



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية

إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية

رقم المخطوط: خ ٧٠٠ الموضوع : أصول الفقه

عنوان المخطوط: البحر المحيط

بيان الأجزاء : الجزء الرابع

اسم المؤلف : الزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله، بدر الدين أبو عبدالله

التركي المصري (ت ٧٩٤هـ)

اسم النسخ :

سنة التأليف : ٧٧٧هـ سنة النسخ :

عدد الأوراق : ٣٣٢ حجم الورقة : ٢٥,٣ × ١٨,٥ سم

عدد الأسطر : مختلف (٢٤-٢٦) س

وصف النسخة، والملاحظات : بخط نسخي، مصححة، بعض الكلام فوقه خط

بالسواد، بعض الكلام بالحمرة، على الهوامش بعض الدلالات بعارة قف، من ق

إلى ق ٤ بها أثر حوضه.

أوله: بعد البسملة، مباحث السنة، السنة لغة الطريق المسلوكة وأصلها من

قولهم سنتت الشيء بالسن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سنا أي طريقا.

آخره : لأن الأحكام الشرعية لا يصح فيها الزايد وإنما تتماثل الأحكام ويعلل

بعلل مختلفة في أحوال ... ولكنهما حكمان مختلفان في الآثار وإن تماثلا في الصورة

والله أعلم.

الكتاب سبق طبعه.

المراجع : كشف الظنون ص ٢٢٦، معجم المؤلفين ط. الرسالة ١٧٤/٣، الأعلام

للزركلي ط. الملايين ٦٠/٦، الدليل الجامع لشامل الشاهين ٥٨/١، ٢١/٢، فهرس

المكتبة الأزهرية ٨/٢، فهرس طوب قاي ٣٥٧/٢-٣٥٩، فهرس الخزانة التيمورية

٥١/٤، المكتبة الوطنية بباريس ١٧٤/١ (٨١١).

المجلد الرابع من البحر المحيطة
للعامة الزركشي
في اصول الفقه

م

اوله كتاب السنة وهو الكتاب الثاني من الكتاب
نسأله سبحانه وتعالى ان يوفقنا لاكماله بجاء

نبيه الكريم صلى الله عليه

وسلم تسليماً كثيراً

امين

م

الكتاب الثاني في السنة امدنا الله تعالى منها
 بسم الله الرحمن الرحيم
 في مباحث السنة في السنة لغة الطريق المسلوكة
 واصليها من قولهم سننت الشيء بالسن اذا امررت به
 عليه حتى يؤثر فيه سنا اي طريقا وقال الحكماء
 معناها الدوام فقولنا سنه معناه امر بادامته من
 قولهم سننت الماء اذا واليت في صبه قال الخطابي
 اصلها الطريق المحموده فاذا اطلقت انصرف اليها وقد
 تستعمل في غيره معييده كقولهم من سن سنة سيئة
 وتطلق على الواجب وغيره في عرف اللغويين والمحدثين
 واما في عرف الفقهاء فانما يطلقونها على ما ليس بواجب
 واطلقها بعض الاصوليين هنا على الواجب والمنذوب
 والمباح وتطلق في مقابلة البدعة كقولهم فلان من
 اهل السنة قال ابن فارس في فقه العربية وكره العلماء
 قول من قال سنة اي بكر وعمر وانما يقال فرض الله سنة
 وسنة رسوله وقال ابو موسى ذكر اصحاب الشافعي ان
 السنة المطلقة عند صاحبنا تنصرف الى سنة الرسول
 وانه على مذهبه صحيح لانه لا يرى اتباع الصحابي الا
 بحجة كما لا ينبع من بعده الاجتهاد ومحمّل الله لم يبلغه استماع
 السلف اطلاق السنة على طرائق العمرين والصحابة
 واما في الاصطلاح فتطلق على ما ترجح جانب وجوده
 على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من التقيض
 وتطلق وهو المراد هنا على ما صدر من الرسول عليه
 السلام من الاقوال والافعال والتقريرات وحكمهم وهذا
 الاخير لم يذكره الاصوليون ولكن استعمله الشافعي
 في

في الاستدلال مسألة السنة مستقلة بتشريع الاحكام
 ولهذا لم يفرد امام الحرمين السنة عن الكتابات وقال
 كل ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى
 فلم يكن للفصل بين الكتاب والسنة معنى ونص الشافعي
 في الرسالة على ان السنة منزلة كالقران محتجا بقوله تعالى
 واذا كن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة فذكر
 السنة بلفظ التلاوة كالقران وبين سبحانه انه
 اتاه مع الكتاب عز الكتاب وهو ما سنه على
 لسانه مما لم يذكره فيه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
 الا اني قد اوتيت الكتاب ومثله معه رواه ابو داود
 وفي بعض طرقه انه قال دخل يوم خيبر لما حرم لحوم
 الكرم قال الحافظ الدارمي يقول اوتيت القران واوتيت
 مثله من السنن التي لم ينطق بها القران بنصه
 وما هي الا مفسرة لارادة الله به كتحريم لحم الكمار
 الاهلي وكل ذي ناب من السباع وليا بمنصوصين
 في الكتاب واما الحديث المروي من طريق ثوبان
 في الامر بعرض الاحاديث على القران فقال الشافعي
 في الرسالة ما رواه احمد ثبت حديثه في شيء
 صغير ولا كبير وقد حكم امام احمد بن حنبل بن
 معين بانه موضوع وصعته الزنادقة قال ابن
 عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن
 مهدي الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما اتاكم
 عني فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله
 فاننا قلناه وان خالف فانما اقله قال الحافظ وهذا
 لا يصح وقد عارضه قوم وقالوا نحن عرضناه

على كتاب الله فوجدناه مخالفا للكتاب لاننا لم نجد فيه لا يقبل من الحديث الا ما وافق الكتاب بل وجدنا فيه الامر بطاعته وتحذير المخالفة عن امره حكم على كل حال انتهى وقال ابن حبان في صحيحه في قوله عليه السلام بلغوا عني ولو آية فيه دلالة على ان السنة يقال فيها أي وقال الشافعي في الرسالة في باب فرض طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم من يطع الرسول فقد اطاع الله وكل فريضة فرضها الله تعالى في كتابه كالحج والصلوة والزكاة لو لا بيان الرسول ما كنا نعرف كيف نأثمها ولا كان يمكننا اداء شئ من العبادات واذا كان الرسول من الشريعة بهذه المنزلة كانت طاعته على الحقيقة طاعة الله مسألة قال الشافعي في الرسالة لا اعلم خلافا بين اهل العلم ان سنن رسول الله تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها ما انزل الله فيه نص كتاب فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل نص الكتاب والثاني ما انزل الله فيه جملة كتاب فبين عن الله ما اراد وهذا الوجهان لم يختلفوا فيها والثالث ما سن الرسول وليس فيه نص كتاب واختلفوا فيه فمنهم من قال جعل الله ما فرض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه ان يسن فيها ليس فيه نص كتاب ومنهم من قال لم يسن سنة قط الا اولها اصل في الكتاب ومنهم من قال بل جاءت رسالة الله فثبت سنته بفرض الله ومنهم من قال التي في روعه كما

سن

سن انتهى وبالقول الثاني جزم ابو الحكم بن سرجان ونفى عليه كتابه المسمى بالارشاد وبين كثيرا من ذلك مفصلا وقال كل حديث في القرائن الاشارة اليه تغريها او تصرحها وما قال من شئ فهو في القرآن اوفيه اصله قرب او بعد فضه من فهمه وعنه عنه من عمة قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ الا ليعلم الى قوله صلى الله عليه وسلم لا قصصين بديكرا بكتاب الله وفقي بالرحم وليس هو نصا في كتاب الله ولكن تغريض مجمل في قوله ويد راعها العذاب واما تعين الرجم من عموم ذلك العذاب وتفسير هذا المجمل فهو بين لحكم الرسول فيه وبأمره به موجود في عموم قوله وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله من يطع الرسول فقد اطاع الله وهكذا جميع قضايه وحكمه وانما يدرك الطالب من ذلك بقدر راجتها وبذل وسعه ويبلغ منه الرابع فيه حيث بلغه ربه تبارك وتعالى لانه واهب النعم قال وقد ينهنا النبي صلى الله عليه وسلم على هذا المطلب بمواضع كثيرة من خطابه منها قوله عن الحنة فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بل اطلعتم عليه ثم قال اقروا ان تشتموا فلواتعلم نفس ما اخفى لهم من قرة عين وحدثه الاخر اعملوا فكل ميسر لما خلق له فمن كان من اهل العادة فهو يعمل لها ومن كان من اهل الشقاوة فهو

يعمل لها بشرا قرأ فاما من اعطى وانتى وصدق
 بالحسنى فسيبىه لليسرى واما من بخل واستغنى
 وكذب بالحسنى فسيبىه للعسرى ومنها قوله ان
 في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لاء
 يقطعها ثم قال اقرؤا ان شئتم وظل ممدود فاعلم
 صلى الله عليه وسلم بموضع حديثه من القرآن
 ونهرهم على مصداق خطابه من الكتاب ليستخرج
 علماء امته معاني حديثه منه طلبا لليقين وحرصا
 منه عليه السلام على ان يزيل عنهم الارتياح
 وان يرتقوا في الاسباب مسئلة قال الاوزاعي
 الكتاب احوج الى السنة من السنة الى الكتاب
 قال ابو عمر يريد انها تقضى عليه وتبين المراد منه
 وقال يحيى بن ابي كثير السنة قاضية على الكتاب
 وقال الفضل بن زياد سمعت احمد بن حنبل وقد
 سئل عن الحديث الذي رواه عن السنة قاضية
 على الكتاب فقال ما اجسر على هذا ان اقول ولكن
 اقول ان السنة تفسر الكتاب وتبينه القسم
 الاول الاقوال والمراد بها التي لا على وجه الاعجاز
 وينقسم الى نص وظاهر ومجمل وغيره وقد سقت
 مسألتها الاقوال باقيا منها من الامر والنهي والعام
 والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ قال
 الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن وهذه القسم
 على وجوه شتى فمنها ما يثبت في شريعتهم
 عامتهم او بعضهم ومنها يتا له بعضهم عنه فخير
 ومنها ما يكون من بعضهم السبب بتوقيف الله

ليعلمه

٤
 ليعلمه لسببه فيبينه في ذلك تبيننا له او ينهى
 عنه كما كانوا يصلون ما سبقهم به من الصلاة
 ثم يدخلون معه في الصلاة فجاء معاذ فدخل
 معه في الصلاة ولم يند ربما سبق ولم يف بما
 سبق به لما سلم النبي صلى الله عليه وسلم فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم ان معاذ اقدس لكم
 فاقلوا ذلك رواه عن واحد عن عمرو بن
 مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ
 ومنها ما يحكم فيه الله فيقضى بين بعضهم بذلك
 ايضا حاشا احب الله وتعلما وذلك كتعليم
 الصلاة للمسي صلواته وتعليمه الشهادة كما
 يعلم السورة من القرآن وعبر ذلك الثاني
 الافعال وعادتهم بقدمون عليها الكلام
 على العصمة لاجل ان يبنى عليها وجوب التماسي
 بافعالها والكلام قبل النبوة وبعدها اما
 قبل النبوة فقال المازري لا تشترط العصمة
 ولكن لم يرد في السمع وقوعها وقال القاسمي
 عياض الصواب عصمتهم قبل النبوة من الجهل
 بالله وصفاته والتشكيك في شئ من ذلك
 وقد تعارضت الاخبار عن الانبياء براءتهم عن
 هذه القبيصة منذ ولدوا ونشأوا على التوحيد
 والايمان ونقل ابن الحاجب عن الأكثرين عدم
 امتناعها عقلا وان الروافض ذهبوا الى امتناعها
 ونقله عنه عن المغزلة لان ذلك يوجب هضبة
 واحتقاره وهو خلاف الحكمة والافصح قول

