إن تمكن من [وقف موقف الفارقين] من إبطال الجمع ، فذلك السؤال اعتراض مقبول ، وليس فرقاً ، وإنما يتحقق هذا بأن يخرم ما جاء به المعلن زاعماً أنه مناسب مخيل فيتبين أن الذي تعلق به غير مشعر بالحكم ، ويلتحق كلامه بالطرذ المقضي ببطلانه ، فإذا تمكن السائل من ذلك ، فلا حاجة به إلى الفرق ، وإنما الفرق هو الواقع بعد سلامة فقه الجمع ، فينبغي ألا يلتزم لما سبق من أنه غير مناقض لمقصود المعلن .

(١) هو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة ، وهو معدوم في الفرع سواء كان مناسباً أو شبهها إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما ، فيبيد المعارض وصفاً فارقه بينه وبين الفرع . قال في « المحصول » : الكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم بعلمتين هل يجوز أم لا ؟ [إرشاد الفحول] (ص ٢٢٩) .

١٠٦٦ - وذهب معظم المحققين إلى قبول الفرق ، وعده من الأسئلة الواقعة .

واحتج القاضي - رحمه الله - بأن متبوعنا في الأقيسة ، والعمل بها ، ما درج عليه الأولون قبل ظهور الأهواء ، واختلاف الآراء ، ولقد كانوا يجمعون ويفرقون ، وثبت اعتناؤهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع ، وقد ثبت ذلك في وقائع جرت في مجامع من أصحاب النبي ﷺ .

منها: القصة الجارية في إرسال عمر بن الخطاب ^(١) - رضي الله عنه - رسوله ، وتحميله إياه تهديد مومسة وإجهاضها بالجنين لما بلغها الرسالة ، ثم إنه - رضي الله عنه - جمع الصحابة ، واستشارهم في الجنين ، فقال عبد الرحمن بن عوف ^(٢) - رضي الله عنه - : إنه مؤدب ، ولا أرى عليك بأساً ، فقال علي ^(٣) - رضي الله عنه - : إن لم يجتهد ، فقد غشك ، وإن اجتهد ، فقد أخطأ ، أرى عليك الغرة .

قال القاضي - رحمه الله - : كانوا - رضي الله عنهم - لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير ، ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد ، فكأن عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضمناً ، وجعل الجامع أنه فعل ما له أنه يفعله .

فاعترض عليه علي - رضي الله عنه - وشبب الفرق وأبان أن المباحات المضبوطة النهايات ليست [كالتعزيرات] التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي إلى إتلافات .

ولو تتبع المتتبع مناظرات أصحاب رسول الله ﷺ ، في مسائل الجسد وغيرها من قواعد الفرائض ، لآلفى معظم كلامهم في المباحثات جمعاً وفرقاً ، ويهون على الموفق تقدير جريان الجمع والفرق من الأولين مجرى واحداً في طريق النقل المستفيض .

١٠٦٧ - فهذا كلام القاضي ولا يتبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه ، وفيه تبين

(١) سبقت ترجمته .

(٢) عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف أبو محمد القرشي الزهري المكي ثم المدني . ولد بعد عام الفيل بعشر سنين وأسلم في أول الإسلام ، وهاجر قبل الفتح ، وقال ابن الضحاك : كان ممن هاجر الهجرتين . مات سنة ٣١ ، له ترجمة في « الرياض المستطابة » (ص ١٧٦ ، ١٧٧) .

(٣) علي هو : أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب القرشي الهاشمي المكي ، ابن عم النبي ﷺ كان أول من أسلم من الصبيان ، وأول من هاجر بعد النبي وأبي بكر ، ومناقبه كثيرة ، مات سنة ٤٠ ، له ترجمة في « أسد الغابة » (٩١/٤) والإصابة (١٠٥/٢) وتاريخ بغداد (١٣٣/١) والنجوم الزاهرة (١١٩/١) .

مدرك الحق في الفرق .

فنقول : رب فرق يلحق جمع الجامع بالطرء ، وإن كان لولاه ، لكان الجمع فقهياً ، فما كان كذلك ، فهو مقبول لا محالة غير معدود من الفروق التي يختلف فيها ومن آية هذا القسم أن الفارق [يعيد] جمع الجامع ، ويزيد فيه ما يوضح بطلان أثره ومثال ذلك : أن الحنفي إذا قال في مسألة البيع الفاسد : معاوضة جرت على تراض فتفيد ملكاً كالصحيح ، فيقول الفارق : المعنى في الأصل أنها معاوضة جرت على وفق الشرع ، [فنقلت] الملك بالشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة ، فينتهض هذا الكلام إذا وفي صاحبه بتحقيقه مبطلاً لإخالة كلام المعلل ، وما ادّعه من إشعاره بالحكم ، فهذا النوع مقبول ، ومن خصائصه إمكان البوح منه بالفرض لا على سبيل الفرق ، بأن يقول السائل : لا تعويل على التراضي ، بل المتبع الشرع في الطرق الناقلة إلى حد ما يعرفه الفقيه .

١٠٦٨ - وما يقع مدانياً لهذا أن الحنفي إذا قال : طهارة بالماء ، فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة - فالفارق يعيد كلامه ، ويزيد قائلاً : المعنى في الأصل أنها طهارة بالماء عينية والوضوء طهارة حكمية ، ومقصوده أن [يخرم] فقه الجامع ، ويلحقه بالطرء .

وهذا محطوط عما استشهدنا به أولاً ، من جهة أنا نرى مدار الكلام في هذه المسألة على الأشباه ، وقد يظن الحنفي أن الطهارة بالماء أشبه بالطهارة بالماء ، والفارق يدعي مسلكاً فقهياً ، وإنما ينبغي تشبيهاً ، ومدار الكلام في المسألة الأولى على اتباع التراضي ، أو اتباع الشرع ، فليفهم الفاهم ما يلقي إليه من حقائق الكلام .

١٠٦٩ - وما نجره مثلاً أن المالك إذا قال : الهبة عقد تمليك فيترتب على صحة الإيجاب والقبول فيها الملك [كالمعاوضة] فإذا قال الفارق : المعاوضة متضمنها النزول عن المعوض والرضا بالعوض ، وذلك يحصل بنفس العقد ، والتبرع عقد لا يقابله عوض ، فيشترط فيه [الإقباض] المشعر بنهاية الرضا ، [لم يكن هذا الفرق مبطلاً بالكلية فقه الجمع ولكن سره أن الجامع أبداً يجمع بوصف عام] ، والفارق يفرق بوجه خاص ، فإن لم يبطل ما أبداه من خصوص الفرق في عموم الجمع ، فهذا مما تنازع فيه الأصوليون ، وإن أبطل فقه الجمع ، فلا شك في كونه اعتراضاً .

١٠٧٠ - ثم الفرق والجمع إذا ازدحما على فرق فاصل في محل النزاع فالمختار فيه اتباع الإخالة ، فإن كان الفرق [أخيل] أبطل الجمع ، وإن كان الجمع [أخيل] سقط الفرق ، وإن استوى أمكن أن يقال : هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتا على صيغة التساوي ، وأمكن أن يقال : الجمع مقدم من جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له ، والجامع يقول : لم ألزم انسداد مسالك الفرق ، كما ذكره الذين ردوا الفرق ، فالأوجه اتجاهه ووجوب الجواب عنه .

١٠٧١ - فإن قيل : هلا قلتم : الفرق يشتمل على معارضة معنى الأصل ، ثم معارضة العلة بعلة مستقلة في جانب الفرع ، فهو على التحقيق سؤالان؟ قلنا : قد قال بقبول المعارضة كل معتبر عليه معول ، ومضى في معارضة معنى الأصل ما فيه مقتنع ، والكلام في الفرق وراء ذلك ، فإنه ينتظم من مجموع كلام الفارق فقه يناقض قصد الجامع ، وهو خاصية الفرق وسره . ومن رد الفرق لا يرد المعارضة ، بل يرد خاصية الفرق .

١٠٧٢ - وحاصل القول في مذاهب الجدليين يثول إلى ثلاثة مذاهب :

أحدها : رد الفرق جملة ، وإنما يستمر هذا المذهب مع المصير إلى رد المعارضة في جانبي الأصل والفرع جميعاً ، وخاصية الفرق مردودة عند هذا القائل بما سبق تقريره من أن الجامع إذا استمر جمعه ، لم يحتفل بالافتراق في وجه لم يقع له العرش ، ورد الفرق على الإطلاق يستند إلى إبطال المعارضة في الأصل والفرع ، وعدم المبالاة بوقوع الفرق من وجه بعد استمرار الجمع من الجهة التي أرادها الجامع .
فهذا مذهب ، وهو عند المحصلين ساقط مردود .

١٠٧٣ - والمذهب الثاني : وهو معزوف إلى ابن سريج ، وهو مختار الأستاذ أبي

إسحاق - رحمه الله - : أن الفرق ليس سؤالاً على حياله واستقلاله ، وإنما هو معارضة [معنى] الأصل بمعنى ، ومعارضة العلة التي نصبها المسئول في الفرع بعلة مستقلة ومعارضة العلة بعلة مقبولة ، فإن تردد المترددون في معارضة معنى الأصل فالفرق عند هذا القائل آيل إلى ما ذكره ، والمقبول منه المعارضة وقد مضى القول بالغاً في قبول المعارضة .

١٠٧٤ - والمذهب الثالث : وهو المختار عندنا ، وارتضاء كل من ينتمي إلى

التحقيق من الفقهاء والأصوليين - أن الفرق صحيح مقبول ، وهو وإن اشتمل على معارضة معنى الأصل ، ومعارضة علة [الفرع] بعلة ، فليس المقصود منه المعارضة ، وإنما الغرض منه مناقضة الجمع .

ثم الصحيح المقبول منه ينقسم على الوجه المقدم إلى ما يبطل فقه الجمع رأساً ويلحقه بالطرْد ، وهذا على التحقيق ليس هو الفرق المطلوب ، فإنه أبدئ سقوط فقه علة الخصم على صيغة مخصوصة .

ومنه ما لا يحيط فقه الجمع بالكلية ، ولكنه يشتمل على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ، ثم ذلك ينقسم إلى زائد في الإخالة على العلة ، وإلى مساويها كما سبق .

١٠٧٥ - والقول الوجيه فيه أن قصد الجمع ينتظم بأصل وفرع ومعنى رابط بينهما على شرائط بيّنة ، والفرق معنى يشتمل على ذكر أصل [وفرع] وهما يفترقان فيه ، وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ، ومن ضرورته معارضة معنى الأصل والفرع ، ولكن الغرض منه مضادة الجمع بوجه فقه ، أو بوجه شبه إن كان القياس من فن الشبه فعلى هذا إذاً لو سمي [مسم] الفرق معارضة لم يكن مبعداً ، ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضة على الطرد والعكس لاتصال أحدهما بالآخر ، بل القصد منه فقه ينتظم من معارضتين يشعر بمفارقة الأصل للفرع على مناقضة لجمع .

فهذا سر الفرق . وسنين أثر ذلك في التفاصيل .

١٠٧٦ - ومن وفر حظه من الفقه ، وذاق حقيقته ، استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها تناجز الفقهاء وتنافس الكلام على الفرق والجمع ، والجامع أبداً يأتي بما يخيل اقتضاء الجمع ، ويكون ما يأتي به في محل يأتي الفرق صفة عامة بالإضافة إلى الفرق ، ويأتي الفارق بأخص منه مع الاعتراف به ، ويبين أن الفرع والأصل إذا افترقا في الوجه الخاص ، كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم باجتماعهما للوصف العام ، ثم يتجاوزان أطراف الكلام .

فهذا قول بالغ في تحقيق المذهب ، وسر كل رأي وبيان المختار الذي ينتحيه المحققون ، وما مهدناه يتهدب بمسائل نذكرها تترئ - إن شاء الله تعالى - .

مسائل في الفرق

مسألة :

١٠٧٧ - إذا ذكر الفارق معنى في الأصل مغايراً لمعنى المعلن وعكسه في الفرع ، وربط [به] الحكم مناقضاً لحكم علة الجامع ، فهل يشترط رد معنى الفرع إلى الأصل على القول بقبول الفرق ؟ .

ذهب طوائف من الجدليين إلى أن ذلك لا بد منه ، وهذا ينبني على أصليين :
أحدهما : المصير إلى إبطال الاستدلال ، على ما سيأتي القول فيه ، مشروحاً بعد
نجاز القول في القياس . إن شاء الله - تعالى - ، ومن ينفي الاستدلال لا يجوز
الاستمسك قط بمعنى غير مستند إلى أصل ، وإن كان مناسباً مخيلاً ، فهذا أحد الأصلين .
و [الأصل] الثاني : أن الغرض من الفرق المعارضة [والمعارضة] ينبغي أن
تتضمن على علة مستقلة .

فهذا مأخذ هذا المذهب .

١٠٧٨ — قال القاضي - رحمه الله - : رأينا تصحيح الاستدلال على ما سيأتي
ولو كنت من القائلين بإبطال الاستدلال ، لقبته على صيغة الفرق ، فإن الغرض [من
الفرق] إبداء فقه يناقض غرض الجامع ، وهذا يحصل من غير رد إلى أصل ، ثم قد
يقع الكلام وراء ذلك في ترجيح العلة على ما أبداه الفارق من حيث إن العلة مستندة
إلى أصل ، وما أظهره الفارق لا أصل له . وفيه كلام يطول استقصاؤه في الترجيح .

فأل حاصل القول في هذه المسألة إلى أن من يرى الفرق معارضة ينزل منزلة
المعارضات ، ومن يرى خاصية الفرق [في] مضادة جمع الجامع ، فلا يشترط فيه ما
يشترط في العلة المستقلة .

مسألة :

قريبة المأخذ من التي تقدمت :

١٠٧٩ — ذهب ذاهبون من الذين صاروا إلى أن شرط الفرق استناده في جانب
الفرع إلى أصل [إلى] أن الفارق إذا أبدئ في الأصل معنى مغايراً لمعنى المعلل فينبغي
أن يرد ذلك أيضاً إلى أصل ، فيأتي في كلامه في شقي الفرع والأصل بأصليين ، ولا
شك أن صدر هذا الكلام عن رأي من ينكر الاستدلال ولا يراه حجة .

وذهب آخرون ممن يشترط استناد الفرع إلى الأصل إلى أن ذلك غير مشروط في
الأصل . واحتج كل فريق على مخالفه بما عن له .

١٠٨٠ — فأما من لم يشترط ذلك ، فتمسك بأن الغرض الأظهر من الفرق
معارضة معنى الأصل والتحاقيه في محل النزاع ، فإذا [أيد] ذلك بأصل ، فقد وفى
بالمعارضة في محل الخلاف ، فكفاه ذلك . وأيضاً فإننا لو [كلفناه] إلحاق معناه الذي أبداه

في جانب الاصل باصل، فقد لا يمتنع في ذلك الاصل الذي نقدره معارضة معنى آخر، ثم قد ينقدح رد ذلك المعنى إلى أصل ثالث .

ويلزم من مساق ذلك أن يقال : إذا عورض معنى الاصل ، فعلى المسئول ، وقد عورض معناه بمعنى غيره ، أن يأتي بمعناه الذي ادعاه باصل [آخر] فإنه والمعترض تساويا في ادعاء معنيين ، فليس أحدهما [بالاحتياج] إلى إبداء أصل آخر أولى من الثاني ، إذ المسألة فيه [إذا] لم يبطل أحدهما معنى صاحبه ، بل اقتصر على معارضته ، ثم لا يزالان كذلك في كل مستند ، وتتعطل المسألة عن غرضها ، وتحوج المعلن والمعترض إلى أصول لا ينتهي القول فيها إلى ضبط ، وهذا ظاهر البطلان .

١٠٨١ - وقد نقل بعض النقلة : أن من صار إلى التزام ذلك يذهب إلى أن الكلام لا يقف ، أو ينتهي الكلام إلى أصل يتحد معناه ، ولا يتأتى معارضة فيه . وهذا تكلف عظيم وأمر معوص .

ومن شرط ذلك يقول : كل كلام لا أصل له ، فهو استدلال مردود ، وإذا تأتى معارضة معنى الاصل بمعنى آخر ، فقد صار معنى الاصل متنازعا فيه ، فلا بد من تأييد الكلام بأصل غيره .

١٠٨٢ - والكل عندنا خبط وتخليط ومن أحاط بسر الفرق ، واستبان أن الغرض منه هذا لم يتخيل كل هذا الانحلال ، ولم يشترط في الفرق إلا ما يليق به ويطلب منه وهو مضادة قصد الجامع ، كما سبق تقريره .

مسألة :

١٠٨٣ - إذا تمكن الفارق من إبداء معنى في الاصل مغاير لمعنى الجامع . وعكسه في الفرع من غير مزيد ، فهو الفرق الذي فيه الكلام .

وإن احتاج إلى إبداء مزيد في جانب الفرع ، فقد ظهر اختلاف الجدولين فيه ، ولا معنى للتطويل ، فمن اعتقد الفرق معارضة ، فمقتضى مذهبه أن الزيادة ممتنعة ، فإن الفارق معارض ، والمعارضة تنقسم إلى ما يذكر على صيغة الفرق ، وإلى ما يذكر ابتداء ، ولا أثر لاختلاف الصيغ عند هذا القائل والغرض المعارضة المحضنة .

١٠٨٤ - ومن طلب من الفرق الخاصة التي ذكرناها ، وهي مضادة الجمع فيحرم هذه القضية عند ميسس الحاجة إلى ذكر زيادة ، ومزية في جانب الفرع ، فلإننا قد أوضحنا أن الفارق مستمسك بجهة خاصة مرتبة على الجهة العامة التي جمع بها الجامع

مشعرة باقتضاء الافتراق .

فإذا كان عكس معنى الأصل على قضية الخصوص غير مشعر بتقيض ما أشعر به الوصف العام ، لم يكن الفرق مستقلاً بذاته جاريًا على حقيقته وخاصيته ، فإن كان يتأتى مع مزية في إشعار بالافتراق ، فهو على تكلف وبعد ، فإن صفوة الفرق مأخوذة من متلقى النفي والإثبات ، والطرود والعكس ، من غير احتياج إلى مزيد ، ولا شك [أن] المزيد المذكور في جانب الفرع يقع خارجًا عن قضية الفرق ، إذ ليس لها في جانب الأصل ذكر على الثبوت ، إذ لو كان لها ذكر ، لكان الفرق جاريًا على سداه وقد يذكر الفارق مزيد الدرء قاعدة ، ولم لم يذكرها ، لوردت تلك القاعدة نقضًا ، فيقع عند ذلك الكلام في أن القواعد هل تنقض الأقيسة إذا كانت مستقلة ؟ وقد قدمنا في ذلك أبلغ قول في فصل النقض ، فلا حاجة إلى إعادته .

مسألة :

١٠٨٥ - مما ذكره الذاكرون على صيغة الفرق ، وليس هو على التحقيق فرقًا وإن كان مبطلاً للعلة ما ننص عليه الآن .

فنقول : إذا جمع الجامع [بين] مختلف فيه ومتفق عليه في تفصيل حكم ، [وأصل] ذلك الحكم منفي في الأصل ، مثل أن يقول الحنفي في منع اشتراط [تعيين] النية : ما تعين أصله لم يشترط فيه تعيين النية ، كرد الغصوب والودائع .

فنقول : أصل النية ليس مرعيًا في الأصل ، وهو معتبر في محل النزاع ، وهذا قد نوره على صيغة الفرق ، وليس بفرق ، ولكن الجمع باطل باتفاق الأصوليين ، فإن الكلام في تفصيل النية يقع فرعًا لتسليم أصل النية .

وأبو حنيفة - رضي الله عنه - لا يراعي التعيين مع اشتراط أصل النية ، صائرًا إلى أن أصل النية كاف ، مغن عن التفصيل والتعيين ، فكيف يتأتى الاستمسك بما لا يشترط أصل النية فيه ، ولا يعد من قبيل القربات ؟ فهذا إذا باطل من قصد الجامع ، وصيغة الفرق تقرر الجمع ، ويقع وراءه افتراق في أمر [أخص] منه ، كما تمهد ذكره فيما سبق .

فصل: في الاعتراض على الفرع مع قبوله في الأصل

١٠٨٦ - والقول الوجيز في ذلك : أن كل ما يعترض به على العلل المستقلة ، فقد يذكر فرضه موجهًا على القول الفارق في جانب الفرع ، ونحن وإن كنا لا نرى الفرق معارضة ، فمستنده إلى صورة معارضة ، ثم تلك الصورة في النفي والإثبات تثبت خاصة كما سبق تقريرها ، فإذا بطل مستند الفرق بطل الفرق ، فأما الكلام المظهر في جانب الأصل ، فحاصله ادعاء معنى آخر ، وينتظم عليه الخلاف القائم في أن الحكم هل يعلل بعلتين ؟ .

فمن لم يمتنع من تعليل الحكم بعلتين ، فقد يقول : أنا قائل بهما ، وإنما يتأتى ذلك إذا استمكن من طرد المعنى الذي أبداه الفارق في جانب الأصل على وجه يطابق مذهبه .

وأما نحن فلا نرى تعليل حكم بعلتين أمرًا واقعًا ، وإن لم نستبعده في مساق الأقيسة أن لو قدر وقوعه .

والأولون يرون الفرق سؤالين ، [وقول] المعلل في الأصل بالمعنيين إذا جرى له ذلك غير كاف ، فإن الكلام في جانب الفرع قائم بعد ، والسؤالان على هذا الرأي لا ارتباط لأحدهما بالثاني ، فكأن الفارق وجه سؤالين فتعرض المعلل للجواب على أحدهما .

١٠٨٧ - ونحن نقدر الآن لأنفسنا مذهبًا لا نعتقده ونبني عليه سرًا هو خاتمة الكلام في الفرق .

فنقول : لو كنا من القائلين بتعليل حكم واحد بعلتين ، لما رأينا مصير المعلل إلى القول بهما جوابًا عن سؤال من جهة أن الفرق وإن اشتمل على كلامين ، فهو في حكم سؤال واحد ، وقد استقل كلام الفارق ، وجرى مرامه في الإشعار بالفرق ، فإذا قال المعلل بالعلتين في الأصل ، لم يخزم ذلك غرض الفارق . والجواب الخاص عن الفرق الواقع السالم عما يعترض على المعاني والمعلل - عدم إشعاره بإثارة الفرق ، أو يتبين ترجيح مسلك الجامع عن طريق الفقه في اقتضاء الجمع على مسلك الفارق .

مسألة :

١٠٨٨ - إذا لم يذكر الفارق معنى [في] الأصل معكوسًا من الفرع ، ولكنه

أطلق في جانب الأصل حكماً ونفاه في الفرع ، فهذا مما طول فيه القاضي نفسه .
والكلام عندنا فيه قريب ، وقد ذكرنا وقع ذلك في العلل ابتداء ، وسميناه فيما
يظن قياس الدلالة أو قريباً من الأشباه .

فإذا قال القائل : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم ، فليس ما جاء به من
فن المعاني المختصة المشعرة بالحكم ، وإن كان مقبولاً .

فإذا وقع الفرق على هذه الصفة نظر ، فإن كانت العلة على نحوها قبل ذلك في
الأصل ، ووقع الكلام في التلويح والترجيح ، وتقريب الأشباه ، فإن كان القياس
معنوياً فقهياً ، وجري الفرق على صيغة إلحاق حكم بحكم ، فهذا من الفارق محاولة
معارضة المعنى المناسب بالأشباه ، أو ما هو في معناها ، ولا يقع ذلك موقع القبول؛ فإن
أدنى المعاني المناسبة يتقدم على أعلى الأشباه المظنونة ، وهذا يهذب الترجيح - إن شاء
الله تعالى - .

وقد انتهى غرضنا في القول في الفرق ، وانتهى بانتهائه الكلام على الاعتراضات
الصحيحة في قواعدها .

فصل : القول في الاعتراضات الفاسدة

١٠٨٩ - ما يفسد من الاعتراضات لا ينحصر ، وفي ضبط ما يصح منها - كما
تقدم - حكم بفساد ما عداها .

وإنما نعقد هذا الباب للكلام على اعتراضات استعملها بعض من لابس الجدل ،
وهي باطلة عند المحققين ، فلا نذكر صيغاً منها إلا وفيها خلاف ، ونحن نرتبها ونرسمها
مسائل - إن شاء الله تعالى - .

مسألة :

١٠٩٠ - إذا استنبط القاييس علة في محل النص وكانت مقتصرة عليه منحصرة
فيه لا تتعداه ، فالعلة صحيحة عند الشافعي - رضي الله عنه - ونفرض المسألة في
تعليق الشافعي تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية ، وهي مختصة بالنقدين لا
تعدوهما .

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنه - : إذا لم تتعد العلة محل

النص كانت باطلة .

والمعتمد في صحة العلة أنها مستجمعة شرائط الصحة إخاله ومناسبة ، وسلامة عن الاعتراضات ، ومعارضات النصوص ، وهي على مساق العلل الصحيحة ، ليس فيها إلا [اقتصارها] وانحصارها على محل النص ، وحقيقة هذا يثول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ، ويطابقها ، وهذا بأن يؤكد العلة ، ويشهد بصحتها أولى من أن يشهد على فساده ، وليس يمتنع في حكم الله - تعالى - ، ووضع شرعه أن تكون العلة المستثارة هي العلة المرعية [الشرعية] في القضية التي ثبت حكمها بالنص ، فإذا لم يمتنع ذلك وقوعاً ، ولم يوجد إلا موافقة النص ومطابقته لموجب العلة - فلا وجه [للحكم] بفسادها .

١٠٩١ - ويتوجه وراء ذلك سؤالان : والانفصال عنهما يبين حقيقة المسألة .

أحدهما : أن قائلاً لو قال : العلة تستنبط وتستثار لفوائدها ، ولا فائدة في العلة القاصرة ، فإن النص يغني عنها ، ولسنا نمنع الظان أن يظن حكمة في مورد النص ، ومن اكتفى بهذا التقدير سوعد ، وليس ذلك محل الخلاف المعني بالصحة والفساد ، فإن الغرض إبانة كون العلة القاصرة مأموراً بها ، ومعنى صحتها موافقتها الأمر ، ومعنى فساده عدم تعلق الأمر بها ، ولا حرج على المفكرين في استنباط حكم إذا لم يكن استنباطهم مناطاً لأمر ، فيخرج من ذلك أن القائل بالعلة [القاصرة] إن لم يظهر لها فائدة ، لزمه الاعتراف بكونها ساقطة الاعتبار خارجة عن تعلق الأمر الشرعي . ولقد اضطرب أرباب الأصول عند هذا المنتهى .

١٠٩٢ - ونحن نذكر المختار من طرقهم ، ونعترض على ما يتطرق الاعتراض

إليه ، ثم ننص على ما نراه .

قال قائلون ممن يصحح العلة القاصرة : فائدة تعليل تحريم التفاضل في التقدين تحريم التفاضل في الفلوس [إذا جرت نقوداً ، وهذا خرق من قائله وضبط على الفرع والأصل ، فإن المذهب أن الربا لا يجري في الفلوس] إن استعملت نقوداً ، فإن النقدية الشرعية مختصة بالمصنوعات من التبرين . والفلوس في حكم العروض ، وإن غلب استعمالها .

ثم إن صح هذا المذهب ، قيل لصاحبه : إن كانت الفلوس داخلة تحت اسم الدراهم ، فالنص متناول لها ، والطلبّة بالفائدة قائمة ، وإن لم يتناولها النص ، فالعلة متعدية إذًا ،

والمسألة مفروضة في العلة القاصرة .

١٠٩٣ - وقال قائلون: العلة القاصرة تفيد بعكسها ، فإذا ثبتت النقدية علة في النقيدين ، فالنص مغن عن محل طرد العلة ، ولكن عدم النقدية يشعر بانتفاء تحريم الربا ، والنص على [اللقب] لا مفهوم له ، فهذا وجه إفادة العلة .

ويتوجه على هذا وجوه من الكلام واقعة ، لا استقلال بالجواب عنها :

منها أن الانعكاس لا يتحتم في علل الأحكام ، ولا يمتنع ثبوت علة يناط الحكم بها مع انتفاء العلة المعينة ، وإذا كان ذلك لا يمتنع ، فالعكس يضطر إلى إبطال ما يدعيه الخصم من العلة في معارضة العكس ، فإن لم يقدر على ذلك ، لم يستقل كلامه ، وإن تمكن من إفساد ما يبديه الخصم من العلة المتعدية ، فلا حاجة أيضاً إلى تكلف العكس ، فإن الأحكام تثبت غير متعلقة بدلالة وأمانة ، فليكتف الناظر بالنص في محل إثبات الحكم [ثم يكفيه في محل العكس عدم الدلالات على ثبوت نقيض الحكم] الذي يشهد عليه النص في محله ، ورجع حاصل القول إلى تكلفه طرداً وعكساً من غير فائدة .

ومما يوضح الغرض في ذلك أن العلة إنما تنعكس ، ويتعين التعلق بها ، في إثبات نقيض حكم الطرد ، ويعكسها ، بشرطين :

أحدهما : أن تكون مخيلة في الطرد والعكس ، يشعر العدم فيها بالعدم كما يشعر الوجود فيها بالوجود .

والآخر : ألا تخلف العلة الزائلة في الثبوت علة ، فإن لم تخلف علة ، وأحال النفي في الانتفاء إحالة الثبوت في الإثبات فإذا ذاك يتصور محل الطرد ، والعكس بصورة مسألتين مشتملتين على علتين ، وكل واحدة منهما سليمة عما يشترط سلامة العلة عنها وإذا كان الأمر كذلك ، فلتكن النقدية مخيلة حتى يتخيل فيها الانعكاس ، وليست النقدية مخيلة فقهية ، فقد سقط طلب إفادتها من جهة الانعكاس .

١٠٩٤ - فإن قال قائل : إذا سلمتم أن العلة إذا لم تفد ، فلا يحكم عليها بصحة ولا فساد ، ولا تقدر متعلقاً لأمر ولا نهي ، وعدت خطرة في مجاري الوسواس وخرجت عن الرتب المعمول بها في الأقيسة ، فأين تستعمل هذه العلة القاصرة ؟ .

[قلنا] : إن كان كلام الشارع نصاً لا يقبل التأويل ، فلا نرى للعلة القاصرة وقعاً ، ولكن يمتنع عن الحكم بفسادها لما ذكرناه في صدر المسألة . وإنما [يفيد] إذا كان

قول الشارع ظاهراً يتأتى تأويله ، ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلاً دون القليل . فإذا سنحت علة توافق الظاهر ، فهي تعصمه عن التخصيص بعلّة أخرى لا تترقى [في] مرتبتها على المستنبطة القاصرة .

١٠٩٥ - ثم في ذلك سر وهو : أن الظاهر إذا كان يتعرض للتأويل ، ولو أوّل لخرج بعض المسميات ، ولارتد الظاهر إلى ما هو نص فيه ، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص ، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه حيث عصمته عن التخصيص والتأويل ، فكان ذلك إفادة وإن لم يكن تعدياً حقيقياً ، فلا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة . فليفهم الفاهم ما يرد [عليه من] ذلك .

١٠٩٦ - فإن قيل : قول الرسول - عليه السلام - : « لا تبيعوا الورق بالورق » الحديث ^(١) . نص أو ظاهر ؟ فإن زعمتم أنه نص ، فالتعليل [بالنقدية] باطل ، وإن كان ظاهراً فالأمة مجمعة على إجرائه في القليل والكثير ، فقد صار بقريته الإجماع نصاً فأي حاجة إلى التعليل ؟ . فهذا منتهى القول فيه .

فنقول : أما الحظ الأصولي ، فقد وفينا به ، والأصول لا تصح على الفروع ، فإن تخلفت مسألة فلتمتحن بحقيقة الأصول ، فإن لم تصح ، فلتطرح .

١٠٩٧ - فإن قيل : ما ذكرتموه تصريحاً بإبطال التعليل بالنقدية .

قلنا : لم نر أحداً ممن خاض في مسائل الربا على تحصيل فيما نوره ونصده . والصحيح عندنا : أن مسائل الربا شبيهة ، ومن طلب فيها إخاله اجترأ على العرب كما قررناه في مجموعاتنا ، ثم الشبه على وجوه ، فمنها التعلق بالمقصود ، وقد بينا أن المقصود من الأشياء الأربعة الطعم ، والمقصود من النقيدين النقدية ، وهي مقتصرة لا محالة ، وليست علة إذ لا شبه لها ، ولا إخاله فيها ، ولكن لما انتظم فيها اتباع المقصود عد من مسالك الأشياء الأربعة ، وليس بعد هذا نهاية .

١٠٩٨ - السؤال الثاني : فإن قال قائل : النص مقطوع به ، والعلة مستنبطة

مظنونة ، ومجال الاجتهاد عند انعدام القواطع ، فلتبطل العلة القاصرة من حيث إنها مظنونة ، وهذا قريب المأخذ من السؤال الأول ، فإن غايته ترجع إلى أن لا فائدة فيها ، ولا أثر لها ، وما اخترناه يدرأ هذا ، فإننا بينا أن العلة إنما تستنبط ولفظ الشارع ظاهر ،

(١) رواه البخاري في « البيوع » (٧٨) ، والنسائي في « البيوع » (٤٤) وأحمد (٤٣٧/٢) ، (٤٧/٣) ، (٨٢) .

ثم نبهنا على التحقيق .

١٠٩٩ - وقد ذكر بعض المتتمين إلى الأصول ، وهو : الخليمي طريقة ، [وأخذ] يتبجح بها ، وقال : من ينشئ نظره لا يدري أيقع على قاصرة أم متعدية ، فإن العلم بصفة العلة غير ممكن حالة إنشاء النظر ، فيجب النظر من هذه الجهة .

وقائل هذا قليل [النزل] ، فإن الخصم لا ينكر هذا ، وإنما اختلف فيما تحقق قصوره ، فما قول الشيخ إذا انكشف النظر والعلة قاصرة ؟ ولا مزيد إذاً على ما تقدم .

١١٠٠ - ثم [تكلم] القائلون بالعلة القاصرة إذا عارضتها علة متعدية ، وثبت بمسلك قاطع من إجماع أو غيره اتحاد العلة في مورد النص ، فأى العلتين أقوى ؟ .

فذهبت طوائف من الفقهاء إلى أن المتعدية أقوى من حيث إنها المفيدة ، والقاصرة يغني النص عنها .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق : إلى أن القاصرة أولى ، فإن النص شاهد لحكمها .

وامتنع آخرون من الترجيح من جهة التعدي والقصور .

وكل ذلك عندنا خارج عن حقيقة المسألة : ومن اطلع على ما قدمناه ، هانت عليه هذه المدارك ، وآل القول إلى أن القاصرة والمتعدية إذا سنحتا في مورد ظاهر ، والظاهر شاهد للقاصرة ، وهو أيضاً شاهد في مضمونه للمتعدية ، فإن المتعدية تستوعب محل الظاهر وتزيد ، فقد استويا في الشهادة ، واختصت المتعدية بالإفادة ، وهي المعتبرة في تقدير توجه الأمر بالقياس ، فإذا جرت المتعدية سليمة ، لم يقدر فيها غير معارضة القاصرة .

١١٠١ - والذي يظهر عندي أن المتعدية أولى ، وهذا إذا استوتا في المرتبة جلاءً وخفاءً .

وسيعود هذا الفصل بعينه في كتاب الترجيح إن شاء الله - تعالى - .

وما قدرناه لا يجري في [التقدين] فإن العلة التي عداها الخصم فيها باطلة من وجوه سوي المعارضة ، وإنما الذي ذكرناه كلام مرسل ، حيث يتصور سلامة القاصرة والمتعدية ، لو فرضت كل واحدة منهما مفردة .

[مسألة] :

١١٠٢ - ومن الاعتراضات الفاسدة : أنه إذا تعلق المتعلق بما يدل على فساد في الفرع . واستشهد به على فساد الأصل ، كان ذلك مقبولاً عند المحققين ، وقد يناكد في مدافعة ذلك بعض الجدليين ، ويقول : التفريع تسليم الأصل وخوض في تسليم الفرع ، والتصرف في الفرع اعتراف بصحة الأصل وثبوته . فلماذا قلنا : نكاح لا يفيد الحل مع إمكان الاستمتاع وجهوا هذا السؤال .

وهذا الاعتراض فاسد لا خفاء بسقوطه ، فإن [صحة] الأصول إذا كانت تقتضي صحة الفروع [ففساد الفروع] يدل على فساد الأصول ، وإنما يستمر هذا الاعتبار إذا قدر المعتبر أن الأصل إذا صح مقتضاه نقيض ما ثبت في الفرع في محل الاعتلال ، وإذا ثبت ذلك ، كان ذلك باعتبار حكم الفرع في نهاية الظهور ، وغاية القايسين الوصول إلى غلبات الظنون ، ولا مزيد على ما فيه الكلام ، فإذا ثبت اقتضاء أصل حكماً ، وتبين أن ذلك الحكم غير ثابت ، ظهر أن الأصل لم يثبت على الصحة ، ولا يبقى مع هذا الإلحاح الجدلي ولجأه في عبارة الأصل والفرع معنى .

١١٠٣ - ومن لطيف الكلام في ذلك أن من لا يقول بالاستدلال ، ويزعم أن كل معنى يستدعي الاستناد إلى أصل ، وإن كان مخيلاً ، فالذي يقتضيه قياسه أن يستثنى هذا الفن ، ويقول به ، وإن لم يجد [أصلاً] فإنه إذا سلم اقتضاء العقد حكماً ، ثم لم يثبت مقتضاه ، فلا يستريب في اختلال العقد ، إذا تخلف عن اقتضائه .