الأكثرين ومنهم القاضي لأن السمع لا دلالة له على
العصمة قبل البعثة وأما دلالة العقل فمبنية
على فساد أصلهم في التحسين والتفويض العقلي
ووجوب رعاية الأصل والمصلحة وأما بعد النبوة
والإرسال بالمعجزة فقد دلت المعجزة دلالة قطعية
على صدقه وهل دلالتها عقلية أو عادية خلاف
سبق في أول الكتاب فكل أمرينا في دلالتها
فهو على الأنبياء محال عقلا والكلام في العمدة
يرجع إلى أمور أحدها في الاعتقاد ولا خلاف
بين الأمة في وجوب عصمتهم عما نأقضي مدلول
المعجزة وهو الجبرل بالله تعالى والكفر به
وثأنيها أمر التبليغ وقد اتفقوا على استحالة
الكذب والخطأ فيه وثالثها في الأحكام
والفتوى والاجماع على عصمتهم فيها ولو في حال
الغضب بل يستدل بشدة غضبه صلى الله عليه
وسلم على تحريم ذلك الشيء

هنا بياض بالأصل
في بعض النسخ وفي
نسخة قديمة لم
يبين في هذا
المحل هو

ورابعها في أفعالهم وسيرهم فاما الكبار فخلى
القاضي اجماع المسلمين أيضا على عصمتهم فيها
ويلحق بها ما يتردى بمناصبهم كروايل الأخلاق
والذنائب وإنما اختلفوا في الطريق فهل هو الشرع
أو العقل فقالت المعتزلة وبعض أئمتنا بسجل
وقوعها منهم عقلا لأنها منفرة عن الاتباع ونقله

امام

امام الحرمين في البرهان عن طبقات الخلق قال واليه
يصير جماهير أئمتنا وقال ابن فوران ان ذلك
ممتنع من مقتضى المعجزة وقال القاضي عياض
انها ممنوعة سمعا والاجماع دل عليها ولوردنا
إلى العقل فليس فيه ما يجعلها واختاره امام
الحرمين والغزالي والكنيا وابن برهان وقال
ابن القشيري انه المستقيم على أصولنا وقال المفترح
انه الصواب لانه ليس في العقل ما يجعله وجعل
المهدي اختلف فيها اذالم بسنده إلى المعجزة في
التحدي فان اسنده اليها كانت استناعها عقلا
واما الصغائر التي لا تتردى بالمناصب ولا
تقدح في فاعلها فنفى نفى جوازها خلاف من
حيث السمع مبنى أولا على ثبوت الصغيرة في
نفسها فمن ثنائها كاستاذ أبي إسحاق من
حيث النظر إلى مخالفة أمر الآخر فلا يجوز عنده
عليهم والجب ان امام الحرمين في الارشاد
وافق الاستاذ على منع تصور الصغائر في الذنوب
وخالفه هناك والصحيح تصورهما واختلف
القائلون به هل يجوز عليهم واذا جازت فهل
وقعت منهم أم لا ونقل امام الحرمين والكنيا
عن الأكثرين جواز عقلا قال ابن السمعاني
واما السماع فاباه بعض المتكلمين والصحيح
صحته وقوعها منهم وتدارك بالتوبة هو ونقل
امام الحرمين وابن القشيري عن الأكثرين عدم
الوقوع قال وأولوا تلك الآيات وحملوها على



ما قبل النبوة وعلى ترك الاولى وقال امام الحرمين
الذي ذهب اليه المحصلون انه ليس في الشرع
قاطع في ذلك نفياً وإثباتاً والظاهر مشير بالوقوف
ونسب الابرار لمذهب مالك الوقوع في الجملة
والقائلون بالجواز قالوا لا يقرون عليه ونقل
القاضي عياض نحو يز الصفاير ووقوعها
عن جماعة من السلف منهم ابو جعفر الطبري وجماعة
من الفقهاء والمحدثين وقال في المال انه مذهب
جماهير العلماء ولا بد من تبينهم عليه اما في الحال
على راي جمهور المتكلمين او قبل وقايم على راي
بعضهم والمختار امتناع ذلك عليهم وانهم معصومون
من الصفاير والكبار جميعاً وعليه الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني وابو عمر مجاهد وابن فورك
كما نقله عنهما ابن حزم في كتابه الملل والنحل وقال
انه الذي ندد بن الله به واختاره ابن برهان في
الوسط ونقله في الوجيز عن اتفاق المحققين
وحكاية النووي في زيادة الروضة عن المحققين
وقال القاضي الحسين في اول الشهادات من تعليقه
انه الصحيح من مذهب اصحابنا وان ورد فيه شيء
من الخبر حمل على ترك الاولى وقال القاضي عياض
على ما قبل النبوة او فعله بتاويل وهو قول اب
الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وقال القاضي
ابو محمد بن عطية المفسر عند قوله تعالى واجعلنا
مسلمين الذي اقول به انهم معصومون من الجميع
وان قول الرسول اني لا اتوب في اليوم واستغفر

سبعين

7

سبعين مرة انما هو رجوعه من حالة الى ارفع منها
لمزيد علوه واطلوعه على امر الله فهو يتوب
من المنزلة الاولى الى الاخرى والتوبة هنا القوية
واختار الامام فخر الدين العصمة منها عمداً رجوعها
سواء ونقل القاضي عياض عن بعض ائمتهم انه
على القولين تجب العصمة من تكرار الصفاير
لا لتمامها حينئذ بالكبار ونقل الاجماع على
العصمة عن الصغرة المفصلة للمحنة وسقوط
المروءة واحسن قال بل المباح ان ادى الى
ذلك كان معصوماً منه ونقل عن بعضهم انه
اوجب العصمة عن قصد المكروه ثم القائلون
بالعصمة اختلفوا في معناها فقل المعصوم من
لا يمكنه الاثنان بالمعاصي وقيل يمكنه شر
الاولون اختلفوا فقل انه يختص في نفسه
او بدنه بخاصه يقتضي امتناع اقدامه
عليها وقيل هو مساو لغيره في خواص بدنه
وامكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة
وعدم القدرة على المعصية وهو قول الاشعر
حكاه في المحصل واحتج بعضهم لامكان الوقوع
مع ان الله منعهم منها بالطاعة بهم من صرف
رواعيهم عنها بما يلهمهم اياه من ترغيب او
ترهيب او كمال معرفة وخوفه بقوله تعالى
قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم
وقال التلمساني المعنى بالعصمة عند الاشعرية

تهينة العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق
القدرة على كل طاعة امرها والقدره تقارن
وقوع المقدور كما قالوا ان التوفيق خلق القدرة
على الطاعة فاذا العصية توفيق عام وردت
المعتزلة العصية الى خلق الطاق تقرب فعل
الطاعة ولم يردوها الى القدرة لان القدرة
على الشيء حاصلة لصدده قال القاضي ابو بكر
ولا تطلق العصية في غير الانبياء والملائكة
على وجه التعظيم لهم في الجمل بما يودونه عن الله
تعالى قلت ووقع في كلام الشافعي في الرسالة
واساله العصية مسالة واما النسيان فلا امتناع
في تجويز وقوعه من الانبياء فيما لا يتعلق بالتكليف
قال ابن عطية وكذلك ما اراد الله من نبيه نيا
ولم يرد ان يكتب قرآنا واما ما يتعلق بالتكليف
فاختلفوا فيه قال ابن القشيري والذي نقطع
به انه لا يمتنع وقوعه عقلا الا ان نقول النبي
لا يقع في نسيان ونقيم المعجزة عليه واذا ثبت
حوازه عقلا فالظواهر تدل على وقوعه وقال
قوم لا يقررون عليه بل ينهون على قرب وهذا
لا يحصل فيه ولا يمتنع التراخي في التقرير عليه
ولكن لا يفرض زمانهم وهم مستمرين على
النسيان وادعى فيه الاجماع للمسلمين قال ابن
القشيري ما امر بتبليغه فني فاحكم كما قال
فاما ما امر به شديني فلا بعد ان ينسى شدي
لا يتذكر حتى يفرض زمانه وهو مستمر على النسيان

مثل

مثل ان ينسى صلاة شديته كرها هو وفصل ابن عطية
في الكلام على النسيان بين ما لا يحفظه احد من الصحابة
فالنبي معصوم من النسيان قبل التبليغ وبعده فان حفظه
جاز عليه ما يجوز على البشر لانه قد بلغ وادى الامانة ومن
قول ابن حنيفة انهارفت فقال النبي عليه السلام انها
لم ترفع ولكن نسيتها وقال الامدي ذهب الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني وكثير من الائمة الى امتناع النسيان
وذهب القاضي الى جوازه واما الامام الرازي فادعى
في بعض كتبه الاجماع على الامتناع وحكى الخلاف في
بعضها قال الشيخ كمال الدين بن الزملكاني الظاهران
ما طريقته التبليغ فيه مما يقطع به حوله تحت دلالة
المعجزة على الصدق فهذا هو محل الاجماع وبما طريقته
التبليغ والبيان للترايع فهو محل الخلاف فيحمل كلام
الرازي على ذلك وقد اشار الى هذا التفصيل القاضي
وامام الحرمين وغيرهما وحاصل الخلاف يرجع الى
ان ذلك هل هو داخل تحت دلالة المعجزة على التصديق
ام لا فمن جعله داخلا معه وقال لوجاز تبعضت
دلالة المعجزة على التصديق ومن جعله غير داخل
فيها جوزه لعدم انتقاض الدلالة واما القاضي عياض
فحكم الاجماع على امتناع السهو والنسيان في الاقوال
البلاغية وخص الخلاف بالافعال وان الاكثرين
ذهبوا الى الجواز وان المانعين تناولوا الاتحاد بين
الواردة في سهو النبي صلى الله عليه وسلم على انه
فعل ذلك ليقع النسيان فيه بالفعل وخطأهم في
ذلك لتصريحه عليه السلام بالنسيان بقوله

انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني ولان
 الافعال الحميدة تبطل الصلوة والتسبيح كان بالقول
 فلا ضرورة الى الفعل وحث بالجواز فالشرط بالاتفاق
 ان لا يقر احدهم عليه فيما طريقه البلاغ لما يورد
 ذلك اليه من قوافل المقصود بالتشريع واشترط الجمهور
 اتصال التثنية بالواقعة وميل امام الحرمين الى جواز
 التاخير قال القاضي عياض واما الاقوال فلا خلاف
 في امتناع ذلك فيها وفي السنن من حديث عبد الله
 ابن عمرو بن العاص قلت يا رسول الله اكتب كل ما
 اسمع منك قال نعم قلت في الرضا والغضب قال نعم
 فاني لا اقول الا حقا قال وتنزيه النبي عليه السلام
 عن ذلك كله واجب برهانا واجماعا كما قاله الاستاذ
 وفي كلام امام الحرمين ما يقتضي وجود خلاف فيه
 وهو مؤول على ما ليس طريقه البلاغ وقال المراد
 في تفسيره واما ما يتعلق بالتبليغ فاجبت الامة على
 العصمة فيه من الكذب والتخريف عمدا وسهوا ومنهم
 من جوزه سهوا ولا يحسن حكاية المخلاف بعد اجماع
 الامة والصواب ما قاله القاضي عياض وكلامه موافق
 لجمهور الامة في ذلك ثم قال القاضي واما ما ليس
 بسبيله البلاغ ولا يتعلق له بالوحي ولا بالاحكام
 فالذي يجب اعتقاده تنزيه النبي عن ان يقع خبره
 في شيء من ذلك كله بخلاف خبره لعمدا ولا سهوا
 ولا غلطا وانه معصوم من ذلك كله في كل حال رضاه
 وغضبه ومزاجه لاتفاق المسلمين والصحابة على
 تصديقه في جميع احواله وتلقيه بالقبول والعمل

هذا

هذا كله في الانبياء اما الملائكة فقد تكلم القاضي على
 عصمتهم وقال اما الرسل منهم فالقول فيهم كالقول في
 الانبياء وقالهم في حق الانبياء كالاخبار في حق
 الامم قال ابن القثير ولعله بنى هذه اللفظة على
 تفضيله الملائكة على الرسل من بني آدم واما من عده
 الرسل من الملائكة فقال قوم بثبوت عصمتهم ومنهم
 من خصه بالمقربين منهم كالحملة والكروبيين ونحوهم
 ونقل ابن السمعاني في العصمة عن المعتزلة وغيرهم
 قال وعنده اهل السنة انه يصح وقوع ذلك منهم
 بدليل قصة ابليس وقد كان من الملائكة فرغ
 ذكره امام الحرمين وغيره ان قيل هل يجوز ان
 يخلق الله نبيا من النبوة قلنا هذا لا يمتنع عقلا
 فان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال فأت
 قيل لو خلق كيف يكون لحواله تلك المعجزات قلنا
 كانت تسرد اذن او تنزل واما شرعا فمن ثبتت
 له العصمة لا تنزل عنه قال ولا محول على ما نقله
 الضعفاء من ان بلعام بن باعورا كان نبيا فخلعه
 الله تعالى فان ذلك ضعيف لا يصح مسأله اطلاق
 اصحابنا الفقهاء حوازا لا غمرا على الانبياء لانه مرض
 ونقل القاضي الحسين في تعليقه في كتاب الصيام
 عن الدارمي ان الاخبار انما يجوز على الانبياء ساعة
 وساعتين فاما الشهر والشهران فلا يجوز كالجواز
 مسأله بمتن فعل المحرم عليه لما بينا من العصمة
 وكذلك المكروه لا يفعله ليس به الجواز لانه
 يحصل فيه التاسي لان الفعل يدل على الجواز

فإذا فعله استدل به على جوازه واستفت الكراهة
بل من حقه في تلك الحالة أفضل لأجل تكليفه البيان
وقد لا يتم إلا بالفعل وقد صرح بذلك أصحابنا في
وصونه مرة ومرتين ونقل عن كنفية أنهم حملوا
وصونه بسور الهمز على بيان الجواز مع الكراهة
تنبيه شرط المحارث المجاسني في كتابه كون فعله
صلى الله عليه وسلم ملحقاً به بقوله أن يجمعهم عليه
أو بعضهم أو يفعل بنفسه هو ويظهره لهم لياخذوه
عنه يعني فإن لم يكن كذلك كان مخصوصاً به قلت
وكذلك ما كان يفعل في خلواته من الأمور الشرعية
ولهذا كان أهله يفعلونه وهذا القدر كاف في إظهار
البيان كما في القبلة للصائم والاختيار من التقا
الختانين ومن ذلك استدبار الكعبة في النيات
ونحوه وشرط صاحب الكبريت الأحمر أن يكون
لولا مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم لما كنا نفعله
وإنما نفعله لأجل أنه فعله لأنه لو دل على الفعل دليل
آخر غير فعله لم يكن متأسياً وأما تقسيم الأفعال
ففعلة فعله صلى الله عليه وسلم ينقسم إلى أقسام
أحدها ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية
كتصرف الأعضاء وحركات الجسد قال ابن السكيت
فلا يتعلق بذلك أمر بامتناع ولا نهى عن مخالفة
أي وإنما يدل على الإباحة ونقل القاضي عن قوم
أنه مندوب بخصوصه وكذلك حكم الغزالي في
المحلول وقد كان ابن عمر لما جبر خطام ناقته
حتى يركبها حيث بركت ناقته النبي صلى الله عليه
وسلم

وسلم تبركاً بأثاره الظاهرة الثالث ما احتمل أن
يخرج عن الجبلية إلى التشريع بمواظبته على وجهه
خاص كالأكل والشرب واللبس والثوم وهودون
ما ظهر منه فصد القربة وفوق ما ظهر فيه
الجبلية وقد يخرج فيه قولان للشافعي من القولين
في تعارض الأصل والظاهر من أن الأصل عدم
التشريع والظاهر أنه شرعي لكونه منصوصاً
ببيان الشرعيات وقد جاء عن الشافعي أنه قال
لبعض أصحابه استفتني قائماً فإن النبي صلى الله
عليه وسلم شرب قائماً وقد صرح الأستاذ
أبو إسحاق بحكاية الخلاف فيه وجهان للأصحاب
أحدهما وهو قول أكثر المحدثين أنه يصير سنة
وشرعية ويتبع والأصل فيه أن يستدل به
على إباحة ذلك والثاني أنه لا يتبع فيه إلا بدليل
هكذا حكى الخلاف في شرح الترتيب وقال في
كتابيه في الأصول يعلم تحليله على أظهر الوجهين
ويتوقف فيه في الوجه الآخر على البيان وهكذا
حكى الخلاف في الكفاً وعلل الوقف بأن الفعل
لا يدل على جواز الإيقاع والمصالح مختلفة
باختلاف أحوال المكلفين قال وفي هذا نظر
للأصوليين متجه إلا أن الذي عليه الأكثر
أنه مباح لأجماع الصحابة وقد سئلت أم سلمة
عن القبلة للصائم فأجابت بأن النبي عليه
السلام لم يكن يبتعد عن ذلك هو وحزم ابن
القطان بأنه على الإباحة وكذلك المأوردى

والرويات في كتاب الفصحاء حتى يقوم دليل على اختصا
به وفي الصحيح عن عبيد بن جابر قال قلت لابن
عمر رايتك تصنع أربعاً وفيها رايتك تلبس
النفال السبتة فقال رايت رسول الله يلبسها
وذكر البخاري في باب الاقتداء بالنبى صلى الله عليه
وسلم حديث ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم
اتخذ خاتماً من ذهب فاتخذ الناس خواتم من
ذهب فنبذه وقال انى لم اليه ابداً فنبذ الناس
خواتمهم ويخرج من كلام الفقهاء ما يقتضى ان قيام
هذه القسم الى ثلاثة اقسام احدها ما يترقى
الى الوجوب كاجاب الشافى في الجلاس بين خطبتين
وثانيها ما يترقى الى الندب كاستجاب اصحابنا
الاضطجاع على اجاب الامين بين ركعتي الفجر
وصلاة الصبح سواء كان المرء يركعها ام لا يقول
عائشة كان النبى عليه السلام اذا صلى ركعتي
الفجر اضطجع على سقاة الامين واما حديث الامر
به فمعلوم تألتها ما يجزئ فيه خلاف كدخول مكة
من ثنية كذا وخروجه من ثنية كذا وحجه راكبا
وذهابه الى العيد في طريق ورجوعه في اخرى
وقد اختلف اصحابنا في هذا اهل الجبل على الجبل
فلا يجب او على الشرعى فيجب على وجهين
وقال ابو اسحاق المروزي اذا فعل النبى صلى الله
عليه وسلم فعلا لمعنى ولم يكن مختصا به فعلناه ومن
طريق الاولى اذا عرفنا انه فعله لمعنى يشاركه فيه
غيره وقال ابو علي بن ابي هريرة فعله اتباعا له سواء
عرفنا انه لمعنى يختص به ام لا وقال الراغبى الذى

مال

مال اليه الاكثر قول ابن ابي هريرة ذكره في استجابه
تخالف الطرفين في العيد وعن الماوردى ان ما فعله
النبى صلى الله عليه وسلم لمعنى فزال ذلك المعنى فيه
وجهاً احدهما قاله ابو اسحاق لا يفعل الا بدليل
والثاني قاله ابن ابي هريرة يفعل وقال ابن الصباغ
في صلاة العيد من الشامل قال ابو اسحاق اذا
عقلنا معنى ما فعله وكانت باقياً اولم نغفل معناه
فانا نفتدى به فيه فاما اذا عقلنا معنى فعله ولم يكن
الغرض به باقياً لم نفعله لزوال معناه وقال ابن ابي
هريرة نفتدى به وان زال معناه لقوله تعالى
فاتبعوه الآية لانه كان يفعل الرمل والاضطجاع
لاظهار القوة من المسلمين ثم صار سنة وان
زال معناه وبقي قسم آخر وهو ان لا يعلم السبب
قال النووي في الروضة يستحب التاسى قطعاً
الرابع ما علم اختصاصه به كالضى والوتر
والمشاورة والتخبر لسانه والوصال والزيادة
على اربع فلا يشاركه فيه غيره وتوقف امامه
الحرمين في انه هل يمتنع التاسى به وقال ليس
عندنا نقل لفظى او معنوى في ان الصحابة كانوا
يقتدون به صلى الله عليه وسلم في هذا النوع
ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا هو محل
التوقف وتابعه على ذلك ابن القشيري والمازري
وفصل الشيخ الحافظ شهاب الدين ابوشامة
المقدسى في كتابه المحقق في الافعال بين المباح

١٠

فليس لاحد التشبه فيه به كالزيادة على اربع وبت
الواجب فيجب التشبه وكذلك التنزه عن المحرم
كاكل ذي الریح الكرسية وطلوق من تكره صحته قال
وهذا تفصيل حسن لمن فهم الفقه وقواعد ولعل
الامام عني بذلك انه لم ينقل ان الصحابة فعلوا ذلك
بمجرد الاقتداء والتأسي بل لادلة منفصلة قلت وقد
ذكره الماوردي والرويان في قسمها هذا النوع الى ما
ايح له وحظر علينا كالمناجى والى ما ابيح له وكره منا
كالوصال والى ما وجب عليه ونذب منا كالسواك
والوتر والضحى الخامس ما يفعله لانتظار الوحي
كابتداء اجرامه صلى الله عليه وسلم بالبحر حيث
ابهره منتظرا للوحي فقال بعض اصحابنا اطلاق
الاحرام افضل من تعيينه تأسي والصحيح خلافه
قال الامام في النهاية وهذا اعتدى هفوة ظاهرة
فان ابهام رسول الله صلى الله عليه وسلم مجبول على
انتظار الوحي قطعا فلا مساغ للاقتداء به في هذه
الحكمة السادس ما يفعله مع غيره عقوبة فلا يشك
انه واجب عليه قال ابن القطان ولا خلاف فيه
وانما اختلفوا هل غيره ممن يشاركه في العين قياسا
عليه ام على الظاهر وقال الاستاذ ابو اسحاق ما
يفعله مع غيره ان يتعلق به احد طرفيه كاليسوع
والانكحة فظاهر المذهب وعليه جمهور الفقهاء انه
مجمول على الجواز في غير مستدل على اباحته واختلفوا
في وجوب اوصافه على حسب اختلافهم فيما ياتي من
عبادتهم