ثم من صحح هذا النوع ، اضطربوا في أنه [هل هو] من قياس المعنى أو من قياس الشبه . فقال قائلون : هو من أجل الأشباه . وقال آخرون : هو من أقيسة المعاني . والصحيح عندنا أنه من أقيسة الدلالة ، كقول القائل : من صح طلاقه صح ظهاره ، بل هذا الذي نحن فيه أعلى [منه] فإنه تعلق بغير مقتضى الشيء ، ولا يجوز المحصل مباينة المقتضي مقتضاه ، والطلاق والظهار حكمان متغايران .

مسألة :

١١٠٤ - ومن الاعتراضات الفاسدة : أنه إذا طرد طارد علة في حكم واستمر

له ، فقال المعارض : هلا طردتها في حكم آخر بعينه ؟ .

فهذا الاعتراض فاسد ، مثاله : أنا إذا اعتبرنا كون الشيء مقتاناً مستثنياً في تعلق العشر ، فإننا نسلم هذا الاعتبار عن وجوه الاعتراضات الواقعة ، فقال المعارض بعد : هلا اعتبرتم [ذلك] في تحريم ربا الفضل ؟ فإذا أبطلتموه في الربا فأبطلوه في الزكاة .

فتقول : هذا لا وجه له ، فإن من طرد علة في حكم ، فلا يلتزم إلا كونها مشعرة به إن كانت معنوية ، مع السلامة عن الوجوه المبطلّة ، ولا سبيل إلى تكليف المعلل طرد علته في جميع الأحكام ، فإن زعم المعارض أن تحريم الربا في معنى الزكاة كان مدعيًا مطالبًا بإثبات ما يدعيه .

هذا حكم الجدل في المسلك الحق ، وليس من المدافعات ، ولكن الناظر البالغ مبلغ الاجتهاد إذا كان يبغى مدرك مأخذ الكلام ، فحق عليه أن يعرف انفصال كل باب عما عده في سبيله ، وليس كل ما يلتزمه المجتهد في نفسه يلزمه البوح به في النظر .

مسألة :

١١٠٥ - ومن الاعتراضات الفاسدة :

التعرض للفرق بين الأصل والفراغ بما هو نتيجة [افتراقهما] في الاجتماع والخلاف .

ومثاله : إذا قاس القاييس النبيذ المشد على الخمر ، فقال المعارض : مستحل الخمر كافر ، ومستحل النبيذ لا يفسق . وهذا يرجع حاصله إلى أن تحريم الخمر متفق عليه ، ثابت من جهة الشرع قطعاً ، ومنكر ذلك جاحد للشرع ، وتحريم النبيذ مختلف فيه .

ومن هذا الجنس قول أصحابنا في طلب الفرق بين المدبرة والمستولدة : إن القضاء ببيع المستولدة منقوض بخلاف المدبرة ، وهذا باطل لصدره عن افتراق الأصل والفرع ، في ظهور الحكم في الأصل ، وكونه مجتهداً فيه في الفرع .

[مسألة] :

١١٠٦ - ومن الاعتراضات الفاسدة : قول القائل : الحكم يثبت في الأصل متأخراً ، والمعلول لا يسبق العلة ، فإذا قسنا الوضوء في الافتقار إلى النية على التيمم ، قالوا : ثبوت التيمم متأخر عن الوضوء .

والجواب عن ذلك لائح ، ولا يليق بهذا المجموع ذكر أمثال ذلك إلا رمزاً ، فنقول : إذا ثبت اشتراط النية في التيمم ، فاعتبار الوضوء به في الحال متجه ، وسؤال المعارض مباحثة عن أمر منقوض ، وحقه ألا يستعرض لما مضى ، فإن الناظر في تأخر النزاع قد لا يشك في أن النية في الوضوء كانت عند مثبتتها مدلوله بدلالة أخرى قبل ثبوت التيمم ، فإذا ثبت التيمم دل عليها ، والعلامات قد تترتب تقدماً وتأخراً ، وذلك غير مستنكر في دلالات العقول ، فما الظن بالأمارات ؟ .

ثم لا يمتنع أن يقال : إذا ثبت كون الوضوء في معنى التيمم ، ثم ثبتت النية في التيمم ، أرشد ذلك من طريق السبر ، والاستناد إلى أن النية كانت مرعية في الوضوء فيما سبق ، وهذا تكلف مستغنى عنه ، فإن المناظرات لا تدار على الأحكام الماضية ومنتهى هذا السؤال آيل إلى المطالبة بما دل على [النية قبل] ثبوت التيمم وهذا لا يلزم الجواب عنه .

[مسألة] :

١١٠٧ - ومن الاعتراضات الفاسدة :

جعل المعلول علة والعلة معلولاً ، مثاله : إنا إذا قلنا في ظهار الذمي : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم . فإذا قال المعارض : جعلتم الظهار معلولاً والطلاق علة ، وأنا أقول في الأصل المقيس عليه [المسلم] : إنما صح طلاقه ؛ لأنه صح ظهاره ، فأجعل ما جعلتموه علة معلولاً ، وما جعلتموه معلولاً علة ، فإذا كان لا ينفصل ما ادّعيتموه عما ادّعيناه ، ولا يتأتى تميز العلة عن المعلول ، لم يصح ، فإن باب العلة ينبغي أن يتميز بحقيقته وخاصيته عن باب المعلول . وقد يستشهد هذا السائل بلقب قرع مسامعه من المعقولات ، ويقول : العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقليات ، ثم العلة العقلية متميزة عن المعلول ، فليكن الأمر كذلك في السمعيات .

وهذا عند ذوي التحقيق ركيك من الكلام ، وإنما يتوجه هذا الفن من الاعتراض على قياس الدلالة ، كالطلاق والظهار وما أشبهها ، فإن الغرض أن يدل باب على باب بوجه يغلب على الظن ، ومن يروم ذلك يتمسك بالمتفق عليه من البايين ، ويجعله علماً ودلالةً على المختلف فيه ، فإن كان هذا المعارض يتشبث برد قياس الدلالة ، ويجعل ما ذكره عبارة عن هذا المقصود ، فالوجه إثبات هذا الباب من القياس ، وقد تقدم ذكر ذلك .

وإن كان يعترف بقياس الدلالة ، فالذي ذكره جارٍ فيه ، ثم لا ننكر أن يكون الظهار علماً دالاً على الطلاق ، حيث تمس الحاجة إلى ذلك ، والغرض ألا يختلف البابان إذا غلب على الظن اجتماعهما ، فقد تبين سقوط الاعتراض .

١١٠٨ — وأما ما ذكره من الاستشهاد بالعلة والمعلول في المعقول ، فما أبعدهم عن ذلك ، وهو عمدة صناعة الكلام .

والذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة ، أن ليس في العقل علة ولا معلول ، فكون العالم عالماً هو العلم بعينه ، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال وزعم أن كون العالم عالماً معلول ، والعلم علة له ، وهذا مما لا نرضاه ، ولا نراه .

ثم العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات ، فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والدوات ، والعلل الشرعية مستندها النصب ، وليست هي مقتضية معلولاتها لأنفسها ، وإذا كان انتصابها عللاً راجعة إلى نصب ناصب إياها أعلاماً ، فلا يمتنع تقدير [حكيمين] كل واحد منهما علم على الثاني ، مشعر بوقوعه عند وقوعه .

[مسألة] :

١١٠٩ — ومن الاعتراضات الفاسدة :

أن يقول القائل : هذا الذي نصبته علماً هو صورة المسألة ، فالعلة حقها أن تكون رائدة على الحكم . وهذا لا حاصل له ، فإن الذي نصبه [الناصب علماً] إن أخل ، وجري سليماً عن المبطلات غير معترض على الأصول ، فلا معنى لقول القائل : إنها صورة المسألة ، إذ لا علة في عالم الله - تعالى - إلا وهي كذلك ، فالوجه إقامة شرائط العلة واطراح هذا الفن من السؤال .

وحظ هذا الفن من التحقيق أن من نص على صورة المسألة ، وميزها بخاص وصفها ، فلا يتصور أن يجد أصلاً متفقاً عليه ، وإن ذكر عبارة تعم صورة المسألة ، وأصلاً متفق عليه ، فالوجه الذي به العموم هو الجمع ، ولا تتصور العلل إلا كذلك .

فهذا منتهى المراد في هذا .

وقد نجز بنجازه [الكلام في] الاعتراضات الصحيحة والفاسدة .

القول في المركبات

فصل

١١١٠ - وهذا يستدعي تجديد العهد بالطرق التي تثبت بها علل الأصول، وقد سبقت ، فليجدد الناظر عهده بها مما تقدم في هذا المجموع ، ولا مطمع والمسألة مختلف فيها في علة تكون في الأصل متفقاً عليها ، فإنها لو كانت مجمعةً عليها، وهي موجودة في محل النزاع ، فلا يتصور والحالة هذه الخلاف في الفرع .

ومما تمس الحاجة إلى ذكره أن من ذكر في علة الأصل صفة مضمومة إلى أخرى، وكانت [إحداهما] تستقل بإثبات الحكم المطلوب في الأصل ، وهذا النوع من التعليل باطل ، مثل : أن نقول في النكاح بلا ولي : أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة ، فكأنه ذكر الأنوثة والصغر في الأصل ، والصغر على حياله يمنع الاستقلال . وهذا باب من القياس على ما لو مس وبال ، فهذه مقدمات لا بد من التنبه لها .

١١١١ - ثم التركيب يقع في الأصل والوصف .

فأما التركيب في الأصل ، فمنه البين الفاحش، ومنه ما لا يتفاحش .

ونحن [نرسم الصور] ونذكر في كل صورة ما يليق بها ، ثم نذكر قولاً جامعاً بعد نجاز الصور والأقوال فيها .

فمن الصور أن يقول المعلل : أنثى فلا تزوج نفسها ، كابنة خمس عشرة سنة، والخصم يعتقد أنها صغيرة ، ولو كانت كذلك ، لكان ما جاء به المعلل قياساً على الصغيرة ، وقد ذكرنا بطلانه ، وإن ثبت أنها كبيرة ، فسيمنع الحكم ، ويقضي أنها تزوج نفسها .

١١١٢ - والذي ذهب إليه طوائف من الجدليين القول بصحة التركيب وحاصل

كلامهم يشول إلى أن الحكم متفق عليه ، والمعلل يلتزم إثبات الأنوثة علة ، فإن أثبتتها ثبتت العلة ، وتشعب المذاهب بعد ذلك لا أصل له ، وإن لم يتمكن المعلل من إثبات ما ذكره في الفرع علة في الأصل ، فالذي جاء به باطل ، وإن لم يكن مركباً ، فإدأ لا أثر للتركيب كان أو لم يكن ، وإنما المتبع إثبات علل الأصول .

وهذا باطل عند المحققين ، فإن المخالف يقول : ظننت ابنة الخمس عشرة صغيرة

ولو كانت كذلك، لكان القياس على الصغيرة باطلاً كما تقدم إلحاقاً بالقياس على ما لو مس ويال ، وإن ثبت بما يغلب على الظن أن ابنة الخمس عشرة بالغة ، فلها أن تزوج نفسها ، ولا يخلو التقدير من هذين ، فالعلة مرددة بين منع الحكم في الأصل على تقدير ، وبين سقوط العلة على تقدير .

١١١٣ — فإن قيل : أرايتم لو أثبت المعلل الأنوثة علة .

قلنا : ما نراه يقدر على ذلك أولاً ، فإن فرض إمكان ذلك ، فالعلة لا أصل [لها] ويرجع الكلام إلى الاستدلال المحض ، كما سنذكره بعد نجاز القول في المركبات .

فإن قيل : يثبت المعلل أن الأنوثة علة في ابنة الخمس عشرة : قلنا : مع اعتقاد صغرها ، أو مع ثبوت بلوغها ؟ فإن ثبت بلوغها ، فالحكم ممنوع ، وإن ثبت صغرها ، فالصغر مستقل بالمنع .

١١١٤ — صورة أخرى :

إذا قلنا في تزويج الأب البكر : بكر فيزوجها ، أبوها مجبراً كبنت الخمس عشرة ، فهذه الصورة دون الأولى ، فإنه وإن ثبت صغرها ، فالقياس على البكر الصغيرة غير ممتنع عند الشافعية ، إذ مجرد الصغر لا يثبت ولاية الأب ، فإن الثيب الصغيرة لا يزوجه أبوها عندهم ، فتصدئ في الأصل تقدير منع بأن يقول الخصم : ابنة الخمس عشرة صغيرة ، فإذا أنكر عليه ، قال : هذا مظنون ، فإن ثبت أنها بالغة ، فلا يجبرها الأب ، ولا شك أن من يقول بالتركيب يقبل هذا .

وهذه الصورة تفصل عن الأولى ، فإن الأولى تبطل على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً ، [والصورة] الثانية لا تبطل على تقدير الصغر ، ولكن يتوجه على تقدير الكبر منع من الخصم ، [ويضطر المعلل] إلى رد القياس إلى الصغيرة بالبكر ، فيلغو تعيين خمس عشرة .

فصل : التركيب في الوصف

١١١٥ — وأما التركيب في الوصف : فمنه المتفاحش . وهو أن يقول الشافعي في

قتل المسلم بالذمي : من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثل ، لا يستوجب بقتله بالسيف كالأب في ابنه .

فهذا يصححه بعض الجدليين بناءً على ما تقدم ، وهو على نهاية الفساد عندنا ، فإن المثقل على رأي الخصم ليس آلة القصاص ، فإن ثبت أنه ليس آلة القصاص ، كان القصاص باطلاً [آيلاً] إلى أن من لا يستوجب القصاص بقتل شخص خطأ لا يستوجب بقتله عمداً ، وإن ثبت أنه آلة القصاص ، منع الخصم الحكم فالعلة بين منع وبطلان .

١١١٦ - وقد يجري في الوصف تركيب قريب يضاهي عند المحققين التمسك بمناقضة الخصم ، وشرط ذلك أن يكون مشعراً بفقهِ .

ومثاله : قولنا في الثمرة التي لم تؤبّر ، وأنها تتبع الشجرة في مطلق التسمية : ما يستحقه الشفيح من الشجرة ، يدخل تحت مطلق تسميتها كالأغصان .

ووجه الفقه أن الشفعة في وضعها لا تختص بالمنقولات ، فأشعر أخذ الشفيح الثمرة بكون الثمرة معدودة من أجزاء الشجرة ملتحقة بها .

فأما إذا قال الخصم : سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري ، ولذلك أثبت أخذ الثمار المؤبرة [للشفيح] فالوجه أن يقول : الحكم المطلوب ثابت ، والمناسبة كما تريدها ظاهرة ، ومعناكم ظاهر على السبر ، فقد جرى هذا فقهاً ، وسببه مناقضتكم ، فليست التعلق به ، وما يتعلق تعلقاً ظاهراً ، فإنه يتضمن إلحاق الثمر بأجزاء الشجرة ، وهو المقصود الأقصى .

والتركيب البعيد لا يناسب غرض المسألة ، والتعويل فيه على [زلل] الخصم .

١١١٧ - مسألة أخرى ليست من محل النزاع بسبيل .

[كغلط] يتفق في سن البلوغ ، فلا تعلق له بتزويج المرأة نفسها ، أو امتناع ذلك عليها ، فإذا توصل ذو الجدل إلى صورة فيها غلط للخصم عنده في حد البلوغ ، فإننا نستجيز طالب المعنى [استشارة] غرض النكاح من غلطة [في] سن البلوغ .

١١١٨ - وإذا اعتبرنا القصاص [في النفس بالقصاص في الطرف] في صورة نفرضها في قتل المسلم بالذمي ، وذلك إذا فرضنا في المسلم والذمية ، ثم اعتبرنا النفس بالطرف ، كان الاعتبار واقعاً مناسباً لغرض [المسألة] إما من جهة [تشبيه] أو من جهة إشارة إلى معنى فقه ، فإذا ذهبوا يخبطون في الأطراف ، كان ذلك من مناقضاتهم وسوء نظرهم ، وعلى هذا يجري تدرب النظر في مناقضات الخصوم .

فهذا متنهى القول فيما يصح ويبطل من التركيب في الأصل والوصف .

مسألة: في التعدية

١١١٩- ثم ضري أهل الزمان بفن من الكلام يسمونه التعدية ، وهو عري عن التحصيل ، ولكن لا سبيل إلى تعرية هذا المجموع عن ذكره ، والتنبيه على فساده ، فنفرض [من صورته] صورة في التركيب ، ونرتب عليها صورة التعدية .

فإذا قلنا : أنثى لا تزوج نفسها كبنت الخمس عشرة . فيقول المعارض : المعنى فيها أنها صغيرة ، وعدت ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات ، واطراد رِلاية الولي عليها .

فإذا قال القائل : دعواك الصغر ممنوعة ، وكذلك فروعها .

قال المعدي : كذلك الأنوثة ليست علة ، وقد ادعيتها علة ، وعدتها إلى فرعك ، فادعيت الصغر علة ، وعدتها إلى فروعك ، فاستوى القدمان ، وآل الأمر إلى التزامك بإبطال عنتي أو ترجيح عنتك .

وقد ينقدح للمعدي جهتان في التعدية . و [ذلك] إذا قال المعلل : بكر فيجبها أبوها كبنت الخمس عشرة ، فينقدح للمعدي أن [يقول : المعنى فيها أنها صغيرة ، وأعدت ذلك إلى اضطراد الحجر عليها ، فهذا وجه في التعدية ، وقد [يقول : المعنى فيها أنها صغيرة ، وأعدتها إلى جواز تزويجها مجبراً وإن كانت ثيباً ، وهذا يطرد للمعدى في الصغيرة الثيب التي يتفق على صغرها .

١١٢٠- ثم تكلم أصحاب التركيب على التعدية من وجوه لست أرى ذكر معظمها .

فمنها : أنهم قالوا : معناني مسلم الوجود ، وهو الأنوثة ، وإنما أنازع في إثباته علة ، وهذا يجري في [كل] علة مستثارة في محل الاجتهاد ، وما ادعيته علة لا أسلم وجوده ، فإن اشتغلت بإثبات وجوده ، كنت منتقلاً إلى مسألة أخرى ليست من مسألتنا بسبيل ، والانتقال ممنوع لا سبيل إليه ، ويستوي فيه السائل والمسئول .

فهذا وجه التضييق الذي تخيله المركبون ، فلو عدت المسئول لم يقبل منه ، فإن دليل المسئول إنما يقبل في نفس المسألة ، أو فيما تنبني عليه ، فإنه إذا احتاج إلى إثبات مسألة لا تعلق لها بمحل النزاع ، فقد عد منتقلاً .

١١٢١- وقد يسلك المركب في إبطال التعدية مسلماً آخر ، فيقول : لو ثبت معنك

لقلت به ضمّاً إلى معنای ، فإن الحكم لا يمتنع بثبوتہ بعلتین . وهذا قد لايجري في بعض المركبات ، فإننا إذا قلنا : بكر ، فتجبر كما ذكرناه ، فذكر المعدئ الصغر ، لم يمكننا أن نجعل الصغر علة في الإيجاب ، فإن الثيب الصغيرة لا تجبر عندنا .

١١٢٢ - وقال الأستاذ أبو إسحاق : - وهو من المركبين - : سبيل المركب إذا عورض بالتعدية أن يقول : معنای عندكم دعوى غير مثبتة بما [ثبت به معنای الأصول ، أم قد يثبت مدلولاً ، فإن لم يقم عليه دليل ، [فليست [معللاً بعد ، ولا مقيماً متمسكاً في محل النزاع ، فابتدارك إلى معارضتي بالتعدية غير متجه ، وإن اعترفت بكون معنای ثابتاً ، فمعناك الذي ابتدأته ليس مناقضاً لمعنای ، وإنما تقدر المعارضة ، إذا جرت مناقضة في المقتضي .

فهذا مضطرب المركبين والمعدين .

وقد بان أصلنا فيما نقله ونرده في تركيب الأصل والفرع .

١١٢٣ - ونحن الآن نجتمع المقصود ، والمدرك الحق في تقسيم ، فنقول :

الاقسية [الخلية] عن معنى التركيب في الأوصاف والأصول بينة ، وقد قدمنا تقاسيمها ، وذكر مراتبها .

فأما ما يليق بما نحن فيه ، فينقسم إلى قسمين :

أحدهما : يتلقى انتظامه من مذهب الخصم ، لا تعلق له بمحل النزاع ، ولا يشعر به ، ولا يقتضيه بطريق التشبيه ، وهذا كمصير أبي حنيفة إلى أن بنت الخمس عشرة صغيرة ، فهذا لا يناسب تزويج المرأة نفسها ، ولا امتناع ذلك منها ، وليس منها على معنى ، ولا تشبيه ، ومذهبه ذكر التركيب ، فهو إذاً [تعقيد] على الشادين والمبتدئين ، ومدافعة لهم عن مسلك الرشد ، وتعمية عليهم .

وقد أجمع الناظرون في هذا الباب أن هذا القسم لا يجوز أن يكون مستند الفتوى ولا الحكم ، وليس هو مناطاً لحكم الله - تعالى - ، لا معلوماً ولا مظنوناً ، فهذا هو المرود ، فإن الجدل الحسن المأمور به هو الذي [يقرب] من مثار الأحكام ، [فيرشد] إلى مناطها ، وهذا القسم هو المرود عندنا .

١١٢٤ - وأما التركيب المشعر بفقهِ كما قدمنا تصويره فينقسم قسمين :

منه ما الحكم فيه مع المعنى الفقيه متفق عليه ، فما كان كذلك ، فهو مقبول

مستند للفتوى والحكم ووجوب العمل، وهذا كقياسنا القصاص في النفس على القصاص في الطرف في بعض صور الوفاق، وإن وقع القصاص في الطرف مركباً عند الخصم، كان التركيب منع معدوداً من [خبطه]، وتعلق القياس بالإجماع على الحكم والمعنى الفقيه، أو وجه لائح في التشبيه. فهذا قسم.

١١٢٥ — والقسم الثاني من هذا: أن ينفرد الخصم بتسليم الحكم ثم يبتدئ منه تركيباً، فهذا لا يتنهض مستند الفتوى والحكم، ولكن يجوز التمسك به في المناظرة، كما يجوز التمسك بمناقضة الخصم، والسبب فيه أن المناقضات لها تعلق بفقهاء المسألة، وفي المباحثة عنها التنبيه على مأخذ الكلام والتدرب في الجدل المفضي إلى مدرك الحق، وهذا من فوائد المناظرات.

١١٢٦ — فيترتب من مجموع ما ذكرنا مركب مردود حكماً ونظراً، ومركب معمول به حكماً، ومن ضرورته أن يكون مقبولاً نظراً، ومركب مقبول نظراً، والغرض منه التدرب في المسلك المطلوب في المناظرات، وليس معمولاً به في فتوى ولا قضاء.

وقد نجز بهذا تمام القول في المركبات، بل وفي تقاسيم الأقيسة، وما يصح، وما يفسد من الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها.

ونحن الآن نفتتح الكلام في الاستدلال.

* * *

الكتاب الرابع

كتاب الاستدلال

القول في الاستدلال

١١٢٧ - اختلف العلماء المعتبرون ، والأئمة الخائفون في الاستدلال ، وهو : معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي ، من غير وجدان أصل متفق عليه ، والتعليل المنسوب جار فيه .

١١٢٨ - فذهب القاضي ، وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال ، وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل .

١١٢٩ - وأفرط الإمام ، إمام دار الهجرة ، مالك بن أنس في القول بالاستدلال ، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة ، والمعاني المعروفة في الشريعة ، وجره ذلك إلى استحداث القتل ، وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن ، وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول ، ثم لا وقوف عنده ، بل الرأي رأيه ، ما استند نظره فيه ، وانتقض عن أضرار التهم والأغراض .

١١٣٠ - وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة - رضي الله عنهما إلى [اعتماد] الاستدلال ، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل ، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتمدة وفقاً ، وبالمصالح المستندة إلى المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة في الشريعة .

١١٣١ - فالمداهب إذاً في الاستدلال ثلاثة :

أحدها : نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل .

والثاني : جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت ، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع .

والمذهب الثالث : هو المعروف من مذهب الشافعي : التمسك بالمعنى ، وإن لم يستند إلى أصل ، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة .

١١٣٢- أما القاضي ، فإنه احتج بأن قال : الكتاب والسنة متعلقان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند إلى الإجماع هو الذي يعتمد حكماً وأصله متفق عليه .

أما الاستدلال ، فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة أدلة العقول على مدلولاتها ، فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال دليل انتفاء العمل به .

وقال أيضاً : المعاني إذا حصرتها الأصول ، وضبطتها المنصوصات ، كانت منحصرة في ضبط الشارع ، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول ، لم تنضبط ، واتسع الأمر ، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي ، واقتفاء حكمة الحكماء ، فيصير ذوو الأحلام بمشابهة الأنبياء ، ولا ينسب ما يروونه إلى رتبة الشريعة ، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة ، ومصير إلى أن كلا يفعل ما يراه ، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان ، وأصناف الخلق ، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون .

١١٣٣- وأما الشافعي ، فقال : إنا نعلم قطعاً أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى - ، معزو إلى شريعة محمد ﷺ على ما سنقره في كتاب الفتوى .

والذي يقع به الاستقلال هاهنا : أن الأئمة السابقين لم يخلوا واقعة [على] كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم الله - تعالى - ولو كان ذلك ممكناً لكانت تقع ، وذلك مقطوع به أخذاً من مقتضى العادة وعلى هذا علمنا بأنهم - رضي الله عنهم - استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق [بانبساطها] على الوقائع متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح ، متشوف إلى ما سيقع . ولا يخفى على المتصف أنهم [ما] كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرئ عن حكم [الله] وإلى ما لا يعرئ عنه .

فإذا تبين ذلك ، بنينا عليه المطلوب ، وقلنا : لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها ، لما اتسع باب الاجتهاد ، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لاتقع من متسع الشريعة غرفة من بحر ، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في

وقائع ، لم يعهدوا أمثالها ، لكان [وقوفهم عن] الحكم يزيد على جريانهم ، وهذا [إذا] صادف تقريراً ، لم يبق لمنكري الاستدلال مضطرباً .

١١٣٤ - ثم عضد الشافعي هذا بأن قال : من سبر أحوال الصحابة - رضي الله عنهم - وهم القدوة والأسوة في النظر ، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ، ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول ، كانت أو لم تكن ، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد ، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات ، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول - أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال .

١١٣٥ - ومما يتمسك به الشافعي - رضي الله عنه - أن يقول : إذا استندت المعاني إلى الأصول ، فالتمسك بها جائز ، وليست الأصول وأحكامها حججاً ، وإنما الحجج في المعنى ، ثم المعنى لا يدل بنفسه ، حتى يثبت بطريق [إثباته] وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي [المتعلق] ، فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص ، وهي متعلق النظر والاجتهاد ، ولا حجة في انتصابها إلا تمسك الصحابة - رضي الله عنهم - بأمثالها ، وما كانوا يطلبون الأصول في وجوه الرأي ، فإن كان الاقتداء بهم ، فالمعاني كافية ، وإن كان التعلق بالأصول فهي غير دالة ، ومعانيها غير منصوصة .

١١٣٦ - ومن تتبع كلام الشافعي ، لم يره متعلقاً بأصل ، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة ، فإن عدمها التفت إلى الأصول [مشبهاً] كدأبه ، إذ قال : طهارتان فكيف يفترقان ؟ ولا بد في التشبيه من الأصل ، كما سنجري في ذلك فصلاً إن شاء الله - تعالى - .

١١٣٧ - وأما ما ذكره القاضي من المسلك الأول ، ففي طرد كلام الشافعي ما يدرؤه ولو قيل : لم يصح في النقل عن واحد طرد القياس على ما يعتاده بنو الزمان من تمثيل أصل ، واستشارة معنى منه ، وربط فرع به - لكان ذلك أقرب مما قال القاضي .

١١٣٨ - وأما ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط ، والمصير إلى إنحلال ورد الأمر إلى آراء ذوي الأحلام ، فهذا إنما يلزم مالكاً - رضي الله عنه - ورهطه ، إن صح ما روي عنه . كما [سنقيم] الآن واضح الرأي على أبي عبد الله مالك - رضي الله عنه - أولاً . حتى إذا انتجز ضمناً [النشر] ، وأنهينا النظر ، وأتينا بمسلك اليقين والحق المبين ، مستعينين بالله - تعالى - ، وهو خير معين .

١١٣٩ — فنقول للملك - رحمه الله - : [أتجوز] التعلق بكل رأي ؟ فإن أبى لم نجد مرجعاً نقر [عنده] إلا التقريب الذي ارتضاه الشافعي - رضي الله عنه - ، كما سنصفه ، وإن لم يذكر ضبطاً ، وصرح : بأن ما لا نص فيه ، ولا أصل له ، فهو مردود إلى الرأي المرسل ، واستصواب ذوي العقول - فهذا الآن اقتحام عظيم ، وخروج عن الضبط ويلزم منه ما ذكره القاضي - رحمه الله - .

١١٤٠ — وما نزيده الآن قائلين : لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة ، لكان العاقل ذو الرأي ، العالم بوجوه الإيالات ، إذا راجع المفتين في حادثة ، فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ، ولا أصل لها يضاهيها ، لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح .

وهذا مركب صعب ، لا يجترئ عليه متدين ، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء ، وإحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك .

ثم وجوه الرأي تختلف بالأصقاع والبقاع والأوقات ، ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق الاستصواب ، ومسالكه تختلف ، للزم أن تختلف الأحكام [باختلاف] الأسباب التي ذكرناها .

ثم عقول العقلاء قد تختلف وتباين على النقائص والأضداد في المظنونات ولا يلزم مثل ذلك فيما له أصل أو تقريب ، فإن [شوف] الناظرين إلى الأصول الموجودة فإذا رمقوها ، واتخذوها معتبرهم ، لم يتباعد أصلاً اختلافهم .

ولو ساغ [ما قاله] مالك - رضي الله عنه - إن صح عنه ، لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنوشروان في العدل والإيالة معتبرهم .
وهذا يجز [خبالاً لا] استقلال به .

١١٤١ — وإن أخذ مالك - رحمه الله - وأتباعه يقربون وجه الرأي من القواعد الثابتة في الشريعة فالذي جاءوا به مذهب الشافعي - رحمه الله - على ما سنصف طريقه .
وإنما وجهنا ما ذكرناه على [من] يتبع الرأي المجرد ، ولا يروم ربطه بأصول الشريعة ، ويكتفى ألا يكون في الشريعة أصل يدرؤه من نص كتاب أو سنة أو إجماع .

١١٤٢ — فإن قيل : فما معنى التقريب الذي نسبتموه إلى الشافعي ؟

قلنا : هذا [محز] الكلام ، ونحن نقول : قد ثبتت [أصول] معللة اتفق القايسون

على عللها ، فقال الشافعي : أتخذ تلك العلل معتصمي ، وأجعل الاستدلالات قريبة منها ، وإن لم تكن أعيانها ، حتى كأنها مثلاً أصول ، والاستدلال معتبر بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع ، فإن متعلق الخصم ، من صورة الأصل معناها لا حكمها ، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ، ولم يرده أصل ، كان استدلالاً مقبولاً .

وهذا يتبين برسم مسألة ، واستقصاء القول فيها ، ونحن نجريها ، ونذكر ما فيها حتى تنتج الأصول والمعاني والاستدلالات .

مسألة :

١١٤٣ - الرجعية محرمة الوطء عند الشافعي ، وهي مباحة الوطء عند أبي حنيفة - رضي الله عنهما - .

ومعتمد الشافعي : أنها متربصة في تبرئة الرحم ، وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتبرئة متناقض .

وهذا معقول ، فإن المرأة لو تربصت قبل الطلاق [واعتزلها] الزوج ، لم يعتد بما جاءت به عدة ، فلو كانت تحمل قبل الطلاق وبعده ، لما كان لاختصاص الاعتداد بما بعد الطلاق معنى . ولم يطلب الشافعي بهذا المعنى أصلاً ، وما ذكره قريب من القواعد ، فإنه كلام منشؤه من فقه العدة ، ثم عضده بما قبل الطلاق .

١١٤٤ - وقال بعض أصحابه : نقيس الرجعية على البائنة في العدة .

ويتسع الآن القول في إثبات الحكم بالعلتين ونفي ذلك ، والغرض يتبين بفرض أسئلة وأجوبة عنها .

فإذا قلنا : معتدة ، فتكون محرمة كالمعتدة البائنة . فيقول [المعارض : المعنى] في تحريمها أنها بائنة ، وهذا المعنى مستقل باقتضاء الحكم ، ولا خلاف أن البينونة علة في اقتضاء التحريم ، فليقع الاكتفاء بها .

وربما أكد السائل كلامه بأن قياس الرجعية على البائنة بمثابة قياس البالغة على الصغيرة ، بجامع الأنوثة ، فإذا قال القائل : أنثى فلتلحق بالصغيرة ، كان ذلك مردوداً فإن الصغير بمجرد استقلاله نافيةً للاستقلال ، فلا أثر للأنوثة ، وقد قدمنا ذلك في العلل المركبة ، وهذا القول يلحق بقول القائل : مس ، فصار كما لو مس وبال .

وقد أجاب عن ذلك الأولون ، فقالوا : لسنا ننكر كون البينونة علة ، ولكن العدة علة أخرى ، وليس بين العلتين تعارض ، إذ ليس بين حكميهما تناقض ، ولا يمتنع ارتباط الحكم الواحد بعلتين . وأما القياس على الأثنى الصغيرة ، فهو في صورته كقياس الرجعية على البائنة ، ولكن الأثونة ليست مخيلة ، والمستدل بتلك الصورة طارد ، فكان بطلان العلة لذلك . وكذلك سبيل القياس على ما لو مس وبال .

١١٤٥ - فإن قيل : قد قدمتم أن الحكم لا يعلل بعلتين . فلم سوغتموه الآن ؟

قلنا : حاصل كلامنا فيما مضى آيل إلى أن ذلك غير ممتنع من طريق النظر ، فإن العلل الشرعية أمارات ، ولا يمتنع انتصاب أمارات على حكم واحد ، كما لا يمتنع ازدحام أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإنما كان يمتنع تقدير ذلك أن لو كانت الأمارات موجبات كالعلل العقلية عند مثبتتها ، فإنها موجبة معلولاتها ، فيمتنع على هذا التقدير ثبوت موجبين لموجب واحد مع الاستقلال بأحدهما ، وينجر القول إلى سقوط فائدة إحدئ العلتين ، وهذا لا يتحقق في العلامات ، ولكننا مع هذا قلنا : هذا الذي لا يمتنع في مسلك النظر لم يشق وقوعه ، ثم أوردنا صوراً تتعلق بها في ظاهر الأمر حكم بعلل وأوردنا أنها أحكام تعلل بعلل ، وإنما يتخيلها الناظر حكماً واحداً لضيق المحل عن الوفاء بأعدادها عند ازدحامها .

وقد سبق في هذا قول مفتح تام .

والغرض من تجديد العهد به أن القاييس على البائنة [يستدل بأن] يقول : اجتمع في البائنة المعتدة علتان وتحريمان : أحد التحريمين تحريم البينونة وانقطاع النكاح وهذا لا يختص بالعدة ، فإنها لو [أبيت] قبل الدخول من غير عدة ، لحرمت ، والتحريم الثاني تحريم التربص ، فهذا هو المطلوب وهو المعلل بالعدة وليس في هذا التقدير إثبات حكم واحد بعلتين ، فإن أنكر [منكر] كون العدة علة ، فعلى السابر الجامع أن يثبت ذلك بما يثبت به علل الأصول .

فهذا وجه الكلام .

١١٤٦ - ونحن نذكر الآن في هذا الفن سرّاً بديعاً يتخذها الناظر معتبراً في أمثاله :

فإن قال قائل : إنما يستقيم ما ذكرتموه من تجريد النظر إلى العدة بأن تقدروا زوال البينونة وتمحوض العدة من غير انقطاع النكاح ، ولو كان كذلك لكان ما تعتقدونه أصلاً عين مسألة الخلاف ، فإن المعتدة التي ليست بائنة هي الرجعية وينقدح في هذا السؤال

الذي اعتمدهنا في رد التركيب، إذ قلنا: المركب يقول: إن كانت ابنة الخمس عشرة كبيرة، فالحكم ممنوع، كذلك إن فرض تجريد العدة عن البيئونة، فيكون الحكم ممنوعاً عند الخصم، وهذا الذي نحن فيه نوع من التركيب في العلل ومهما سلم الجامع ثبوت علة أباها المعترض [في الأصل] سوى ما وقع الجمع به فيتوجه تقدير المنع على هذا الترتيب الذي ذكرناه .

وهذا من لطيف الكلام في هذا الباب، فليستنبه الناظر له، وهو يجري في القياس على ما لو مس وبال [لو] كان قوله مس مخيلاً، فإن رجع الكلام إلى أنه مس فصار كما لو مس، فلا يستبد التعلق بالعدة في اقتضاء التحريم إلا استدلالاً .

١١٤٧ - فإن قيل: لو قال من يحرم الرجعية: معتدة فشابهت المعتدة عن وطء شبهة طارئ على النكاح، فهل يصلح هذا؟ وهل يستقيم [تقدير عدة الشبهة] أصلاً؟ .

قلنا: هذا على اطراده من أحسن فنون الطرد، فإن المعتدة في الأصل مشغولة الرحم بما محترم لغير الزوج، وفي إقدام الزوج على وطئها اختلاط الماءين، ولا خلاف أن التحريم في الأصل معلل بهذا لا غير .

ومن يريد جمعاً، فلا متعلق له إلا اسم المعتدة، فكان طارداً، فإن أخذ بيدي [في عدة المعتدة الرجعية] ما ذكرناه استدلالاً من كونها متربضة عن الزوج، لم يتحقق هذا في الأصل، فالعلة [الأولى] فيها إخاله ربط حكم أو حكمين متماثلين بعلتين وهذا العلة إن ردت إلى طالب الإخاله فالأمة مجمعة على أن الفرع والأصل غير مجتمعين في المعنى المقترض، فلا يبقى الاجتماع إلا في نعت واسم .

والذي يحقق ذلك أن العدة عن الغير تمنع ابتداء النكاح لغير من عنه العدة، ولو كانت العدة من الزوج، ولم تقع الحرمة الكبرى، لما امتنع على الزوج النكاح، فاستبان أن محرم الرجعية إن عول على العدة لم يجد أصلاً .

١١٤٨ - فإن قيل: فما رأيكم في استعمال ذلك استدلالاً؟

قلنا: هو الآن يتعلق بفن من الفقه، ولكن إذا انتهى الكلام إليه نأتي فيه بما يليق بهذه المحال، ونقول: إن تمسك المحرم بمناقضة التربص المستدعي البراءة للوطء الشاغل، فلست أرى هذا المعنى واقعاً من جهة أن الوطء عند الخصم لو جرى، لانقطعت العدة، وإنما الممتنع [اجتماع] العدة وانتشاغل بالوطء على مذهب من يبيح

الرجعية ، بل هو رجعة عنده ، ثم الرجعة والعدة عنده لا [يجتمعان] ولكن [طريان] الرجعة يتضمن انقطاع العدة ، فليكن الوطاء كذلك .

١١٤٩ — فإن قيل : فما الرأي في قول من يتمسك بالاحتساب بالعدة ؟ ويقول : ولو كانت مستحلة كما كانت ، لما احتسبت الأقرء [عدة] كما لو وجدت صورة الأقرء قبل الطلاق ؟ .

قلنا: هذا أمثل قليلاً ، وهو في التحقيق تمسك بالعكس ، وجواب الخصم عنه [أوضح منه] فإنه يقول: الطلاق في غير المسوسة ينجز البيونة، وهو في المسوسة يثبت المصير إلى البيونة، وذلك يحصل بالخلو عن العدة، والعدة زمان الجريان إلى البيونة، وهذا لا يتحقق قبل الطلاق، إذا ليس قبله مرد إلى البيونة يتوقع المصير إليها، فالذي أوجب الفصل بين ما قبل الطلاق وبعده في الاعتداد ما ذكرناه . والتي انقضت عدتها بعد الطلاق [و] صارت بريئة الرحم ، تلتحق بالتي لم تمس أصلاً ، فهذا وجه الكلام .

١١٥٠ — فإن تعلق المحرم بأن الطلاق أوجب المصير إلى البيونة ، فليكن هذا محرماً ، لم يستبد هذا أيضاً من جهة أن الزوج إذا علق الطلاق الثالث بمجيء رأس الشهر ، لم تحرم المرأة في الأمد المضروب ، فإن كانت البيونة هي المحرمة فهي منتظرة غير واقعة بعد ، وإن كان الطلاق هو المحرم ، فلم يتصب دليلاً عليه بعد .

فإن قيل : لو كانت مستحلة لما احتيج إلى الرجعة ، فللخصم أن يقول : الرجعة تقطع وقوع البيونة ، فإنها لو تركت لصارت إليها .

١١٥١ — ولم نذكر هذه المعارضات إلا ليستبين الناظر وجه التمسك بالمعاني التي لا أصول لها ، واعتماد المستدل على الإخالة والمناسبة ، فالوجه في مسألة الرجعية إذا اعترضت أن تقع البداية بأن الوطاء لا يكون رجعة ، [وثبت] ذلك سهل كما سبق منا التدرج إليه في (الأساليب) .

وإذا ثبت ذلك ، بنينا عليه تحريم الوطاء قائلين : إذا لم يكن الوطاء رجعة ، لم تنقطع به العدة ، فيؤدى بإباحة الإقدام عليه ، إلى الجمع بين دوام التربص لتفريغ الرحم ، وبين إباحة شاغلة ، وهذا وإن لم يستند إلى أصل ، فهو معنى قويم ، ومسلك مستقيم .

فصل : في ضابط ما يجري فيه الاستدلال

١١٥٢ - فإن قيل : قد [أثبت] الاستدلال ، ولم تقبلوه على الإرسال وزعمتم أن المقبول منه ما يلتفت إلى الأصول ، ويضاهي معانيها ، ولم تأتوا في ذلك بقول ضابط يستبين به الردود من المقبول .

قلنا : الوجه في ذلك أن نقول : إذا ثبت حكم متفق عليه في أصل ، ثم رام المستنبط إثارة معنى يعتقدُه مناطاً للحكم [فما الضبط] فيما يقبل منه وما يرد ؟ فليقل المستدل : كل معنى لو ربط به حكم متفق عليه في أصل ، لجرئ و [استدل] فإذا اعتبره المستدل عليه من غير إسناد إلى أصل ، كان مقبولاً ، إذ المعنى الذي يبيده المستنبط لا يشترط فيها ، أن يسنده إلى معنى وفاقٍ مماثل له ، ولكن يكفي أن يناسب ، ويسلم على السبر ، ويثبت ببعض الطرق المذكورة في إثبات العلل ، فكل علة إذا لا يشترط في ثبوتها أن تعهد ، ثابتة بعينها [قبل أن يرى] المستنبط مثلها في غير محل الاستنباط ، فكل مستنبط معنى في أصل فمتعلقه معنى ، وهو في حكم مستدل به ، وليس التعلق بحكم الأصل ولا بحصول الوفاق عليه .

١١٥٣ - وإن قربنا العبارة ، قلنا : ليعتقد المستدل صورة مختلفاً فيها متفقاً على حكمها ، [ولير] رأيه في استنباط معناه ، وإن كان لا يستد فكره إلا بمستند .

وبالجملة لا يحدث الناظر [الموفق] مسلكاً ، إلا وبينه وبين ما تمهد في الزمن الماضي من السلف الصالح مدانة .

والذي ننكره من مالك - رضي الله عنه - [تركه] رعاية ذلك وجريانه على الاستدلال في الاستصواب من غير [اقتصاد] .

ونحن نضرب في ذلك مثلاً ، ثم نذكر بحسبه لمالك مذهباً .

١١٥٤ - فلو قدر وقوع واقعة حسبت نادرة لا عهد بمثلها ، فلو رأى ذو نظر جدع الأنف ، أو اصطلام الشفة ، وأبدئ رأياً لا تنكره العقول ، صائراً إلى أن العقوبات مشروعة لحسم الفواحش ، وهذه العقوبة لاثقة بهذه النادرة ، فمثل هذا مردود .

ومالك - رضي الله عنه - السترم مثل هذا في تجويزه لأهل الإيالات القتل في التهم العظيمة ، حتى نقل عنه الثقات أنه قال : أنا أقتل ثلث الأمة لاستبقاء ثلثها .

١١٥٥ - فإن قيل : فبم تردون ما ذكره ؟ .

قلنا : تبين من نظر الصحابة - رضي الله عنهم - في مائة سنة ، ومن نظر أئمة التابعين أن ما قال مالك - رضي الله عنه - وما استشهدنا به لا يحكم به .

ونحن نعلم أن الأمد الطويل لا يخلو عن جريان ما يقتضي مثل ما يعتقد مالك ثم لم يعجر .

وشدت واقعة في العقوبات ، واضطرب فيها رأي الصحابة ، وهي حد الشارب فجرئ فيه واشتهر ، ولم يستجيزوا الاستجاء على تقدير زيادة فيه ، إلا بعد أن يثبتوا أنه لم يكن مقدراً في زمن رسول الله ﷺ ، حتى كأنهم أجروه مجرى التعزيرات .

قال علي - رضي الله عنه - : « أما أنا [لا أقتل] في حد وأجد في نفسي [شيئاً] إلا حد الشارب ، فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ » .

فليكن هذا سبيلاً قاطعاً في الرد على مالك - رحمه الله - ومن نحا نحوه ، وفيه تنبيه على ما نريد .

فصل

١١٥٦ - فإن قال قائل : ما الاعتراض على الاستدلال ؟

قلنا : الاستدلال معنى مخيل قد ينطرق إليه من الاعتراضات ما ينطرق إلى معنى يديه المستنبط مخيلاً في أصل ، غير أن [للمعنى] المستند إلى أصل تعلقاً به ، فقد يتوجه كثره على الأصل بفرق أو غيره ، والاعتراضات على الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل تتحنى نحو المعنى فحسب ، ويتوجه عليه النقض إن أمكن ، والمعارضة ، وشرط ثبوته ألا يناقض أصول الأدلة .

١١٥٧ - وأنا أرى الكلام عليه محصوراً في أوجه :

أحدها : المناقشة في الإخالة والإشعار .

والآخر : طلب النقض إن كان .

والآخر : تقديم مقتضى أصل علته .

والآخر : معارضته بمعنى آخر [يناقضه] .

فهذه مجامع الاعتراضات على الاستدلال . ويفسد من الاعتراضات عليه ما

يفسد من الاعتراضات على ما يستند إلى أصل .

وقد تمهد فيما تقدم مسلك الصحيح من الاعتراضات والفاسد .

ولاشك أنه لا يتصور استقلال التشبيه بنفسه ، فإن التشبيه معناه تقريب شيء من شيء بما يغلب على الظن من غير [التزام] معنى مخيل ، ومن ضرورة ذلك أصل متفق عليه .

فإن قيل : هل يترجح المعنى المستند إلى أصل على المعنى الذي لا أصل له ؟ .

قلنا : هذا نستقصيه في كتاب الترجيح ، إن شاء الله - تعالى - .

فصل : في استصحاب الحال

١١٥٨ - قد قال باستصحاب الحال قائلون ، ثم اختلفوا .

فذهب بعضهم إلى أنه دليل بنفسه ، ولكنه مؤخر عن الأقيسة ، وهو آخر متمسك الناظر .

وقال قائلون : لا يستقل الاستصحاب دليلاً ، ولكن يسوغ الترجيح به ، والوجه أن نصوره ، ثم نؤثر ما هو المختار عندنا فيه .

١١٥٩ - فإذا ثبت حكم متعلق بدليل ، ولم يتبدل مورد الحكم ، فليس هذا من مواقع الاستصحاب ، فإن الحكم معتضد بدليل ، وهو مستدام ، فدام الحكم بدوامه .

قد يقول بعض من لا يحيط بالحقائق : لا يمتنع تقدير نسخ ، ولكنه غير محتفل به ، والحكم مستصحب إلى نقل ، ناسخ على ثبت ، فيلتحق هذا الفن عند القائل بالاستصحاب .

فهذه مناقشة لفظية ، فإنه ثبت بالدليل القاطع قيام الدليل إلى يوم نسخه ، فإن سمي مسمً هذا استصحاباً ، لم يناقش في لفظ ، وليس مقصود الفصل منه بسبيل .

١١٦٠ - فأما إذا ثبت حكم في صورة ، ثم تغيرت وحالت ، ورام الناظر طرد الحكم الثابت في الصورة الأخرى ، فإن لم [يكن للصورة] الثانية تعلق بالأولى ، ولم يكن تغيرها مرتباً ، على الصورة الأولى ، فلا معنى للاستصحاب في مثل ذلك .

كالذي يعني أن يستصحب حكماً في صدقة البقر في صدقة الغنم ، ولا يترتب أحد الجنسين على الثاني تصوراً ولا تقديرًا .

وهذا بعينه محاولة جمع بدعوى عربية من غير معنى جامع ، ولا وجه في الشبه غالباً على الظن ، وهو احتكام مجرد .

١١٦١ - فأما إذا ترتبت صورة على صورة ، فإن تغيرت عليها ، فأثبتت في الخلفة عليها ، فعند ذلك يقول قائلون : نستصحب الحكم الثابت في الصورة الأولى ، ونجزيه في الثانية .

وهذا باطل عندنا ، غير صالح للاستدلال ، ولا للترجيح ، فإن الصورتين متغيرتان ، وإن أثبتت إحداهما على الأخرى تصوراً وكلفه ، فلا معنى لقول القائل : استصحب [الحكم] وقد تغير المورد ، [وتغاير] المحل ، فلا يمتنع تغاير الحكمين لذلك وهذا كقول القائل في استئناف الفريضة عند أبي حنيفة في زكاة الإبل ، فقد اطردت فريضة الإبل على نصب معلومة ، فينبغي أن يستصحبها وراء المائة والعشرين حتى لا يوجبها لإعلى ذلك القياس .

وقد عورضوا بأن فريضة الإبل إذا ثبتت وجب استصحابها ، وذلك [قاضٍ بمنع] العود إلى الشاة .

والقائلان ذاهلان عن الحقيقة ، فلا معنى للاستصحاب من الفئتين ، وما قاله أصحابنا أمثل لأعضاده بفقده ، وهو المعتمد دون الاستصحاب ، وذلك أن الشاة أثبتت ابتداءً اجتناباً لتشقيص مع [أن] إيجاب بعير مجحف بالخمس من الإبل فالعود إلى الشاة مع كثرة الإبل بعيد . وهذا ليس استصحاباً .

١١٦٢ - فإن قيل : من استيقن الطهارة وشك في الحدث ، فالحكم استصحاب الطهارة ، وكذلك نقيض هذا ، وكذلك من تيقن النكاح وشك في الطلاق ، فالجواب كذلك ، فهل هذا الفن مما يلحق باستصحاب الحال [أم لا] ؟ .

قلنا : هذا لباب الفصل . ونحن نقول فيه : قول الفقيه يستصحب يقين الطهارة فيه تجوز ، فإن اليقين لا يصحب الشك ، فليس المعنى بقولهم : لا يترك اليقين بالشك ، أنهم على يقين مع التردد في الحدث ، ولكن المراد به أن ما تقدم من الطهر يقين ، فيبقى الحكم ما تيقناه والقول فيه : إذا طرأ الشك ، لم يخل المشكوك فيه من ثلاثة أحوال :

١١٦٣ - أحدها : أن يرتبط بعلامة بينة في محل الظنون ، فما كان كذلك ، فالاجتهاد هو المتبع ، ولا التفات إلى ما تقدم ، فإنه يتصدى للمراء شك في بقاء ما سبق واجتهاده ظاهر في زواله ، والاجتهاد مقدم .

١١٦٤ - فإن ثبتت علامة خفية كالعلامات التي يقع التمسك بها في تمييز النجس من الطاهر في الأواني وفي الثياب ، فإن عارض يقين النجاسة يقين الطهارة فعلم صاحب الإناءين ، أن أحدهما نجس والآخر طاهر ، فليس التمسك بيقين الطهارة بأولى من التمسك بيقين النجاسة ، فيضطر إلى التمسك بالعلامات وإن خفيت .

[وإن لم يوجد] يقين النجاسة ، ولكننا تيقنا طهارة ، وشككنا في طريان نجاسة وثبتت علامة خفية ، ففي التعلق بها قولان :

أحدهما : أنها ضعيفة ، وإن تناهى المرء في تصويرها محاولاً إظهار ما وقع في النفس .

فليفهم الناظر ما يرد عليه ، فالتعلق بالاستصحاب أولى على قول ، والتمسك بها أولى على قول .

١١٦٥ - وإن تقدم يقين ، وطراً شك ، وليس لما فيه علامة جلية ولا خفية . فعند ذلك تأسيس الشرع على التعلق بحكم ما تقدم ، وهذا نوع من الاستصحاب صحيح وسببه ارتفاع العلامات ، وليس هذا من فنون الأدلة ، ولكنه أصل ثابت في الشريعة مدلول عليه بالإجماع . وإن طراً مثل ذلك في منازل المجادلات فأراد [المستدل] أن يدعو الخصم إلى موجب الاستصحاب ، وكانت الصورة على نحو ما ذكرناها ، فذلك [سائغ] . والدليل عليه اعتباره بنظائره ، بتشبيه أو تقريب معنوي ، فليلحق ذلك بأبواب القياس إذا .

١١٦٦ - ولا يستمر هذا الإسبر ، وهو تمام الكلام .

ومعناه أن يدعي أولاً انتفاء الدليل عند قيام التردد ، ثم لا يتوصل إلى ذلك إلا بتخيل جهات الأدلة ، وإبانة انتفائها في محل الكلام ، ثم يستمر بعد هذا ما يحاوله من اعتبار صورة بصورة .

وبيان ذلك بالمثال : أن المسئول عن وجوب الأضحية يقول : الأصل براءة الذمة فلا معنى لشغلها إلا بثبت ، وهذا لو اقتصر عليه ، لاستقل كلاماً مفيداً مستقيماً ، وحاصله يشول إلى أنه لم يقم عندي دليل وجوب الأضحية ، وإذا قسم وسبر وتبع مواقع تعلقات الخصم بالنقض ، استمر له ما ذكرناه في الاستصحاب .

فهذا متتهن الغرض في ذلك ، وقد نمجز بنجازه القول المقصود في الاستدلال والحمد لله وحده .

الكتاب الخامس

كتاب الترجيح

١١٦٧ - الترجيح تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن ، ولا ينكر القول به على الجملة المذكور . وقبله منكره القياس ، واستعملوه في الظواهر والأخبار وحكى القاضي عن [الملقب بالبصري وهو جعل] ^(١) أنه أنكر القول بالترجيح ^(٢) . ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها ، وسأذكر شيئاً ينه على إمكان ذلك في النقل .

١١٦٨ - والدليل القاطع في الترجيح ، إطباق الأولين ومن تبعهم على ترجيح مسلك في الاجتهاد على مسلك ، هذا ما درج عليه الأولون قبل اختلاف الآراء وكانوا - رضي الله عنهم - إذا جلسوا يشتررون تعلق معظم كلامهم في وجوه الرأي بالترجيح ، وما كانوا يشتغلون بالاعتراضات والقوادح [وتوجيه النقوض] . وهذا أثبت بتواتر النقل في الأخبار والظواهر ، وجميع مسالك الأحكام ، فوضح أن الترجيح مقطوع به ^(٣) .

١١٦٩ - واستدل القاضي - رحمه الله - لمن حكى الخلاف عنه في نفي الترجيح بالبينات في الحكومات ، فإنه لا يترجح بينة على بينة بعد استقلال كل واحدة لو انفردت .

وهذا مردود ، فإن في العلماء من يرى ترجيح البينة على البينة . وهو مالك - رضي الله عنه - وطوائف من علماء السلف ، وليس من الإنصاف إلزام مجتهد فيه على القول في مسألة مسلكها القطع .

(١) في إرشاد الفحول : سحمل ، والظاهر أنه تصحيف .

(٢) في إرشاد الفحول : (ص ٢٧٦) : واستبعد الأنباري وقوع ذلك من مثله .

(٣) إرشاد الفحول (ص ٢٧٦) .

ثم إن ظن ظان أن لا ترجيح في البيئنة ، ورآها مستندة إلى توقيفات تعبدية ، فهذا لا يعارض ما ثبت قطعاً تواتراً في الترجيح والعمل به ، وليس متعلق مشبتي الترجيح تجويزاً ظنياً ، فينتقض بشيء أو يقاس على شيء .

١١٧٠ - فإذا ثبت أصل الترجيح ، فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع .

فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح ، أشعرت بذهوله أو غباوته ، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه ، فإنه ليس بعد العلم ببيان ، ولا ترجيح وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون ، ولا معنى لجريانها في القطعيات ، فإن المرجح أغلب في الترجيح ، وهو مظنون [والمظنون] غير جار في مسلك القطع . فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها ؟

مسألة :

١١٧١ - أطلق الأئمة القول بأن المعقولات لا ترجيح فيها ، وهذا شديد لا ننكره .

ولكننا أوضحنا في الديانات أن العوام لا يكلفون بلوغ الغايات ، ودرك حقائق العلوم في المعتقدات ، وإنما يكلفون تحصيل عقد متعلق بالمعتقد على ما هو به ، مع التصميم ، ثم عقدهم لا يحصل في مطرد العادة هجوماً وافتتاحاً من غير استناد إلى مسلك من مسالك النظر ، وإن كان غير تام ، وإذا كان كذلك ، فالترجيحات عندهم في قواعد العقائد قد تجري ، فإن عقودهم ليست علوماً ، ومأخذها كما أخذ الظنون في حق من يعلم أنه ظان . وهذا الذي ذكرناه لا يناقض ما ذكره الأئمة ، فإنهم زعموا أن الترجيحات لا وقع لها في مدارك العلوم ، وما ذكروه حق لا نزاع فيه ، وإنما يكتفي من العوام بعقود سليمة ليست علوماً فتجري عقائدهم مجرى الظنون في المظنونات .

مسألة :

١١٧٢ - قال الأئمة - رضي الله عنهم - : الترجيحات لا تستعمل في المذاهب

من غير نصب أمارات ، فإن كل ذي مذهب مدع قبل أن يدل ؟ والدعاوي لا تقبل الترجيح ، إذ الترجيح في نفسه لا يستقل دليلاً ، والمذهب لو كفى ترجيحه ، لكان الترجيح مستقلاً لإثبات المذهب ، وما كان كذلك كان دليلاً مستقلاً بنفسه .

وهذا يتطرق إليه استثناء عندنا على تفصيل نشير إليه الآن ، ثم نقرره في كتاب

الفتاوى - إن شاء الله تعالى - .

فليعلم الناظر أن المستفتي لا يتخير في تقليد من شاء من المفتين ، ولكن عليه ضرب من النظر في تخير واحد منهم لمزية يتخيلها ، أو يظنها لمن يختاره ، وسيأتي ذلك مشروحاً في موضعه - إن شاء الله تعالى- .

وإن كان كذلك فمتعلق المستفتي ترجيح مجرد ، وقد ينقدح أن يقال : ما يغلب على ظنه تخصيص واحد من العلماء ، فهو دليل مثله ، فالقول في هذا يتول إلى عبارة ونحن الآن نرسم ما يترجح به مذهب الإمام المطلبي الشافعي - رضي الله عنه- .

مسألة :

١١٧٣ - أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة ، الذي سبروا ونظروا ، وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل ، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين .

والسبب فيه أن الذين درجوا ، وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين ، فإنهم لم يفتنوا بهذيب مسالك الاجتهاد ، وإيضاح طرق النظر والجدال ، وضبط المقال ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة ، فكان العامي مأموراً باتباع مذاهب السابرين .

١١٧٤ - ثم نحن نوضح وراء ذلك ما يتعلق به منتحل المذهب على الجملة في اختيار مذهب الشافعي . ومجامع الكلام في ذلك يحصرها طرق :

أحدها : أن السابق وإن كان له حق الوضع ، والتأسيس ، والتأصيل ، فللمتأخر الناقد ، حق التميم والتكميل ، وكل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض الشبيح ، ثم يندرج المتأخر إلى التهذيب والتكميل ، فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمعه المذاهب ، إلى ما حصل السابق تأصيله ، وهذا واضح في الحرف والصناعات ، فضلاً عن العلوم ، ومسالك الظنون ، وهذه الطريقة يقبلها كل منصف ، وليس فيها تعرض لنقض مرتبة إمام .

١١٧٥ - فإذا حصلنا المقصود مع الاعتراف للمتقدمين بفضل السبق ، فالذي يتم به الغرض أن الصديق أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبي - عليه السلام - ثم اشتغال من بعده بالسبر أوجب على العوام ألا يبتدروا مذهب الصديق - رضي الله عنه- مع علو منصبه ، وارتفاع قدره .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه .

قلنا: إن ثبت لأحد بعده من الأئمة من المزية ، والفضل ، وتهذيب ما لم ينتظم وكشف ما لم يتبين ، فلا يناقض مسلك الطريقة ، ولكننا لسنا نرى أحداً بلغ هذا المحل وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الفتوى ، إن شاء الله - تعالى - .

١١٧٦ - طريقة أخرى :

وهي أن تقول : المذاهب [تمتحن] بأصولها ، فإن الفروع تستد باسدادها وتعوج باعوجاجها وهذا النوع [من النظر] هو الذي يليق بالمستفتين ومتحلي المذاهب ، وسبيل محنة الأصول معرفتها أفراداً في قواعد ، ثم معرفة ترتيبها وتنزيل كل أصل منها منزلته .

فإذا تبين ذلك ، فأصول الشريعة : الكتاب والسنة ، والإجماع ، ثم الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام [أعلاماً] بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به كما سبق شرح ذلك .

ثم لها مراتب ودرجات ومناصب ، فإذا نظر الناظر إلى منصب الشافعي عرف أنه أعرف الأئمة بكتاب الله - تعالى - ، فإنه عربي مبين ، والشافعي تفقات عنه بيضة قریش .

ولا يخفى تميزه عن غيره فيما نحاوله ، ثم يتعلق معرفة الناسخ والمنسوخ ، وأسباب النزول بمعرفة الروايات ، ومقامه لا يخفى في الأخبار ومعرفة الرجال وفقه الحديث والإجماع يتلقى من معرفة الآثار ، وما يصح نقله من الوفاق والخلاف وهذا بيان الأصول .

١١٧٧ - وأما تنزيلها منازلها ، [فإنه شوف] الشافعي ، فإنه قدم كتاب الله - تعالى -

ثم أتبعه بسنة رسوله - عليه السلام - ، ثم إذا لم يجدها تأسى بالصحابة - رضي الله عنهم - في التعلق بالرأي الناشئ من قواعد الشريعة المنضبطة أصولها ، ولم ير التعلق بكل استصواب لما فيه من الانحلال والانسلاخ عن ضبط الشريعة ، ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل ، فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه وقد يقيس إذا لاحت الأشباه ، وأما ما يعقل معناه ، فمغزاه فيه المعنى [المخيل]

المناسب وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع ، ويدور عليها .

١١٧٨ - ومن بديع نظره أنه قد يعنّ له معنى مخيل ، ولكن يراه منقوضاً [بما لا يعلل] فيلحقه بما لا يعلل ، وهذا مسلكه في منع القيم في الزكوات ، فإن غرض الزكاة سد الخلة والحاجة ، وهو وإن كان معقولاً ، فلا جريان له ، فرأى الاتباع فيه ، معنى السد ، مع الخلاص [من] غير المخالفة ، ثم جعل كون الزكاة عبادة عضداً لذلك كالمرجح به ، ولا حاجة إلى ذكر [مذهب] غيره ، فإن في هذا تنبيهاً على مقتضاه .

١١٧٩ - طريقة أخرى : وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع ، وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات ، فالشريعة متضمنها : مأمور به ، ومنهي عنه ، ومباح .

فأما المأمور به : فمعظمه العبادات . فلينظر الناظر فيها ، وأما المنهيات : فأثبت الشرع في الموبقات منها رواجر ، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها ، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ، ومسألة المثل يهدم حكمة الشرع فيه . والفروج معصومة بالحدود ، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب . والأموال معصومة عن السراق بالقطع . وقد أثبت من [نعنيه] ذرائع إلى إسقاطه سهلة المدارك وأعيان الأموال مستردة من الغصاب .

وقد بان للفقهاء مسالك الناس الذين خالفوا مذهب الشافعي ^(١) ، فمن نظر إلى الأصول ، ثم نظر نظراً كلياً إلى الفروع ، لم يخف عليه من يكون أولئ بالاتباع ، وإن قصر [نظر] بعض المستفتين عن فهم ما ذكرناه ، فلا عليه لو [احتدئ] بقول النبي -عليه السلام - : « الأئمة من قريش » ^(٢) ، ولم أجد أحداً من أصحاب المذاهب معتزياً إلى طينة قريش بالمسلك الواضح إلا الشافعي . ولا خلاف في اختصاصه بذلك وأبو حنيفة من الموالى ، ومالك كذلك [على ما حكى بعض الناس] . فهذه مرامز كافية فيما نحاوله . وإذا أردنا أن نعبر عن الأئمة الثلاثة الناقلين المرموقين الذين طبقت مذاهبهم طبق الأرض : مالك ، والشافعي ، وأبو حنيفة - رضي الله عنهم - قلنا :

١١٨٠ - أما أبو حنيفة ، فلا ننكر [اتقاد] فطنته ، وجودة قريحته في درك عرف المعاملات ، ومراتب الحكومات ، فهو في هذا الفن واستمكانه من وضع المسائل بحسنه

(١) سبق تخريجه .

(٢) أحمد (٣/ ١٨٣) ، (٤/ ٤٢١ ، ٣٤٥) ، والبيهقي (٣/ ١٢١) (٨/ ١٤٣ ، ١٤٤) والحاكم (٤/ ٧٦) وسكت عنه

الذهبي في « التلخيص » والطبراني (١/ ٢٢٤) وابن أبي شيبة (١٢/ ١٧٠) .

على النهاية ، ولكنه غير خبير بأصول الشريعة ، وهي في حقه منقسمة إلى أصل جهله [أو] أغفلة وذهل عنه ، وإلى آخر تمسك به ، وما رعاه ، وما [عقله] وانتهض لتبويب الأبواب انتهاض من لم يستمد من القواعد ، ومن عجيب أمره أنه لم يعتن بجمع الأخبار والآثار ، ليني عليها مسائله ، ولكنه يوصل الفروع بناءً على ما يراه ثم يستأنس بما يبلغه وفاقاً .

١١٨١ - وأما الإمام مالك ، فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار والأقضية ووقائع الصحابة ، ولا يدرك آثاره في درك سبل الصحابة ، والطرق التي منها يتطرق الخلل ، وإمكان الزلل إلى النقلة ، فقد كان يقول في مسجد رسول الله ﷺ : لقد رأيت بعدد أساطين هذا المسجد من يقول : حدثني أبي فلان قال : قال رسول الله ﷺ ، ولم أستجز أن أروي عنهم حديثاً .

فقيل له : أكنت لا تثق بهم ؟ فقال : كنت [لا] أنهم صدقهم ، ولو نشروا بالمنشير ما كذبوا على رسول الله - عليه السلام - ولكن لم يكونوا من أهل [هذا] الشأن .

ولكنه ينحل بعض الانحلال في الأمور الكلية ، حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة ، وكان يأخذها من وقائع وأقضية لها محامل على موافقة الأصول بضرب من التأويل ، فكان يتمسك بها ويتخذها أصولاً ، ويبني عليها أموراً عظيمة .

كما روى أن عمر - رضي الله عنه - قال للمغيرة : وكان قد أخذ قذاة من لحيته ، فظن عمر [به] استهانة ، فقال : ابن ما أبنت ، وإلا أبنت يدك .

ونقل عنه مشاطرة خالد وعمرو بن العاص^(١) على أموالهما ، فاتخذ ذلك أصلاً فرائى إراقة دم ، وأخذ أموال بتهم من غير استحقاق لمصالح إيالية حتى انتهت إلى أن قال : أقتل ثلث الخلق في استبقاء ثلثهم .

وكان من الممكن أن يحمل قول عمر - رضي الله عنه -^(٢) على التغليظ بالقول

(١) عمرو بن العاص بن وائل القرشي السهمي ، أسلم سنة سبع قبل الفتح بستة أشهر ، وكان من دعاة العرب وروسائهم ، وله مناقب عديدة ، مات سنة (٤٣) ، ودفن بمصر . له ترجمة في « الرياض المستطابة » (ص ٢١٥ ، ٢١٧) .

(٢) سبقت ترجمته .

وكانوا يعتادون ذلك ، وكذلك من بعدهم .

وأخذة الأموال محمول على علمه بانبساط خالد وعمرو فيما لا يستحقان من مال الخمس وأموال المسلمين ، ولا يبلغ من حزم عمر درك مبلغ ذلك ، فإذا أمكن هذا ، فلا وجه لإطلاق أيدي الولاة في الدماء والأموال .

١١٨٢ - وأما الشافعي^(١) ، فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة ، وأضبطهم لها وأشدهم كياساً [واتقاداً] في مآخذها وتنزيلها منازلها [وترتيبها على مراتبها ويشهد ذلك بالثقة فيها سابقاً إليه] ولكن لم تتنفس مدته ، ولم تتسع مهلته ، فلم يتشوف إلى وضع مسائل بدیعة ، وكان متصدياً للإجابة عن كل ما يسأل عنه ، واخترم وقد نيف على الخمسين ، وكان ذلك الأمد لا يتسع لأكثر من ضبط الأصول فيها ، فهان على أصحابه البناء عليها .

١١٨٣ - وهذا بيان منازلهم وسنذكر في كتاب الفتوى أنه يتعين على المستفتي نظر كلي في [تخير] قدوته ، وسنصف ذلك النظر وحده .

ثم نقول : ليس على المستفتي تعلق بمبادئ النظر في كل مسألة يأخذ فيها جواب قدوته ، وهذا متفق عليه في المظنونات .

١١٨٤ - ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أنه قال : إذا اشتملت المسألة على مدرك قطعي وجب على العامي الاحتواء عليه ، فإن كانت المسألة عملية ، فتلتحق بالعقائد التي لا يسوغ العقل التقليد فيها .

١١٨٥ - وهذا عندنا سرف ومجاورة حد ، فلما لا نرى أولاً في العقائد ما يراه وقد ظهر اختيارنا فيما عليهم من عقائدهم ، وأما إلحاق قطعيات الشرع بالعقائد ، فعظيم فإن الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة وأكثر مستندتها القطع ، وتكليف العامي الإحاطة بها في معاملاته التي يمارسها ظاهر الفساد ، وهو اقتحام خرق الإجماع .

مسألة :

١١٨٦ - ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الاقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً .

وحكى صاحب المغني : وهو عبد الجبار في كتابه المترجم بالعمد عن بعض أصحابه جواز الاكتفاء بالترجيح ، وسقوط هذا المذهب واضح ، فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من متهم الدليل ، فإذا لم يكن دليل ، لم يثبت الترجيح تصوراً ، وإن فرض تمسك بمبادئ نظر ، وسمى ذلك ترجيحاً ، فهو نظر فاسد لقصوره ، ولا ترجيح بالفساد والنظر يفسد بقصوره تارة وبجيد عن المدرك المطلوب أخرى .

١١٨٧ — فإن قيل : كان أصحاب رسول الله ﷺ ، في تفاوضهم يكتفون بمسالك اترجيحات وما كانوا يمهّدون أدلة مستقلة ، ثم يبنون عليها ترجيحات ، وهم الاسوة .

قلنا : هذه دعوى عرية لا أصل لها ، فإنهم كانوا يبنون أحكاماً على معان سديدة وعلى تقريبات شبيهة ، وهذا مدرك الشرع ، وكانوا لا يعتنون برد المعاني إلى الأصول لا عن جهل بها ، ولكنهم علموا أن معتمد الأحكام المعاني .

فأما الاقتصار على الترجيحات ، فادّعاؤه عليهم تخرص [بين] [نعم] قد نقول : إذا عريت واقعة عن نظر قويم ، ولاحت فيه مخيلة على بعد ولا يكون مثلها دليلاً ، فقد يجوز التمسك بها تجویزاً للمجتهد استصحاب الحال .

وإن رأينا أن نذكر في آخر هذا المجموع طرقاً صالحاً من حكم شغور الزمان عن المفتين ، وحملة الشريعة ذكرنا طرقاً صالحاً في ذلك إن شاء الله - تعالى - .

القول في ترجيحات الأدلة

١١٨٨ — إنما مظنة الترجيحات تعارض صور الأدلة ، وهي في غرضنا ألفاظ منقولة ، ومعان مستنبطة .

فأما الالفاظ فتتقسم إلى النصوص التي لا تقبل التأويل ، وإلى الظواهر .
فأما النصوص ، فتتقسم إلى ما ينقل قطعاً ، واستوت في النقل ، ويلتحق بهذا القسم ما ينقل من غير قطع ، ولكن تستوي النصوص في [طريق] النقل من غير ترجيح آيل إلى الثقة والتغليب فيها .

ونحن نرسم ما يتعلق بهذا القسم .

مسألة:

١١٨٩ - إذا تعارض نصان على الشرط الذي ذكرناه ، وتأرخا ، فالتأخر ينسخ المتقدم^(١) ، وليس ذلك من مواقع الترجيح .

١١٩٠ - فإن تطرق إلى أحد النصين ظن النسخ من غير قطع ، فهذا نصفه ونصوره ، ثم نذكر المذاهب فيه .

قال الشافعي في مسألة المس : قيس بن طلق^(٢) راوي حديث الخصم وهو ممن تقدم إسلامه^(٣) ، وأبو هريرة^(٤) ممن روى [أحاديثنا] وكان إسلامه بعد الهجرة بست سنين فرأينا ، إمكان النسخ تطرق إلى ما رواه قيس .

وكذلك صح عن النبي - عليه السلام - [في مرض موته] أنه قال : « إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون »^(٥) .

ولكن الشافعي تعلق بجلوس النبي ﷺ ، في مرض موته ، والمقتدون به قيام وراءه فكان هذا من أواخر أفعاله ، وألحديث الذي روينا مطلق ، فيغلب على الظن أنه كان في صحته .

ومن هذا القبيل أخبار الدباغ مع ما رواه عبد الله بن عكيم^(٦) الجهني قال : « ورد علينا كتاب النبي - عليه السلام - قبل موته بشهر لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب »^(٧) .