عبادتهم ته وان فعله بين شخصين متداعيين او على
جهة التوسط فهو محمول على الوجوب بالاختلاف
ويجوز مجرى القضاء والحكم وما تصرف فيه من
املاك العنبر فبها الاجماع موقوف على معرفة
السبب ويدخل فيه جميع وجوه الاستباحة
السابع ما يفعله مع غيره اعطاء وقد حكى الرافعي
وحسين في ان الرضخ للعبيد والصبيان مستحب
او واجب قال والمشهور وجوبه لم يترك رسول
الله صلى الله عليه وسلم الموضع قط ولنا فيه
اسوة حسنة الثامن الفعل المجرد عما سبق
فان ورد بيانا للجمل فحكمه حكم ذلك الجمل ان
كان واجبا فواجب وان كان مندوبا فمندوب
كافعال الحج والعمرة وصلاة الغرض والكسوف
وقال الاستاذ ابو منصور وعلى هذا القول يجوز
تأخير البيان الى وقت الحاجة ومن اياه منع بيان
الجمل بالفعل المتأخر عنه وان لم يكن كذلك بل ورد
مستتبا فان علمت صفته في حقه من وجوب او
نذبات او اباحة فما حكم الامة فيه اختلفوا على مذاهب
اصحابنا ان امته مثله الا ان يدل على تخصيصه
به وثانيها كما لم تعلم صفته وهو قول القاضي
ابي بكر وثالثها مثله في العبادات دون غيرها
وبه قال ابو علي بن خلدون من المعتزلة ورابعها
الوقف قال الرازي وحكي ابن السمعاني عن
ابي بكر الدقاق انه لا يكون شرعنا الا
بدليل يدل عليه ثوقا ابن السمعاني هكذا

والنساء

بيانا كقوله صلوا كما
رايتوني اصلي وخذوا
عني مناسككم اولية
كالقطع من اللوح
المبين لاية الرقة
فهو دليل في حقتنا
ولا خلاف في انه
واجب وحيث ورد

حج

اورد الاصحاب وعندى ان ما فعله على جهة التقرب
 سواء عرف الله فعله على جهة التقرب أو لم يعرف
 فانه شرع لنا الا ان يقوم دليل على تخصيصه به
 وقال الشيخ شهاب الدين ابوشامة هذه المسألة
 لم ينص عليها المحققون وأنا أقول اذا علمنا ان
 فعله على طريق الوجوب فان علمناه واجبا علينا
 وعليه فلو حاجة الى الاستدلال بفعله على انه
 واجب علينا بل رجعنا الى الدليل الدال على عدم
 خصوصيته وان علمناه مختصا به فقد مر
 الكلام في خصايصه وان شككنا فلا دليل
 على الوجوب الا دالة القائلين بالوجوب فيما لم
 تعلم صفته فلو حاجة الى فرض هذه المسألة
 وهي انه معلوم الصفة او لا وان علمناه او قد
 ندبنا فهو على اختيارنا المذهب في مجهول الصفة او
 مباحا فهو الذي لم يظهر فيه قصد القرية فهو
 ملخصا وان لم يعلم وبه قال ابن سريج وابن ابي
 هريرة من اصحابنا وذهب اخرون الى انه لا يدل
 على الوجوب والذي يقتضي الاستصحاب قال
 وفي كلام الشافعي ما يدل عليه وحكاية غيره عن
 الثعالبي وابي حامد المروزي وذهب الواقفة
 الى الوقف ونسبه الشيخ ابواسحاق لأكثر اصحابنا
 وجعلني عن الدقاق واختاره القاضي ابوالطيب
 وحكاية في الجمع عن الصيرفي والكثر المتكلمين
 ولم يحك الامام قول الاباحية ههنا لان قصده
 القرية لا يجمع استواء الطرفين لان ابن
 السمعاني حكاه حملا على اقل الاحوال وحكاية
 الامدي

١٢
 الامدي صرح بجريان الخلاف الآتي في الحالين
 جميعا ويمكن توجيهه بان القصد بفعل المباح
 جواز الاقدام عليه ويثاب عليه السلام على
 هذا القصد فهو قريبة في حقه بهذا الاعتبار
 الثاني ان لا يظهر فيه قصد القرية بل كان
 مجردا مطلقا وهذا موضع الخلاف الآتي والذي
 يقتضيه التحقيق فيها اذا لم يعرف حكم ذلك
 الفعل بالنسبة الى النبي عليه الصلاة والسلام
 فاما ان يكون من العبادات فهو متردد بين
 الوجوب والندب وما كان من غيرها وهو
 دنيوي فهو متردد بين الاباحية والندب والا
 كان ظاهرا في الندب ويحتمل الوجوب واما حكم
 ذلك الفعل بالنسبة اليها فعند مذاها
 انه واجب في حقنا وحقه ما لم يمنع مانع ونسبه
 لابن سريج قال امام الحرمين وهو ذل في النقل
 عنه وهو اجل قدرا من ذلك وحكاية ابن الصباغ
 وغيره عن الاصطخري وابن حبان وابن ابي
 هريرة والطبري والثرمذاري اصحابنا لما قاله
 الاستاذ ابو منصور وقال سلم انه ظاهر
 مذهب الشافعي ونسبه ابن التيماني في القواطع
 وقال انه الاشبه بمذهب الشافعي لكنه لم يتكلم
 الا فيما ظهر فيه قصد القرية واختاره ابو
 الحسن بن القطان ونسب ادلته قال واخذه
 من قول الشافعي على اهل العراق في سنن النبي
 عليه السلام واوامره اجمعنا ان الامر يختص

به الظاهر فهو اذا انفرد بنفسه اولى ان يكون
 واجبا واختاره الامام فخر الدين في المعالم ومن
 هذا الباب جلوسه بين الخطبتين يوم الجمعة
 وليس فيه الافعله عليه السلام وراى الشافعي
 فساد الصلاة بتركه والقول بالتاسي في حقنا
 وهو الصحيح عن مالك قال القاسمي ابو بكر
 وابن حويز ممداد واختاره وقال عبد الوهاب
 انه اللويح باصولهم قال القرافي وهو الذي نقله
 ائمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية
 وفروع المذاهب مبينة عليه ونقله القاسمي
 ابو بكر عن اهل العراق منهم الكرخي
 وغيره ثم قال القاسمي واختلف الكيا الطبري
 الصحيح انه لا يتلقى من حيث العقد لانه لا دلالة
 فيه والمخالف يسلم ذلك ولكنه يقول دليل
 السمع دل عليه فيرجع النزاع الى دليل السمع
 اذ لا استغلق لهم والالفاظ دللت على التاسي
 به وتهديد تارك التاسي به والاتباع له والثاني
 انه مندوب وهو قول اكثر الحنفية والمعتزلة
 ونقله القاسمي وابن الصباغ وسلم من الصبري
 والقفال الكسبر فاما النقل عن القفال فصح
 فقد رايته في كتابه وعبارته لا تدل على الوجوب
 في حق الامة الا بدليل ولنا اسوة به وهو غير
 مخصوص به حتى يوقف على الخصوص واما
 الصبري في قضاياه فيوقف ونسبه القاسمي
 ابو بكر لاصحاب الشافعي وقال ابن القثير
 في

في كلام الشافعي ما يدل عليه وقال الماوردي والرياني
 انه قول الاكثرين واطيب ابرشامة في نضرته
 والثالث انه مباح ولا ينفذ الا ارتفاع الحجر
 عن الامة لا غير وهو الرائج عند الحنابلة
 ونقله الديلمي في التقرير عن ابي بكر الرازي
 وقال انه الصحيح واختاره الامام في البرهان
 واطيب في الرد على الاولين ونقل عن مالك
 قال القرطبي وليس معروفا عند اصحابه قال
 ابن القطان وتنبه الى الشافعي لانه قال
 في كتاب المناسك في صلاة النبي عليه السلام
 ركعتي الطواف ولا ادري افرض او تطوع
 ولا ادري الفريضة تجزئ عنها ام لا الا ان
 الظاهر ان صلاتهما ان علينا صلاتهما وانما
 منعنا من ايجابهما ان الله تعالى ذكر الطواف
 ولم يذكر الصلاة فدل على ان فعله عليه السلام
 غير واجب قال وذكر ايضا في الامر قول
 عائشة فعلت انا ورسول الله فاغتسلنا
 وقوله تعالى ولا جنبنا الا عابري سبل امما
 اريد به الجماع وان لم يكن معه انزال لانه
 يوجب المهر ولم يعد الى حديث عائشة بل
 استدلل بقوله ولا جنبنا الا عابري سبل
 وباتفاقهم على ايجاب المهر وان لم يكن انزال
 فكذلك الغسل فلو كانت فعله عنده واجبا
 لكان اولى ما يجتج به عليه السلام قال
 والقائلون بالوجوب اولوا هذا الى قولهم

هو الرابع انه على الوقف حتى يقوم دليل على
 الوقف وبه قال جمهور اصحابنا منهم الصيرفي
 كما رايت التصريح به في كتابه الدلائل ونقله
 ابن السمعاني عن الثرلاشعري قال واختاره
 من اصحابنا الدقاق وابو القاسم بن كج وقال
 ابن فورك انه الصحيح وكذا صححه القاضي ابو
 الطيب في شرح الكفاية ونقله عن كثير من
 اصحابنا منهم ابن كج والدقاق والسرخي قال
 وقالوا لا ندرى انه للوجوب او للندب او
 للإباحة لاحتمال هذه الامور كلها واحتمال
 انه من خصايصه واختاره الغزالي والامام
 فخر الدين واتباعه ونقله الاستاذ ابو منصور
 عن الاشعري والصيرفي وقال ابن القطايت
 هذا القول بعيد جدا عن المذهب الا انه اقبس
 من الذي قبله وصححه ابو الخطاب من الخبائلة
 وذكره عن احمد قال بعضهم وللوقف في افعاله
 معنيان احدهما الوقف في تعديته حكمه الى
 الامة وثبوت التماسي وان عرفت جهة فعله
 والثاني الوقف في تعيين جهة فعله من وجوب
 او استحباب وان كانت التماسي ثابتا وهو هذا
 يؤول الى قول النذب والخامس انه يدل على الخطر
 قال الغزالي وتبعه الامدي والمصدي وهو قول
 من جاوز على الانبياء المعاصي وهو سوء فهم
 فان هذا القابل يقول ان غيره يحرم عليه اتباعه
 فيها لا ان وقع منه يكون حراما كما صرح به
 القاضي