(١) مثاله : حديث شداد بن أوس مرفوعاً : « أنظر الحاجم والمحجوم » رواه أبو داود والنسائي . ذكر الشافعي أنه منسوخ بحديث ابن عباس : « أن النبي ﷺ احتجم ، وهو محرم صائم » أخرجه مسلم . فإن ابن عباس إنما صحبه محرماً في حجة الوداع سنة عشر ، وفي بعض طرق حديث شداد : أن ذلك كان زمن الفتح سنة ثمان . « تدريب الراوي » (٢ / ١٩١ ، ١٩٢) .

(٢) قيس بن طلق بن علي بن المنذر الحنفي اليمامي . روى عن أبيه ، قال العجلي : يمامي تابعي ثقة ، وأبوه صحابي ، وقال ابن معين : لقد أكثر الناس فيه ، وأنه لا يحتج بحديثه ، له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٨ / ٣٥٦ / ٧١٠) .

(٣) هذه العبارة سهو من إمام الحرمين ، وإنما الصحابي هو أبو طلق . الإصابة (٢ / ٢٣٢ / ٤٢٨٣)

(٤) سبقت ترجمته .

(٥) البخاري (١ / ١٧٧ ، ١٨٧) (٢ / ٥٩ ، ٨٩) ، ومسلم في « الصلاة » (٨٢) ، وأبو داود (٦٠٥) ، والنسائي (٢ / ١٤٢) وابن ماجه (١٢٣٧) ، وأحمد (٦ / ٥١) .

(٦) عبد الله بن عكيم الجهني . روي عن أبي بكر وعمر وحذيفة بن اليمان وعائشة . وعنه زيد بن وهب وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، قال الخطيب : سكن الكوفة وقدم المدائن في حياة حذيفة ، وكان ثقة . وقال ابن حبان في « الصحابة » أدرك زمنه ، ولم يسمع منه شيئاً ، مات في ولاية الحجاج . له ترجمة في الإصابة (٢ / ٣٤٦ / ٤٨٣١) وتهذيب التهذيب (٥ / ٢٨٣ / ٥٥٤) .

(٧) أبو داود في : اللباس (٤١) ، والترمذي (١٧٢٩) وقال : حسن ، والنسائي (١٧٥ / ٧) وابن ماجه (٣٦١٣) ، وأحمد (٤ / ٣١٠ ، ٣١١) والطبراني في « الصغير » (١٠١ / ٢) وابن أبي شيبة (٨ / ٣١٥) (١٣ / ٥٣) =

فأحاديث الدباغ كانت مطلقة غير مقيدة بتاريخ ، فالغالب على الظن جريانها قبل هذا التاريخ ، ولكن الشافعي رد حديث عبد الله ؛ لأنه كان محالاً على الكتاب ، وناقل الكتاب مجهول ، ليس بمذكور ، فالتحق الحديث بالمرسلات .
فهذا تصوير ما أردناه .

١١٩١ - قال الشافعي : إن مجرد نص ، ولم يعارضه آخر ، فإمكان النسخ مردود ومدعيه مطالب بنقل النسخ ، ولا يكتفى في هذا المقام بغلبة الظن . فإن تعارض نصان ، وتطرق إلى أحدهما مسلك من المسالك التي صورناها ، فعند ذلك يرى الشافعي ترجيح النص الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ على الآخر [ورأيه أولى] من الحكم بتساقط النصين عند تعارضهما .

١١٩٢ - وقال قائلون: النصان متعارضان ، فإن الذي اتجه فيه إمكان النسخ ظناً لا يخفى سقوطه ، والنص الآخر يهي به ويحط عن منزلته ، والتمسك بمرتبة أخرى دون النصوص أولى ، ولا يبقى مع تعارض النصين إلا ظن ترجيح ، ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به .

١١٩٣ - ووجه الحق في ذلك : أن الحادثة إذا عريت عن مسلك [يعد] من سبل مسالك الأحكام ، وتعارض خبران نصان ، وتطرق إلى أحدهما إمكان النسخ ، وعدم المجتهد متعلقاً سواهما فالوجه التمسك بالخبر الذي لا يتطرق إليه ظن النسخ وهذا أولى من تعطيل الحكم وتعرية الواقعة عن موجب الشرع ، وهذا يناسب القول في مآخذ الأحكام عند عرو الزمان عن المفتين ، ولعلنا نختم هذا المجموع بطرف صالح منه يقع به الاستقلال .

فإن وجد المتناظران مسلکاً من مآخذ [الأحكام] سوى الخبرين ، مثل أن يجد للقياس مضطرباً ، فالوجه النزول عن الخبرين جميعاً ، والتمسك بالقياس ، ثم الخبر الذي بعد عن ظن النسخ يستعمل ترجيحاً لأحد القياسين [على الآخر] .

فهذا وجه مدرك الحق في ذلك ، وهو أصل في كتاب الترجيح ، وسنسنده إليه أمثاله .

مسألة :

١١٩٤ - إذا تعارض خبران نصان نقلهما الأحاد ، واستوى الرواة في الصفات المرعية في حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواة .

فالذي ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد [وهو مذهب الفقهاء] وذهب بعض المعتزلة إلى منع الترجيح بكثرة العدد ، واحتجوا في ذلك بالشهادة ، فإنه لا ترجح بينة على بينة بكثرة العدد.

وهذا الذي ذكره مما اختلف الفقهاء فيه :

١١٩٥ - فذهب معظم أصحاب مالك ، وشاذمة من أصحاب الشافعي إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد ، في الشهود مقدمة على البينة التي تعارضها .

والمسألة على الجملة مظنونة ، وللاجتهاد فيها مجال ، ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبادات ، والروايات مدار أصولها وتفصيلها على الثقة المحضة . ولهذا لا تعتبر فيها الحرية والعدد في [أصل القبول] وكثرة الروايات توجب مزيداً في غلبة الظن .

وقد قال القاضي - رحمه الله تعالى - : تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة لا أراه قاطعاً ، وإنما أراه من مسالك الاجتهاد .

١١٩٦ - والوجه في هذا عندنا : أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكاً إلا الخبر وتعارض في الواقعة خبران ، واستوى الرواة في العدالة والثقة ، وانفرد بنقل أحدهما واحد ، وروى الآخر جمع ، فيجب العمل بالخبر الذي رواه الجمع .

وهذا مقطوع به ، فإننا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ ، لو تعارض لهما خبران كما وصفنا ، والواقعة في محل لا تقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأي لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع .

١١٩٧ - فأما إذا كان في المسألة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية ، فإن الخبر الذي نقله الواحد يضعف بالخبر الذي يعارضه ، فيبعد أن يستقل دليلاً .

والذي يقتضيه هذا المسلك النزول عنهما ، والتمسك بالقياس ، وترجيح القياس الذي يعضده الخبر الذي يرويه الجمع ، ولو تجرد القياس في الجانب الآخر ، [فهو]

متمسك [الحكم ومتعلقه فهذا وجه ، ولكن قد نظن أن أصحاب رسول الله ﷺ كان يقدمون] الخبر الذي يرويه الجمع ، ويضربون عن القياس كدأبهم في تعظيم الخبر وتقديمه ، ولسنا على قطع في ذلك ، فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي ، فما قطعنا به أثبتناه ، وما غلب على ظننا ترددنا فيه ، وألحقناه بالمظنونات .

١١٩٨ - فأل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من الثقات إذا عارضه خبر نقله عدل واحد ، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها ، فإن عدمنا مأخذًا سواهما ، كان تعلقنا بالأرجح تعلق من لا يجد مضطربًا سوى الترجيح ومحض الترجيح لا يتعلق به عند فقد الأدلة ، كما سيأتي شرحه إن شاء الله - تعالى - .

١١٩٩ - فأما إذا وجدنا [أدلة فالمسألة إذ ذاك ظنية ، منزلة على ما يؤدي إليه اجتهاد الناظر ، وكذلك إذا وجدنا] القياس موافقًا للخبر الذي نقله الواحد فالمسألة ظنية أيضًا .

وإن كان القياس في جانب الخبر الذي رواه الجمع ، [فلا شك أن الحكم بذلك القياس المرجح بالخبر الذي رواه الجمع]
فهذه جوامع القول في ذلك .

١٢٠٠ - وقد ذكرنا في تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التي ذكرناها [أن] الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إن وجدناها ، ولم نردد[في ذلك تغليب ظن .

والسبب فيه أنا ظننا ظنًا غالبًا بالصحابة - رضي الله عنهم - اعتبار الترجيح بالثقة والعدد ، ورددنا القول ، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إيمانًا ، إذ تبينا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها ، وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيمًا لها ، إذا رجع الأمر إلى التفاوت في الثقة .

[فإن ظهر لنا ظن عندنا في وقائع] بلغته أنهم نظروا في إمكان النسخ نظرهم في الثقة ، نزلنا تلك [المسألة] هذه المنزلة ، وعاد القول إلى التعارض إلا فيما يمنع منه متمسك لما قدمنا تمهيد من أن التعارض في التساقط [أقوى] في نظر الناظرين من الاعتصام بترجيح ظني ، فهذا متتهى المراد .

١٢٠١ - وبما نذكره في فروع هذا الفصل : أنه إذا روى راويان خبرين ، وكل

واحد منهما [ثقة] مقبول الرواية لو انفرد ، ولكن في أحدهما مزية ظاهرة ، في قوة الحفظ والضبط ، والاعتناء بالوعي ، فهذا مما يرى أهل الحديث مجمعين على التقديم [فيه] .

وهو كما روى عبيد^(١) الله بين عمر العمري [مع ما رواه أخوه عبد الله^(٢) بن عمر العمري] في سهم الفارس من المغنم^(٣) ، فقال الأئمة : حديث عبيد الله مقدم ، وإن كان أخوه عبد الله عدلاً ، فإن بينهما تفاوتاً بيناً ، قال محمد بن إسماعيل البخاري : بينهما ما بين الدينار والدرهم ، والفضل لعبيد الله ، وهذا وإن ظهر من خدمه الحديث ، فإذا رجع الأمر إلى العلم ، فالقول عندي في الخبرين مع اختصاص إحدئ الروايتين بالمزية ، كالقول في اختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة مع الاستواء في الصفات المرعية ، وقد سبق ذلك مفصلاً .

غير أن التمسك بحديث عبيد الله حتم من جهة أن القول متعلق بالتقدير وهو متلقى من توقيف الشارع ، ولا مجال للقياس فيه ، والرأي لا يضبط متسهى الغناء والكفاية .

١٢٠٢ — فهذا من المنازل التي يتعين فيها الاستمساك بالخبر ، ولا نظر لذي الرأي على استرسال كلي ، وهو موافق لمذهب الشافعي .

فإن نظرنا إلى الغناء ، فلا يكاد يخفى أن غناء الفارس يزيد على ضعف غناء الرجل ، فلا موقف ينتهي [إليه] فيستعمل الرأي كلياً ، ويستعمل الخبر توقيفاً ينتهي إليه .

١٢٠٣ — وما يتصل بذلك [أنه] إذا روى أحد الخبرين ثقة ، وروى الآخر جمع

(١) عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب المدوي العمري ، أحد الفقهاء السبعة روى عن أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص ولها صحبة وعن أبيه وخاله ، وآخرين ، قال أبو زرعة وأبو حاتم : ثقة . مات سنة (١٤٧هـ) له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٧ / ٣٥ ، ٣٦ / ٧١) .

(٢) عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري . روى عن نافع وزيد بن أسلم وسعيد المقبري . قال أحمد : كان يزيد في الأسانيد ، ويخالف ، وكان رجلاً صالحاً . وقال ابن حبان : كان ممن غلب عليه الصلاح حتى غفل عن الضبط ، فاستحق الترك . مات سنة (١٧٣هـ) له ترجمة في « تهذيب التهذيب » (٥ / ٢٨٥ ، ٢٨٦ / ٥٦٤) .

(٣) البخاري في « الجهاد » (٥١) و المغاري (٣٨) ومسلم في « الجهاد » (٥٧) وأبو داود في « الجهاد » (١٤٣ ، ١٤٧) ، والترمذي في « السير » (٦ ، ٨) وأحمد (٢ / ٢) .

لا يبلغ آحادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدالة ، فاجتمع مزية الثقة وقوة العدد . فمن أهل الحديث من يقدم مزية العدد . ومنهم من يقدم مزية الثقة .

والمسألة لا تبلغ مبلغ القطع ، والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة إذا ظهرت ، فإن الغالب على الظن أن الصديق - رضي الله عنه - لو روى خبراً ، وروى جمع على خلافه خبراً ، لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق .

وماخذ الكلام في جميع هذه الفنون واحد ، فليرجع الناظر إلى المعتبر الممهّد أصلاً وتفصيلاً ، ول يميز مواقع القطع من الظن .

مسألة :

في تقديم أحد الخبرين على الآخر بموافقة أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - .
١٢٠٤ - القول في حقيقة هذه المسألة يستدعي مقدمة من كتاب الإجماع ، فنقول : إن اجتمع علماء العصر على [مذهب] واستمر الإجماع على الشرائط المرعية ، فلا يبقى للتعلق بالخبر والحالة هذه وقع ، فإن الخبر إن كان منقولاً آحاداً فلا خفاء بما ذكرناه .

ولو فرضنا خبراً متواتراً ، وقد انعقد الإجماع على خلافه ، فتصويره عسر ، فإنه غير واقع ولكننا على التقدير نقول : لو فرض ذلك ، فالتعلق بالإجماع أولى ، فإن الأمة لا تجتمع على الضلالة ، ويتطرق إلى الخبر إمكان النسخ ، فيحمل الأمر على ذلك قطعاً لا وجه غيره ، ونقطع بهذا .

١٢٠٥ - فإن قيل : الخبر المتواتر النص من الأدلة القاطعة ، وكذلك الإجماع فلم قدمتم الإجماع ؟ .

قلنا : لأن الخبر عرضة لقبول النسخ ، والإجماع لا ينعقد متأخراً إلا على قطع فلا يتصور حصول الإجماع على باطل ، وتطرق النسخ إلى الخبر ممكن فالوجه حمل الإجماع على القطع الكائن ، وحمل الخبر على مقتضى النسخ استناداً ، أو تنبيهاً على تقدير استثناء ، والمستحيل حصول الإجماع على حكم مع خبر نص على مناقضته ، مع الإجماع على أنه غير منسوخ ، فهذا مما لا يتصور وقوعه ، حتى يتكلم فيه في تقديم أو تأخير وإنما الكلام في خبر مطلق .

ثم الذي أراه [أن] من ضرورة الإجماع على مناقضة الخبر النص المتواتر أن

يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخًا ، فهذا قولنا في الإجماع .

١٢٠٦ - أما إذا فرض خبر على شرط الصحة نقله الأحاد ، وجرت أقضية [أئمة من] الصحابة على مخالفته ، فكيف الوجه ؟ .

ذهب مالك - رحمه الله - إلى تقديم أقضية الصحابة على الخبر الصحيح ، والنص الصريح ، ونقل ناقلون عنه تقديم ما صار إليه أهل المدينة ، يعني علماءها ، وروى عنه في تحقيق ذلك تمسك بأخبار تشير إلى تعظيم المدينة وأهلها ، فإن صح ذلك فهو ضعيف ، وإن كان مذهبه النظر في مذاهب العلماء الذين كانوا ، وإنما أجري ذكر [أهل] المدينة ؛ لتوافر العلماء بها في ذلك الزمن ، فهذا قريب على ما سيأتي الشرح عليه- إن شاء الله - .

١٢٠٧ - وقال الشافعي - رحمه الله - : لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع ، والتعلق بالخبر أولى .

ونحن نذكر ما تمسك به الشافعي ، ثم نذكر بعده المختار عندنا .

قال الشافعي : الحججة في الخبر ، وما نقل من عمل على خلافه ، فهو منقول عن أقوام ليست أقوالهم حجة ، ولا معنى لترك الحججة لما ليس بحجة .
ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : العاملون بخلاف الخبر محجوجون به ، ولا يقدم قول محجوج بحجة على الحججة .

وقال الشافعي في بعض مجاري كلامه : لو [عاصرت] العاملين بخلاف الخبر لحاججتهم ، وجادلتهم العين العين ، ولا يتعين ذلك بانقراضهم .
وقد يقول : لو وجدت قياساً يخالف أقضية أقوام من الأئمة ، لتمسكت به ، ولم أبال بمن ينازعني ، والخبر مقدم على القياس ، فإذا قدمت القياس على قولهم ، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم ؟ .

وقال - رضي الله عنه - : إن كان تقديم أقضية الصحابة ؛ لتحسين الظن بهم ولا تجب لهم العصمة ، فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [أولى] .

١٢٠٨ - والرأي الحق عندنا [في ذلك] يوضحه تقسيم فنقول :

إن تحققنا بلوغ الخبر [طائفة من أئمة الصحابة ، وكان الخبر] نصاً لا يتطرق إليه تأويل ، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به ، فلسنا نرى التعلق بالخبر ، إذ

لامحتمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب ، وترك المبالاة ، أو العلم بكونه منسوخاً ، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث مجال .

[وقد] أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول فيتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ ، وليس [ما] ذكرنا تقديمًا لأقضيئهم على الخبر ، وإنما هو استمسك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب [فكأننا] تعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث وليس في تطريق إمكان النسخ إلى الخبر غض من قدره - عليه السلام - وحط من منصبه ، وقد قدمنا في كتاب الإجماع أن الإجماع في نفسه ليس بحجة ولكن [إجماع] أهله يشعر بصدور ما أجمعوا عليه [عن] حجة .

فهذا قول في قسم ، وهو : إذا بلغهم الخبر وعملوا بخلافه ذاكرين له .

١٢٠٩ - فأما إذا لم يبلغهم ، أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم فالتعلق بالخبر حينئذ ، وظني بدقة نظر الشافعي في أصول الشريعة أنه رأى التقديم للخبر في مثل هذه الصورة .

١٢١٠ - وإن غلب على الظن أن الخبر بلغهم ، وتحققنا أن عملهم مخالف له فهذا عندي مقام التوقف والبحث .

فإن لم نجد في الواقعة متعلقًا سوى الخبر والأقضية ، فالوجه التعلق بالخبر ، وإن وجدنا مسلکًا في الدليل سوى الخبر ، فالتمسك به أولى .

١٢١١ - ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له : أن مذاهب الصحابة إذا نقلت من غير إجماع ، فلا نرى التعلق بها ، وإذا نقلت في معارضة خبر نص على المخالفة التي لا تقبل تأويلًا ، فيتعين التعلق بالمذاهب ، وليس هذا على الحقيقة تعلقًا بالمذاهب ، وإنما هو تعلق بما صدرت المذاهب عنه ، وما ذكرناه في أئمة الصحابة يطرد في أئمة التابعين وأئمة كل عصر ما لم نقف على خبر .

وبيان ذلك بالمثل : أن مالكا - رضي الله عنه - يرى تقديم أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - على الخبر مطلقًا من غير تفصيل ، وقد لا نأمن أن يكون بعض تلك الأقضية ممن لم يبلغه الخبر ، أو بلغه ونسيه .

فإذا لم يفصل مالك تبين أنه لم يكن مطلعًا على حقيقة هذا الأصل . فلا جرم نقول : إذا روى مالك خبرًا ، وخالفه لم نبل بمخالفته من حيث لا نشق بتحقيق منه في

مأخذ الباب، ولذلك ثبت خيار المجلس بما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن الرسول - عليه السلام - ولم يقل مالك بخيار المجلس .

١٢١٢ - وما يجب تنزيهه على هذا القسم : أن جمعاً لو بلغهم خبر ثم صح عندنا عملهم بخلافه بعد تطاول زمن ، وجوزنا ذهولهم عنه ، ونسيانهم له ، فليخرج ذلك على التقاسيم في تطاول غلبة الظن كما سبق .

وما ذكرناه في جمع ، فهو في المجتهد الواحد الموثوق بعدالته ، وأمانته بمثابته في جمع .

١٢١٣ - ولو صح خبر وعمل به جمع ، ولم يعمل به جمع ، والفريقان ذاكران الخبر ، والمسألة مفروضة حيث لا احتمال إلا النسخ .

فالذي أراه تقديم عمل المخالفين ، فإنه لا يحمل أمرهم إلا على ثبت وتحقيق وعمل العاملين يحمل على التمسك بظاهر الخبر .

١٢١٤ - وليعلم الناظر إذا انتهى إلى هذا المقام أن الكلام في هذه المضايق ينتهي إلى حال يعسر التصريح فيها ، فلا ينبغي للإنسان أن يسترسل في قبول كل ما يتصور عليه .

ومن هذا القبيل ما انتهينا إليه ، فإنه يسعد قطع قوم بالمخالفة مع تصحيح الخبر ، وقطع آخرين بالعمل فلا بد أن يشيع المخالفون ما عندهم ويبحث عنه العاملون .

[نعم قد يتفق عمل العاملين في صقع من غير غوص وتحقيق ، ويبحث عن حالة المخالفين]

فهذا منتهى القول في ذلك وهو مقدمة غرضنا في الترجيح .

١٢١٥ - فإذا تعارض خبران صحيحان ، وعمل بأحدهما أئمة من الصحابة .

فقد رأى الشافعي ترجيح ذلك الخبر على الخبر الذي [عارضه و] لم يصح العمل به ، واستشهد بما رواه أنس^(١) في نصب الغنم، إذ عارضه ما رواه علي^(٢) - رضي

(١) أنس هو : ابن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي ، أبو حمزة . خادم رسول الله ﷺ حضراً وسفراً منذ قدم المدينة إلى أن توفي رسول الله ﷺ وغزاه معه ثمان غزوات . مات سنة (٩٣) . له ترجمة في : الإصابة (١ / ٨٤) وشذرات الذهب (١ / ١٠٠) ، والعبير (١ / ١٠٧) .

(٢) سبق تخريجه .

الله عنه - فيها ، وعمل الشيخين يوافق ما رواه أنس [فقال - رضي الله عنه - أقدم حديث أنس] .

وهذا مما يجب الثاني [فيه] فليس ما استشهد به مما يقال فيه : إن عمل الصحابة خالف خبراً ، إذ لم يصح عندنا أنهم بلغهم حديث علي - رضي الله عنه - ثم لم يعملوا به ولكن قد يظن ذلك ظناً .

١٢١٦ - فإن قيل : فما الوجه والحالة كما وصفتم ؟

قلنا : نرى الحديثين متعارضين ، فإن معارضة أحدهما الثاني ليس مما يسقطه ترجيح ظني في أحد الجانبين ، ثم لو صح أنه بلغهم الحديثان ثم عملوا بأحدهما ، فليس هذا من الترجيح ، ولكنه يتعلق بالقسم المتقدم ، وهو أن أفضية أئمة الصحابة بخلاف الخبر مع العلم به ، والذكر له كيف الوجه فيه ؟ وقد تقدم ما فيه بلاغ .

١٢١٧ - ومما يجب التفطن له أن النصب مقادير ، ولا مجال فيها للرأي والخبران ، وإن رأينا تعارضهما فيخرج وجوب العمل بما عمل به الصحابة - رضي الله عنهم - على الرأي المتقدم في أنا إذا عدنا مسلماً للحكم ، ولم نظفر إلا بما يقع ترجيحاً لا استقلال له ، ولو ثبتت الأدلة ، فالتمسك بما لا يستقل أولى من تعرية الواقعة عن حكم .

فالوجه إذا التعلق بحديث أنس لما ذكرنا آخراً ، والله أعلم .

مسألة :

١٢١٨ - إذا تعارض خبران نضان ، وانضم إلى أحدهما قياس يوافق معناه [الخبر] فقد اختلف العلماء في ذلك :

فالذي ارتضاه الشافعي : أن الحديث الذي وافقه القياس مرجح على الآخر واستدل بأنه قال : إذا اختلف أحد الحديثين بما يوجب تغليب الظن تلويحاً ، فهو مرجح على الآخر ، ومجرد التلويح لا يستقل دليلاً ، فإذا اعتضد أحد الحديثين بما يستقل دليلاً ، فلأن يكون مرجحاً أولى .

١٢١٩ - وقال القاضي : إذا تعارض الخبران كما ذكرناه في تصوير المسألة تساقطاً ، ويجب العمل بالقياس والمسلكان يفضيان إلى موافقة حكم القياس ، ولكن الشافعي يرى متعلق الحكم بالخبر المرجح بموافقة القياس ، والقاضي يرى العمل بالقياس ، وسقوط الخبرين .

واستدل القاضي بأن قال : الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس ، [فيستحيل] ترجيح خبر على خبر بما يسقطه الخبر ، ومن أحاط بمراتب الأدلة لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح ، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصاً في حكم اللغو الذي لا حاجة إليه ، وما يقدم على القياس إذا خالفه ، فهو مقدم عليه أيضاً إذا وافقه ، فالقياس إذا لا وقع له مع ثبوت الخبر ، والتعارض يوجب سقوط التعلق بالخبرين ، فإذا سقطا ، فالتعلق بالقياس بعد سقوطهما .

١٢٢٠ - والقول في ذلك عندي لا يبلغ مبلغ الإفادة ، ويجوز لمن ينصر نص الشافعي في ذلك أن يقول : إنما يقدم الخبر إذا لم يعارضه خبر ، فإذا تعارضا افتقر أحدهما إلى التأكيد بما يغلبه على الآخر .

فهذا منتهى القول . ولا قطع . والعمل بما اجتمع عليه الخبر والنظر .

ونبني على هذا مسائل نسردها ونبين الحق فيها منها :

[مسألة] :

١٢٢١ - أنه إذا تعارض خبران ، واعتضد أحدهما بقياس الأصول ، وكان أقرب إلى القواعد الممهدة .

قال الشافعي : يقدم ما يوافق القواعد .

ومثال ذلك : الخبران المتعارضان [في صلاة الخوف] في غزوة ذات الرقاع ، فالذي رواه ابن عمر فيه ترددات كثيرة ، والترددات تخالف نظم الصلاة ، ورواية خوات بن جبير ليس فيها حركات ، وترددات ، فرأى الشافعي - رضي الله عنه - تقديم خبر خوات ، وهذا يتصل بتحقيقه بموافقة القياس لإحدى الروایتين ومخالفة الأخرى فكان العمل بموجب القياس أولى . ثم يسأل الكلام إلى أن رواية خوات مرجحة بالقياس ، أم الروایتان متعارضتان ، والتعلق بالقياس بعدهما ؟

١٢٢٢ - ويجري في هذا الواقعة نوعان من النظر : أحدهما : أنه لا يمتنع جريان

الصلاتين الموصفتين في الروایتين .

وقد مال الشافعي في بعض أجوبته إلى تجويزهما جميعاً ثم أثر رواية خوات من طريق التفصيل ، وهذا متجه حسن ، فإنه يبعد أن تختلف روايتان في واقعة واحدة اختلاف رواية ابن عمر وخوات .

وإذا روى عدلان لفظين من غير تاريخ ، فالظن بهما الصدق ، ويقدر [تقدم] أحدهما [وتأخر] الآخر ، فإذا اعتاص معرفة ذلك منهما قيل : تعارضا .

فأما إذا تعلق الروايتان بحكاية واحدة ، وظهر التفاوت في النقل ، فالوجه أن يحمل الأمر على جريانهما جميعاً ، ويرد الترجيح إلى الفضيلة ، فهذا وجه .

ومما يتعلق بما نحن فيه أنا إذا حملنا الرواية المختارة على الجوار ، ولم نجوز غيرها فليس في روايتنا إياها منع لما رواه ابن عمر ، فإذا لا تعارض في الحقيقة إلا من وجهة واحدة وهي أن يدعي الاتحاد وتنسب إحدئ الروايتين إلى الوهم والزلل ، ثم لا يتعين لذلك أحدهما فيتمسك بالقياس .

وهذا بعيد عما تعبدنا به من تحسين الظن بالرواة والمختار تجويز ما اشتدت عليه الروايتان ، ورد الأمر إلى التفصيل .

١٢٢٣ - وقد ذكر القاضي وجهاً في تقديم رواية ابن عمر - رضي الله عنهما - وهو أنه قال : إنها نافلة ، عن المألوف في القواعد ، فيجب حملها على تثبيت الناقل ، والرواية الأخرى ليست كذلك ، وقد يشعر بعدم التثبيت وبناء الأمر مطلقاً على ما عهد في الشرع .

وهذا غير سديد ، وهو تحويم على تخصيص عدل بوجه وزلل بموافقة الأصول فيما رواه ثم [في] رواية خوات أنواع من الإثبات لا تعهد في القوانين والقواعد ، فلا وجه لما ذكره .

[مسألة] :

١٢٢٤ - ومنها : إذا تعارض خبران ، ووافق أحدهما حكم اقتران من كتاب الله - تعالى - فقد رجح بعض العلماء الخبر الذي وافقه حكم القرينة .

ومثال ذلك : الخبران المتعارضان في العمرة فيروى أن النبي - عليه السلام - قال : « الحج جهاد والعمرة تطوع »^(١) ، وعارضه ما روي أنه - عليه السلام - قال : « الحج والعمرة نسكان فرضان لا يضرك بأيهما بدأت »^(٢) ، ثم خبر الفريضة وافق حكم القرآن ، في كتاب الله - تعالى - فإنه قال : « وأتموا الحج والعمرة لله »^(٣) .

(١) ابن ماجه (٢٩٨٩) من طريق مندل والحسن وهما ضعيفان ، والبيهقي (١٤٨/٤) ، والطبراني (٤٤٢/١١) ،

والمجمع (٢٠٥/٣) ، وعزاه إليه في « الكبير » من طريق محمد بن الفضل ، وهو كذاب .

(٣) آية (١٩٦) سورة البقرة .

(٢) الدارقطني (٢٨٤/٢) .

وهذا فيه نظر ، فإن إتمام الحج يتعرض لفرضه ابتداءً لا في الحج ولا في العمرة وهما مقترنان وفقاً في وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما ، ولم نذكر هذا إلا أن الشافعي^(١) ذكره ، فتمينا بإيراد كلامه .

مسألة :

١٢٢٥ - إذا تعارض خبران ولم يترجح أحدهما على الثاني ولم يتطرق إلى واحد منهما نسخ فيما يعلم أو يظن ، وعريت الواقعة عن دلالة أخرى فحكمهما عند الأصوليين الوقف عن الحكم فيها ، وإلحاق الصورة بالوقائع كلها قبل ورود الشرائع . وهذا حكم الأصول .

١٢٢٦ - ولكن ما أراه : أن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ، ولم يشغرها عنهم [الزمان] فلا يقع مثل هذه الواقعة ، [إذ] لو فرض تجويز ذلك ، لوجب في حكم العادة وقوعه لا محالة ، فإذا لم يقع مثله في الأزمان على تطاولها ، وقد اشتملت على كل ممكن على التكرار [فارتقاب] واقعة شاذة لا نظير لها ، ولا مداني محال في حكم العادة . وسيأتي شرح ذلك في كتاب الفتوى .

وإن تحقق التعارض والتساوي بين النصين وانحسم مسلك التأويل ، ووجدنا للحكم متعلقاً من طريق القياس [أو الاستدلال] وآخر مسلكه استصحاب الحال فهذا مما تقرر القول فيه قبل . من أن الخبر الذي يوافقه مرجح به أو الخبران يتساقطان بالتعارض والمعنى متجرد للتعلم به .

فصل : في تعارض الظواهر

١٢٢٧ - [كل ما] قدمناه في تعارض النصوص .

وأما إذا تعارض ظاهران يتطرق التأويل إلى كل واحد منهما ، فتسع مسالك الترجيح ، فإن مبنى التعلق بالظاهر على غلبات الظنون ، وهي حرية بالترجيحات .

فإذا تعارضا وتأييد أحدهما بمزية ثقة في الراوي ، أو العدد في الرواة - فالوجه التمسك بما تأيد بهذه الجهات ، وليس كالنصين فيما قدمناه ، فإننا تحققنا [من] طرق الماضين أنهم في غلبات الظنون كانوا يبغون ترجيح ظن على ظن .

(١) سبقت ترجمته .

وإنما توقفتنا في تعارض النصوص من جهة أن معارضة النص بالنص يوهي التعلق به ، واقتضاؤه إياه يزيد على ما يتعلق به الترجيح وأيضاً فإننا لم نتحقق مثلاً في تعارض النصين مع ترجيح أحدهما بمزية البينة والعدد ، ولم ينقل لنا مسلك الأولين في مثل ذلك حتى نتخذه معتبراً .

[وأما ما] يتعلق بالظنون [فقد] استبنا على قطع استرسال الأولين في الاستمسك بما يتضمن مزية في تغليب الظن ، فإذا تعارض ظاهران ، ولم يكن أحدهما في الشبوت والتعرض للتأويل بأولى من الثاني ، ولم يتطرق إلى أحدهما ما يوجب تغليب الظن ، فتعارضهما والحالة هذه كتعارض النصين على ما تقدم .

مسألة :

١٢٢٨ - إذا تعارض ظاهران أحدهما من الكتاب ، والآخر من السنة ، فقد اختلف أرباب الأصول .

فقال بعضهم : يقدم كتاب الله - تعالى - . وقال آخرون : تقدم السنة . وقال آخرون : هما متعارضان .

١٢٢٩ - فأما من قدم الكتاب ، فمتعلقه قول معاذ^(١) ، إذ قال : « أحكم بكتاب الله ، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ، فإن لم أجد أجتهد رأيي »^(٢) ، واشتهر في أصحاب النبي ﷺ الابتداء بالكتاب ، ثم طلب السنة إن لم يجدوا متعلقاً من الكتاب .

١٢٣٠ - ومن قدم السنة احتج بأن السنة هي المفسرة للكتاب ، وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب ، وتخصيص ظواهره ، وتفصيل محتمله .

١٢٣١ - والصحيح عندنا الحكم بالتعارض ، فإن الرسول - عليه السلام - ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً ، وكل ما كان يقول فمستنده أمر الله - تعالى - ، وما ذكره معاذ ، فمعناه أن ما يوجد فيه نص من كتاب الله - تعالى - فلا يتوقع فيه خبر يخالفه فمبنى الأمر فيه على تقديم الكتاب ، ثم أي الكتاب لا تشتمل على بيان الأحكام والأخبار أعم وجوداً [منها] ، ثم طرق الرأي لا انحصار لها ، فجرى الترتيب منه بناءً على هذا في الوجود .

ونحن فرضنا المسألة في ظاهرين ليسا نصين . وكذلك ما ادّعاه من ابتدار الصحابة الكتاب ، فهو منزل على ما ذكرناه .

فأما كون السنة مفسرة ، فلا تعلق [فيه] ، فإننا نقول : إن روى تفسيراً للكتاب ، فلا خلاف في قبوله ، وتنزيل الكتاب عليه ، ومعظم التفاسير منقولة آحاداً ، وليس هذا من غرضنا ، وكذلك لو كان الخبر الذي نقله الأثبات نصاً في معارضة ظاهر ، فالنص مقدم على الظاهر من الكتاب والسنة .

وقد ذكرنا هذا في تخصيص العموم ، وأشرنا إلى خلاف فيه . والذي ذكرناه الآن هو المختار .

١٢٣٢ - وقال القاضي - رحمه الله - : إذا تعارض ظاهر الكتاب وظاهر خبر نقله الآحاد ، فهما متعارضان . وهذا لست أراه كذلك ، فإن الظاهرين متساويان في تطرق التأويل إلى كل واحد منهما ، والكتاب يختص [بشئوته على جهة القطع] . ولا أعرف خلافاً [أنه] إذا تعارض ظاهران من الأخبار ، أحدهما منقول تواتراً والآخر منقول آحاداً ، فالتواتر يقدم ، فليكن الأمر كذلك في تقديم الكتاب على السنة .

مسألة

١٢٣٣ - قال الله - تعالى - : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه ﴾^(١) الآية . وهذه الآية من آخر ما نزل ، ولا خلاف أنها ليست منسوخة .

وقد تعلق مالك - رحمه الله - بموجبها ، ونزل مذهبه عليها ، فحرم ما اقتضت الآية تحريمه وأحل ما عداه ، ورأى الشافعي - رحمه الله - التعلق بأخبار نقلها الآحاد وترك موجب الآية نها .

منها : أنه - عليه السلام - نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير^(٢) ، وحرم الفواسق^(٣) ، وحرم الحمر الأهلية^(٤) ، والأخبار في تحريمها

(١) آية (١٤٥) سورة الأنعام .

(٢) الترمذي (١٤٧٧) ، وأحمد (١ / ١٤٧ ، ١٩٤ ، ٢٢٤ ، ٢٨٩) والبيهقي (١ / ٢٥) ، (٥ / ٣٣٨) ، وابن أبي شيبه (٥ / ٣٩٩) ، والحاكم (٢ / ٤٠) .

(٣) البخاري في «الصيد» (٧) ، ومسلم في «الحج» (٧١ ، ٧٣) ، والترمذي في «الحج» (٢١) والنسائي في «المناسك» (١١٦ ، ١١٧) ، وأحمد (١ / ٢٥٧) .

(٤) البخاري في «الذبائح» (٢٨) ، ومسلم في «الصيد» (٣٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٧) والترمذي =

بعد التحليل في الصحاح .

وتقديم أخبار الأحاد على نص الكتاب مشكل في غير محل الإجماع ، وليس القرآن في مرتبة الظواهر في هذا الغرض ، ولكنه يشتمل على النفي والإثبات ، والإبقاء والاستثناء ، وهذا أبعد في التأويل من الأخبار التي رويت في معرض المناهي . وصيغ النهي ليست نصوصاً في التحريم ، والتنزيه غالب في كثير من المطعومات .

١٢٣٤ - والذي اعتمده الشافعي في الكلام على الآية تنزيلها على [سبب] في النزول ، يدل عليه ما قبل الآية التي فيها الكلام ، وما بعدها ، وذلك أنه قال : زعمت اليهود أن الشحوم محرمة وذكر تفاصيلهم في البحيرة والسائبة ، ونسبوا النبي - عليه السلام - إلى أنه يغير حكم الله - تعالى - من تلقاء نفسه ، وأباح طوائف من الكفار الميتة ، وجادلوا المسلمين فيها ، وكانوا يقولون : تستحلون ما تقتلون ، ولاتستحلون ما يقتله الله - تعالى - ، وأباح آخرون الخنزير والدم ، فانزل الله - تعالى - أنه لم يحرم إلا ما أحلوه ، وأنهم مراغمون لما أنزل الله - تعالى - على نبيه - عليه السلام - ، ونجري الآية على مذهب من يقول لمن يخاطبه : لم تأكل اليوم حلاوى ؟ فيقول المجيب : لم أكل اليوم إلا الحلاوى .

١٢٣٥ - وهذا [استكره] عندي في الكلام على الآية ، ولكن يعضده عندي ما هو مجمع عليه في أمور ، ومذهب مالك مسبوق بالإجماع فيها ، فإننا لا نشك في اجتناب أصحاب النبي - عليه السلام - أكل الحشرات وغيرها ، واعتقادهم أنها بمثابة المحرمات ، وكذلك الخمر محرمة ، وليس لها ذكر في هذه الآية ، ونزولها مسبوق بتحريم الخمر ، فإذا ظاهر الآية متروك بالإجماع ، ولا يعتد [مع تحققه] بخلاف مالك بعده ، فينتظم من ذلك تنزيل الآية على ما ذكره الشافعي .

مسألة :

١٢٣٦ - إذا ورد عام وخاص في حادثة ، وتسلبت الخاص [على العام] إجماعاً وورد مثله عام وخاص فالوجه تنزيل العام على موجب الخاص .

ومثال موضع الخلاف والوفاق ما نصفه الآن . أما المتفق عليه ، فتنزيل قوله

= في « النكاح » (٢٩) ، والصيد (٩) ، والاطعمة (٦) والنسائي في « الصيد » (٣١) وابن ماجه في « الذبائح » (١٣) وأحمد (٢ / ٢١) .

- عليه السلام- : «في الرقة ربع العشر»^(١) على قوله : « ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة »^(٢) ، والحديث الأول يعم القليل والكثير ، والحديث الثاني يخص الزكاة بالنصاب ، فهذا متفق عليه ، وسببه أن المقيد من الخبرين نص في نفي الزكاة عما قصر عن خمس أواق - والخبر الأول ظاهر غير مقصود . والغالب على الظن أن المراد بيان قدر الزكاة .

١٢٣٧ - فأما ما اختلف العلماء فيه وهو [في] معنى ما وصفناه فقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر » مع قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة »^(٣) .

فلم يعتبر أبو حنيفة النصاب ، وتعلق بظاهر قوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر »^(٤) وقال الشافعي : أقصى الممكن منه تسليم ظاهره .

على أن الأمر على خلاف ذلك ، فإنه لا يخفى على الفاهم أن الغرض من سياق الحديث الفصل بين العشر وبين نصف العشر ، فإنه - عليه السلام - قال : « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر »^(٥) ، وخمسة أوسق نص ، فلا عذر لأبي حنيفة في تركه .

وضرب الشافعي ما [في الورق] من الخبرين مثالا ، ورأى ما ذكره مسلكا قطعياً .

وألحق الشافعي بهذا الفن قوله - عليه السلام - : « في أربعين شاة شاة »^(٦) مع قوله : « في سائمة الغنم الزكاة » .

وهذا دون القسم الأول ، فإن اشتراط السوم متلقى من المفهوم ، ونفي الزكاة عما

(١) مالك في « الزكاة » باب (١١) ، حديث (٢٣) .

(٢) مسلم في « الزكاة » (٦) والنسائي (٣٦ / ٥) والبيهقي (٨٤ / ٤) وابن خزيمة (٢٢٩٨ ، ٢٢٩٩) .

(٣) البخاري في « الزكاة » (٣٢ / ٤) ، والبيهقي (٨٣) والمساقاة (١٧) ومسلم في « الزكاة » (١ ، ٣ ، ٤ ، ٦)

والبيهقي (٧١) ، وأبو داود في « الزكاة » (٢) والبيهقي (٢٠ ، ٩٨ ، ٢٩٦) والترمذي في « الزكاة » (٧)

والنسائي في « الزكاة » (٥) وابن ماجه في « الزكاة » (٦) ، والدارمي في « الزكاة » (١١) ومالك في

« الزكاة » (١ ، ٢) ، وأحمد (٩٢ / ٢) ، ٢٣٧ ، ٤٠٢ .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) سبق تخريجه .

(٦) مالك في « الزكاة » حديث (٢٣) .

دون خمسة أوسق منصوص عليه على وجه لا يقبل التأويل .

مسألة :

١٢٣٨ - إذا تعارض عمومان من الكتاب [أو السنة]، فظاهرهما التناقض والتنافي مثل قوله - تعالى - : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ ^(١) فهذا ظاهر في وضع السيف فيهم ، حيث يثقفون .

وقال في آية أخرى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد ﴾ ^(٢) فظاهر الآية يقتضي أخذ الجزية من كل كافر كتابياً كان أو وثنياً .

وقال - عليه السلام - : « خذ من كل حالم ديناراً » ^(٣) .

وظاهر هذا جواز أخذ الجزية من أصناف الكفار من غير تفصيل .

وقال - عليه السلام - : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » ^(٤) وظاهر هذا أن الجزية لا تؤخذ ، وأن ليس بيننا وبين الكفار إلا السيف أو الإسلام .

١٢٣٩ - وقال بعض الفقهاء فيما ذكرناه وأمثاله : الوجه الجمع بين الظاهرين في المقدار الممكن ، فنأخذ الجزية من أهل الكتاب لآية الجزية ، ونضع السيف فيمن ليس متمسكاً بكتاب ، ولا شبهة كتاب ، لظاهر الآية الواردة في القتل .

ورغم هؤلاء أن هذا يتضمن استعمال مقتضى كل واحدة من الآيتين ، وكذلك القول في الخبرين ، وهؤلاء يرون تصرفاً في الظواهر مستقلاً بنفسه غير محتاج إلى إقامة دلالة .

١٢٤٠ - وهذا مردود عند الأصوليين ، فالظاهر إذا تعارضهما إلا أن يتجه تأويل وينتصب عليه دليل ، كما أوضحنا سبيل ذلك في كتاب التأويلات .

وما ذكره الفقهاء من الجمع احتكام لا أصل له ، ولو لم يتم عليه دليل ، لكان

(١) آية (٥) سورة التوبة .

(٢) آية (٢٩) سورة التوبة .

(٣) الإرواء (٥ / ٩٥ / ١٢٥٤) وعزاه إلى الشافعي وقال : صحيح .

(٤) البخاري في « الإيمان » (١٧) ومسلم في « الإيمان » (٣٢) وأبو داود في « الزكاة » (١) والترمذي في

« الإيمان » (١ ، ٢) ، والنسائي في « الزكاة » (٣) ، وابن ماجه في « الفتن » (١) وأحمد (١ / ١١ ، ٧٨)

(٢ / ٣١٤) .

ذلك المسلك متضمناً تعطيل الظاهرين وإخراجهما من حكم العموم من غير دليل ،
وليس أحد الظاهرين أولى بالتسليط على الثاني من الآخر، وكل عموم خص ، فلا بد
من عضد تخصيصه بدليل ، ونحن إنما نخص الجزية بالكتابين بأخبار وآثار مسطورة في
كتب الفقه .

والغرض من هذا الفصل إجراء الظاهرين على تعارضهما من غير أن يجعل
أحدهما دليلاً في تخصيص الثاني ، ثم يجعل الثاني دليلاً في تخصيص الأول . وهذا
لا سبيل إليه .

ولكن اتجه في كل ظاهر تخصيص ، افتقر ذلك التخصيص إلى دليل غير
الظاهرين ، وإن لم يتجه تعلقنا بالترجيح إن وجدناه ، فإن لم نجد نزلنا عن التعلق
بالظاهرين .

مسألة :

١٢٤١ — إذا تعارض ظاهران ، وأحدهما وارد على سبب خاص ، والثاني مطلق
غير وارد على سبب .

أما من قال بتخصيص اللفظ العام بمورده ، فلا شك أنه يخصه به .

وأما من رأى التمسك بالعموم دون السبب ، فإذا تعارض عمومان كما وصفناه
والتفريع على أن الاعتبار بعموم اللفظ فإنه يوهيه . ويحطه عن رتبة عموم اللفظ المطلق
والترجيح يغلب على الظن من نشأ الدليل .

واللفظ العام يغلب على الظن حملة على مقتضى شموله ، فإذا عارضه لفظ آخر
ينحط عنه في غلبة الظن آخر عن الأول .

وهذا هو السر الأخفى في الترجيحات ، فلا وجه للترجيح من طريق النظر في
النصوص إلا أن يحمل ذلك على عمل المجمعين . والظواهر يقوي وقع الترجيح فيها
وهو متضح في طريق النظر ، فإن المتعلق فيه غلبة الظن ، وقد تحقق من الأولين في
تعارض الظواهر الاستمسك بالأظهر فالأظهر .

مسألة :

١٢٤٢ — إذا تعارض ظاهران وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في [صيغة التعميم]
فهو مرجح على العام الذي عارضه وليس فيه اقتضاء التعليل .

والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم ، من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم ، حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نص ممتنع تخصيصه ، فإن قدر نصاً ، فلا شك في تقديمه على الظاهر المعرض للتأويل ، وإن اعتقد ظاهراً ، فهو مرجح على معارضه لاختصاصه بما يوجب تغليب الظن .

١٢٤٣ — وكشف الغطاء في هذا عندنا ، وهو مما أراه سر هذه الأبواب ، ولم نسبق بإظهاره فنقول : إذا صدر من الشارع كلام غير مقيد بسؤال ولا حكاية حال ، ولا ح قصد التعميم من إجراءات الحكم ، الذي فيه العموم مقصوداً [لكلامه] ، [فما] يقع كذلك فاللفظ في المتماثلات نص ، وليس من الظواهر . والضابط فيه أن ما لا يخلو عن ذكر المتكلم وعلمه وقت قوله ، واللفظ في الوضع يتناوله ، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصد التعميم . فلو تخيل متخيل قصر اللفظ على بعض المسميات المتماثلة ، لكان ذلك عندنا خلُقاً وتلبساً ، وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضماً فيما يجوز تقدير ذموم التكلم عنه ، وهذا في حكم التعميم بناء عظيم .
وتمام الغرض فيه بذكر معارض لذلك على المناقضة ، فنقول مستعينين بالله -
تعالى - :

١٢٤٤ — لو ظهر لنا خروج معنى عن قصد المتكلم ، وكان سياق الكلام يفضي إلى تنزيل غرض الشارع على قصد آخر ، فليست أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه عن قصد الشارع ، وهو كقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر »^(١) ، فالكلام مسوق لتعيين [العشر ونصف العشر] فلو تعلق الحنفي بقوله - عليه السلام - : « فيما سقت السماء العشر » ورام تعليق العشر بغير الأقوات ، فلسنا نراه متعلقاً بظاهر . فهذا طرف .

١٢٤٥ — ولو نقل لفظ ، ولم يظهر فيه قصد التعميم ، ولا تنزيل الكلام على مقصود آخر ، فهذا هو الذي أراه ظاهراً ، وهو الذي يتطرق التخصيص إليه .

١٢٤٦ — وقد رأى القاضي التعلق بالقسم الأول الذي أخرجه عن الظواهر على رأي المعممين ، ثم قال : هذا يعارضه أدنى مسلك في الظن ، ويتسلط عليه التأويل والتخصيص . والرأي عندي فيه قد قدمته .

(١) سبق تخريجه .

والدليل عليه: أن الشارع إذا كان مقصوده بيان العشر ونصف العشر لو أخذ يفصل الأجناس ، وهو ينبغي غيرها ، يعد ذلك تطويلاً نازلاً عن الوجه المختار في اللغة العالية ، فتقدير التعميم يشير إلى أنه [لو لم] يرد العموم ، لفصل الأجناس ، ولو فصلها ، لكان مائلاً عن الوجه الأحسن في النظم .

وإذا تمهد هذا الأصل ، فالذي ذكره الأصحاب من أن علة الشارع لا تنقض محمول على تقدير ما قصد التعميم فيه نصاً ، فليفهم الناظر ذلك ، وليقف عليه عند هذا وقفة باحث .

مسألة :

١٢٤٧ - إذا تعارض ظاهران ، وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما فالذهب الذي ذهب إليه المحققون أن الذي لم يتطرق إليه تخصيص مرجح .

فأما المعتزلة فإنهم قضاوا بأن اللفظ الذي خص في بعض المسميات صار مجملاً في الباقي ، ولا يعارض المجمل ظاهراً .

وأما أهل الحق وإن لم يحكموا بالإجمال ، فإنهم يرون تعميم اللفظ في الباقي أضعف في حكم الظن من اللفظ الذي لم يجز فيه تخصيص ، فإذا لاح وجه في غلبة الظن من منشأ ظهور الظاهر ، كان ذلك ترجيحاً مقبولاً .

مسألة :

١٢٤٨ - إذا تعارض ظاهران أو نصان ، وأحدهما أقرب إلى الاحتياط .

فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجح على الثاني ، وزعموا أن الذي يقتضيه الورع واتباع السلامة هذا ، واحتجوا بأن قالوا : اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط .

فإذا تعارض لفظان غلب على الظن أن الذي نقله صاحب الاحتياط صدق .
وكان القواعد تغلب على الظن ذلك ، وتوازr الرأي في ذلك .

١٢٤٩ - وقال القاضي : لا مستروح إلى هذا ، ولا معنى للترجيح بالسلامة ، وما ذكره هؤلاء من شهادة الأصول وإثارها تغليب الظن يعارضه أن العدل الذي نقل الثاني لا يتهم ، ولا يظن به العدول عن قسدة الاحتياط ، إلا بثبت واختصاص بمزية حفظ .

وقد يتخيل أن ما جاء به الآخر بناه على ما [رآه] من ظاهر الاحتياط وحمل عليه نظم لفظه ، من غير ثبت في النقل . ثم قال القاضي : لا وجه للترجيح . وإن انقذ ما ذكرناه آخرًا فيما لا يوافق الاحتياط ، انخرمت الشهادة كما ذكرناها أولاً فالوجه التعارض .

مسألة :

١٢٥٠ — إذا تعارض لفظان متضمن أحدهما النفي ، ومتضمن الثاني الإثبات فقد قال جمهور الفقهاء : الإثبات مقدم .

وهذا يحتاج إلى مزيد تفصيل عندنا : فإن كان الذي [نقله النافي] إثبات لفظ عن الرسول - عليه السلام - مقتضاه النفي ، فلا يترجح [على ذلك] اللفظ الذي متضمنه الإثبات ؛ لأن كل واحد من الراويين مثبت فيما نقله .

وهو مثل أن ينقل أحدهما أن الرسول - عليه السلام - أباح شيئًا ، وينقل الثاني أنه قال : لا يحل . وكل ناف في قوله مثبت .

فأما إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً ، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل ، فالإثبات مقدم ؛ لأن الغفلة تنطرق إلى المصغي المستمع ، وإن كان محدثاً ، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجز له ذكر .

مسألة :

١٢٥١ — إذا تعارض ظاهران أو نصان أحدهما يوافق المعروف المعتاد ، والآخر ما جرى به العرف ، فالقول في هذا كالقول في موافقة أحد المنقولين للاحتياط ، ومخالفة الآخر إياه ، وقد مضى فيه قول بالغ .
والمختار التعارض في المسألتين .

فهذا الذي ذكرناه كلام بالغ في ترجيح الألفاظ ، النصوص منها والظواهر ، ومن أحاط بها ، وأحكم أصولها ، لم يخف عليه مدرك الكلام فيما يرد عليه من أمثالها .

باب: في ترجيح الأقيسة

١٢٥٢ — هذا الباب هو الغرض الأعظم من الكتاب ، وفيه تنافس القياسون وفيه اتساع الاجتهاد ، وهو يستدعي تجديد العهد بمراتب الأقيسة ، فنقول :

المرتبة العليا المعدودة من مسالك القياس ما يقال : إنه في معنى الأصل ، وقد سبق تأصيله وتفصيله ، وتقدم القول في أنه : هل يعد من الأقيسة أو يعد من مقتضيات الألفاظ ؟ وهو على كل حال مقدم على ما بعده .

والسبب فيه أنه ملتحق بأصله قطعاً ، والتحاقه به مقطوع غير مظنون ، ولا شك في تقديم مراتب العلوم على درجات الظنون ، ثم يلي ذلك من قياس المعنى ، ما يطرد وينعكس ، ويليه القياس الذي يسمى قياس الدلالة ، كما سبق وصفه ، ويليه ذلك قياس الشبه . فأما ما يعلم ، فلا ترتيب فيه .

مراتب قياس المعنى

١٢٥٣ — وأما قياس المعنى ، فهو على مراتب لا يضبطها ضابط ، فإن مسالك الظنون لا يتأتى حصرها ، وهي وإن كانت منحصرة من جهة تعيين مناسبتها لأصول الشريعة ، فلا يتأتى للناظر الوصول إلى ضبطها بعد وربطها بحد ، ولكننا نحصر على تقريب الأمور والإشراف على ما يكاد أن يكون تشوقاً إلى الضبط ، ونتقي فيما نحاوله مصالح لا نرى تقديرها مأخذ الأحكام ، ونحاذر فيها الوقوع في منخرق مذهب مالك ، ومتسع مسلكه المفضي إلى الخروج عن الحصر والضبط .

ثم قد ذكرنا في الاستدلال طرقاً من ذلك ، ونحن نعيده ونزيده تقريراً وتقريباً . فنقول :

١٢٥٤ — إذا وجدنا أصلاً استنبطنا منه معنى مناسباً للحكم ، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة ، ويكفي في الضبط فيه إسناده إلى أصل متفق الحكم [ومرجوعنا] في ذلك وجداننا أصحاب رسول الله ﷺ ، مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة من غير توقع وقوف عند بعضها .

١٢٥٥ — فأما المعنى الذي لا نجد له أصلاً ولا مستنداً ، فهو الذي سميناه الاستدلال ، ونحن نرى التعلق به كما مهدنا القول فيه .

ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة ، ولم ير ذلك أحد من العلماء ، ومن ظن ذلك بمالك - رضي الله عنه - ، فقد أخطأ ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة - رضي الله عنهم - أصولاً ، وشبه بها مأخذ الوقائع ، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم فإذا لم ير الاسترسال في المصالح ، ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقيقتها ، وهذا كبنائه قواعد على سيرة عمر - رضي الله عنه - في أخذه شطراً من مال خالد وعمرو ، وقد قدر ذلك تأديباً منه .

وهذا زلل ، فإنه لا يمتنع أنه رأهما آخذين من مال الله - تعالى - ما لا يستحقان أخذه على ظن وحسبان ، وكان يرعى طبقة الرعية بالعين الكائنة ، والأليق بشهامته وإيالته أن نظره الثاقب ، كان بالمرصاد لما يتعديان فيه الحدود عامدين ، أو خاطئين ، إذ كانا موليين على مال الله - تعالى - وإذا أمكن ذلك ، وهو الظاهر فحملة على التأديب لا وجه له ، ولو صح عنه أخذ مال رجل غير متصرف في مال الله - تعالى - ، لكان يظهر ما تخيله مالك .

وكذلك كل واقعة ربط مالك أصلاً من أصوله بها ، فإنه لا يرى ذلك الأصل استحداث أمر ، وهو عند الباحثين يعطف على أبلغ وجه إلى قواعد الشريعة .

فخرج مما ذكرناه أن مالكاً ضم وقائع الصحابة إلى الأمور الظاهرة من الشريعة ، ولم يظن بهم افتتاح أمر من عند أنفسهم ولكنه قال : الأخبار [منقسمة] إلى ما نقلت صريحاً ، وإلى ما فهمنا ضمناً ، فإننا لا نظن بأئمة الصحابة استقلالهم بأنفسهم في تأسيس أصول . فهذا بيان مذهبه .

١٢٥٦ - ونحن نرى الاقتصار في مأخذ الأحكام على أصول الشريعة . وأقضية الصحابة محمولة عليها ، ولا تتخيل أخباراً استندوا بها ، وسكتوا عن نقلها ، مع علمنا بأنهم كانوا يبرئون أنفسهم عن الاستقلال ، ويعضدون ما يحكمون به بما يصح عندهم من أخبار الرسول - عليه السلام - . وهذا وجه انفصال أحد المذهبين عن الثاني . ثم الاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلاً من أصول الشريعة ، كما ذكرناه في المعنى المستنبط من الأصول . ويظهر أثر ذلك بضابط في النفي والإثبات ، وهو أن كل معنى لزم طرده جر طرده حكماً بديعاً لم يعهد مثله في الزمان الأطول ، فيدل خروج أثره عن النظير على خروج معناه المقتضي عن كونه معتبراً .

والدليل عليه أنه لو كان معتبراً ، لوجب في حكم العادة القطع بوقوع مثله في

الزمن المتماذي، ويمثل هذا المسلك قطعنا [بأنه] لا تخلو واقعة عن حكم الله - تعالى- وإذا كان أثر المعنى لا يعدم ، نظيرًا قريبًا ، ولم يقتض طرد المعنى مخالفة أصل من الأصول فهو استدلال مقبول معمول به .

وبيان ذلك بالمثال : أن مالكا لما رل نظره ، كان أثر ذلك تجويز قتل ثلث الأمة مع القطع بتحزر الأولين عن إراقة محجمة دم من غير سبب متأصل في الشريعة ومنه [تجويزه التأديب] بالقتل في ضبط الدولة ، وإقامة السياسة ، وهذا إن عهد فهو من عادة الجبابرة ، وإنما حدثت هذه الأمور بعد انقراض عصر الصحابة .

١٢٥٧ - فإذا تجدد العهد بما ذكرناه ، فنحن نرسم بعده مراتب في الإخالات، وننزل كل مرتبة منزلتها ، ونرى أن مدركها على حقائقها مشرف على طرف المعاني ، فإذا عسر الوفاء باستيعاب أمثلة الأقيسة المعنوية في هذا المجموع ، فالوجه أن نتخذ أصلاً من أصول الشريعة يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالات ، ونبين فيه وجوه الترتيب فيها ، وما يقع في الرتبة العليا ، والرتبة التي تليها ، إلى استيعاب مدارك الفقه ومعانيها ، ثم [يقيس] الفطن على ما نرسمه فيها ما يدانيها .

المرتبة الأولى :

١٢٥٨ - فليقع الكلام في القصاص ، وما يقتضي إيجابه ، وما يوجب اندفاعه فنقول : أوجب الله القصاص في نص كتابه رجراً للجنة وكفماً لهم ، وأشعر بذلك قوله - تعالى - : ﴿ ولکم فی القصاص حياة ﴾^(١) ، واتفق المسلمون على هذه القاعدة ، ولم ينكرها من طبقاتهم منكر .

ثم قال أئمة الشريعة : كل مسلك يطرق إلى الدماء الهرج على جريان واسترسال واستمكان من غير حاجة إلى أمر نادر ومعاناة شاقة ، فهو مردود ، فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء ، وحفظ المهج ، فمن خالف هذا فهو لو قدر ثبوته [ناقض] له . والثابت نصاً وإجماعاً لا سبيل إلى نقضه .

فإذا تمهد [ذلك] فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ، ويوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني .

١٢٥٩ - وهذا يمثل [بالقول في القتل] بالثقل .

(١) آية (١٧٩) سورة البقرة .

ولا شك أن من نفي القصاص به مناقض للقاعدة من جهة أن القصد إلى القتل بهذه الآلات أمر ثابت ، وهو ممكن لا عسر في إيقاعه ، وليس القتل به مما يندر [فإذا لم يعسر ، ولم يندر] فكان نفي القصاص بالقتل بها مضافاً لحكمة الشريعة في القصاص .
فإذا نكر الخصم العمدية في القتل بهذه الآلات سفه عقله ، ولم يستفد به إيضاح عسر القتل .

١٢٦٠ - وإن شيب 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 .

١٢٦١ - وإن تمسك بصورة في العكس ، وقال : الجرح الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا أهلك أوجب القصاص - كان هذا غاية في خلاف الحق ، فإن الجرح لاختصاصه بمزيد الغور ، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجنابة ، وردعاً للمعتدين ، فكيف يستجيز ذو الدين أن يبني عليه إسقاط القصاص بالقتل ، الذي يقع بالأسباب التي تقتل لا محالة ؟

وليعتبر المعتبر عن هذا الأصل ، فإنه أجلى أقيسة المعاني وأعلى مرتبة فيها ، فإنه لا حاجة في ربطه بالقاعدة إلى تكلف أو تقرير ، أو تقريب وتحرير .
ولو قيل : هو الأصل بعينه [و] ليس ملحقاً به لم يكن [بعيداً] .

١٢٦٢ - ومخالف ما يقع في هذه المرتبة مائل عن الحق على قطع ، وليس القول فيها دائراً في فنون الظنون ، وما يكون بهذه الصفة لا يتصور أن يعارضه معارض .
١٢٦٣ - ونضرب لهذا مثلاً آخر قياساً .

فنقول: الغرض من شهادة الشهود إيضاح المقصود المشهود به ، ثم للشرع تعبدات وتأكيدات في رتب البيئات على حسب أقدار المقاصد .

وأعلى البيئات بينة الزنا ، فإذا شهد على صريح الزنا أربعة من الشهود العدول وتناهى القاضي في البحث ، وانتفت مسالك التهم ، فهذا أقصى الإمكان في الإيضاح والبيان ، فلو شهدوا وأقر المشهود عليه مرة واحدة ، لم يؤثر إقراره ، ووجب القصاص بموجب البينة ، فإن إقراره تأكيد البينة ، ولا يحط من مرتبة البينة شيئاً .

فإذا قال أبو حنيفة: إذا أقر المشهود عليه مرة ، سقطت البينة ، ولم [يثبت] بذلك

الإقرار شيء، لم يجوز أن يكون هذا مضمون أصل في الشريعة المحمدية ، فإن الإقرار لم يعارض البينة مناقضاً ، ثم هو ذريعة يسيرة غير عسيرة في ترك البيئات ، ثم المقر لا يحلف حتى يتخيل ارعواؤه ، ولو طلبنا أمثال ذلك وجدنا منه الكثير .

المرتبة الثانية :

١٢٦٤ - تعتمد على قياس معتضد بالأصل ، ولكنه قد يلقي الجامع احتياجاً إلى مزيد تقرير وتقريب ، ويعنّ للخصم تخيل فرق ، وإن كان إفساده هيناً .

ومثال ذلك : أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين في القتل ، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع في تحقيق العصمة ، وزجر الجناة ، فإن الاستعانة في أمثال ذلك ليست بالعسيرة ، والقتل على [الاشتراك] غالب الوقوع ، فاقضى معنى القصاص في الأصل لإيجاب القتل على الشركاء ، وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً ، من جهة أن كل واحد [منهم] ليس قاتلاً ، وفعل كل واحد منهما يخرج أفعال شركائه عن الاستقلال بالقتل ، وقتل غير القاتل فيه مخالفة الموضوع المشروع في تخصيص القتل بالقاتل .

وفيه وجه آخر : وهو أن إمكان القتل بالمثلث فوق إمكان الاستعانة ، وعن هذا تردد بعض العلماء ، في إيجاب القصاص على الشركاء ، وصرح بعض المفتين بأن قتل المشتركين خارج عن القياس .

والمعتمد فيه قول عمر - رضي الله عنه - إذ قال : « لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به » فنشأ من منتهى هذا الكلام أن الجاني محرم الدم معصوم [فإذا تطرقت الاحتمالات لم يجوز الهجوم على قتل معصوم] .

١٢٦٥ - والمسلك الحق عندنا أن المشتركين يقتلون بحكم قاعدة القصاص ، ولا نظر إلى خروج بعضهم عن الاستقلال بالقتل ، إذا كان يظهر بسبب درء القصاص [عنهم] هرج ظاهر ، فلا نظر مع الظهور إلى انحطاط إمكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل بالمثلث ، فإنه يعارض ذلك أن المفرد لا يستمكن استمكان المشتركين ، ويتطرق إلى الاستقلال بالقتل عسر [من وجه] حتى تمس الحاجة إلى فرض كلام في أيدٍ وضعيف ، أو تقدير اغتيال [فيعتدل] المسلكان حيثئذ ، وخروج كل واحد عن كونه قاتلاً لا وقع له ، مع إفضاء درء القصاص إلى الهرج مع العلم بأن القصاص ليس على قياس الأعواض .

وأما كون الجاني معصوماً ، فلا أثر له في هذا المقام ، مع أنه سعى في دم من غير أن يفرض له تقدير عذر ، فكان ما أقدم عليه مسقطاً حرمة ، وخارماً عصمته .
والشبهات إنما تنشأ من فرض أمر يقدر للجاني عذراً على قرب ، أو على بعد ، وهو منشأ الشبهات على ما سنوضحه - إن شاء الله تعالى - .

١٢٦٦ - فإذا تمهدت هذه القاعدة [ففرض هذه] المرتبة إلحاق فرع بهذا الأصل ، مع تقدير الوفاق فيه .

فنقول في الطرف : إنه صين بالقصاص على المنفرد ، فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس ، وهذا أجلى ، ولكنه في أعلى مراتب الظنون .

١٢٦٧ - فإن قيل : ما سبب خروج هذا القياس عن مسالك العلوم مع استبانة [استقائه] من القاعدة كما ذكرتموه ؟ قلنا : في القاعدة - على الجملة - نظر .

أما إسقاط أصل القصاص عن المشتركين ، فمعلوم بطلانه قطعاً ، فإنه مبطل لحكمة العصمة ، وأما قتل واحد من المشتركين لا بعينه مع تفويض الأمر إلى رأي من له القصاص ، فليس يرد ذلك ، ولكنه يقع في مجال الظنون .

ثم في إلحاق الطرف بالنفس ثلاثة أشياء يطرق كل واحد إليه الظن :

أحدها : أن قائلاً لو قال : لو أفضى قطع الطرف إلى النفس ، لوجب القصاص على المشتركين ، وتقدير ذلك مردعة لهم ، فلا يؤدي ذلك إلى الهرج ، هذا وجه واقع ، ودافعه أنه لو صح ، لسقط القصاص في الطرف أصلاً . فإذا جرى القصاص مع الاندمال أشعر ذلك باعتناء الشرع بتخصيصه بالصور ، حتى كأن الطرف مع النفس كزيد مع عمرو ، في أن كل واحد منهما مقصود بالصون .

١٢٦٨ - والوجه الثاني : مما يقتضي الظن ، ظن الخصم أن ما ذكرناه مع الجمع في حكمة القصاص يتقضه تمييز فعل أحد الشريكين في القطع عن فعل الشريك الثاني ، فإذا كان كذلك ، فهو ممكن غير عسير ، ثم لا قصاص على واحد منهما ، وهذا إن سلم فهو لعمرى قادح في الجمع وقد صح فيه منع ! يعرف الفقهاء .

١٢٦٩ - والوجه الثالث : أن الطرف مما يقبل التبعض ، فيصور الخصم أن القطع الواقع على صورة الشركة يحمل على وقوعه على التبعض ، إذا كان المجني عليه قابلاً للتبعض .

وهذا رلل ، فإن إمكان تصوير ما يسقط القصاص لا يدرؤه إذا لم يكن ، وكان بدله ما يشابه الاشتراك في الروح ، فلو توجهت هذه الجهات وبعد القول في الأصل بعض البعد ، كان ذلك دون المرتبة الأولى المستندة إلى العلم ، [والقطع] . فهذا واضح جداً .

ومن حكم وضوحه أنه لا يثبت له معارض ، إذ لو قدر له معارض ، لكان ناشئاً من تقدير شبهة توجب المحافظة على حكمة العصمة في حق الجاني ، ومآخذ الشبهات ما يشير إليه المعاذير ولا عذر للجاني .

وإن حاول الخصم تسبب المعارضة في جهة أن واحداً لم يقطع اليد ، بطل ذلك عليه بالنفس .

ولو رجع ، وزعم أن القصاص على الشركاء على خلاف القياس ، كان ذلك روم اعتراض ، وقد أوضحنا بطلانه ، والمخيلة العظمى في ظهور قياس المعنى امتناع المعارضة المحوجة إلى الترجيح .

فإن عارضوا القصاص في الطرف بقطع السرقة ، وشبهوا الاشتراك في قطع اليد بالاشتراك في سرقة نصاب ، لم يكن ما جاءوا به مأخوذاً من قاعدة القصاص .

ونحن لم نعن بامتناع المعارضة انسداد المسالك البعيدة ، وإنما المعارضة الحاقة ما ينشأ من وضع الكلام ، ولا شك [في] أن قطع السرقة بعيد في أصله وتفصيله عن القصاص ، فإن الأصل المعتبر في قطع السرقة أخذ مال غير تافه على الاختفاء من حرر مثله ، والغرض بشرع القطع ردع السارق عن تناول المال النفيس ، وفي النفس مزجرة عن ركوب الأخطار بسبب التافه .

وهذا المعنى يوجب نفي القطع عن الشركاء ، فإن كل واحد منهم على حصته من المسروق ، وذلك المقدار لا حاجة إلى إثبات رادع عنه .

وهذا لا يتحقق في القصاص أصلاً [فيما نحن فيه] فإن معتمده الصون ، وتمهيد العصمة ، ونيس في قاعدته انقسام إلى التافه والنفيس . وخروج كل جان عن الاستقلال بكل الجناية لا يسقط القصاص عنه ، إذ لو قيل به لخرم قاعدة الصون على أنه محقق في النفس كما سبق .

١٢٧٠ - وإذا لم تكن المعارضة على حقها في منشأ الاجتهاد ، لم ينتظم فرق

ورجع كلام المحقق إلى تباين القاعدتين وتباعدهما ، وإيضاح ابتناء كل واحدة منهما على أصل غير معتبر في القاعدة الأخرى .

وهذا لا ينتظم فرقاً ، ويدخل في أقسام فساد الوضع ، ووجب نسبة الخصم إلى البعد عن مأخذ الكلام والاكتفاء بتلفيق لفظي عري عن التحقيق .

١٢٧١- والذي يحقق ذلك أن من سرق نصاباً واحداً في دفعات [وهو في كل دفعة] يهتك حرزاً ، لم يستوجب قطعاً ، ولو قطع جان يداً واحدة بدفعات ، استوجب القصاص عند الإبانة .

١٢٧٢- ويتعلق بالكلام في هذا القسم أمر يتعين الاعتناء به ، وهو مزلة مالك . ونحن نقول فيه : إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة مرعية ، فيجوز الاستمسك بعينها في إلحاق الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص .

ولا يجوز تقدير حكم آخر متعلق بحكمة تناظر الحكمة [الثابتة] [في الأصل المنصوص عليه ، فإن هذا يجر إلى الخروج عن الضبط ويفضي في مساقه إلى الانحلال فإن الحكمة الثانية] لو قدرت لدعت إلى ثالثة ، ثم لا وقوف إلى منتهى مضبوط .

١٢٧٣- ويبان ذلك بالمثل : أن المال صين بشرع القطع إبقاء له على ملاكه وزجرًا للمتشوفين إليه ، ولو فرض تعرض للحرم بمراودات دون الوقاع ، فأذاها ببر على أقدار الأموال ، ولا يسوغ نقل القطع إليه ، وكذلك القول في أمثاله .

١٢٧٤- وعند ذلك انتشر مذهب مالك ، وكاد يفارق ضوابط الشريعة واعتصم بالفاظ وعيدية معرضة للتأويل ، منقولة عن جلة الصحابة ، وقد يدنو المأخذ جداً ، فيزل الفطن إذا لم يكن متهدباً درياً بقواعد الاجتهاد .

١٢٧٥- ويبان ذلك [بالمثل] أنا إذا قلنا : قطع السرقة مشروع لصون الأموال .

وزجر السارقين فالزمننا عليه ما إذا نقب الواحد الحرز وسرق الآخر فلا قطع على واحد منهما ، وهذا يخرم الحكمة المرعية في [صون] الأموال ، فإن [التسبب] إلى ما ذكرناه يسير ممكن .

وهذا على الحقيقة غامض من جهة أن الشخص الواحد إذا نقب وسرق ، فقد أخرج النقب الحرز عن حقيقته ، ولم يقدم على المال إلا وهو في مضیعة ، ثم لم نقل لا قطع عليه ، من حيث انفصل هتك الحرز عن أخذ المال ، وكان من الممكن أن

يختص القطع بمن يتسلق على الحرز ، ويأخذ المال من غير هتك .

وهذا مجال ضيق ، ويتجه فيه خلاف العلماء . وحق الأصولي ألا يعرج على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع .

١٢٧٦ — ثم القول الممكن في السارق والناقب أن صون الأموال وإن أثبت فهو مخصوص بالسرقة من الحرز ، وليس [إلينا] وضع الحكم والمصالح ، ولكن إذا وضعها الشارع ، اتبعناها .