١٤ القاضي ابو الطيب وابن القيسري فقال لا ذهب قوم
 الى انه يحرم اتباعه وهذه ابناء على اصلهم في الاحكام
 قبل ورود الشرايع فانهم زعموا انها على المحذور ولم
 يجعلوا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم على
 في تثبيت حكم فبقي الحكم على ما كان عليه في قضية
 الفعل قبل ورود الشرايع تنبيهات الاول الظاهر
 ان هذا الخلاف يجري في حكم الفعل بالنسبة الى
 النبي عليه السلام عند القائلين بان حكمنا حكمه
 في الافعال المعروفة بالاحكام ثم رايت ابن النفيس
 قال في كتابه الايضاح الذي يظهر لي انه بالنسبة
 اليه صلى الله عليه وسلم ان ما يكون من العبادات
 فهو متردد بين الوجوب والندب وما كان من
 غيرها وهو ديني كالنذر فهو متردد بين الاباحة
 والندب والا كان ظاهرا في النذب ويحتمل الوجوب
 وما كونه بالنسبة اليه ففقه اربعة اقوال وخلفي
 الخلاف السابق الثاني ما اطلقوه من ان الفعل
 اذا وقع بيانا نصير حكمه حكم المبين في الوجوب
 والندب اثار فيه ابن دقيق العيد بحثا وهو
 ان الخطاب المجهل مبين باول الافعال وقوعا فاذا
 تبين بذلك الفعل لم يكن ما وقع بعده بيانا لوقوع
 البيان بالاول فيبقى فعلا مجردا لا يدل على الوجوب
 مثاله قوله اقيموا الصلوة وصح عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه افتتح بعد التكبير بعبارة
 الاستفتاح وفي حديث عائشة رضي الله
 عنها انه افتتحها بعد التكبير بالقائمية

فتعارضان اللهم الا ان يدل دليل على وقوع ذلك
الفعل المستدل به بيانا فيتوقف الاستدلال
بجمله الطريقة على وجود ذلك الدليل بل قد يقوم
الدليل على خلافه كرواية من رأى فعلا للنبي
صلى الله عليه وسلم وتبيننا له

في جميع النسخ التي بيدي
حتى النسخة القديمة
التي بالملكية الاحمدية

هذه التقاسيم كلها في الافعال بعد السمع واما
افعاله قبل ورود السمع فحكمها مبني على انه متعبد
بشريعة من قلنا وسيأتي مسألة الناسي
بالنبي عليه السلام واجب فيها احوالها
عند المعتزلة وجمهور الفقهاء لقوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وقال عمر لو لاني رأيت رسول
الله يقول ما قيلت وقيل ان ذلك انما يجب في
العبادات وفسروا الناسي بان النبي عليه السلام
اذا فعل فعلا على وجه الوجوب وجب علينا ان
نفعله كذلك وان فعله على وجه الاباحة او
الندب وجب علينا اعتقاده انه كذلك وينبغي
ان يخص بهذا من عرف الفعل وحكمه اذ لو وجب
تحصيل العلم بذلك لكان تعلم مسائل الفقه
من فروض الاعيان فصل في بيان الطرق
التي بها تعرف جهة الفعل من كونه واجبا

و

ومنه وبما وباحا لان وجوب المتابعة يتوقف على
ذلك اعلم ان فعله عليه السلام ينحصر فيها ذكرنا
لان المحرم يمتنع صدوره منه اجماعا وكذلك المكروه
عندنا بل لا يتصور منه وقوعه لانه انما يفعله
لقصد التشريع فهو افضل في حقه من الترك وان
كان فعله مكروها لنا بشرط الطريق قد يعلم هذه
الامور وقد يخص البعض العام اربعة احدها
ان ينص على كونه من القسم الفلاني ثانيا ان
يسويه بفعل علمت جهته ثالثا ان يقع امثالا
لآية محملة دلت على اخذ هذه الثلاثة رابعا
ان يقع بيانا لآية محملة دلت على احدها واما
لخاص بالوجوب فعرف بطرق احدها ان يقع
على صفة تقرر في الشرع انها اشارة الوجوب
كالصلاة باذان واقامة ثانيا ان يقع لعبادة
علم وجوبها عليه ثالثا ان يقع جزاء شرط
كفعل ما وجب بالندب قلنا ان النذر غير مكروه
رابعا ان يداوم على الفعل مع عدم ما يدل على عدم
الوجوب لانه لو كانت غير واجبة لاخل بتركه
حاشا مسها ذكر الصبر في ان يفعله فصلا بين
المتداعين جزاء فهو دليل على وجوبه قال تعالى
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وكذلك
ما اخذه من مال رجل واعطاه لآخر فيعلم ان
ذلك الاخذ واجب سادسها ان يكون ممنوعا
منه لعلم بحج كالانسان بالركوعين في صلاة
الخشوف فان الزيادة في الصلاة تبطل في

عزير اخسوف فشر وعينها ليل على وجوبها وهذا المعنى
نقلوه عن ابن سريج في ايجاب الختان وهو منتقض
بصور كثيرة منها سجود السهو والتلاوة في الصلاة
فانه ممنوع منه ولما جاز لم يجب وكذلك رفع اليدين
على التوالى في تكبيرات العيد وعزيره وقال الخفاف
في الخصال فعل النبي عليه السلام عزير واجب علينا
الا في خصلتين ان يكون فعله بيانا او يقارنه دلالة
واما الخاص بالندب فامور منها قصد القرية مجردا
عن اشارة دالة على الوجوب فانه يدل على كونه مندوبا
ويكون قضا لمندوب وعدا ومسته على الفعل ثم
يجل بتركه تركه الجلوس للشهادة الاول وكذلك
تركه الوضوء مما مسته النار بعد وجوبه فيه دليل
على انه كان عزير واجب وقد كان يكون بعض المندوب
اكد من بعض قال القفال في محاسن الشريعة وماء
تغرف به الاكديته المداومة عليه لانه اعرف بموقع
الشكر فيقدم على ما يداوم عليه ومنها ادائه في
جماعة فيكون اكد مما شرعه منفردا لان الجماعة من
شعائر الغرامض ومنها التوقيت فالفعل الموقت
افضل مما لا وقت له لان التوقيت من المعالم المفروضة
وجعل منه الوتر والرواتب وما نقص عن ذلك كان
بعده في الرتبة وذكر الامام في النهاية في اسباب
الاكديته ان ما اتفق عليه اكد مما اختلف فيه
وهذا خارج عما نحن فيه ونعرفه الا باحة مجرد
الفعل وتبني ندبته ووجوبه بالبقاء على حكم
الاصل فيعرف انه مباح قال في المحصول وبانه
ثبت

ثبت انه لا يفعل راجح الترك فيعلم ان فعله عزير راجح
الترك والاصل عدم رجحان الفعل فتثبت الاباحة
قال الصيرفي وبان يفعله بعد نهي عنه فيعلم
ذوال النهي ومثله بامر به بالصلاة فعودا خلف
الامام القاعد ثم صلى قاعدا والناس قيام
خلقه قال وهذا انما يقع في السنة لان السنة
لا تنسخ القرآن مسالة فعله صلى الله عليه وسلم
انما يحمل على بيان الجواز في شئ يتكرر فعله كثير
فيفعله مرة او مرات على الوجه لبيان الجواز
ويواظب عليها غالبا على فعله على الكل وجوه
كالوضوء مرة ومرتين وثلاثا ما يتكرر واما
ما جرى منه مرة واحدة فلا يقع منه الا على
الكل وجوه كذا قاله النووي في شرح مسلم
ورده مع قول من قال انه صلى الله عليه
وسلم انما احرم من الميقات دون بلده لبيان
الجواز مسالة اذا فعل النبي عليه السلام فعلا
لبيان دخل في ذلك هيئة الفعل واما الزمان
والمكان فانما يدخلان حيث يليق دخولهما
كما في الوقوف بعرفة والصلوات في اوقاتها
وقبل ان تكديره للفعل في زمان واحد ومكان
واحد يدل على اعتبار ما وقع فيه وقد سبقت
في مباحث البيان مسالة بفعل السرخسي
من الحنفية عن اصحابهم ان فعل النبي عليه
السلام وقوله متى ورد موافقا للقران يجعل
صادرا عن القران وبينا لما فيه قال والثافيه

يجعلونه بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على
خلافه قال وعلى هذا اقلنا بيان النبي صلى الله
عليه وسلم التيمم في حق الجنب صادر عما في
القرآن وبه يتبين ان المراد بقوله اولاً مستم
المس باليد لانه محتمل ان يكون صادراً عما في
القرآن ومحتمل ان يكون شرع في الحكم ابتداء وهو
في الظاهر غير متصل بالاية فيحمل على انه
بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ولما فيه من
زيادة الفائدة قلت وسبق في اول الباب
عكسها مسألة اذ اقلنا في امر من الامور ان
النبي عليه السلام فعله قلنا في معرفته
ثلاث طرق الاول ان ينقل اليه فعله
تواتراً واحداً كفعل التكبير عند التحريم والطمأنينة
في الركوع والسجود والاعتدال فانه منقول لانه
واجب علينا لانه عليه السلام فعل ذلك
وكل ما فعله وجب علينا فعله الثاني ان
نقول هذا الفعل افضل بالاجماع وافضل المخلوق
لا يواظب على ترك الا فضل فيلزم ان يواظب
على الا فضل وكقولنا الوضوء المرتب المنوي
افضل بالاجماع والعلم الضروري حاصل بان
افضل المخلوق لا يواظب على ترك الا فضل ثبت
اتيانه به فوجب ان يجب علينا مثله الثالث
انه عليه السلام لو ترك الشاة والترتيب
لوجب علينا تركه لدليل الاقتداء به لانه
المتابعة كما تكون في الافعال تكون في المتروك
ولما

ولما لم يجب علينا تركه ثبت انه ما تركه بل فعله
وحسنه فتقول النبي عليه السلام واض على
التكبير والتحيات فاذا دل دليل من اجماع
او نص على عدم وجوبها حكماً به ويكون تخصيص
عموم والا فهي واجبة لكن لا نطعم بالاجماع
لما لفته الحمد وعززه ولا يفيد القياس
كقولهم القيام صنية معتادة ولا تتميز العادة
فيه من العبادات الا بسبب ما فيه من القرآن
فلا حرم كانت واجبة أغنى القراءة لاعتداله
واما الركوع والسجود ففيها مخالفة للعادة
فلم يكن لكونها عبادة حاجتها الى الذكر فلا
تجب الشجاعت فهذه ضعيفة في مقابلة
ما ذكرنا من الدليل مسألة قال ابن السمعاني
يحصل بالفعل جميع انواع البينات كنهية عن
الصلاة بعد العصر روى انه صلى صلاة
لهاسب فكان ذلك تخصيصاً لعموم النهي
وكنهية عن القعود في الطرف قبل الاخذ مال ثم
روى انه اذا قعد قبل الاخذ مال فيعلم انه اراد
بالنهي الكراهة في وقت سدن التحريم والثاني
تقديم الفعل لانه اولى واقوى في البينات
والثالث انها سواء ولا يد من دليل اخر لترجيح
احدهما قال وهذا اولى فصل سنكلم
في باب الترجيح على تعارض التولين وهنا على
تعارض الفعلين لتعلقه باحكام الافعال
وعلى تعارض القول والفعل اما الاول فالمشهور