١٢٧٧ — ومن لطيف الكلام في ذلك : أن المعلل إذا قيد تعليله [الفقهي] المعنوي بقيد غير مخيل ، لا على معنى الاستقلال ، ولا على الانضمام إلى أركان العلة المركبة ، فذلك التقييد مطرح في مسلك المعاني وطرق الإخالة ، إلا فيما نصفه ، وهو تقييد الكلام بحكم معين تعلق بحكمة معلومة .

وهذا كذكرنا صون المال عن السراق ، فإذا ألزمنا عليه صون الحرم لم نلتفت إليه ولم نلتزم فرقا بين الصورتين ، فإن ذلك إنما ينشأ من رعاية المصلحة مع الانحصار على الحكم المنصوص عليه .

ثم ما ذكرناه ليس مختصاً بحكم واحد ، بل هو مطرد في جملة المصالح الشرعية فكل مصلحة مختصة [بحكمها] ، وغاية القاييس ضم جزئي في المنصوص عليه إلى القاعدة الكلية .

١٢٧٨ — فإن قيل : إذا قسم الطرف في حق الاشتراك على النفس ، فهل تنسبون إلى المحذور الذي ذكرتموه من مجاوزة موارد المصالح ؟ .

قلنا : إن كان ذلك مجاوزة ، فلا قياس إذاً ، وينبغي أن يجتنب المنتهي إلى هذا المقام طرفي نفي القياس والانهلال .

فنقول : ساوى الطرف النفس في الأصل وهو القصاص ، ثم ثبت الصون في النفس بإجراء [القصاص] على المشتركين ، فرمنا إلحاق الطرف المساوي للنفس [في أصل القصاص بالنفس] في فرع اقتضاه أصل القصاص ، وهذا غاية المطلوب في ارتباط الفرع بالأصل واقتضاء الأصل الفرع .

١٢٧٩ — وإذا بلغ الكلام هذا المبلغ ، فليعلم الناظر أن أسد المذاهب في القول

بالقياس الحق ، واجتناب الخروج عن الضبط مذهب الشافعي .

ولست أرى في مسالكة جيداً إلا في أصل واحد ، لم يحط بسر مذهبه [فيه فهمي] وهو : إثباته قتل تارك الصلاة ، فإنه لم يرد فيه نص ، وتقريب القول فيه يتضمن حكمة لم يثبت أصلها ، وهذا مشكل جداً ، فإن طمع [من] قصر فكره بتشبيه المأمور به بالمنهي عنه ، كان ذلك بعيداً غير لائق بمذهب هذا الإمام .

وهذا القدر كاف في التنبيه ، وقد نمجز غرضنا في القول في المرتبة الثانية من قياس المعنى .

المرتبة الثالثة

١٢٨٠ - تمثلها في القول بالمكره على القتل ، وفيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : أن القصاص على المكره دون المكره .

والثاني : وهو قياس ميين أن القصاص على المكره دون المكره ، وهو مذهب زفر .

الثالث : أن القصاص يجب عليهما ، وهو مذهب الشافعي .

١٢٨١ - وأبعد المذاهب عن الصواب إيجاب القصاص على المكره دون المكره المحمول ، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره ، وكأنه آله له .

وهذا ساقط ، مع المصير إلى [أن] النهي عن القتل متجه مستمر على المكره القاتل ، فكيف يتحقق كونه آله مع تكليف الشرع بإياه؟ ومن ضرورة كون الشيء آله انقطاع التكليف عنه ، فتخصيص المكره بإلزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له .

١٢٨٢ - [ووجه] مذهب زفر في القياس لائق وهو : أنه رأى المحمول ممنوعاً

ولم ير أثر الإكراه في سلب المنع والنهي ، والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت ، فارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع .

١٢٨٣ - والذي يختاره أصحاب الشافعي ينسب على ما ذكرناه لزفر في استقلال

المباشرة ، وهذا يقتضي إيجاب القصاص على القاتل المحمول ، ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره [بالكلية] ، فإنه موقع القتل غالباً ، والإكراه من أسباب تقرير الضمان ، فيبعد تعطيله وإخراجه من البين ، وبعد إحباط المباشرة ، فالوجه تنزيلها منزلة الشريكين ، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه ، من

جهة أنه يخرجها عن كونه قتلاً ، ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما .

فإذا لم يصر أحد إلى إسقاط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عن كل واحد منهما : أما ضعف المباشر ، فمن جهة كون المباشر [محمولاً] ، وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً ، واستمرار التكليف يوهي أثر الإكراه ، فليس أحدهما بالضعف أولى من الثاني ، فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما وقد ثبت أن القصاص لا يسقط عنهما ، وقرب تنزيلهما منزلة الشريكين .

١٢٨٤ - وتكن القول في هذا ينحط عن القول في الشريكين ، من جهة اختلاف السبب والمباشرة ، وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ، ثم يتعارض ما أخذ مذهب زفر وأبي حنيفة ، والترجيح لزفر .

١٢٨٥ - وما أخذ إيجاب القصاص عليهما يتشوف إلى جمع نكتتي المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص [عنهما جميعاً] ، وإيجاب القصاص [على شهود الزنا إذا رجعوا بعد إقامة الرجم أظهر من إيجاب القصاص على المكره الحامل ، من جهة أن الإكراه يضعف ببقاء التكليف على المحمول ، ولا خيرة للقاضي بعد إقامة البينة ، وليس ممنوعاً منع المكره المحمول ، بل البينة أوجبت على القاضي إقامة الرجم ، ولذلك لم يختلف قول الشافعي في وجوب القصاص عليهم اختلافه في المكره .

أما الشهود على القصاص إذا رجعوا ، فإن فرض رجوع المدعي واعترافه ، فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود ، فالطريق القطع بتغليب المباشرة . وإن فرض الكلام في استمرار المدعي على دعوى الاستحقاق ، فهذا ينحط في مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا ، فإن المدعي على خيرته .

ولو ذهبنا نستقصي هذه الأمثلة ، لطال الكلام . وإنما غرضنا التنبيه .

١٢٨٦ - 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 المدعي ، وهو في مسلك القياس يداني إيجاب القصاص ، بأيمان المدعي في مسلك لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى القياس ذلك .

١٢٨٧ - وهذا أوان تغليب حق المدعي عليه من طريق القياس .

قال الشافعي : إذا كان القصاص لحقن الدم ، والهلاك لا يستدرك ، وإذا رجع

الغرض إلى حقن دم الباقيين ، فرعاية حقن دم الجاني ، وهو غير مسفوك أولي .
واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط فيها ظهور اللوث عند الحاكم ، وهو غير
مشروط في اللعان ، غير أن المعتمد في القسامة الخبر الصريح ، والمعتمد في اللعان
يستند إلى شيئين :

أحدهما : أنا لا نجد بدأ من الخروج عن قانون الحجج ، فالاستمساك بظاهر
القرآن العظيم أقرب ، وحمل العذاب على الجنس بعيد .

وبالجمله نفى إيجاب الحد ، وتغليب حقن دمها ، أقرب عندي إلى مأخذ الشريعة .

١٢٨٨ — ومن عجيب الأمر أن قول الشافعي اختلف في القصاص :

هل يجب بأيان القسامة ؟ ولم يختلف في وجوب الحد على المرأة ، مع تعرض
الحد الواجب [لله تعالى] فيه للسقوط بما لا يسقط القصاص به . وسبب هذا أن خبر
القسامة ورد في [الغرم] وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب . وهذا وغيره في أمثال
ما ذكرناه من قواعد الشريعة .

ونحن نختمه بأمر بديع يقضي الفطن [العجب] منه :

١٢٨٩ — فالمرتبة الأولى : العلمية تكاد أن تكون جزءاً من المنصوص عليه .

والمرتبة الأخيرة : - نعني اللعان والقسامة - لا يستقل المعنى فيها ، ولم نرسمها
مرتبة في القياس ، من حيث لم نرها مستقلة .

فهذه جملة كافية في التنبيه على المراتب . وضابطها القريب من القاعدة والبعيد
منها .

١٢٩٠ — ونحن نذكر الآن مراتب قياس الشبه .

فنقول : مجال هذا القسم [عند] انحسام المعنى المناسب ، فإذا لم نجد معنى
للكم الثابت ، أو صادفنا ما يخيل غير صحيح على السبر ، فالوجه رد النظر إلى التشبيه .

١٢٩١ — ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام [مراتب] قياس

المعنى .

فالواقع في المرتبة الأولى هو الذي يسميه الأصوليون في معنى الأصل ، ولا
يريدون به المعنى المخيل ، وهذا إذا وقع معلوماً ، كان في المرتبة العالية .

وقد سبق [القول في] الاختلاف فيها هل يسمى قياساً ، أو هو ملتقى من الألفاظ والنص ؟ .

١٢٩٢ - والوجه عندنا في ذلك أن يقال : إن كان في اللفظ إشعار به من طريق اللسان ، فلا نسميه قياساً ، كقوله - عليه السلام - : « من أعتق شركأله في عبد قوم عليه » فهذا وإن كان في ذكر ، فالعبودية مستعملة في الأمة . وقد يقال للأمة عبدة .

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً في وضع اللسان بما ألحق به ، فهو قياس مفض إلى العلم ، وهو قاعدة الأشباه بعد . ونظيره إلحاق الشافعي عرق الكلب بلعابه في التعبد برعاية العدد والتعفير .

١٢٩٣ - فإذا زال العلم وكان الشبه يفيد غلبة الظن ، ولا يفسد لدئ السبر والعرض على الأصول [فهو مقبول] .

وإن لم يفد غلبة الظن ، فهو الطرد المردود عند المحققين ، والأشباه بين طرفي قياس المعنى والطرده .

١٢٩٤ - والذي لاح من كلام الشافعي أن أقرب الرتب من المراتب المعلومة إلحاق الزبيب بالتمر في الربا . وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج عن الرتبة إلحاق [الرر بالحنطة والذرة بالشعير ، ثم يلي هذه الرتبة] الوضوء بالتيمم في الافتقار إلى النية ، ولهذا قال الشافعي : [مستبعداً] طهارتان فكيف تفترقان ؟ .

١٢٩٥ - ونحن نقول في ذلك : كل شبه يعتضد بمعنى كلي ، فهو بالغ في فنه وذلك إذا كان المعنى لا يستقل مخيلاً مناسباً .

وبيان ذلك فيما وقع المثل به : أن التيمم ليس فيه غرض ناجز ، وقد تبيناً من كلي الشريعة أنها [مبنية] على الاستصلاح ، فإذا لم يلح صلاح ناجز ، يظهر من المآخذ الكلية ، ربط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبين ، وهو التعرض للثواب ، ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب ، فإذا وجدنا طهراً كذلك متفقاً عليه ، ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر فيه وقع التشبيه في الافتقار إلى النية المحصلة غرض العقبين .

١٢٩٦ - فليتخذ الناظر هذا معتبراً في الرتبة الأولى من الأشباه المظنونة ، ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهرين في أحكام وشرائط .

وإلحاق الطعومات التي لا تقدر بكيل ووزن طريقه الأشباه عندنا ، فإن مسالك

الإخالات باطلة ، فلا يبقى إلا التشبيه .

ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى المقصود من المنصوص عليه ، وقد لاح أن المقصود هو الطعم ، وبطل اعتبار القوت لمكان الملح ، وسقط اعتبار [التقدير] لجريانه في الجنسين والجنس على وتيرة واحدة ، ولاح النظر إلى المقصود مع الاعتراف بأنه غير مستند إلى معنى معقول . وهذا ينحط عما يتعلق بغرض في العقبن كما ذكرناه في القسم الأول من المظنونات .

ولولا ما ثبت عندنا في الاضطرار إلى تعليل المنصوصات في الربا ، لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ، ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القياسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك ، ولهذا وقع في المرتبة الثانية .

١٢٩٧ — فإن قيل : هل ترون الشبه الخلقي في غير مجانسة ومماثلة معتبراً ؟ .

قلنا : لا . إلا أن نشير إلى أن اعتبار الخلقي أصل في الشريعة ، كما ثبت ذلك في جزاء الصيد ، وقد ثبت قريب منه في الحيوانات المشكلة في الحل والحرمة . وما ذكره أبو حنيفة في [اعتبار الانطراق] والانطباع في الجواهر المعدنية في الزكاة طرد عندنا .

١٢٩٨ — ومن أبواب الشبه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض ، فيقع

لذلك الشبه ثانياً ، وهو كالتردد في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة ؟ .

فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب اعتباراً بجملة المملوكات ، والذي

يقتضيه الشبه اعتباره بالحر .

فإن قيل : هذا أيضاً في الشبه الخلقي وقد أنكرتموه .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، فإن العبد يفرض قتله على الجهة التي يفرض فيها قتل

الحر ، إذ قد يظن على بعد أن سبب التعاون في الحمل في الديات ما يقع [من] الخطأ

بالقتل بين أصحاب الأسلحة ، وهذا يتفق في الحر والعبد على جهة واحدة .

١٢٩٩ — ومما يلتحق بهذا الفن ، القول في تقدير أروش أطراف العبيد بالسبب

الذي يقدر [به] أطراف الأحرار ، فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفي التقدير واعتبار ما

ينقص من القيمة نظراً إلى المملوكات ، سيما على رأي من لا يرى تقدير قيمة العبيد ،

وتزليلهم منزلة البهائم ، التي تضمن بأقصى قيمتها . وهذا مذهب ابن سريج ، والظاهر

من مذهب الشافعي أنها تقدر ، ومعتمده الشبه .

١٣٠٠ - فإن قيل : فما الوجه في المثالين ؟

قلنا : الوجه في مسألة التقدير مذهب الشافعي ، فإن الشارع أثبت [للحر] بدلاً حتى لا يحبط إذا قتل خطأ ، ثم قاسوا أطرافه بجملته بمعان لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها ، وكان من الممكن ألا [تتقدر] أروش أطراف الحر ، فإننا ألفينا في جراح الأحرار حكومات غير مقدر . فلئن اقتضى شرف الحر تقدير ديته ، فهذا لا يطرد في أطرافه ، فلما تأصل في الطرف تقدير ، وطرف العبد في العبد ، كطرف الحر في الحر فلا التفات إلى خروج قيمة العبد عن التقدير .

١٣٠١ - فإن قيل : [فقدروا] أطراف البهائم .

قلنا : لم يتحقق فيها أنها تقع موقع أطراف الأحرار في الأحرار ، فهذا الشبه أولي من المعنى الكلي من جهة أنه أجلى ، واليق بالعرض وأميز للمقصود ، هذا والمضمون من الحر والعبد الدمية .

١٣٠٢ - أما القول في تحمل العقل والقيمة ، فالأظهر عندنا التمسك بالمعنى ، لبعد تحمل العاقلة العقول عن مدارك العقول . وقد يظن أن العبيد لا يخالفون الأحرار في تعاطيهم الأسلحة ، وإن ذكر فيهم ذلك ، فقد يتعدى إلى الدواب في تجاؤل الفرسان ، فكان تقدير أروش أطراف الأحرار معللاً بمعان اعتقدناها ، ولم ندرك حقيقتها وضرب العقل [يشبه] تحكم المالك على المملوكين [فالأحزم] أن [لا] يضطرب فيها [بالخطي] الوساع .

١٣٠٣ - وما يعده الفطن قريباً مما نحن فيه إلحاق القليل من الدية بالكثير في

الضرب على العاقلة .

ونحن نرى ذلك المسلك الأعلى من الشبه من جهة أن أصل الضرب ثابت ، وهو جار في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير ، وليس هو مبيئاً على الإجحاف بالمحمول عنه ، فإن الدية محمولة على الموسرين . فكان الضرب ثبت في الشرع مسترسلاً [على الأقدار] من غير اعتبار مقدار ، وهذا من جملة الأمثلة التي ذكرناها تكاد أن تلتحق بالمرتبة المعلومة أو تدانيها .

١٣٠٤ - فهذه قواعد الأشباه المعتبرة . ونحن نجد فيها ترتيباً بعد ما وضحت

الأصول ، وذبني الغرض على سؤال وجواب ، وهو السر وكشف الغطاء .

١٣٠٥ — فإن قيل : إن تعلق الناظر بوجه من الشبه ، فما وجه تقريره إذا نوقش فيه ؟ .

فإن قال المشبه : ما ذكرته يغلب على الظن .

فقال له المعارض : ليس كذلك . فما سبيل درته ؟ وكيف الجواب عن سؤاله ؟ .

ولا شك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى شبه يقتضيها ، ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه عن الطرد ، وكل شبه يقتضي الظن ، فلا بد أن تنتظم عبارة معربة عنه ، ثم إن تأتى وانتظم ذلك سالماً عن القوادح ، فهو معني إذاً ، فترجع الأشباه إلى معان خفية ، ويبطل تقسيم الأقيسة إلى المعنوي والشبهى .

١٣٠٦ — قلنا : هذا السؤال بحث عن لباب الفصل وحقيقته ، فلا يتصور استقلال [شبه] دون ما ذكره السائل ، ولكن سبيل القول فيه أن الشبه يستند إلى مأخذين : هما الأصل ، ويعدهما أمر ثالث ينبه [عليه] .

أحدهما : الأمثلة وجريانها على مقتضى الشبه .

وهذا كالحاقنا اليسير بالكثير في الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصه أحاد الشركاء مع تناهيهما في القلة ، وينضم إليه بطلان اعتبار المواساة المشروعة بسبب خيفة الإحجاف .

فيخرج [مما] ذكرناه وأسأله أن ضرب العقل لا ينتهي إلى موقف في قلة [ولا كثرة] وليس هذا معنى مخيلاً [مناسباً] وإنما هو متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذي ذكرناه ، فهذا إذا ظهر قليلاً التحق [بالقسم] الذي يسمى قياساً في معنى الأصل ، كما سنذكره في آخر هذا الفصل . فهذا وجه .

١٣٠٧ — والوجه الثاني : وهو الذي يدور عليه معظم الأشباه ، إن ثبت معنى على الجملة في قصد الشارع ، ولا يدخل في الإمكان ضبطه بعبارة ، وهذا كعلمنا أن الشارع قدر أرش يد الحر بنصف الدية لنسبة لها مخصوصة إلى الجملة لا يضبطها ، والإصبع دونها في [الغناء] ، وهذا لا شك فيه ، ولكننا إذا أردنا أن نطلع عليه وعلى الوجه الذي [لأجله] يقتضي التشطير ، لم يكن ذلك ممكناً ، وهذا يناظر علمنا بأن الشارع فرق بين التافه والنفيس من المسروق ، ثم قدر النفيس بدينار أو ربع دينار .

فالأصل معلوم ، ولا اطلاع على المعنى الذي يقتضي هذا المقدار ويناسبه .
فإذا تمهد ذلك كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً ، فإننا نعلم أن غناء يد العبد من
جملته كغناء يد الحر من جملته ، فهذا إذاً يستند إلى معنى معتقد [على الجملة] من
قصد الشارع ، ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه .

ومهما اتجه هذا النوع ، كان بالغاً جداً مقدماً على المعاني الكلية المناسبة .

١٣٠٨ - فأما الأمر الثالث الموعود : فالتشبيه بالمقصود ، وهذا لاستقلال له إلا

أن يضطر إلى التمسك بتقدير علم الحكم المنصوص عليه .

ومثال ذلك الأشياء الستة المنصوص عليها في الربا ، فلو هجم الناظر عليها ،
ولم يتقدم عنده وجوب طلب علم ، لم يعثر على فقه قط ، ولا شبه ، فإن الفقه
مناسب جار مطرد سليم على السبر ، والشبه متلقى من أمثلة أو مخيل معنى جملي
والرأي لا يقضي بواحد منهما في نصب الطعم علماً ، ولكن إذا ثبت طلب العلم ،
وانحسم المعنى المسبور والجملي ، فلا وجه إلا أن يقال : إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه
الأشياء ثبت لمعانيها ، ومعانيها هي المقصودة منها .

١٣٠٩ - ثم يتصب على ذلك شاهدان :

أحدهما : من قبيل التخصيص ، وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه .

والثاني : عموم قوله - عليه السلام - : « لا تبسعوها بالطعام »^(١) [إلا مثلاً

بمثل] ، فهذه معاهد الأشباه ، ثم لا حاجة إلى تكلف الميز بينها وبين الطرد .

١٣١٠ - فإن قيل : المعلوم الذي يسمى قياساً في معنى الأصل ، ما مستند العلم

فيه ؟ .

قلنا : اكتفى بعض الضعفة بادعاء العلم ، وانتهى إلى دعوى البديهة ، وزعم أن

جاحده في حكم جاحد الضرورات .

ونحن نوضح الحق في ذلك . ونقول : كون العتق في العبد بمثابة كونه في الأمة

والرق فيهما أيضاً على وتيرة واحدة . وهذا معلوم قطعاً ، ولا يمتنع أن ينص الفصيح

على واحد من الأمثال ، ويرغب عن التعلق بالألفاظ العامة ، ويجعل ما ذكره مثلاً

(١) سبق تخريجه .

لحكم يؤسسه [كالواحد] منا إذا أراد أن يبين حكم البيع ، فقد يقول : من باع [ثوبًا] فقد زال ملكه عنه ، فيؤثر ضرب مثل لخصته عليه في مجاري الكلام ، وهذا إن ساغ لا استكراه فيه ، ولا يمتنع في تحكيمات الشرع تخصيص سريان العتق بالعبد .

لكن لو كان كذلك ، لتعين في حكم البيان التنصيص على التخصيص [فإذا] لم يجر ذلك ، انتظم من مجموعه القطع بثبوت ما يسمى القياس في معنى الأصل .

١٣١١ — ولو نص الشارع على موصوف ، وذكر فيه حكمًا تقتضيه تلك الصفة اقتضاء اختصاص ، فهذا النوع من التخصيص يتضمن نفي ما عدا المنصوص ، وهو المفهوم . وقاعدته كقوله - عليه السلام - : « نفي سائمة الغنم زكاة » ^(١) ، فأما لو قدر مقدر من الشارع أن يقول ، في عفر الغنم زكاة ، فهذا ليس في مرتبة المفهوم ، ولا يصلح [أيضًا] للإجراء مثالاً ، بخلاف العبد الذي يجري مثالاً في المملوكين .

فإذا لا يقول الشارع مثل هذا ، فإنه من التخصيص العربي عن الفائدة .

فليفهم الناظر هذه المنازل ، والترتيب بعد ذلك كله .

١٣١٢ — المرتبة الأولى : للمعلوم . وقد بينا مأخذه .

١٣١٣ — المرتبة الثانية : لما يتلقى من الأمثلة كالحاق القليل من العقل [في الضرب] على العاقلة بالكثير ، فإن ذلك قريب جداً من الرتبة المعلوم .

١٣١٤ — المرتبة الثالثة : ما يستند إلى معنى كلي لا تحيط الأفهام والعبارات بتفصيله ، كما ذكرناه في تقدير أروش الأطراف ، وافتقار طهارة الحدث إلى النية .

١٣١٥ — وأنا أرى الطهارة تنحط في الرتبة عن تقدير الأروش ، فإن تقدير الأروش يستند إلى أغراض ناجزة ، نعتقد أصولها ، ونقصر عن درك تفصيلها ، وأمر الثواب خفي في الطهارة ، لا يتأتى فيه من الاطلاع ما يتأتى في مستند تقدير الأروش ، فلا بأس إذاً لو قدر افتقار الطهارة إلى النية كرتبة متأخرة عن تقدير أروش أطراف العبيد .

وأما نصب المقاصد ، فمسترسل كما سبق تقديره في الربويات ، فهذا لا يستقل بنفسه دون الإرهاق إلى نصب السلم وهو دون المرتبة الثالثة .

١٣١٦ — ونحن نختم هذا الأصل بمسألة يتعارض فيها شبهان ، فنقول :

اختلف العلماء في أن العبد هل يملك ؟

وماخذ الكلام من طريق التشبيه ما نصفه : أما من يقول يملك ، فشبهه بالحر من جهة أن الحر فطن مؤثر مختار ، طلب لما يصلحه ، دافع لما يضره ، لبيب فطن أريب والعبد في هذا كالحر . فهذا شبه فطري غير عائد إلى [الصورة ، وإنما راجع إلى المعاني التي بها يتهيأ الإنسان لمطالبه ومآربه .

١٣١٧ - ومن منع كونه مالكا ، شبهه بالبهايم من حيث إنه مسلوب القصد والاختيار ، مستوعب المنافع باختيار مالكة ، حتى كأنه لا اختيار له ، والتعلق بهذه الأشياء أقرب . فإن القائل الأول تمسك بالأمور الخلقية .

ومن منع الملك تمسك بماخذ الأحكام ، فكان ما قاله أقرب ، فإن الرق حكم غير راجع إلى صفات حقيقية خلقية ، وحاصله سقوط استبداد شخص وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين ، فإن حكم الملك الاستقلال ، ثم أقام الشارع المالك طالبا للمملوك فيما يسد حاجته ، ويكفي مؤنته والحاجة [التي] لا يتصور فيها الكفاية أثبتها الشارع للمملوك بإذن مالكة ، وهو حق المستمتع في النكاح .

١٣١٨ - فإن قيل : السيد إذا ملك عبده فالحق لا يعدوهما ، فإن كان استغراق السيد إياه يمنعه من صفات المالكين . فإذا ملكه المولى وجب أن يملك .

قلنا : هذا يلزم الخصم في تصوير إلزام الملك [له] ، ثم التملك لم يخرج عن كونه مملوكا متحكما عليه ، فلم يجامعه التملك ، كما لم يجامعه إلزام الملك . فإذا زال الرق عنه ملك حينئذ ، وإذا ثبت له حق [الاستقلال] بأن كاتبه ، فيتصور له ملك على ضعف ، على حسب ما يليق به .

فهذا المعتبر في النظر إلى [أقرب] الأشباه [وأدنى المآخذ] فيها .

وما تعلق به الأولون موجبه أن لا فرق ؛ لأن خلقه وصفاته كصفات الحر . فإذا تصور كونه مملوكا ، سقط هذا الاعتبار ، وجلى الشرع حكمه .

فصل

١٣١٩ - المرتبة الأولى : - من قياس المعنى - : هو النتيجة الأولى لما صح من

معنى القاعدة ، وينظرها في ماخذ الأشباه ، ما يقال إنه في معنى الأصل .

وما يستأخر من أقيسة المعاني عن رتبة العلم ، ويقع في أعلى مراتب الظنون كاعتبار الأطراف بالنفس ، يناظر من الأشباه ما ثبت بظواهر الأمثلة ، كاعتبار القليل من ضرب العقل على العاقلة بالكثير .

وما يبعد عن المرتبة الأولى في المعاني المظنونة ، يناظر ما يتعلق بتقدير الأروش في أطراف العبيد . ثم ما يتعلق بالأمور المغيبة كتقدير الثواب في الطهارة ، وما ثبت معللاً من جهة الشارع ، ولم يعقل وجه المناسبة فيه كقوله - عليه السلام - : « أينقص الرطب إذا يبس » ^(١) يناظر ما يضطر إليه من اعتبار المقاصد في الرويات .

١٣٢٠ - فأما رتبة العلم ، فلا يترجح فيها مطلوب على مطلوب ، فإن العلوم لا تفاوت فيها .

وإن انحططنا عن رتبة العلم ، فأخر مراتب المعاني مقدم على أعلى مراتب الأشباه ، إلا أن يسترسل المعنى ، ويختص بالشبه ، كاعتبار نقصان القيمة في أطراف العبيد ، أخذاً من المعاني الكلية ، مع التقدير أخذاً من التشبيه بالأحرار .

وهذا لا يتطرق إليه قطع ، إذ لو كان مقطوعاً به ، لما عدَّ من خفيات المظنونات .

والحاق القليل بالكثير في ضرب العقل [على العاقلة] أظهر من المعنى الكلي فيه فإن من تمسك بالمعنى الكلي ينقطع طرد كلامه بمحل الوفاق في ضرب العقل على العاقلة ويضطر أن يقف موقف الطالبين ، [ويقول] : الأصل تخصيص الغرم بالجاني ، فأقيموا دليلاً في محل النزاع .

وإذا طالب ذكرنا مسلماً من ضرب الأمثلة ، فكان في حكم شبه لا يعارضه معنى غير أن الشبه ينبغي أن يكون على نهاية القوة في محاولة النقل من أصل كلي إلى الإلحاق بما هو خارج عن قياس المعنى .

ولا مزيد في القوة على ما ذكرناه ، والمسألة مع ذلك مظنونة ، وليس هذا كتقدير أرش طرف العبد ، فإن من يوجب ما ينقص بطرد معنى فلا يتقضى عليه ، فينبغي اعتبار صاحب الشبه بالأخص . فليُنظر الناظر إلى جولان الحقائق في هذه المضايق .

فصل : في مراتب قياس الدلالة

١٣٢١ - أحدث المتأخرون لقباً لباب من أبواب القياس ، وراموا بذلك التلقب تمييزاً فن كثير التدوار في مسالك الأحكام ، جار على منهاج واحد ، وهو عند المحققين إذا صح يلتحق بقياس الشبه من وجه ، وقد يتأتى في بعض أمثله وجه يلحقه بقياس المعنى . واللقب الذي تواضعوا عليه هو قياس الدلالة . وهو كقول الشافعي في الذمي : من صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم .

١٣٢٢ - والذي يقتضيه الترتيب تصدير الفصل بأن المستدل بهذا النوع يتوجه عليه سؤال المطالبة لا محالة ، كما ذكرنا قريباً منه [فيما تمحض] شبهاً .

فللمعترض أن يقول : وأي مناسبة بين الطلاق والظهار ؟ ولم يجب أن يتساويا ثبوتاً ونفيًا ؟ مع العلم بانقسام الأحكام إلى التساوي والتفاوت ؟ فإن لم يبحث المطالب ويبيد وجهها ، كان مقصراً .

١٣٢٣ - ثم ينقح في الخروج عن المطالبة مسلكان نجرهما ، ثم ننهي كل واحد منهما النهاية المطلوبة ، ثم مسلك الحق وراء الاستقصاء المقول والمنقول .

فإن قال المطالب : الطلاق مقتضاه التحريم والحل ، والكفر لا ينافي ذلك ، ومحل التصرف قابل له ، والظهار فيما ذكرته كالطلاق [ولا ينافي الكفر المنكر والزور كما لا ينافي التصرف في الطلاق] ، وإذا سلك هذا المسلك لم يبعد أن يكون ما ذكره جامعاً بين الطلاق والظهار معنوياً ، وقد يتمكن المطالب من منع يضاهي ما ذكرناه ، على ما يورده الفقهاء .

فهذا النوع إذا سلك صاحبه هذا المسلك ، يلتحق بأقيسة المعاني .

١٣٢٤ - والمسلك الثاني في الخروج عن المطالبة : ألا يخوض المطالب في التزام طريق المعاني المستقلة الجامعة من طريق المعنى . وهذا القسم ينقسم قسمين :

أحدهما : أن يرد الأمر إلى طريق الاطراد والانعكاس ، وقد ذكرنا أن الطرد والعكس معتبر معتمد ، وقد قدمنا في ذلك قولاً بالغاً ، فليقل المطالب : اقترن الطلاق [بالظهار] ثبوتاً ونفيًا ، واقترنا في الصبي ، ومن لا يعقل انتفاءً ، فكذلك القول في اقترانها ثبوتاً وانتفاءً باختلاف صفات المحل في البقاء في النكاح والبينونة عنه . فهذا مسلك مرضي .

١٣٢٥ — والقسم الثاني من هذا القسم : أن يذكر المطالب بين ما استشهد به ، وبين المتنازع فيه شبهاً غير مخيل ، ولكنه يستقل في طريق الشبه .
فهذا مضطرب النظر فيما ذكرناه .

١٣٢٦ — وأنا أقول : إذا تحقق وجوب الخروج عن المطالبة ، فلا يستقل بتمهيد قياس الدلالة إلا فطن دراك ، فإن المعلن لو سلك طريق [إبداء] المعنى ، فقد بين أن ما اعتمده ، وسكت عليه لم يكن كلاماً [تاماً] ، فإن إبداء المناسب إذا كان محتموماً ولم يكن في الكلام الأول ذلك ، فسكوت المطالب بالدليل على [ما جاء] به يتضمن اعتقاد كونه مستقلاً فإذا بين أن [التمام] في الجواب عن المطالبة فقد لاح أن ما أبداه مفتاح الحجة ومبدؤها ، وقد سكت عنه سكوت من يراه تاماً مستقلاً . فهذا وجه .
١٣٢٧ — والوجه الآخر : أنه جعل أصل قياسه المسلم فيما تمثلنا به .

والآن إذا أبدئ معنى جامعاً بين الطلاق والظهار ، فقد صار الطلاق أصلاً لظهار ، وخرج الكلام الأول عن نظمه وترتيبه ، وإن أبدئ وجهاً من الشبه بين الطلاق والظهار فقد التزم الجمع تشبيهاً ، وهو تمة الكلام [كما] قدمناه في المعنى المستقل ، وينقدح فيه تغيير الترتيب والنظم كما تقدم . فإذا لا بد من مناسبة فقهية ، أو شبيهية ، وكلاهما ينافي المسلك الأول الذي اعتمده .

١٣٢٨ — وإذا انتبه الناظر [للغائلة] التي ذكرناها ، فلا يظن أنها تشييب برد هذا النوع من القياس ، فإننا من القائلين به . ولكن الوجه في تمهيد هذا النوع ودفع المطالبة شيثان :

أحدهما : الطرد والعكس ، كما تقدم ، وفيه التغليب المطلوب ، وتقرير نظر الدلالة الأولى ، [من] غير ميسس حاجة إلى إتمام ، أو تعيين أصل بتقدير الصرف عن الاعتبار بالمسلم ، ويرد الأمر إلى اعتبار الظهار بالطلاق . ومن اللطائف الجدلية في ذلك ، أن مطلق الشرط يشعر بالعكس ، فلا يكون من صاغ [العلة] على صيغة الشرط بإبداء الطرد والعكس مظهرًا لما لم يتضمنه الكلام الأول .

والصحيح عندنا التحاق ذلك بالأشياء .

١٣٢٩ — ومن تنمة القول فيه: إن قياس المعنى إذا انعكس كان العكس فيه ترجيحاً ، فإذا لم يلتزم المعلل المعنى ، وتمسك بالاطراد والانعكاس ، كان متمسكه شبهاً وكان قريباً من القسم الثاني الذي يستند إلى ضرب الأمثلة ، كما قدمناه في إلحاق القليل بالكثير ، في ضرب العقل على العاقلة .

١٣٣٠ — ومما يتقدح في هذا النوع ، أن يقول المتمسك به:

الأصل المسلم وظهاره ، والفرع الكافر وظهاره ، والجامع بينهما شبه الطلاق فنموذ الطلاق من المسلم والذمي شبه جامع بينهما في الظهار ، فغلب على الظن ، وهذا وإن كان يستمر شبهاً ، فكل شبه يعتضد ، كما ذكرت في تقاسيم الأشباه ، فإن تمكن الجامع من إبداء معتضد الشبه ، كما تقدم مفصلاً ، كان حسناً ، وإن أراد الاجتزاء بالطرده والعكس ، عاد إلى المسلك الأول .

والأحزم في قياس الدلالة الاكتفاء بالطرده والعكس ، فهذا النوع من القياس يجري في الأغلب من المسائل التي يكون المعنى ممكناً فيها ، ولكن يطول الكلام في تقريره ، وتتسع العبارة في محاولة ضم نشره ، والمناظر المتحدق يعني ضم أطراف الكلام وإرهاق الخصم بالمسلك الأقرب ، والسبيل المهذب ، إلى مضيق التحقيق في إيراد فرق يعسر إيراده على شرطه .

لو تكلف المناظر الجمع بين الطلاق والظهار بمعنى مناسب ، لكثرت المطالبات في وجوه المناسبات ، ولم يأمن الجامع من التعرض للنقض ، ما لم يتناه في التصون والتحرز فيؤثر والحالة هذه جعل الطلاق وصفاً ويربط الظهار به حكماً ، ويتخذ المسلم أصلاً ، ويجعل معتمده في إثبات الطريقة جريانها طرداً وعكساً .

١٣٣١ — ومما يتعين الإحاطة به في هذا الصنف [أن] المعنى المخيل [حكم] مناسب لحكم ، أو صورة تبيئ العبارة عنها ، وتقع مناسبة ، وقد يكون الجامع نفي حكم ، أو نفي صورة مع ظهور المناسبة والسلامة عن المبطلات ، فإذا ظهرت الإخالة واتضحت السلامة قيل : معنى مخيل مناسب جامع مستند إلى أصل . فلو قال المطالب وراء ذلك : فلم زعمت أن الحكم الذي قدر وصفاً يقتضي الحكم الذي فيه النزاع ؟ .

كان الجواب الكافي فيه إيضاح الإخالة مع استمرار السلامة . فإن أراد المطالب إبداء فرق بين الحكم المجموع وصفاً ، وبين محل النزاع لم يتنظم فيه كلام على صورة الفرق ونظمه .

١٣٣٢ - نعم قد يبدي كلاماً يقدح في المناسبة ، ويتعين على المستدل قطع ما دونه ، واستقلال مناط الحكم المتنازع فيه بمناسبة وإخالة .

وبيان ذلك بالمثال : أنا إذا طلبنا مسلك المعنى ، وقلنا : كلمة تتضمن التحريم فيثبت حكمها في حق الذمي كالطلاق ، وكان معنى التحريم مع قبول المرأة له ، واتصاف الكافر بالاستمكان منه مناسباً للنفوذ .

فإذا قال الخصم : التحريم ينقسم إلى ما يقع تصرفاً [محضاً] في مورد النكاح غير متعلق بحق الله - تعالى - ، وإلى ما يتعلق بحق الله - تعالى - ، [وتحريم الظهار يتعلق بحق الله - تعالى -] والاستحقاق في مورد النكاح قائم لم ينخرم ، والكافر لا يخاطب بما يقع حقاً لله - تعالى - ، فقصد المعارض بهذا يرجع إلى [توهين] الإخالة في التحريم المطلق ، فيتعين الإجابة بطريقها ، وليس ما جاء به فرقاً على نظمه المعروف .

١٣٣٣ - فإذا قلنا في هذه المسألة : من صح طلاقه ، صح ظهاره ، فنحن رابطون نفوذاً بنفوذ ، ولكن في تصرفين مختلفين ، يتأتى جعل أحدهما [أصلاً] والآخر [فرعاً] ونصب الجامع بينهما ، وإذا أمكن الجمع تصور الفرق ، ولا يمكن الجمع بين حكم مناسب لشيء وبين ذلك الشيء ، فلما أمكن الفرق ظهرت المطالبة بالجمع وتميز هذا الصنف عما يتمحض فقهاً مناسباً ، فكان القسم الذي فيه الكلام بين قياس المعنى من جهة مناسبة تصرف تصرفاً على الجملة ، مع الجريان على السلامة وبين مسالك الأشباه من جهة تطرق المطالبة بالجمع وعدم التزام المعلل له .

والذي [يحيك في الصدر] أن المعنى إذا أمكن ، فهو [أولى] ونصبه في مراتب الأقيسة أعلى ، والتمسك بالأدنى مع الاستمكان من الأعلى لا [يتجه] في طرق الفتوى ، والنظر تدوار على تمهيد طرق الاجتهاد التي هي مستند الفتوى ، فسييل الجواب عنه أن نقول :

١٣٣٤ - إذا اشتملت المسألة المظنونة على مراتب من الأدلة متفاوتة ، فلا حرج على المستدل ، لو تمسك بأدنى المراتب ، وإنما يظهر تفاوت الرتبين إذا تناقض موجب الحجتين ، فيقدم موجب الأعلى على الأدنى . فأمّا إذا توافقت شهادات المراتب المختلفة على مقتضى الوفاق ، فلا معاب على من يتمسك بالأدنى ، وكذلك إذا اشتملت المسألة على خير نص وقياس ، ولا يمتنع التمسك بالقياس الموافق للخبر ، وإنما يمتنع التمسك

بقياس يخالفه . نعم إذا كان المطلوب في المسألة علمًا ، فلا وجه للتمسك بقياس لا يقتضي العلم .

١٣٣٥ - وحاصل القول في هذا الفن ، إذا انتهى الكلام إليه يحصره أقسام :

أحدها : يطلب العلم ، وما كان كذلك ، فالمطلوب منه ما يفضي إلى العلم ، ولا حكم لتفاوت الرتب بعد استواء [الجميع] في الإفضاء إلى العلم .

١٣٣٦ - والقسم الثاني : ما تتفاوت الرتب فيه ، ومتعلق جميعها ظنون .

والرأي عندنا تسويغ التمسك بالجميع على ما يراه المستدل .

ومنع بعض الجدلين التمسك بالأدنى مع التمكن من الأعلى ، وهذا فيه نظر إذا تميزت المراتب بالقواطع ، وإن كانت كل مرتبة في نفسها لا تقتضي علمًا . فأما إذا كان تفاوت الرتب مظنونًا ، فلا يمتنع وفاقًا من التمسك بأدنى آحاد الرتب .

١٣٣٧ - وما يتعلق باستكمال الكلام في هذا الفصل ، أنه قد يتعلق بثبوت بنفي

أو نفي بثبوت على مضاهاة قياس الدلالة ، وليس من قياس الدلالة في شيء ، وهو كقول القائل : من لا يملك التصرف [يل] الوالي التصرف منه ، أو من يستقل بالتصرف لا يلي الوالي منه ما يستقل به .

فهذا إذا سلم يلتحق بأقيسة المعاني ، فإنه مناسب مخيل ، ولا ينتظم بين النفي

والإثبات فرق .

١٣٣٨ - وقياس الدلالة [يتميز] عن محض قياس المعنى بهذا ، فإنه لا يمتنع

رسم [فرق] بين وصف قياس الدلالة والحكم المنوط به ، ويمتنع ذلك بين نفي التصرف وإثبات الولاية ، وإثبات التصرف ومنع نفي الولاية .

١٣٣٩ - فهذا مستهين القول على قدر ما يليق بهذا المجموع ، في قياس الدلالة

فإذا لمجرد الحاجة في مراتب الأقيسة ، حان أن نرجع بناء الكلام إلى الترجيح . فنقول :

فصل

١٣٤٠ - إنما يجري الترجيح في أقيسة لا يعترض عليها إلا من وجهة التعارض ،

ثم الأصل المعتبر في الترجيح [الخصيص] بالأقيسة [ينشأ] من تفاوت الرتب ، مع اجتماع الجميع في الظن .

فأما أقيسة المعاني ، فمستندها قاعدة معنوية معلومة ، ولا ترجيح في معلوم .
 فإذا انحط المعنى عن العلوم ، فقد تقدم ترتيب مسالك الظنون ، الأرجح : فالأرجح :
 أقربها أقربها إلى المعنى المعلوم ، وقد مضى ترتيبها في القرب والبعد .

١٣٤١ — وما يتعلق بالترجيح في المعاني النظر فيما يثبتها . وقد تقدم القول في
 مثبتات المعاني ، ورجع الحاصل إلى مسلكين :

أحدهما : إيماء الشارع .

والثاني : الإخالة [مع السلامة .

وما يثبت إيماء الشارع مقدم على الإخالة [التي لا دلالة في لفظ الشارع عليها
 والسبب فيه أن ما أشار الشارع إلى التعليل به أمن المستنبط من الوقوع في متسع المصالح
 التي لا يحصرها ضبط الشريعة ، وهذا أمر عظيم في الاجتهاد وهو محذور الخذاق من
 أهل النظر ، ثم الإخالة على الرتب المقدمة .

١٣٤٢ — ومن الأسرار في ذلك : أن الاستدلال يصح القول به ، وإن لم يستند
 إلى أصل حكمه متفق عليه . على الرأي الظاهر . فلو عارض استدلال لا أصل له
 معنى مستنداً إلى أصل ، فالمستند إلى الأصل مرجح على الاستدلال . والسبب فيه
 انحصاره في حكم ثابت شرعاً متفق عليه . والمستدل على خطر الخروج عن الضبط .

١٣٤٣ — فهذه قواعد الترجيح في أقيسة المعاني .

ثم أدناها مرجح على أعلى الأشباه المظنونة ، كما سبق في ذلك قول بالغ .

١٣٤٤ — فإذا تعارض شبه خاص ، ومعنى عام كلي ، فقد قدمنا وجه الرأي فيه
 فلا نعيده .

١٣٤٥ — والاستدلال إذا عارضه شبه ، [ومن] ضرورة الشبه استناده إلى أصل

فالذي ذهب إليه المحققون تقديم الشبه لمكان استناده إلى أصل .

وقدم الأستاذ أبو إسحاق - رحمه الله تعالى - الاستدلال على الشبه . والقول

في ذلك يتعلق بالظن عندنا ، فليعمل كل مجتهد على حسب ما يؤدي إليه اجتهاده .

١٣٤٦ — فهذه مجامع الأقوال في ترجيح الأقيسة . لا يشذ عنها إلا أفراد مسائل

اضطرب فيها الجدلون ، ونحن نرسمها مسألة مسألة ، وفي استيفائها استكمال القول
 في الترجيح .

مسائل تشد عن القاعدة العامة للترجيح

مسألة :

١٣٤٧ - إذا تعارضت علتان إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة ، فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن الانعكاس من المرجحات المعتمدة .

وهذا يتجه جداً على قولنا : إن الانعكاس مع الاطراد دليل صحة العلة ، وقد قدمنا في حقيقة العكس قولاً بالغاً ^{ههنا} عن الإعادة .

ونحن نذكر من أسراره مأخذاً يستدعيه ، ويقتضيه أمر الترجيح ، فنقول :

١٣٤٨ - القياس الشبهى إذا اطراد وانعكس كان الانعكاس مخيلة معتمدة جداً ، فإن أقوى متعلقات الاشباه الأمثلة ، ^{كك} قدمنا ذكرها ، والاطراد والانعكاس من فن الأمثلة المغلبة على الظن ، فإذا فرضنا تعارض شبهين انعكس أحدهما دون الثاني ، كان ذلك ترجيحاً مقتضياً مزيد تغليب الظن ، لا يجحده في هذا المقام إلا غيبى بمآخذ الأقيسة ومراتبها .

١٣٤٩ - وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني ، فلا بد من ذكر تقسيم في ذلك ، منبه على سر العكس أولاً ، ثم يعود الكلام إلى غرضنا من الترجيح ، فنقول : رب معنى مخيل مناسب لا يشعر انتفاؤه لانتفاء الحكم في وضعه ، وربما يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم الذي اقتضاه الطرد .

وبيان ذلك بالمثال : أنا إذا قلنا في تحريم النبيذ : مشدد مسكر ، فهذا يناسب التحريم من جهة إفضاء السكر إلى الاستجراء على محارم الله - تعالى - والاستهانة بأوامره ، وعدم الشدة لا يشعر بالتحليل .

١٣٥٠ - وإذا قلنا : مستقل بالتصرف ، فلا يولى عليه ، كان الاستقلال مشعراً بنفي الولاية ، وعدم الاستقلال مشعر بإثبات الولاية . فإذا تمثل النوعان في قياس المعنى ، بنينا عليه غرضنا ، وقلنا : إن لم يكن المعنى بحيث يخيل عدمه عدم حكم الطرد ، وفرض مع ذلك انعكاسه ، فقد تجمعت فيه الإخالة والشبه ، فإذا عارضه معنى غير منعكس ، ولم يكن في وضعه بحيث يشعر عدمه بعدم الحكم ، فالمنعكس مقدم عليه بطريق الترجيح ، إذا اجتمع فيه إخالة فقهية وقوة شبهية .

١٣٥١ — فإن تعارض معنيان ، وأحدهما يشعر في الطرد والعكس نفيًا وإثباتًا ، والثاني يخيل من وجه الطرد ، ولا يخيل من جهة العكس ، فإن انعكس المخيل ولم ينعكس ما لا يخيل ، فالمنعكس مرجح ، وسبب ترجيحه قوة الإخالة ، وإن لم ينعكس ما لا يخيل من جهة العكس بسبب علة أخرى خلفت العلة الزائلة ، فالوجه ترجيحها على العلة التي لا تخيل في العكس ، فإن عدم الانعكاس فيما يخيل من جهة الانعكاس محمول على ثبوت علة أخرى خلفت العلة الزائلة ، وقوة الإخالة لا تزول .

١٣٥٢ — وتحقيق هذا : أنا لو قدرنا عند انتفاء العلة التي فيها الكلام ، انتفاء علة أخرى [لانتفى] الحكم لقوة الإخالة ، [وشدة] الارتباط ، [ومقتضى] اقتران الحكم والعلة . وهذا المعنى لا يتحقق فيما لا يقتضي الإخالة في جهة العكس .

١٣٥٣ — فلو لم تنعكس علة مقتضاها الانعكاس لمكان علة أخرى [خالفت] وانعكست التي لا تخيل في جهة العكس ، فقد اختلف المحققون في ذلك :
فقدم مقدمون المنعكس لاجتماع قوة الإخالة في الطرد ، وقوة الشبه في العكس .
وزهب آخرون إلى تقديم العلة التي تخيل في جهة العكس لاختصاصها بقوة الإخالة .

وأدنى مأخذ المعاني مقدم على أعلى مسالك الأشباه ، ولا يقدر في قوة الإخالة عدم الانعكاس ، إذا ثبتت علة تخلف العلة في الطرد .

١٣٥٤ — ومما يتم به الغرض في ذلك أن العلة إذا أخالت في العكس فالعلة المخالفة يجب أن تكون أقوى من [إخالة] العلة الأولى في العكس لا محالة .

١٣٥٥ — فإن امتنع الانعكاس لنص أو إجماع ، فهذا موضوع التوقف .

قال قائلون : عدم الانعكاس مفسد للعلة من حيث إنه أثر في فقهه وإخالته ، فكان هذا كالتقص في الطرد .

وقال المحققون : لا يبطل العلة ، فلها في الثبوت دلالة ، وعلة عدم الحكم عدم العلة لو أمكن الانعكاس ، فالإجماع [قدح انتفاء الحكم] في تقدير عدم علة ، والنقض يخرج وجود العلة عن كونه علة ، والقول في النقض طويل ، وقد سبق تفصيله فيما تقدم . فهذا هو اللائق بغرض الرجح في فصل الانعكاس .

مسألة :

١٣٥٦ - قد تقدم القول في العلة القاصرة على محل النص ، فإذا رأينا صحتها فلو فرضنا علة متعدية عن محل النص ، ففي ترجيحها على القاصرة خلاف .

١٣٥٧ - وحاصل ما قيل فيه ثلاثة مذاهب :

أحدها : وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ترجيح القاصرة .

والثاني : وهو المشهور ترجيح المتعدية .

والثالث : وهو اختيار القاضي ، أنه لا ترجح إحداهما على الأخرى بالقصور

والتعدي .

١٣٥٨ - وأول ما يجب به الافتتاح تصوير المسألة :

فإن فرضنا علتين : قاصرة ومتعدية ، في نص واحد ، فالقول في هذا ينبغي على أن الحكم الواحد هل يعلل بأكثر من علة واحدة . وهذا أصل قد سبق تمهيدته .

فإن لم يمتنع اجتماعهما ، فلا معنى لترجيح إحدى العلتين على الأخرى ، ولكن الوجه القول بالعتين ، والقاصرة والمتعدية متوافيتان في محل النص الواحد لا تناقض بينهما ، ولا تعارض ، فإن المتعدية مستعملة مقول بها وراء النص .

وإن لم نر اجتماع [العلتين لحكم واحد فإذا ذاك] ينقدح الكلام في ترجيح القاصرة على المتعدية .

١٣٥٩ - [أما الجمهور] من أرباب الأصول ، فذهبون إلى ترجيح المتعدية ووجه قولهم : أن العلل [تعنى] لفوائدها والفائدة المتعدية ، فإن النص يغني عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدية أولى .

ومن رجح القاصرة احتج بأنها متأيدة بالنص وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة فكان التمسك بها أولى .

١٣٦٠ - ووجه القاضي : إن الفوائد بعد صحة العلل ، [وصحة العلل] ترتبط بما يصححها مما يقتضي سلامتها عن المبطلات ، فإذا دل الدليل على الصحة .

واستمرت دعوى السلامة ، فلا نظر وراء ذلك في النتائج والفوائد ، قلت أو كثرت وليس من الرأي الترجيح بحكم العلة ، وهو النتيجة والفائدة .

والترجيح الحقيقي إنما ينشأ من مثار الدليل على الصحة ، وفائدة العلة في مرتبة ما يدعي لها .

١٣٦١ — وقال القاضي في المسلك الذي ذكره أوجه الأقوال في مقتضى الأصول .

وما رآه الجمهور من النظر إلى الفوائد متروك بما ذكرناه ، وما اعتبره الأستاذ في مطابقة النص لحكم العلة القاصرة غير معتبر لما نبهنا عليه من أن حق المرجح ألا ينظر إلى حكم العلة ، ولا يرجح به ، بل الترجيح بما يصحح به العلة ويقتضي مزيد تغليب الظن فيه .

وما ذكره مرجح العلة القاصرة من الأمن [لا وقع] له ، فإنه راجع إلى استشعار [خيفة] لا إلى تغليب ظن ، وتلويح متلقى من مسالك الاجتهاد .

١٣٦٢ — والذي [يبتغى] وراء ما ذكرناه : أن العلة المتعدية إذا صحت على السبر ، ولم يناف صحتها طارئ ، فقد وجدنا معنى على شرط الصحة ، ومقتضاه اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه ، وهو مستند إلى أصل ثابت ، منشؤه من قاعدة شرعية .

فلست أرى ردها ، لمكان حكمة تسنح من الفكر منطبقه على محل النص ، فإن المعاني إذا اتصفت بالصفات التي ذكرناها : من اجتماع الأمور المرعية ، والسلامة عن المبطلات ، والاستناد إلى منصوص عليه .

فالأولون من الأئمة كانوا مسترسلين على العمل بها ، وليس ما يجري في الفكر من العلة القاصرة مناقضاً ، فلا وجه لترك التعدية قطعاً .

وإنما المتروك من قول من يرجح العلة المتعدية [تعلقه] بالفوائد ، ومصيره إلى أن العلة [تُعنى] لثمرتها وفوائدها ، وهذا واه ضعيف ، فالوجه التعلق باسترسال المجمعين على العمل بالقياس كما ذكرناه . وهذا إذا ضمه الناظر إلى ما حصلناه من القول في العلة القاصرة انتظم له فيه حقيقة المراد .

١٣٦٣ — [وعندنا أن] هذه المسألة غير [واقعة في الشريعة] وإنما هي مقدرة [والشريعة عرية عن اتفاق وقوعها] .

١٣٦٤ — فإن قيل : قد علل أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - الربا في التقدين

بالوزن وهو متعدد إلى كل موزون ، وعلل الشافعي - رحمه الله تعالى - بكونهما جوهرى النقيدين ، وهذا مقتصر على محل النص .

فما قولكم في ذلك ؟ .

١٣٦٥ - قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترجيح

يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضي صحتها لو انفردت .

١٣٦٦ - ومن تمام الكلام في ذلك أن العلة القاصرة لو صح القول بها إن كانت

غير مخيلة نبي جهة العكس ، فلا معارضة ، ولا مناقضة ، [والنقدية] ليست مخيلة في جهة العكس ، فكيف يتوقع اقتضاؤها نفي الحكم في العكس ؟ وقد ذكرنا في مراتب الأقيسة : أن علة الربا في الأشياء الستة واقعة آخرًا في درجات الأشباه ، ولا يتسلط المستنبط عليها [إلا] بتقدير الإرهاق والاضطرار إلى استنباطها .

فلسنا نرى للمسألة الموضوعية جدوى ولا فائدة .

١٣٦٧ - فإن قال قائل : لو استنبط ناظر علة في محل التحريم ، فصادف ، اجتهاده

علة قاصرة ورأى محل النزاع عكسًا لها ، واستنبط مستنبط آخر في محل تحليل مجمع عليه علة متعدية وصورة النزاع طردها ، فما القول والحالة هذه ؟ .

قلنا : لا يتصور أن يعارض عكس طردًا ، فإن الطرد في منزلة العلة ، والعكس

يقع في حكم [العضد] للإخالة على طريق التبعية ، ولا يقابل ما هو أصل ما يقع فرعًا في معرض التلويح .

وهذا على التحقيق لو قيل به ، مصير إلى معارضة العلة ترجيحًا .

١٣٦٨ - فإذا لم يتصور في اجتماع العكس قاصرة ومتعدية على حكم التوافق

[نظرًا] إلى الترجيح ولم يتحقق تعارض بين قاصرة ومتعدية في أصلين مختلفين ، فإن القول يرجع إلى معارضة الطرد والعكس ، وهذا لا سبيل إليه .

١٣٦٩ - فإن قيل : علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة ،

وقد قدموها على العلة المتعدية لأبي حنيفة . قلنا : هذا ساقط من أوجه :

أحدها : أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه ، فلا

يتبني القول فيه إلى مقام الترجيح .

ومنها أن الرأي الظاهر عندنا ألا يعلل خيارالمعتقة [تحت العبد] كما حققنا في (الأساليب) .

ومنها : أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر ، فلا معنى للاستشهاد بهذه الصورة في ادعاء الوقوع الاستشهاد به .

١٣٧٠ — فإذا هذه المسألة تقديرية لانراها واقعة وقد [كنا] ذكرنا أن اجتماع العلل للحكم الواحد ينسأغ في نظر العقول [ولكنه غير متفق وقوعاً في الشرع] فلا معنى لإعادة ما سبق ، فهذا منتهى المراد [في ذلك] .

ثم فرع الجدليون وراء هذا مسألتين نرسمهما ، وهما عريتان عن الفوائد .

مسألة :

١٣٧١ — قال من يرجح العلة المتعدية : إذا تعارضت علتان فروع إحداهما أكثر من [فروع] الأخرى [وهما جميعاً متعديتان] فكثيرة الفروع منهما مقدمة على الأخرى وقد ذكرنا أن أصل الكلام في التعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، فالقول في المتعديتين يجري على ذلك النحو ، فليس في المستفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه ، ومجمع عليه ، وكل واحدة على شرط الصحة .

١٣٧٢ — فإن قدر المقدر فرضهما ، فلسنا نرى تعطيل العلة الكثيرة الفروع لمكان أخرى تساويهما في بعض مقتضياتها ، فليس هذا [إذا] لو اتفق [من] مسالك الترجيح في شيء ، فلو فرضنا علتين متناقضتين في محل النزاع وأصلهما مختلفان ، فلا يقع الترجيح بكثرة فروع إحداهما قطعاً ، ومن خالف في ذلك لم نبال به ، وإنما تخصص لإحدى العلتين بما يقتضي تغليباً على الظن . والترجيح عائد إلى تلويح ظني وهذا القدر كاف .

مسألة :

١٣٧٣ — من اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي ترجيحاً ، رسم مسألة وتكلم فيها مجادلاً بما يصفه .

والغرض ألا يعرئ هذا المجموع عما [قيل في] أصول الترجيح .

قال هؤلاء: إذا كثرت فروع علة، وقلت فروع أخرى، ولكن القليلة الفروع

اعتضدت بنظائر لها تضاهي في عدتها فروع العلة الكثيرة [الفروع] كانت كثرة النظائر في معارضة كثرة الفروع .

١٣٧٤ - وبيان ذلك بالمثال : أن الشافعي خصص لزوم الكفارة العظمى من جملة المفطرات بالوقاع ، ورأى إتيان المرأة في المأثني الأصل ، وفيه واقعة الأعرابي ، وعدى علته إلى إيلاج الحشفة في كل فرج .

١٣٧٥ - واعتبر أبو حنيفة في إيجاب الكفارة الفطر [بمتنوع] [المفطرات] فكانت فروعه أكثر . ولكن للاختصاص بالوقاع نظائر كثيرة ، كالغسل ، والحد ، وجوب المهر ، وتكميله ، والإحصان ، والتحليل ، فكانت هذه النظائر في الاختصاص مضاهية لكثرة الفروع في علة الخصم .

١٣٧٦ - وهذا قول عري عن التحصيل ، في مساق كلام هذا القائل إلى [أن نذكر] حقيقة المسألة ، فإن النظائر التي ذكرناها ما نراها معللة ، فلا وجه للاعتضاد بها .

وإن تمسك متمسك بها في مسلك الأشباه [فلا] تعلق أيضاً بها ، فإن ثبوت [الأحكام بالوقاع] على الاختصاص ، لا يغلب على الظن أن يختص بها كل حكم ينقل فيه ، ولا يجري مجرى الأمثلة التي ذكرناها للرتبة العليا من أقيسة الأشباه . ومن فهم ما تقدم تميز عنده ما نحن فيه عما سبق .

١٣٧٧ - وبالجملة : إن تلك الأمثلة تجري في غير المطلوب إذ النظر في اعتبار القليل بالكثير في ضرب العقل اعتضد بالقليل في حق الشريك ، وكان ذلك ناشئاً من عين المطلوب ، والضرب مسترسل لا توقف فيه ، فلا أصل إذاً لما ذكر هذا الإنسان .

ثم إنما يستقيم ما ذكره ، لو كانت علة الخصم صحيحة دون تقدير المعارضة وليست كذلك . ولو صحت لما عارضتها علة أخرى تساويها وتوافقها ، في بعض مقتضياتها .

وقد ينشأ من فرض هذه المسألة أصل في الترجيح فليتأمله الناظر .

١٣٧٨ - فأما مسلك أبي حنيفة ، فمردود من جهة التناقض المنقول عنه في مذهبه وإنما المذهب المطرد مذهب مالك في تعليقه الكفارة بكل فطر هاتك حرمة الصوم من غير مناقضة ، فإذا استنبط ذلك من محل النص وهو الوقاع ، واستنبطنا ، فلا نرى لترجيح ما يستنبطه وجهاً مع جريان ما اعتبره مالك ، وإن تعلقنا بالأشباه ، وأدعينا أن الوطاء

يجب أن يكون على مزية اعتباراً [بالنسك] فهذا شبه على بعد في معارضة معنى الهتك [وليس من الإنصاف معارضة شبه على هذا النعت بمعنى جارٍ في محل النزاع وإن لم نر تعليل الكفارة ، لم يتفجع بهذا ما لم يبطل معنى الهتك] للمالك .

وبالجملة : قوله في تعميم الكفارة متجه جداً . والعلم عند الله ، وليس هذا من القول في قواعد الترجيح . ولكن وضع المسألة على ما وصفناه .

مسألة : متعلقة ببقايا الكلام في هذا الفن

١٣٧٩ - قال قائلون من أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - : إذا تعارضت علتان وإحدهما أكثر فروعاً بيد أن الأخرى منطبقة على الأصل والفرع من غير تأويل والكثيرة الفروع إلى تقدير [تأويل] في بعض مجاريها ، فهذا يغض من جريانها ، ويقدم في الترجيح بكثرة فروعها .

١٣٨٠ - ويان ذلك : أنا إذا اعتبرنا في القرابة المقتضية للنفقة ، والعق البعضية وهذا يجري في الوالدين والمولودين على انطباق .

واعتبر أبو حنيفة - رضي الله عنه - الرحم والمحرمية ، وفروع علة وإن كانت مركبة أكثر فإنها تتناول الأصول والفروع ، غير أن الرحم والمحرمية لا يجريان إلا على تأويل بين الذكزين والأنثيين ، وذلك بأن يقدر أحدهما ذكراً والآخر أنثى .

وهذا ركيك من الكلام ، لا ينسأغ مثله لتشوف إلى تحصيل ، وذلك أن الرحم لا تأويل فيه ، وكذلك المحرمية ، ولكن لا يظهر التحريم لا لتقاعد العلة ولكن لعدم المحل .

١٣٨١ - وليس من الرأي التعويل على مثل هذا بعد ما قدمنا القول في كثرة الفروع وقتلتها . وقد انتهى الغرض في هذا الفن .

ونحن نأخذ بعده في رسم مسائل أغراض المرجحين - إن شاء الله تعالى - .

في أغراض المرجحين

مسألة :

١٣٨٢ - ذهب ذاهبون إلى أن ما تجاذبه أصلاً وتعارض في إلحاقه بأحدهما نظر النظر ، فمن تمكن من توفير شبهي الأصلين ، كان مسلكه مرجحاً . ومثلوا ذلك بالقول في يمين اللجاج والغضب ، فإنها بين النذر الذي يوجب الوفاء وبين اليمين التي توجب

الكفارة . فمن خير بين الوفاء والكفارة كان مسلكه مرجحاً من جهة توفير شبهي الأصلين .

١٣٨٣ - وهذا مزيف عندنا من جهة أنه ترجيح مذهب ، لا ترجيح علة جارية على شرط الصحة ، وقد قدمنا في أول [الكتاب] أن المذاهب ل ترجح [و] ما أخذ مسألة يمين اللجاج من [الآثار عندنا] وكل من سلك هذا المسلك ، فهو يزعمه [يوفر] شبهين من أصلين على إبعاد في الكلام ، وهو على القرب يقطعه عنهما جميعاً ، وهو غافل عما يأتي .

وبيانه أن مقتضى النذر التزام الوفاء [لا تجوزيه] ومقتضى اليمين التزام الكفارة ، والتخير مابين للمقتضيين ، ووضوح ذلك مغن عن بسط القول فيه .

مسألة :

١٣٨٤ - إذا تعارضت علتان ، واختصت إحداهما بالاستناد إلى أصول ، ففي الترجيح بكثرة الأصول خلاف بين أهل الأصول .

فذهب بعضهم : إلى أن ذلك يقتضي ترجيحاً من جهة أنها محل الشواهد ، وكثرة الشهادات تغلب على الظن ، وهو المقصود بالترجيح ، واستشهد هولاء بكثرة الرواة في تعارض الخبرين .

١٣٨٥ - والرأي الحق عندنا يقتضي تفصيلاً .

فإن كان المعنى الجامع واحداً ، وكان مستنداً إلى أصول ، فليست أرى الترجيح بكثرة الأصول والحالة هذه ، فإن الدلالة على الحكم [هي] المعنى ، وإنما يذكر الذاكر الأصل استثناساً به ، وأمثاً من الوقوع في متسع الظنون ، مع العلم بأن مسالكها مضبوطة في الشريعة . وهذا يحصل بأصل واحد ، وليس عدد الأصول بمثابة عدد الرواة ، فإن التعويل في الأخبار على الثقة وظهورها في الظن ، وهذا يزداد بزيادة عدد الرواة . ولو استمكن القاييس من جوامع وكل جامع معنى مستقل مستند إلى أصل ، ولم يتمكن الخصم إلا من معنى واحد ، فلا شك أن من كثرت معانيه مع الاستواء في الرتب مقدم لكثرة الدلالات . وهذا الآن يناظر كثرة الرواة .

ولكن إذا عارض معنى الخصم معنى آخر ، ثم أتى بمعان ، فهذا من باب ترجيح دليل بدليل ، وقد تقدم القول فيه ، وهو متعلق بلفظ [بعدما وضح] أن صاحب

المعاني يقدم مذهبه .

١٣٨٦ - وما يتصل بهذا الفصل أن الناظر في مسلك الأشباه قد يلقي صورة تضاهي كثرة الأصول والترجيح بها واقع .

ومثاله : أن أحمد بن حنبل - رحمه الله - جور المسح على العمامة تشبيهاً بالمسح على الخفين ، ومنع الشافعي - رحمه الله - تشبيهاً بالوجه واليدين .

فإذا ما يمنع المسح فيه أكثر ، وهذا يقوى من جهة أن الكلام في قرية واحدة تشتمل عليها رابطة ، فكثرة الأمثلة فيها تقرب من مأخذ الأشباه ، وليس هذا كأصول متبذرة يجمعها معنى واحد .

فليفهم الناظر ما يرد عليه .

١٣٨٧ - فإن قيل : إلحاق الرجل بالرأس أخص وأمس من جهة أن التخفيف يتطرق إليها .

قيل : هذا باطل ، فإن ما ابتنى على التخفيف أشعر ابتناؤه عليه باكتفاء الشرع به حتى لا مزيد ، وهذا يعتضد بأمر واقع : وهو تيسير مسح الرأس مع العمامة من غير احتياج إلى [تنحيتها] ، بخلاف القدم والخف ، ثم محل الأشباه في الرخص البعيدة عن مدارك المعاني الجزئية والكلية ضيق جداً . والأصل اتباع الأصل .

مسألة :

١٣٨٨ - إذا تعارض قياسان ومع أحدهما ظاهر معرض للتأويل فالعلماء على مذاهب .

قال بعضهم : إذا كان الظاهر بحيث يسوغ تأويله بالقياس الذي يعارضه ، فلا وقع له ولا ترجيح به ، والقياسان متعارضان .

وقال قائلون : القياس الذي يعتضد بالظاهر مرجح . وقال آخرون : القياسان يتساقطان ، والتعلق بالظاهر .

١٣٨٩ - فأما من أسقط الظاهر ، فمذهبه مردود ، وذلك أن تأويل الظاهر إنما ينسأخ إذا اعتضد بقياس غير معارض ، والمسألة مفروضة ، في تعارض القياسين .

وإذا بطل هذا المذهب ، فالمذهبان الآخران بعده متقاربان ، وحاصلهما يتول إلى

تقديم المذهب الذي توافق عليه الظاهر والقياس .

١٣٩٠ - والعبارة السديدة : ترجح القياس المعتضد بالظاهر ، فإن الظاهر لا يستقل دليلاً ، مع قياس يصلح لإزالة الظاهر ، فإذا لم يستقل دليلاً ، واعتضد به قياس أفاده ترجيحاً وتلويحاً ، ولا مرد على من أسقط القياسين ، وتمسك بالظاهر . والأمر بعد بطلان المذهب الأول قريب .

مسألة :

١٣٩١ - إذا تعارض قياسان ، واعتضد أحدهما بمذهب صحابي .

فمن يقول : مذهب الصحابي حجة عدّ هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضي تقديم المذهب الذي تطابق عليه القياس ، ومذهب الصحابي .

ويقع الكلام في أن هذا هل يسمى ترجيحاً أم لا ؟ . وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي ، فلا أثر له في الرجيح ، وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم .

١٣٩٢ - وإن اعتضد القياس بمذهب صحابي شهد له الشارع بمزية علم في ذلك الفن كقوله - عليه السلام - : « أفرضكم زيد » . فهذا على المذهب الظاهر يقتضي ترجيحاً ، وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة ، وذلك لما في هذا التوافق من تغليب الظن ، مع المصير إلى أن مجرد قوله ليس بحجة .

١٣٩٣ - ثم قال الشافعي - رضي الله عنه - : قول زيد في الفرائض أرجح من قول معاذ . وإن [قال رسول الله ﷺ] : « أفرضكم بالحلال والحرام معاذ »^(١) ، وذلك أن شهادة الرسول - عليه السلام - لزيد^(٢) ، أخص في الفرائض^(٣) ، وأدل على اختصاصه بمزية الدرك فيها .

وكذلك مذهبه مع انضمام قياس أرجح من مذهب علي - رضي الله عنه - وإن قال الرسول - عليه السلام - : « أفضاكم علي »^(٤) ، وهذا أوضح وأبين مما قدمناه في

(١) أحمد (٣ / ٢٨١) وابن ماجه (١٥٤) والبيهقي (٣ / ٤٢٢) ، والحاكم (٣ / ٤٢٢) وقال : صحيح على شرط الشيخين ، ووافقه الذهبي .

(٢) زيد هو : ابن ثابت بن الضحاك الأنصاري الحزرجي البخاري المدني . استصغره النبي ﷺ يوم بدر فرده ، وشهد أحلك وما بعدها ، وكان يكتب لرسول الله الوحي والمراسلات . مات بالمدينة سنة (٤٥) له ترجمة

في « أسد الغابة » (٢ / ٢٧٨) ، والإصابة (١ / ٥٤٣) والنجوم الزاهرة (١ / ١٣٠) .

(٣) الحديث السابق .

(٤) الحديث السابق .

معاذ ، فإن شهادة الشارع له بمزية النظر في القضاء ، تشير إلى التفطن لقطع الشجار وفصل الخصومة ، والتهدي إلى تمييز المبطل عن المحق ، والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد ، والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من الجميع ، فهذه إذاً ثلاث مراتب .

١٣٩٤ - فإذا لم يكن في الواقعة قياس ، واجتمعت هذه المراتب ، فالقول في تقليد من يقلد يتعلق بكتاب الفتوى ، وبيان المفتى ، والمستفتي ، وسنستقصي القول في مذاهب الصحابة .

١٣٩٥ - فإن قيل : إذا اعتضد مذهب بقول أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فما الرأي فيه؟ وقد قال -عليه السلام- : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »^(١) قلنا : هذا أعم عندنا من الشهادة لعلي بمزية العلم في القضاء ، فإننا لمجوز أن الرسول - عليه السلام - أشار إلى الاستحاث على اتباعهما في الخلافة ، وإبداء الطاعة ، فإذا انضم إلى المراتب في الشهادة للصحابة - رضي الله عنهم - مرتبة رابعة ، فأعلاها وأولاها في التعلق أخصها ، وتليها الشهادة لمعاذ^(٢) ، وتليها الشهادة لعلي^(٣) - رضي الله عنه - ، ثم يلي ما ذكرناه الشهادة ، لأبي بكر^(٤) وعمر^(٥) - رضي الله عنهما - .

١٣٩٦ - ثم قال الشافعي : قول علي في الأفضية ، كقول زيد^(٦) في الفرائض ، وقول معاذ في التحليل والتحريم إذا لم يتعلق بالفرائض ، كقول زيد في الفرائض .
مسألة :

١٣٩٧ - إذا تعارضت علتان وإحدهما مستندة إلى أصل مجمع عليه ، [أو إلى نص] والأخرى ليست كذلك ، فالمستندة إلى الإجماع أو إلى محل النص مرجحة .
وبيان ذلك بالمثال : أن أبا حنيفة - رحمه الله - إذا أوجب الكفارة في الطعام ، وقاسه على الوقاع ، فعلته مستندة إلى محل الإجماع والنص .

(١) الترمذي (٣٦٦٢) وقال : حسن ، وابن ماجه (٩٧) وأحمد (٥/٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩٩) والبيهقي (٥/١٢) والحاكم (٣/٧٥) .

(٢) سبقت ترجمته .

(٤) سبقت ترجمته .

(٣) سبقت ترجمته .

(٦) سبقت ترجمته .

(٥) سبقت ترجمته .

ونحن إذا أبقينا الكفارة واستنبطنا القياس من [بلع] الحصة ، لم يكن مستند [قياسنا] مجمعاً عليه ، وهو [أظهر] ما يعتنى به في الترجيح .

ولكن لا ينتهي القول مع أبي حنيفة إلى الترجيح ، فإن ما استنبطه باطل ، وإنما يقع الترجيح وراء الاستقلال . نعم ، مصادمة مالك عسرة ، [فإنه] لا يناقض ، ولا يوجد معه أصل به مبالاة .