فان يكن تعارض
قول وفعل في
البيان فنه اوجه
احدهما تقدم
القول لتعديه
بصيفته صح

انه لا يجوز التعارض بين الفعل الذي لا عموم له وتأخر
احدهما لا يكون هو التام في الحقيقة لان فعله
الاول لا ينتظم جميع الاوقات المستقبلة ولا يدل
على التحكُّم هكذا حزم به القاضي ابو بكر
وعنه من الاصوليين على اختلاف طبقاتهم
وحكى ابن العربي في كتاب المحصول ثلاثة اقوال
احدها التخيير وثانها تقدم المتأخر كالاقوال
اذا تأخر بعضها والثالث حصول التعارض
وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة
الحنوف صليت على اربع وعشرين سنة يصح
منها ستة عشر غير احمد فيها وقال مالك والثاني
يترجح بما هو اقرب لصحة الصلاة وقدم
بعضهم الاخر منها اذا علم وحكى صاحب الكبريت
الاحمر عن ابن رشد ان الحكم في الافعال كالحكم
في الاقوال ومثله برواية وايل وابن مسعود
رفع اليدين في قلبة الاحرام هذا اذنيه
وعدم ذلك وقال القرطبي يجوز التعارض بين
الفعلين عند من قال بان الفعل يدل على الوجوب
فان علم التاريخ فالتأخر وان جهل فالترجح
والا فهما متعارضان على القولين واما على
القول بانه يدل على النذب او الاباحة فلا
تعارض وقال الغزالي في المحول اذا نقل فعل
وحمل على الوجوب ثم نقل فعل بيا فانه قال
القاضي لا يقطع بانه ناسخ لاحتمال انه انتهاء
لمدة الفعل الاول قال وهذا محتمل فيوقف في كونه
ناسخا

ناسخا ونعلم انه اذا كان الحكم قطعيا لان النسخ رفع
قال وذهب مجاهد الى انه نسخ وتكرر في القول الطاري
على الفعل قال الغزالي ولا وجه لهذا الفرق والاصح
ما ذكره القاضي واطلق الكيا عدم تصور تعارض
الفعلين ثم استثنى من ذلك ما اذا علم بدلالة انه
اريد به ادامته في المستقبل فانه يكون ما بعده به
ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في
سجود السهو قبل السلام وبعده فقال وان اختلفت
الاخبار في فعل رسول الله عليه السلام في ذلك
ولكن كان آخر الامر على ما رواه الزهري قبل السلام
وكان يوحى من مراسيم الرسول بالاحداث فالاحداث
واستثنى ابن القشيري من الافعال ما وقع بيانا كقوله
صلوا كما رايتهم في اصلي فآخر الفعلين ينبغي ان ينسخ
الاول كآخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول
اهو وهذا من صور ما ذكره الكيا وصرح ابن القشيري
عن القاضي بان الافعال التي لا يقع فيها التعارض
هي المطلقة التي لم تقع موقع البيان من الرسول وهي
التي يتوقف فيها الواقعية فلا يتحقق فيها التعارض
فان الافعال لا يصح فيها ولا يتصور تعارض الدوات
والافعال المتغايرة الواقعة في الاوقات ولم تقع
موقع البيان لسفر التعارض الى موجبات الاحكام
واما الافعال الواقعة موقع البيان فاذا اختلفا
وتنافيا ولم يمكن الجمع بينهما في الحكم فالتعارض
في موجبها كالتعارض في موجب القولين قال
ولا يرجع التعارض الى ذاتي الفعلين بل الملتقى

والبيان المنوط بهما وكذلك لا يتحقق التعارض في معنى القولين
وانما يتحقق في الحكم المستفاد من ظاهرهما ثم قال هـ
وحاصل ما نقول عند تعارض الفعلين تجوزهما اذا لم
يكن في احدهما ما يتضمن حظا سواء تقدم احدهما ام لا
قال وهذا ظاهر في نظر الاصوليين لان الافعال لا
صيغ لها ثم فصل ابن القشيري بين ما يقع بيانا وما
لا يقع بيانا كقولهم صلوا كما رايتوني اصلي فاخر الفعلين
ينبغي ان ينسخ الاول كآخر القولين لان هذا الفعل
بمثابة القول واما ما ليس بيانا فان كان من سياق
القرب فالاختيار انه على المذهب فليجوز ذلك في آخر
الفعلين لانه ناسخ للمقدم كالقولين المورخين
وقد نقل عن الزهري انه سجد عليه السلام قبل
السلام وبعده وكان آخر الامرين منه قبل فراى
العلماء الاخذ بذلك اولى ثم قال تنبأ لامام الحرمين
وذهب كثير من الامة فيما اذا نقل عن النبي عليه
السلام فعلمون مورخان مختلفان ان الواجب هـ
التمسك باخرهما واعتقاد كونه ناسخا للاول وقال
وقد ظهر ميل الشافعي الى هذا فانه قال في صلاة
ذات الرقاع صح فيها رواية ابن عمر ورواية خواتم
ثم راي الشافعي رواية خواتم متأخرة وقد رما
رواه ابن عمر في غزوة سابقة وربما سلك مسلكا
اخر فلم اجتمع الروايتين في غزوة واحدة هـ
وراهما متعارضين ثم رجح احدهما فرجح رواية
خواتم لقربها من الاصول فان فيها قلة الحركة
والافعال وهي اقرب الى الخصوع والخشوع هـ
وفيها

وفيما قاله نظير بل كل يوم الشافعي في الرسالة يقتضي
عكس ذلك فانه قال وخواتم مقدم الصحة
والسن فجعل ذلك مرجحا على رواية ابن عمر وصرح
قبله بانه رجحها لموافقة ظاهر القرآن وانه اقوى
في مكابدة العدو ونقل الكيا في مثل هذا عن
الشافعي انه سلك منها جواز الفعلين ويحتاج
في تفصيل احدهما على الاخر الى دليل قال الكيا
وهذا هو الحق الذي لا يجوز عنده هذا ما نقله
امام الحرمين عن القاضي ابي بكر وقال انه ظاهر
نظر الاصوليين وقال الغزالي في المتحول المنار هـ
انه اتفق الفقهاء على صحة الفعلين واختلفوا
في الافضل توفيقا في الاصل وان ادعى كل
فرق فتمسك برواية بطلان مذهبه توقف
ولا تفهم الجواز فيها وانها متعارضان ويعلم
ان الواقع منه احدهما ولا يرجح وان اتفقوا على
صحة واحد فيحكم به ويتوقف في الاخر والشافعي
انما قال ذلك في صلاة الخوف وقد رجح احده
الروايتين بقربه الى اية الصلاة وقال هـ
المازري اذا نقل عن النبي عليه السلام فعلم
ولم يمكن تاويل احدهما طلب التاريخ حتى يعلم
الاخر فيكون هو الناسخ كتعارض القولين هـ
هذا مذهب الجمهور ولا يوافق الشافعي ان النسخ
ههنا لا ضرورة اليه كما دعت في الاقوال
لان الفعل مقصور على فاعله لا يتعداه وليس

كالصنيع المشبهة على معان متضادة فإذا وجدنا
فعلين متعارضين حملناهما على التجهيز والإباحة
وهذه فيه نظر إلا على رأي من يقول أن فعله
يدل على الإباحة وليس القاصي من القائلين به
والصحيح اتباع آخر الفعلين قال وادعى امام الحرمين
أنه قول الشافعي لأنه قدم في صلاة رواية
خوان علي رواية ابن عمر لتأخر رواية خوان
فأنها في غزوة ذات الرقاع ورواية ابن عمر
في غيرها ونأزعه المازري باحتمال أن روايته
ابن عمر متأخرة عنها قال ولهذا قال الامام
بعده بمحتمل أن يكون الشافعي قدم رواية خوان
لنصرت من الترجيح وفي التقادير بينهما نظر فذكره
قال وأشار الامام الى أن المختار ما قاله الفقهاء
من الأخذ بأخر الأمرين تاريخاً وإن كان لا يتفصح
بذلك عن الصحابة والأظهر عندهم من أفعالهم
اتباع آخر الفعلين ولكن يمكن أن يكون رضى
الله عنهم قد موأ المتأخر تقدمه أولى وأفضل
لأن تقدمه ناسخ على منسوخ هو وهذه الطريقة
تخالف ما سبق لأن الأولين لا يقولون بأن الفعل
الثاني ناسخ للأول إلا إذا دل دليل خاص على تكرار
هذا الفعل الخاص في حقه وحق الأمة فحينئذ
إذا تركه بعد ذلك واتى بما قص له أو اقترحه
من الأمة على عمل يناقضه كان ذلك مقتضياً
لنسخ الثاني وعلى قول امام الحرمين والمازري
لا يحتاج الى دليل خاص الى ذلك الفعل بل يكفي
بالادلة

بالادلة الدالة على اقتداء الأمة بفعله عليه السلام
مطلقاً أو وجوباً أو نهيّاً أو إباحة على اختلاف
الأحوال فتى وقع منه عليه السلام يقتضيه ذلك
الفعل شرع لأمته الثاني أيضاً كما كان الأول مشروعاً
لهم لكن هل يقتضى ذلك نسخ الأول وإزالته
الحكم أو يكون كل من الفعلين جازياً والثاني هو
الأول وهذا هو محل نظر الامام والمازري بميل
الى النسخ أما إذا نقل اليها أخبار متعارضة في
فعل واحد ولم يصح عندنا أحدها كيف كان
فالمكلف مخير في الكل كسجود السهو قبل السلام
أو بعده وإن اختلفت الروايات في رفع اليدين
الى المنكبين أو الاذنين فهذا يرجح ما يتبادر
بالأصل فيرجح المنكبين لأن الأصل بتقليل الأفعال
في الصلاة وهذا أقل فإن لم يوجد هذا الترجيح
حكم بالخبر كأخبار قبض الأصابع في التشهد
وأما الثاني وهو التعارض بين القول والفعل
فيتوصل من أفراد ستون صورة وبيانها
بأنفسها أولاً الى ثلاثة أقسام أحدها أن يعلم
تقدم القول على الفعل وثانيها أن يعلم تقدم
الفعل على القول وثالثها أنه محمل التارخ وعلى
القولين الأولين أما أن يتعقب الثاني الأول
بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما
عن الآخر وهذا في قسمين أحدهما أن يعلم
الأول أما أن يكون القول عاماً للبنى عليه
السلام وأمته أو خاصاً به أو خاصاً بهم

والفعل اما ان يدل دليل على وجوب تكراره في حقه
عليه السلام ووجوب تناسي الامة به فيه واما
ان لا يدل دليل على واحد منهما واما ان يقوم
دليل على التكرار دون التناسي او العكس
هذه احصاء التقيم فيها وبيان ارتقاءها الى العدد
المتقدم انك اذا ضربت الاقسام الاربعة التي
هي تعقب الفعل للقول او تراخيه عنه وتعقب
القول للفعل او تراخيه عنه في الثلاثة التي
ينقسم اليها من كونه نعم النبي صلى الله عليه
وسلم او تخصه او تخص الامة حصل فيها اثنا
عشر قسمًا ومجهول الحال من التقدم والتاخر
بالنسبة الى عموم القول وتخصه ايضا فلهذه
خمسة عشر قسمًا تضربها في اقسام الفعل الاربعة
بالنسبة الى التكرار والتناسي او عدمها او
وجود احدهما دون الآخر فينتهي الى الستين
صورة من غير تدخل والترها لا يوجد في السنة
واحكم فيها على وجه التفصيل يختلف ويطول
الكلام فيه ولا توجد هذه الستون مجموعة
هكذا في كتاب احد من الاصوليين وذكر
ابن الخطيب في المحصول منها خمسة عشر وهي
ان المتاخر من القول او الفعل اما ان يتعقب
المتقدم او يتراخى عنه فهذه اربعة تضرب
في الثلاثة التي ينقسم القول اليها من كونه عاما
لناوله او خاصا به او خاصا بنا فيصير اثني
عشر قسمًا والمجهول الحال من التقدم والتاخر
ثلاثة اخرى بالنسبة الى عموم القول وتخصه

ايضا

ايضا وذكر الامدى في الاحكام انقسام الفعل
الى الاربعة وهو اما ان يدل دليل على تكرره
وتناسي الامة او لا او يدل على التكرار دون
التناسي او عكسه فاذا جمعت بين الكلامين
وضربت الخمس عشرة صورة في الاربعة حصل
ستون وقد ذكر خلافا في الموضعين وهو
داخل في هذه الصور الستين احدهما ان
يكون القول عاما بالنسبة الى المخاطبين وقد
فعله عليه السلام مطلقا وورد في بعض
صور العموم كنهيه عن الصلاة بعد العصر
ثلاثة الركعتين بعدها قضاء ليلة
الظهر ومداومته عليها بعد ذلك وكنهيه
عن استقبال القبلة واستدبارها عند الحاجة
ثم فعله ذلك في البوت ففى مثل هذا ثلاثة
اقوال احدها وهو قول الجمهور تخصيص
العموم بفعله في الحالة التي ورد فيها وجعلوا
الفعل احدا لانواع التي يتخصص بها العموم
وسواء تقدم الفعل او تاخر القول الراجح
وبني العام على الخاص وقال الاستاذ ابو منصور
ان تقدم الفعل دل القول على نسخه عنه
القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه
وليس ينسخ عنه المانع له والثاني جعل
الفعل خاصا به عليه السلام وامضاء القول
على عموميه ونقله صاحب المصاير عن عبدة
الجبار قال ونسبه الى الشافعي لانه قال

وعلى جعل الثاني في قوله عليه السلام من قرن
 حجاً الى عمرة فليطف لهما طوافاً واحداً اولي
 فأدوى انه عليه السلام طاف طوافين لما
 كان الاول قولاً والثاني حكاية فعل والثالث
 التوقف كدليلين تعارضاً في الظاهر ويطلب
 وجه الترجيح وجعل صاحب المصادر الخلاف
 فيما اذا ورد قول فجعل ثم صدر بعد فعل يصح
 ان يكون بياناً لذلك المجهول وجعل بعضهم محل
 الخلاف ما اذا لم يقع دليل خاص على تاسي
 الامة في هذا الفعل المخصوص فان دل عليه
 دليل خاص كان تاسيها للقول ان تاخروا
 جعل التاريخ فعليه ما ياتي من الخلاف والموضع
 الثاني ان لا يكون القول من صيغ العموم ويجعل
 التاريخ في تقدمه على الفعل او تأخره عنه
 كقوله الشيم بن ابي سلمة كل مما يليك وينبعه
 الدباء في جوابك الصحيفة وكهنية عن الشرب
 قائماً وعن الاستلقاء ووضع احدى الرجلين
 على الاخرى وثبت عنه انه فعل ذلك فاطلق
 جماعة من المصنفين في مثل هذا ثلاثة اقوال
 أحدها وهو مذاهب الجمهور تقديم القول
 لقوته بالصيغة وأنه حجة بنفسه وظاهر
 كلام ابن برهان انه المذهب وحزم به الكيا
 قال لأن فعله لا يتعدى الى غيره الا بدليل وحق
 قوله ان يتعداه فاذا اجتمع تمسكنا بقوله
 وحملنا فعله على انه مخصوص به وكذا اجزم به الاستا

نعم

ابو

ابو منصور وصححه الشيخ في اللمع والامام في المحصول
 والامدي في الاحكام والقرطبي وابن حزم الظاهري
 الثاني تقديم الفعل لعدم الاحتمال فيه ونقل عن
 احتيار القاضي ابي الطالب والثالث انها سببان لا
 يترجح احدهما على الاخر الا بدليل وحكاية ابن القثير
 عن القاضي ابي بكر وبصره واختاره ابن السمعاني
 في القواطع ومنهم من جعل محل هذه الاقوال فيما اذا
 تعارض القول والفعل في بيان محل دون ما اذا كانا
 مستدلين وبه صرح الشيخ في اللمع وابن القثير في
 كتابه والغزالي في المستصفي وعكس القرطبي فجعل
 محل الخلاف فيما اذا لم تقع قرينة تدل على انه بيان
 وجعل الامدي وابن الحاجب محل هذا الخلاف أيضاً
 فيما اذا دل الدليل الخاص على تكرار هذا الفعل
 في حقه وعلى تاسي الامة به وعلى ان القول المعارض
 له خاص به او بالامة وجعل التاريخ في تقديم احدهما
 على الاخر واختار الامدي تقديم القول واختاره
 ابن الحاجب اذا كان القول خاصاً بالامة واما اذا كان
 خاصاً بالشيء عليه السلام فالوقف وللغفها في
 مثل ما مثلناه طريقة اخرى لم يذكرها اهل الاصول
 هنا وهي حمل الامر على التدب والمنه على الكراهة
 وجعل الفعل بياناً لذلك او حمل كل من القول والفعل
 على صورة خاصة لا تجي في الاخرى كالاستلقاء منه
 عنه اذا بدت منه العورة وجاز ان اذا لم تبد منه الى
 غيره لك من الصور التي يمكن الجمع فيها بين القول
 والفعل ويخرج من هذا تخصيص الخلاف بحالة تعذر

امكان الجمع فانه الذي يقع فيها التعارض واعلم ان هذا
 المخلاف انما يتجه من القائلين بجمل فعله على الوجوب
 فاما القائلون بجمله على الاباحة والوقف فلا شك
 عندهم في تقديم القول مطلقا وقال الاستاذ ابو منصور
 والكيان ان تقدم القول ومضى وقت وجوبه ولم يفعل
 او فعل صندره علمنا نسخ كتركه قتل شارب في الخمر
 في الرابعة بعد امره به وان فعل ما يضاده قبل وقت
 وجوبه دل على نسخ حكم قوله عند من اجاز نسخ
 الشيء قبل مجيئ وقته ولم ينسخ عند من منعه وان
 قدم الفعل كان القول ناسخا له وقد استشكل جعل الفعل
 ناسخا لان شرط النسخ مساواته للمسوخ او كونه
 اقوى والفعل ضعيف واجاب القرافي بان المراد
 المساواة باعتبار السند لا غير وذلك لا يناقض
 كونه فعلا ولهذا يجب ان يفضل في هذه المسألة
 فيقال القول والفعل اذا كانا في زمنه عليه السلام
 ومجضرته فقد استويا وان نقل الثاني ان لا
 يقضي بالنسخ الابد استواء كل واحد منهما فان
 كانت احدهما متواترا والاخر احادا منعنا نسخ الاحاد
 للمتواتر قال وهذا الابد منه ثم قال الاستاذ هذه
 كله فيما اذا وقع التعارض بين القول والفعل فاما
 القول الصادر منه عليه السلام فاما القول من
 القرآن والفعل من النبي عليه السلام اذا تعارضا
 فانه يحمل الفعل على خصائصة به ولا يجوز نسخ
 القرآن بفعله لانه لا يجوز عندنا نسخ القرآن
 بالسنة القسم الثالث التقرير وصورته ان

يسكت



يسكت النبي عليه السلام عن انكار قول او فعل قبل
 او فعل بين يديه او في عصره وعلم به فذلك منزلة
 منزلة فعله في كونه مباحا اذ لا يقر على باطل
 وقال الحارث المجاسبي هو ان يراهم او بعضهم
 يفعل الفعل او يخبر عنهم او بعضهم وذلك الفعل
 لا يحتمل الا الطاعة من عمل في فرض او عمل لا
 يحتمل الا الحيل او التحريم عندهم لا ينهاهم عنه
 كالحكم الصنب بمحضته ونحوه ثم قال ابن سريج
 في كتاب التواضع هو على الناب فقط بخلاف
 القول والفعل والمأنون من العلق بفعله
 عليه السلام يسلمون ان تقريره لغيره شرع
 لنفي رفع الخرج من حيث تعلق التقرير بالمقرر
 فكان ذلك في حصر الخطاب برفع الخرج
 وهذا مما لا خلاف فيه كما قاله ابن القثير
 وعنده وانما اختلفوا في شيئين احدهما انه
 اذا دل التقرير على انتفاء الخرج فهل يختص
 بمن قرر او يعم سائر المكلفين فذهب
 القاضى الى الاول لان التقرير ليس له صيغة
 تعم ولا يتعدى الى غيره الا ان يتعدى الاجما
 على ان التحريم اذا ارتفع في حق واحد ارتفع
 في حق الكفاية وذهب امام الحرمين الى
 الثاني وهو الاظهر لانا بينا انه في حكم
 الخطاب وقد تقرر ان خطاب الواحد خطاب
 للجميع واختاره المازري ونقله عن الجمهور
 هذا اذا لم يكن التقرير مخصصا للعموم

المتقدم فان كان كذلك فاختلوا عليه ايضا واختار
 الامدي انه ان بين ذلك الفعل معنى يقتضي
 جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فانه يتعدى
 الى كل من وجد فيه ذلك المعنى بالقياس على
 ما قرر وقال الرازي ان ثبت ان حكمه عليه
 السلام في الواحد حكمه في الكل كان ذلك
 التقرير تخصيصا في حق الكل والافلاو
 واختار ابن الحاجب عند فهم المعنى قطع
 اللاحاق والاختصاص من قرر فقط واختار
 جماعة التعدي الى الكل وقد صرح جمع من
 الاصوليين بان الفعل اذا سبق تحريمه يكون
 تقريره مخالفا لذلك الحكم ولو لا ان التقرير
 يتعدى حكمه لكان تخصيصا لا نسخا وقد
 نص الشافعي على ان تقرير النبي عليه السلام
 للصلاة فيما خلفه وهو جالس ناسخ
 لامره السابق بالعود الامر الثاني اذا تضمن
 رفع المخرج اما خاصا او عاما فهل يحمل على
 الاباحة او لا يقضي بكونه مباحا او واجبا او
 مندوبا بل يحتمل فيوقف وذهب القاضي الى
 الثاني وان القسري الى الاول لانه الاقل
 واذا قلنا بالاباحة وهو المشهور فاختلوا
 في حكم الاستباحة لما انزل على وجهين حكاهما
 الصكا والماوردي والرويانى احدهما انه
 مباح بالاصل المتقدم وهو سيرة الذمة فلا
 ينشغل الا بسبب وهذا منهم تغلق باستصحاب

احال

احال والثاني انه مباح بالشرع حتى افروا عليها
 وهما الوجهان في اصل الاشياء قبل ورود الشرع
 هل كانت على الاباحة حتى حظرها الشارع
 او على الحظر حتى اباحها ولم يبق الشيخ السكي
 على هذا الخلاف وسأله الصدر بن الوكيل
 فلم يستصبر فيه ايضا ورجع انه يدل على
 الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل حتى يعرف
 حكمه فمن هذا دل التقرير على الاباحة اذا ثبت
 هذا فانما يكون التقرير حجة بشرط واحد
 ان يعلم به فان لم يعلم به لا يكون حجة وهو
 ظاهر من لفظ التقرير وخرج من هذا ما
 فعل في عصره مما لم يطلع عليه غالبا كقولهم
 كنا نجتمع وبكل وما فعل في عهده عليه السلام
 ولم يعلم انتشاره انتشارا يبلغ النبي عليه
 السلام فهل يجعل ذلك سنة وبشرية من
 شرايعه حزم الشيخ ابواسحاق في المخلص بانه
 لا يدل وقال الاستاذ ابواسحاق الاسفرايني
 في شرح الترتيب اختلف قول الشافعي فيه
 ولهذا قال في الاقطر هل يحزى في الفطرة أم لا
 على قولين لانه لم يكن قد علم انه بلغ النبي عليه
 السلام ما كانوا يخرجونه في الزكاة من الاقطر
 لانه روى عن بعض الصحابة انه قال كنا
 نخرج على عهد النبي عليه السلام صاعا من
 اقطر فعلق الشافعي القول في هذا على وجهين
 اهو وقال ابن السمعاني اذا قال الصحابي