١٣٩٨ — ومن هذا القبيل الذي ذكرناه : أن أبا حنيفة إذا استنبط علة في عتق الأمة تحت العبد ، وعداها إلى الأمة المعتقة تحت الحر ، فعلته إن صححت مستندة إلى محل النص ، فإن وجدنا محلاً مجمعاً عليه في نفي الخيار ، واستندنا إليه علة في عتق الأمة تحت الحر ، تفاوتت علتان .

١٣٩٩ — وهذا تقدير ذكرناه تمثيلاً ، وإلا فعلة أبي حنيفة باطلة في تلك المسألة .
والصحيح عندي قصور العلة رأساً على خيار المعتقة تحت العبد كما ذكرنا في (الأساليب) ، فليتنبه الناظر لهذا الأصل العظيم في الترجيح . وليكن على بال منه .

مسألة :

١٤٠٠ — إذا تقابلت علتان إحداهما ذات وصف واحد والأخرى ذات وصفين فصاعداً .

فذهب بعض الجدليين إلى تقدم التي هي ذات وصف واحد ، وعللوا بأمرين :

أحدهما : أن ذات الوصف الواحد تكثر فروعها وفوائدها .

والآخر : أن الاجتهاد يقل فيه ، وإذا قل الاجتهاد ، قل الخطر .

١٤٠١ — وهذا المسلك باطل عند المحققين .

فأما كثرة الفروع ، فقد سبق القول فيه ، ثم إطلاق هذا القول لا وجه له ، فرب علة ذات وصف لا تكثر فروعها ، وربما تكون قاصرة لا تعدو محل النص . فإن فرض فارض ازدحام علتين على أصل واحد [و] لم تكونا قاصرتين ، فإذا ذاك ذات الوصفين أقل فروعاً ، ويعود الكلام إلى تعليل حكم بعلتين .

١٤٠٢ — ونحن نقول ، [و] قد انتهى الكلام إلى هذا الحد :

من يتمسك بذات الوصفين لا يخلو إما أن يقول : لا تستقل العلة بالوصف

الواحد، فعليه إبانة بطلانها ، ولا يكون هذا الكلام في محل الترجيح . وإما أن يقول : تستقل العلة بالوصف الواحد ، فلا معنى إذاً لما يريده . ولا يتعلق هذا بالترجيح .

١٤٠٣ — وهذا نمثله بقولين للشافعي في علة الربا : مذهبه في الجديد أن العلة الطعم في الأشياء الأربعة . وضم في القديم التقدير إلى الطعم .

فإن كان يرى في القديم الاقتصار على الطعم فاسداً ، تعين بيان فساد الاقتصار وإن كان يرى ذلك مسوغاً ، فليس التقدير وصفاً في العلة قطعاً .

ولكن إن ذكره ذاك فغايته أن يكون الكلام في التقدير أظهر منه دونه ، ويكون هذا بمنزلة من يتخذ صورة من صور الخلاف ، ويرى الكلام فيها أقرب .

فالقول بالتقديرين جميعاً خارج عن محل الترجيح ، وإنما أجرينا هذا مثلاً ، وإلا فلا ريب في أن الشافعي رأى في القديم الاقتصار على الطعم فاسداً .

١٤٠٤ — وأما ما ذكره من تقديم ذات الوصف من [قلة] الاجتهاد ، فقول ريك ، فإن [النظر] في الأدلة وترجيح بعضها على بعض لا يتلقى من جهة الخطر واستشعار الخوف .

والذي يحقق ذلك أن صاحب العلة ذات الوصف الواحد إن لم ينظر في ذات الوصفين ، فاجتهاده قاصر ، وهو على رتبة المقلدين ، والمقتصرين على طريق من الاجتهاد .

وإن نظر في ذات الوصفين ولم ير التعلق بها فقد كثر اجتهاده ، وتعرض للفرر ولكن أدى اجتهاده إلى النفي ، فإن رأى ذات الوصف صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التأثير في أحد وصفيهما .

وكل ذلك يفسد نهاية الاجتهاد ، فسقط الركون إلى قلة الاجتهاد واستشعار الخوف ، وتبين أن افتتاح الخطر حتم على كل مجتهد .

مسألة :

١٤٠٥ — إذا تضمنت إحدى العلتين نفيًا والأخرى إثباتًا فقد صار بعض الناس إلى تقديم العلة المثبتة .

وهذا قول من لا يثبت فيما يأتي به ، فإن الترجيح لا ينشأ من النفي والإثبات ، فربما يكون الإثبات أغلب في مسالك الظنون ، وربما يكون الأمر على [الظن في]

العكس ، فليتبع المتبع طريق التغليب على الظن ، مع الانحصار في مسالك الشريعة غير معرج على نفي أو إثبات .

١٤٠٦ - ويتصل بهذه المسألة : أن إحدى العلتين إذا انطبقت على أصل مستقر في الشرع ، وتضمنت الأخرى النقل عنه ، فهذا مقام النظر ، فقد قال قائلون : النافلة أولى لاشتمالها على الزيادة ، واستشهدوا بخبرين أحدهما يثبت قول الشارع والآخر ينفيه ، فالمثبت أولى لاختصاصه بمزية درك يقدر ذهول النافي عنه .

وهذا فصلناه في ترجيح الأخبار .

١٤٠٧ - ولكن لو سلمناه الآن ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، من جهة أن مأخذ الأخبار يستند إلى بصيرة الناقل ومرتبته في الدرك ، وقد يختص المثبت بها ، والعلل لا تؤخذ من هذا المأخذ ، ولكن مسالكها معلومة مسورة ، فلتعرض ، ولينظر الناظر فيها ثم لا يقع الترجيح [بحسبها] .

نعم ، الوجه تقديم العلة المنطبقة على الأصل المستقر ، فإنه في حكم الشهادة المؤكدة للعلة ، والنافلة تحتاج إلى مزيد وضوح يصادم قرار الأصل الذي يناقضها . وإذا كان كذلك ، فالترجيح بمطابقة الأصل المستقر أولى .

ونقول بحسب ذلك : إذا تقابلت علتان في الحكم بالخطر والتحليل ، [فالتحليل في] أصل الخطر علة أغلب ، فالمرجح العلة الحاضرة ، إلا أن تختص المحللة بمزية ظاهرة .

فهذا سر القول في هذا الفصل .

مسألة :

١٤٠٨ - إذا تقابلت علتان إحداهما حكم والأخرى أمر ثابت محسوس ، فلا يقع بينهما ترجيح .

وذهب بعض الجدليين إلى أن المحسوس مرجح من جهة أن ثبوته معلوم قطعاً . وهذا الفن ساقط عندنا ، فإن الحكم ثابت قطعاً ، وإن لم يكن ثبوته مقطوعاً به ، والقول فيه يتعلق بما مهدناه في استناد إحدى العلتين إلى مقطوع به وتردد الأخرى فأما إذا كان الحكم مجمعاً عليه ، فلا وجه لما قاله هؤلاء .

مسألة :

١٤٠٩ - إذا كانت إحدى العلتين تعم الأحوال كعلة الشافعي في منع بيع الكلب فإنه اعتبر النجاسة . وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الأحوال ، كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع ، وهذا لا يجري في الجرو .
فقد قال قائلون : [تقدم] العلة التي تعم الأحوال .

وهذا عندنا عري عن التحصيل ، فإن الجرو من جنس ما ينتفع به ، فلا ينتصب من مثل هذا شيء له وقع في مأخذ الأدلة .

١٤١٠ - ورأينا في مسألة الكلب أن التعلق بالنجاسة شبه لا يتأتى الوفاء بتقديرها معنى فقهيًا ، ولكنه شبه مطرد .

وقول أبي حنيفة في الانتفاع معنى فقهي ، ولكنه منتقض . والشبه المطرد مقدم على المخيل المنتقض . فهذا وجه الكلام .

١٤١١ - والأمر المتبع في ترجيح الأقيسة ما مهدناه قبل الخوض في رسم المسائل ولكننا استوعبنا بهذه المسائل ما خاض فيه الخائفون وأوفينا على الاستيعاب ، وإن تركنا شيئاً لم نتعرض له ، فقد مهدنا ما يرشد إلى [قواعد] القول فيه ، والله المستعان .

باب : النسخ

١٤١٢ - النسخ في وضع اللغة معناه الرفع ، ومنه قولهم : نسخت الشمس الظل ، ونسخت الريح آثار القوم ^(١) .

ومعناه في التواضع بين الأصوليين وحملة الشريعة مختلف فيه ، فأقرب عبارة منقولة عن الفقهاء : أن النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده .

وقال القاضي أبو الطيب ^(٢) : الدال على انتهاء أمد العبادة . وهذا مزيف من

(١) إرشاد الفحول (ص ١٨٣) وزاد : « ومنه تناسخ القرون ، وعليه اقتصر العسكري . ويطلق ويراد به النقل والتحويل ، ومنه : نسخت الكتاب . أي : نقلته ومنه قوله - تعالى - : ﴿ إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ﴾ ومنه تناسخ الموارث . اهـ .

(٢) سبق تخريجه .

جهة أن النسخ لا يختص بالعبادات ، والحدود تعنى للجمع والاحتواء .

ولم يقيد كثير من الفقهاء الكلام بالتأخير ، وهذا يرد عليه الألفاظ المتضمنة للتأقيت على الاتساق والاتصال كقوله - تعالى - : ﴿ ثم أمموا الصيام إلى الليل ﴾^(١) فهذه الألفاظ ليست نسخاً ، وفيها بيان انتهاء الآماد ، وليس ما ذكرناه مذهباً .

ولكن أتى قوم من اختلال العبارة وقلة تصورهم عما يرد عليها .

١٤١٣ - والمذهب الذي يعزي إلى الفقهاء : ما ذكرناه عاماً للأحكام مقيداً بشرط

التأخير .

وحقيقته ترجع إلى أن النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ ، والمكلفون قبل وروده [لا يقطعون بتناول] اللفظ الأول جميع الأزمان على التنصيص ، وإنما يتناولها ظاهراً معرضاً للتأويل .

فالنسخ عندهم تخصيص اللفظ بالزمان ، كما أن ما يسمى تخصيصاً هو إزالة ظاهر العموم في المسميات .

١٤١٤ - وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق : بأن النسخ تخصيص الزمان .

١٤١٥ - وقالت المعتزلة : النسخ هو اللفظ الدال على أن الحكم الذي دل عليه اللفظ الأول رائل في المستقبل على وجه ، لولاه لثبت مع التراخي .

ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء . وقال القاضي أبو بكر بن الطيب : النسخ رفع الحكم بعد ثبوته .

وهو لا يحتاج إلى التقييد بالتأخير ، فإن اللفظ الذي ينتظم لقصد التأقيت ليس فيه رفع الحكم بعد ثبوته في قصد الشارع ، ومعتمد القاضي أن الحكم يثبت على التحقيق مؤبداً ، ثم يزول بعد ثبوته .

١٤١٦ - ونحن نذكر لباب كلام القاضي في اتباع من يخالفه ، ثم نذكر بعد نجاد تفاوضهم ما هو الحق عندنا .

قال القاضي - رحمه الله - : إذا كان النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ ، فلا فرق بينه وبين التنصيص ، وإزالة ظاهر اللفظ .

(١) آية (١٨٧) سورة البقرة .

وهذا في التحقيق إنكار للنسخ وموافقة لجاحديه من اليهود وغلاة الروافض ، ويلزم منه تجويز النسخ بما يجوز به التخصيص ، حتى لا يمتنع نسخ نصوص القرآن ، والأخبار المتواترة ، بالخبر الذي ينقله الأحاد ، وبالقياس على رأي من يري التخصيص به .

١٤١٧ — وهذا الذي ذره القاضي [عندنا] تشعيب غير مستند إلى مأخذ من القطع .

فأما نسبه القوم إلى موافقة من ينكر النسخ ، فمردود من جهة أن منكره لا يرون تخصيص الألفاظ في الزمان .

وما ذكره من إلزامهم تجويز النسخ بما يجوز التخصيص به كلام غير سديد ، فإن المعتمد في التخصيص ما ظهر من سيرة الصحابة - رضي الله عنهم - فلولا إرالتهم الظواهر لما أزلناها ، وقد رأيناهم لا يرون النسخ بما يرون التخصيص به ، فلا وقع إذاً لهذا الكلام .

وإن تعلق متعلق باقتضاء النسخ الرفع في اللغة ، كان ذلك ركيكاً من الكلام ، فإن مثل هذا الأصل العظيم لا يتلقى من اشتقاق اللغة ما اتساعها لتطرق التأويلات إليها .

١٤١٨ — ثم إذا وضع ما ذكرناه ، فلإننا نفتتح بعده سؤالاً موجهاً على القاضي ينكشف به وجه الحق ، فنقول :

إذا أثبت الله - تعالى - حكماً على المكلفين ، فمعناه تعلق قوله الأزلي به في حق المكلفين . فإذا علم [الله] أنه سيرد عليهم ما يسميه العلماء نسخاً ، فخبره الأزلي يتعلق بتقديره وتحقيقه ، ويستحيل أن يتعلق خبره بشبوته على الأبد وارتفاعه على [الجمع] ، فإن ذلك لو قدر لكان [تناقضاً] فلا معنى إذاً لحقيقة الرفع بعد الثبوت وهذا ما لا جواب عنه .

ويتصل به أن اللفظ الأول الوارد على المكلفين إذا اقتضى تأييداً ، فهو متضمن بشرط ألا يرد ما ينفي التأييد، وكان التقدير فيه أن المكلفين متعبدون بالحكم الأول أبداً، بشرط ألا يرد عليهم ما ينافيه ، وهذا الشرط وإن لم يكن مصرحاً به ، فهو ثابت قطعاً .

١٤١٩ — ولا يسوغ فهم الناسخ والمنسوخ مع تنزيه كلام الله - تعالى - عن

التناقض ، واعتقاد استحالة البدء عليه إلا على هذا الوجه .

فإذا الحكم الذي يرد النسخ عليه في علم الله - تعالى - غير مؤبد ، ولا لبس على الله - تعالى - وإنما حسب المتعبدون أمراً بان خلاف ما حسبه ولو تحققوا ، لكانوا في استمرار الحكم الأول مجورين للتقدير الذي ذكرناه ، فلا يكونون [إذا] قاطعين بالتأييد في الحكم مع تجويزهم ورود ما ينافيه ، وعلمهم بأنه لا تبديل لقول الله - عز وجل - وموجب علمه ، فيرجع والحالة هذه النسخ إلى انعدام شرط دوام الحكم الأول ، والنسخ إظهار لذلك بعد أن كان مستوراً عن المخاطبين ، ويرجع التقدير في الحكم الأول إلى أن الحكم ثابت بشرط ألا ينسخ ، فإذا ظهر النسخ ، لم يكن مقتضاه رفع ما تحقق ثبوته ولكن كان إبداءً [لانتفاء شرط] الاستمرار .

والعبارة عن هذا المقصود أن النسخ : هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول .

١٤٢٠ - فإن قيل : لا فرق بين هذا الاختيار وبين مذاهب الفقهاء .

قلنا : لا فرق بين هذا وبين مذاهبهم ، في أن الحكم الثابت في علم الله وقوله - تعالى - لا يزول لما قدمناه .

ولكن في كلام الفقهاء ما يدل على أن اللفظ الدال على الحكم الأول ظاهر في الأزمان ، معرض للتأويل تعرض الألفاظ العامة للتخصيص .

وهذا فيه إيهام لا حاجة إليه ، فإن اللفظ العام في وضعه ليس نصاً في استغراق المسميات ، وليس كذلك موجب اللفظ في تأييد الحكم ، فإنما تجوز ورود النص في استغراق الزمان مطلقاً مع ورود النسخ بعده ، وليس ذلك من جهة تأويل اللفظ في وضعه ، وإنما هو من جهة [تقدير] شرط مسكوت عنه ، وهو متضمن كل أمر يجوز تقدير نسخه .

١٤٢١ - فإن قيل : لو قال الشارع : هذا الحكم مؤبد عليكم لا ينسخه شيء

فهل يجوز تقدير النسخ فيه والحالة هذه ؟ .

قلنا : إذا ثبت هذا المعنى نصاً ، لم يجوز ورود [النسخ عليه] ، فإن [في] تقدير [ورود] النسخ عليه تجويز الخلف ، ولهذا اعتقدنا تأييد شريعتنا . ولا يكاد يبقى خلاف معنوي مع الفقهاء .

وما ذكرناه وإن كان تسيبها لم [يته] إليه [بحث] الفقهاء ، [و] إشارة إلى تهذيب لفظ ، في التعرض لإظهار الشرط [المقدر] الذي لا بد منه ، فإذا رجع إلى أن الثابت في علم الله - تعالى - لا ينسخ التفتت المذاهب إلى الوفاق ، فإن وافق القاضي ما ذكرناه ، فلا خلاف ، وإن أصر على أن النسخ يتضمن رفعاً ، لم يكن لمذهبه وجه .
١٤٢٢ - والنسخ فيما اخترناه مثل ما نصفه .

فنقول : إذا توجه الأمر الجازم على معين فهو مشروط بأن يبقى إمكانه ، فإذا احترمت تبين أنه لم يكن مأموراً ، فإن توجه الأمر مشروط بالإمكان ، والأمر وإن كان مطلقاً فالإمكان مشروط [فيه] وإن لم يجر ذكره تصريحاً .
وقد ذكرنا في ذلك قولاً بليغاً في كتاب الأوامر ، ونقلنا في ذلك لجاح القاضي وطريق تتبعه بالنقض مع بناء الأمر على [امتناع] تكليف ما لا يطاق .

مسألة :

١٤٢٣ - منعت اليهود النسخ ، وتابعهم على منعه غلاة الروافض من التناسخية وغيرهم ، وافترق نفاته فرقتين :
فذهب أكثرهم إلى أن النسخ ممتنع عقلاً .

فنقول لهؤلاء : إن زعمتم أن وقوعه مستحيل وأن [امتناعه من] جهة استحالة وقوعه ، فقد جحدتم البديهة ، فإننا نعلم على اضطرار أن ذلك ممكن الوقوع .
١٤٢٤ - وإن جحدتم ذلك من جهة أن المأمور به الأول مستحسن ، فلو فرض النهي عنه ، لتضمن [ذلك] كونه مستقبحاً ، وفي ذلك خروجه عن حقيقته الأولى ، فقد قدمنا في أول الكتاب أن الاستحسان والاستقباح لا يرجعان إلى حقائق الأفعال وصفات ذواتها .

ثم القول في النسخ غير مفروض فيما يزعم المخالفون أنه حسن لعينه ، أو قبيح لعينه ، وإنما تفرض مسائل النسخ في التفاصيل التي تتفق أرباب العقول على أن مداركها الشرع لا غير .

١٤٢٥ - وإن زعموا أن النسخ ممتنع من جهة إفضائه إلى البداء ، والقديم - سبحانه وتعالى - متعال عنه ، فلا حقيقة لهذا ، فإن البداء إن أريد به تبين ما لم يكن متبيناً في علمه ، فليس هذا من شرط النسخ ، فإن الرب - تعالى - كان عالماً في أرله

تفاصيل ما يقع فيما لا يزال ، ولكن كان يلزم من تجدد الأحكام البداء ، لزم من تجدد الحوادث إمامته وإحياء وعاشة [وإرداء] من ادعاه هؤلاء . وليس الأمر كذلك .

١٤٢٦ - فإن ردوا الامتناع إلى ما يتعلق باستصلاح العباد واستفسادهم ، فهذا غير مرضي عندنا في حكم الله - تعالى - ، ثم لا يمتنع في غيبه أن يكون الاستصلاح في تبديل الأحكام ، كلما فتر قوم في امتثال الأحكام أرسل الله - تعالى - إليهم مبتعثاً جديداً بحكم جديد ، فلا وجه لادعاء الاستحالة من طريق العقل .

١٤٢٧ - وزعم زاعمون أن النسخ ممتنع من جهة السمع .

وآدعى طوائف من اليهود : أن موسى - عليه السلام - أنبأهم ، أن شريعته مؤيدة إلى قيام الساعة ، وزعم هؤلاء أن طريق معرفة ذلك من دينهم كطريق معرفتنا بذلك من ديننا .

١٤٢٨ - وهذا باطل وجهين :

أحدهما : أن الأمر لو كان كذلك ، لما قامت معجزة عيسى - عليه السلام - ، ومعجزة محمد ﷺ بعده على نسخ ملة موسى . فإن أنكروا قيام المعجزة رد الكلام معهم إلى أصل النبوات ، وكان سبيل إنكارهم معجزة من بعد موسى ، كسبيل إنكار من يجحد معجزة موسى .

١٤٢٩ - والوجه الثاني : أن ما ادعوه من دينهم ، لو كان صريحاً لأظهوره ، وبأحواله من عصر نبينا - عليه السلام - ، ولاتخذوا ذلك أقوى عصمهم ، ولو فعلوا ذلك لنقله الناقلون متواتراً ؛ لأن الأمر الخطير لا يخفى وقوعه ، وتتوفر الدواعي على نقله . فقد ثبت جواز النسخ عقلاً وشرعاً .

١٤٣٠ - ولو أردنا أن نبتدئ الدليل على جوازه ، فأقرب مسلك فيه التمسك بمعجزة عيسى بعد موسى - عليهما السلام - ثم التمسك بالإجماع في تحريم الخمر بعد ثبوت تحليلها في صدر الشرع ، وهذا على من ينكر النسخ من أهل الملة ممن ينتمي إلى المسلمين . ثم نقول لهؤلاء : لا شك في مخالفة [دين نبينا] محمد ﷺ دين موسى وعيسى - عليهما السلام - في معظم قواعد الشريعة . فكيف السبيل إلى تصديق الأنبياء مع إنكار النسخ ؟ وهذا فيه أكمل مقنع .

مسألة : مترجمة بالنسخ قبل الفعل

١٤٣١ - وهذه الترجمة فيها خلل من جهة أن كل نسخ واقع ، فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل ، فإن النسخ لا ينعطف على مقدم سابق .

والغرض من هذه المسألة أنه إذا فرض ورود أمر بشيء ، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الأمر به زمن يتسع لفعل المأمور به ؟ .

١٤٣٢ - فالذي ذهب إليه أهل الحق جواز ذلك ، وأطبقت المعتزلة على منعه ، وساعدهم على ذلك طوائف من الفقهاء .

١٤٣٣ - والدليل على تجويزه كالدليل على تجويز أصل النسخ ، فالوجه رد الكلام إلى التقاسيم السابقة في مسالك العقول التي يتلقى منها الجواز والاستحالة .

١٤٣٤ - فإذا قالوا : النسخ يرجع إلى بيان مدة التكليف ، وليس رافعاً لما ثبت في حكم الله - تعالى - [ولو جوزنا النسخ في صورة الخلاف ، لكان ذلك رافعاً للحكم لا محالة .

قلنا : ما ذكرناه من اختيارنا يجيب عن هذا] ، فإننا نقول : النسخ راجع إلى إظهار انتفاء لشرط بقاء الحكم ، فإن الحكم الموجه مشروط بالأ نسخ ، فإذا ثبت النسخ قبل انقضاء زمان يسع الفعل ، بان أنه لا حكم أصلاً .

وهو من طريق التمثيل كزوال إمكان المكلف قبل استتمام الفعل .

١٤٣٥ - وإذا رد المعتزلة الكلام إلى استصلاح العباد ، لم يخف خلافنا لهم في أصل ذلك ، ثم لا يبعد في مجاري أحكام الغيب أن يكون الاستصلاح في أن يخاطبوا ويقبلوا ، ثم يرفع عنهم التكليف حتى يؤجروا على صدق نياتهم ، ويوفوا مالا يستقلون به في علم الله - تعالى - .

١٤٣٦ - ثم استدل أصحابنا في تجويز النسخ قبل الفعل بما جرى في قصة الخليل - عليه السلام - وابنه الذبيح إسحاق أو إسماعيل - عليهم السلام - .

ووجه التمسك أن الأمر بالذبح نسخ قبل وقوعه .

١٤٣٧ - فإن رعم المخالف أن المأمور به كان شداً وربطاً وتلاً للجيئ ، كان ذلك

باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن الخليل - عليه السلام - اعتقد وجوب الذبح ، [لو لم يكن] الأمر كذلك ، لما كان هذا بلاء عظيمًا ، كما أشعر به القرآن العظيم ، وهذا مقطوع به ويستحيل أن يكون معتقد النبي - عليه السلام - في الذي خوطب به خطأ .

ثم الفداء دليل على ارتفاع الذبح بعد وقوع الأمر [به] ، وقيام الفداء مقام ما كان مأمورًا به من الذبح .

١٤٣٨ - فإن [تعلقوا] بقوله سبحانه : ﴿ قد صدقت الرؤيا ﴾ ^(١) .

قيل لهم : لم يقل : قد حققت [أو] وقعت ما أمرت به ، بل قال : صدقت وليس من شرط التصديق إيقاع ما يتعلق التصديق به .

١٤٣٩ - وقال بعض المخالفين : وقع الذبح ، وجرت المدينة ، وكانت تقطع ويلتحم ما انقطع .

وهذا بهت عظيم ، إذ لو كان كذلك ، لكان هذا أحق منقول ، وأظهر معجزة تتوفر الدواعي على نقلها ، ونص القرآن مع ما فيه من القيود والقرائن أصدق شاهد في ذلك ، فإنه قال : ﴿ فلما أسلما وتله للجبين . وناديناه ﴾ ولو كان ذبح لما وقع الاقتصار على ذكر التل للجبين دون وقوع المأمور به ، ثم ذكر الفداء بعد هذا مشعر بأن الذبح المأمور به لم يقع ، وأن الفداء قائم مقامه .

وهذا منتهى المثال في ذلك .

مسألة :

١٤٤٠ - قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة ، وتردد قوله في نسخ السنة بالكتاب . والذي اختاره المتكلمون - وهو الحق المبين - أن نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع .

والمسألة دائرة على حرف واحد ، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرًا وإنما يبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر ، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغًا بأن حكم آية يذكرها قد رفع عنكم .

ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر الله - تعالى - ولا

ناسخ إلا الله . والأمر - كيف فرض جهات تبليغه لله - تعالى - . فهذا القدر فيه مقنع .

١٤٤١ - فإن زعم الفقيه أن القرآن معجزة بخلاف السنة ، فليس المنسوخ نفس القرآن ، وإنما المنسوخ حكمه ، ولا إعجاز في الحكم [و] هذا عري عن التحصيل .

١٤٤٢ - وإن تعلقوا بقوله - تعالى - : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ ^(١) فهذا خبر من الله - تعالى - . وليس فيه ما يتضمن استحالة الوقوع وفيها الخلاف ، ثم لا يمتنع تأويل الظواهر ، ولا وقع لها في القطعيات .

١٤٤٣ - ثم لا محمل لقول القائل : لا تنسخ السنة بالقرآن .

فيقال لمن انتحل هذا المذهب : نزول القرآن بخلاف السنة ممتنع ، أم لا ؟ فإن منعه كان منكراً من القول ، وإن جوزه ، وزعم أن الرسول يسن عند نزوله سنة بخلاف السنة الأولى ، فيقع نسخ السنة بالسنة - فهذا من الهزء واللعب والتلاعب بالحقائق ، وكيف يقدر وقوف النسخ ، وقد ورد القرآن .

وبالجملية ، إلى الله مصير الأمور ، ومنه النسخ والإنبات . والرسول - عليه السلام - مبلغ في اليقين . وهذا القدر كاف .

مسألة : مشهورة بالزيادة على النص

١٤٤٤ - ومدارها على تحقيق تصويرها : فإذا ورد نص في شيء [واقتضى] وروده الاقتصار على المنصوص عليه ، والحكم بالإجزاء ، فكان ذلك مقطوعاً تلقياً من اللفظ والفحوى ، ولو فرضنا زيادة مشروطة ، لتضمن ثبوتها نسخ الإجزاء في المقدار الأول لا محالة ، ولا [يسوغ] تقدير الخلاف في ذلك .

١٤٤٥ - وإن اقتضى ما ورد به أولاً الإجزاء وجواز الاقتصار اقتضاء ظاهراً ، وكان يتطرق التأويل إليه في منع الإجزاء ، فلو فرضت زيادة ، كانت في معنى إزالة الظاهر الأول ، ولم يتضمن نسخاً اعتباراً بكل ظاهر يزال بحكم التأويل . وهذا مما لا يرى فيه للخلاف مساعاً .

١٤٤٦ - وإذا ثبت هذان الطرفان ، وهما حظ الأصول ، فالكلام بعدهما في

(١) آية (١٠٦) سورة البقرة .

ألفاظ ظنها الظانون نصوصاً وهي الظواهر، ثم القول في تفاصيلها مستقصى في (الأساليب) ، ولكننا نضرب للتمثيل صوراً :

منها : أن أصحاب أبي حنيفة ظنوا أن من أثبت النية في الطهارة ، فقد زاد على النص . والكلام في ذلك مشهور .

وأقرب مسلك فيه : أنا لا نبعد أن يكون غرض الآية مقصوراً على بيان [أفعال الطهارة] وتقدير هذا لا يخالف نصاً ولا فحوى ، وليس مع تجويز هذا لادعاء النص وجه .

ومنها : قوله - تعالى - في كفارة الظهار : ﴿ فتحرير رقبة ﴾ ^(١) . قال أصحاب أبي حنيفة : زيادة الإيمان نسخ الإجزاء في الرقبة المطلقة . وقد أوضحنا أن هذا تخصيص عموم .

ومنها : قوله - تعالى - : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾ ^(٢) .

قالوا : إثبات الشاهد واليمين يخالف هذا الحصر ، وهذا لا وجه له مع أن هذا الاحتياط مندوب إليه ، ونحن لا ننكر النذب [إلى بينة] كاملة مغنية عن الحلف .

ومنها : قوله - تعالى - : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾ ^(٣) الآية . مع استدلال الخصم بها في معنى التغريب .

وهذا من أظهر ما يتمسكون به وليس نصاً ، فإنه لا يمتنع اشتمال الآية على بعض العقوبة ، وإحالة تمامها إلى بيان الرسول - عليه السلام - ، إذ ليس في الآية للرجم في حق المحصن ذكر .

فهذا بيان حقيقة القول في المسألة .

مسألة :

١٤٤٧ - أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مضمون ، فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحاداً ، والسنة المتواترة لا ينسخها ما نقله غير مقطوع به . ووراء ما ذكرناه حقيقة هي كشف الغطاء .

(١) آية (٣) سورة المجادلة . (٢) آية (٢٨٢) سورة البقرة . (٣) آية (٢) سورة النور .

ونحن نبينها بسؤال وجواب عنه :

فإن قيل : ما المانع من انتصاب دليل قاطع على أن الخبر إذا نقله العدول يجب ترك حكم القرآن عند نقلهم ؟ .

قلنا : هذا غير ممتنع لو ورد ، ولكن لم يرد ، ثم لو قدر وروده ، فالنسخ يتلقى من الدليل القاطع ، والخبر المنقول آحاداً في حكم العكْم الذي يقع العمل عنده لا به وقد تكرر هذا الفن مراراً في مسائل هذا المجموع .
وهذا الذي ذكرناه في الخبر يطرد في القياس أيضاً .

مسألة :

١٤٤٨ — يجوز نسخ رسم آية من القرآن في التلاوة مع بقاء حكمها ، ويجوز تقدير نسخ حكمها مع بقاء رسمها في آي القرآن .

وقد منع مانعون من المعتزلة الأمرين ، وصار إلى منع أحدهما دون الآخر [على البديل] صائرون .

وما ذكرنا في طريق إثبات الجواز في مسالك هذا الكتاب ، يجري على المنكر للجواز في هذه المسألة .

ثم الأمر بالتلاوة على نظم القرآن حكم غير القرآن ، فيثول القول في الحقيقة إلى نسخ حكم ، فأما عين القرآن ، فلا يرد عليه نسخ [أصلاً] .

مسألة :

١٤٤٩ — إذا ثبت النسخ ، ولم يبلغ خبره قوماً ، فهل يثبت النسخ في حقهم قبل بلوغ الخبر إليهم ؟ .

هذا ما اختلف فيه الأصوليون .

وعندنا أن المسألة إذا حقق تصويرها ، لم يبق فيها خلاف ، فإن قيل : على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم النسخ قبل العلم به ، فهذا ممتنع عندنا ، وهو من فن تكليف ما لا يطاق ، وهو مستحيل في تكليف الطلب ، وإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر أن الخبر إذا بلغه لزمه تدارك أمر فيما مضى ، فهذا لا امتناع فيه . وإذا ردت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات إلى هذا التفصيل ، لم يبق للخلاف تحصيل .

مسألة:

١٤٥٠ - لا يمتنع نسخ الحكم من غير بدل عنه . ومنع ذلك جماهير المعتزلة .
وهذا تحكم منهم ، والدليل على جوازه ما تمهد في مسألة التجويز في أصل
النسخ فلا معنى للإعادة بعد وضوح المقصد .

مسألة:

١٤٥١ - إذا ورد نص واستنبط منه قياس ، ثم نسخ النص ، تبعه القياس
المستنبط . [منه] .

وقال أبو حنيفة : لا يبطل القياس وإن نسخ النص ، وقد جرى له هذا المسلك
في الأخذ من صوم [يوم] عاشوراء [في ترك حكم التبييت] لما اعتقد وجوبه ، ثم
ثبت نسخ وجوبه .

١٤٥٢ - والقول الواقع في ذلك عندنا : أن المعنى المستنبط من الأصل الأول إذا
نسخ أصله [بقي] معنى لا أصل له ، فإن صح استدلالاً نظرنا فيه ، وإن لم يصح
أبطلناه .

فصل : في الفرق بين النسخ والتخصيص

١٤٥٣ - قال الفقهاء : النسخ تخصيص في الأزمان دون المسميات المندرجة تحت
ظاهر اللفظ . والمعتزلة يقرب مأخذ كلامهم من مأخذ كلام الفقهاء . فإن النسخ عند
هؤلاء بيان معنى اللفظ . وأما القاضي ، فإنه يقول : التخصيص بيان المراد باللفظ العام ،
والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته .

والمختار عندنا : أن التخصيص بيان المراد باللفظ ، والنسخ [لا تعلق له بمقتضى
اللفظ] ولا يتضمن رفع حكم ثابت ، ولكنه إظهار ما يتنافى شرط استمرار الحكم الأول
كما سبق تقريره . [والله أعلم وأحكم] .

١٤٥٤ - تم الكتاب وقد نجز بحمد الله [ومنه] وحسن توفيقه ، الغرض من
هذا المجموع في الأصول . ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله - تعالى - كتاباً جامعاً في
الاجتهاد والفتوى يقع مصنفًا برأسه وتسمية لهذا المجموع - إن شاء الله تعالى - .

فهرس موضوعات الجزء الثاني

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| الكتاب الثالث : كتاب القياس | ٣ |
| الباب الأول : فصل : القول في ماهية القياس | ٥ |
| فصل : القول في ذكر المقالات في قبول القياس ورده | ٧ |
| فصل : في وقوع التعبد بالقياس بعد بيان الجواز | ١٣ |
| أبواب الثاني : القول في تقاسيم النظر الشرعي | ٢١ |
| القسم الثاني : قياس العلة | ٢٣ |
| فصل : القول في تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني | ٢٨ |
| مسالك الباحثين في إثبات علة الأصل | ٢٩ |
| السبر والتقسيم | ٣٥ |
| فصل : تعليل الحكم بأكثر من علة | ٣٧ |
| فصل : الطرد والعكس | ٤٤ |
| مقدمة في النقض | ٥١ |
| القول في قياس الشبه | ٥٣ |
| فصل | ٥٦ |
| فصل في مراتب الأقيسة | ٦٠ |
| فصل : فيما يعلل وفيما لا يعلل | ٦٦ |
| الباب الثالث : في تقاسيم العلل والأصول | ٧٩ |
| الباب الرابع : الاعتراضات وأقسامها | ٩٧ |

| | |
|-----|--|
| ٩٧ | فصل : القول في الاعتراضات الصحيحة |
| ١١٣ | فصل |
| ١١٤ | القول في تخلف العلة مع جريان الحكم |
| ١٢١ | الكلام عن عدم التأثير في الأصل |
| ١٣٧ | فصل في الفرق |
| ١٤١ | مسائل في الفرق |
| ١٤٥ | فصل في الاعتراض على الفرع مع قبوله في الأصل |
| ١٤٦ | فصل : القول في الاعتراضات الفاسدة |
| ١٥٥ | القول في المركبات |
| ١٥٦ | فصل : التركيب في الوصف |
| ١٦١ | الكتاب الرابع : كتاب الاستدلال (القول في الاستلال) |
| ١٦٩ | فصل في ضابط ما يجري فيه الاستدلال |
| ١٧٠ | فصل |
| ١٧١ | فصل في استصحاب الحال |
| ١٧٥ | الكتاب الخامس : كتاب الترجيح |
| ١٨٢ | القول في ترجيحات الأدلة |
| ١٩٥ | فصل في تعارض الظواهر |
| ٢٠٥ | باب في ترجيح الأقيسة |
| ٢٠٥ | مراتب قياس المعنى |
| ٢٠٩ | المرتبة الثانية |
| ٢١٤ | المرتبة الثالثة |
| ٢٢٤ | فصل |
| ٢٢٥ | فصل في مراتب قياس الدلالة |

| | |
|-----|---|
| ٢٢٩ | فصل |
| ٢٣١ | مسائل تشذ عن القاعدة العامة للترجيح |
| ٢٣٨ | في أغراض المرجحين |
| ٢٤٦ | باب النسخ |
| ٢٥٧ | فصل في الفرق بين النسخ والتخصيص |
| ٢٥٩ | فهرس الموضوعات |