ها

كنا نفعل كذا واصافه الى عصر النبي صلى الله عليه وسلم وكان مما لا يخفى مثله حمل على الاقرار ، ويكون شرعا لنا وان كان مثله يخفى فان تكرره منه حمل على اقراره لان الاغلب فيما كثر انه لا يخفى كقول ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر في زمن النبي عليه السلام صاعا من تمر او صاعا من شعير او صاعا من بر قال وعلى هذا اذا خرج الراوي الرواية يخرج الكثير بان قال كانوا يفعلون كذا احتملت الرواية على عمله واقارره وصار كالمستقول شرعا وان تجرد عن لفظ التكثير كقوله فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت سترع باحتمال اما اذا اضاف الى عصر الصحابة او اطلق فسياق الشرط الثاني ان يكون قادرا على الانكار كذا قال ابن الحاجب وغيره وفيه نظر فقد ذكر الفقهاء من خصائصه عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس وعدم السقوط في الحقيقة لانه لا يقع منه خوف على نفسه بعد اخبار الله بعصيته في قوله والله يعصمك من الناس قال القاضي ابو الطيب في تعليقه وانما اختص عليه السلام بوجوبه لانه من احدهما ان الله ضمن له النصر والظفر بقوله انا كفيناك المستهزين الثاني انه لو لم ينكره لكان يوهم ان ذلك جائز والا لامر بتركه اهو حينئذ فلا يعقل هذا الشرط

ففهم
 على بحث شريف
 من حضراته قتي
 الله عليه وسلم

الشرط الثالث كون المقر على الفعل متقادا للشرع سامعا مطعيا فالممتنع كالكافر لا يكون التقرير في حقه الاعلى الاباحة والحق به امام الحرمين المناق ونازعه المازدي لانا نخرى عليه الاحكام ظاهرا وهو كما قال لانه من اهل الالتزام والانقياد في الجملة وحكي الغزالي في المحول في تقرير المناق خلافا وما لاليا الى ما قاله امامه قال لانه عليه السلام كان كثيرا ما يسكت عن المناققين علمانه ان الغلبة لا تنفع معهم وان كان العذاب حقيقا لهم وشرط ابن ابي هريرة في تعليقه كون التقرير بعد ثبوت الشرع واما ما كان يفر عليه قبل استقرار الشرع حين كان داعيا الى الاسلام فلا وهذا يرجع الى الثاني وشرط ابن السمعاني ان لا يقدم تقريره ان كان سابقا قال واذا ذم الرسول فاعل بعد اقراره على فعل مثله دل على حضرته بعد اباحته وان كان الاخر هو المذموم بعد الاقرار دل على الخطر بعد الاباحة قال واذا علم من حال مرتكب المنكرات ان الانكار عليه يزيد افعرا على مثله فان علم به غير الرسول لم يجب عليه الانكار لانه يزيد من المنكر بالاعراض وان علم به الرسول ففي انكاره وجهان احدهما لا يجب لما ذكر وهو قول المعتزلة والثاني يجب انكاره لنزول بالانكار فوهم الاباحة قال وهذا الوجه اظهر وهو قول الاستغربة



وعليه يكون الرسول مخالفا لعزله لان الاباحة «
والحظر شيء مختص بالرسول دون غيره وشرط
ابن القشيري ان لا يجد للسكوت محملا سوى
التقرير ورفع المخرج فلو كان مستملا بيات
حكم مستغرقا فيه فزاي انسانا على امر ولم يتقرر
له فلو يكون تركه ذلك تقرير اذا لامكنه تقرير جميع
الموافع بمره واحدة قال ولهذا اقول كل ما كان عليه
الناس في صدر الشرع ثم تغير الامر لا بد عي فيه النسخ
بل اذا ثبت حكم شرعي ثم تغير فهو النسخ فاما ما كان
عليه الناس في الجاهلية ثم قدر الرسول فيه حكما
فلو يقال كان ذلك المتقدم شرعا مستمرا ثم نسخ اذ
ربما لم يتفرغ الرسول الى بانه اولم يتذكره مثاله قول
الخصم في نكاح المشرقات كان قد تقرر في ابتداء الاسلام
انتفاء الحظر في المنكوحات ثم طرأ الحظر فنسخ ذلك
الحكم وهذا مجازفة اذ من الممكن انهم كانوا ولم يكن ذلك
شرعا بل جريا على حكم الجاهلية ثم بين النبي عليه السلام
انه لا يجوز الزيادة على اربع بياتا مبتدأ واما اذا امكن
انه يكون سكوته محمولا على ان جبريل عليه السلام
لم يبين له بعد ذلك الحكم لم يقطع بمشروعه ذلك
التقرير بل يقال بانتفاء الحكم اذ لا عنوان فيه على شرع
لاندراس الشرايع المتقدمة فهذا لا يقضي فيه بحكم
اصلا هو ثم في التقرير صور تفرض لها الشخ في
شرح الامام احداها ان يخبر النبي عليه السلام عن
وقوع فعل في الزمن الماضي على وجه من الوجوه
ويحتاج الى معرفة حكم من الاحكام هل هو

من

٢٦ من لوازم ذلك الفعل فاذا سكنت عن بيان كونه لازما
دل على انه ليس من لوازم ذلك الفعل كما لو اخبر
بأنه في محتاج الى معرفة بعلق الضمان او عدمه
كما يكون خبر الذي مثلا فسكوته يدل على عدم
تعلق الضمان به وكما لو اخبر عن وقوع العبادات
الموقفة على وجه ما ويحتاج الى معرفة حكم القضاء
بالنسبة اليها فاذا لم يبينه دل على عدم وجوب
القضاء وثابتها ان يقال عن قول او فعل لا
يلزم من سكوته عليه مفسدة في نفس الامر
لكن قد يكون ظن الفاعل او القائل يقتضي ان
تترتب مفسدة على تقدير امتناعه فهل يكون
هذا السكوت دليلا على اجواز بقاء على ظن المتكلم
اولا لانه لا يلزم مفسدة في نفس الامر لكن
المطلق انما ارسل الثلاث بقاء على ظنه بقاء النكاح
فيقتضي ضنه بكون المفسدة واقعة على تقدير
امتناع الارسال هذا اذا ظهر للمتلاعين والمخاضين
عقب طلوقة ان الفرقة وقعت باللعان واللاء
فيكون البيان واجبا لمفسدة الوقوع في ارساله
ومثاله ايضا استبشاره عليه السلام بالحاق
العايف بن اسامة بن زيد فان الذين لا يعتبر
الحاق العايف بعذرهم بان الحاق مفسدة
في صورة الاستبشارة ونسب اسامة لاحق بالقران
في حكم الشرع فلا يتحقق المفسدة عندهم في نفس
الامر لكن لما كانت الطاعون في النسب اعتقدوا

ان احاق القباة صحيح اقتضى ذلك الظن منهم مع
ثبوت النيب شرعا عدم المفسدة في احاق القباة
وماليتها ان يحذر عن حكم شرعي يحضره عليه السلام
فيلت عنه فبذل ذلك على الحكم كما لو قبل محضته
هذا الفعل واجب او محظور الى عزها من الاحكام
ورابعها ان يحذر محضته عن امر ليس بحكم شرعي
يحتمل ان يكون مطابقا وان لا يكون فهل يكون سكوته
دليلا على مطابقته كحلف عمر بحضرة ان ابن
الصيد الدجال ولم يكر عليه فهل يدل على كونه
هو وفي ترجمه بعض اهل الحديث ما يشعر بانه
ذهب الى ذلك قال الشيخ والاقرب عندي انه لا
يدل لان ماخذ المسألة ومناطها اعني كون التقرير
حجة هو العصمة من التقرير على باطل وذلك
يتوقف على تحقق البطالون ولا يكفي فيه تحقق العمة
نعم التقرير يدل على جواز اليقين على حب الظن
وانها لا تتوقف على العلم لان عمر حلف على حسب
ظنه واقربه عليه هو ويلحق بالتقرير صور اخرى
احداها ذكرها ابن السعاني وهي ما يبلغ النبي عليه
السلام عنهم ويحمله ظاهرا من حالهم وتقرر عنده
من عادتهم مما سببه الانتشار والاستهارة فلا يتعذر
له بنكير كرم الصحابة فعودا ينتظرون الصلاة فلا
يامرهم بتجديد الطهارة وكعله بان اهل الكتاب
يتعاملون بالربا ويشربون الخمر فلا يتعرض لهم
قال ويتصل بهذا ما استدلل اصحابنا من استفاط
الزكاة في انساب سكت النبي عليه السلام عنها
من الزيتون

قف على دليل حوال
الحلف على غلبة الظن
ويتبعه عدم لزوم
الكفارة عند المخالفة

من الزيتون والرحمان ومخوها وذلك انه كان
لا يخفى عليه ان الناس يتخذونها كما يتخذون
الكروم والتخيل وكان الامر في ارساله المصدقين
والسعاة في اقطار الارض ظاهرا بينا وكانت
اذا بعثهم له كتب لهم الكتب فتقرأ محضته ويشهد
عليها فلو كان يجب فيها شيء لامر باخذها ولو
امر لظهر كما ظهر غيره من الاشياء التي فيها
الرجوب للاخذ فلما لم يكن كذلك دل على سقوط
الزكاة عنها واما قول من راي منهم انهم كانوا
يسعون امهات الاولاد على عهد النبي عليه السلام
فانهم لم تحر هذا المجرى على جواز بيعهم لانه لا
يعلم هل كان يبلغه هذا الفعل عنهم او لم
يظهر له ذلك وقد قام الدليل على فساد بيعهم
من وجوه فلم يعترض به على تلك الدلالة
وهكذا ذكر الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
في كتابه من صورته كون الشيء من الامور العامة
ولا يعرض له بالاخذ والايجاب فيعلم انه
غير واجب كما قال الشافعي ومالك في الخضروات
كانت على عهد الرسول فلم يبلغها انه اخذ
منها الزكاة او اوجبها قال وهذا فيما اذا كان
تركه يودي الى ترك الغرض فاما المبايعات
والاجارة التي لم ترد فيها النصوص المبينة
للصحة والفساد فلا يكون الامساك عنه دليلا
على الصحة لانه لا يتعلق بالعوات وقد قام

الدليل عليه من المعاني المودعة في النصوص ولا
يكفي إقامة الدلالة في مثل الحضرات بل الأخذ
والتقدم بالاحرام ان كان فيها فرض اه ثم تكلم
ابن السمعاني على احكام سكوتة وقد نقلها الى دليل
مسألة التحسين والتقييم لا يذكرها هنا فليراجع
وقد ذكرها الكيا وهو ان يسكت عمالم يشتمل عليه
ادلة الشرع وما ذكر له في القرات والسائل ليس
حسرا مادة الشرع بصيرا بالاحكام قال فسكوت
الرسول في مثل ذلك حجة والالزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة فانه لو كان واجبا عليه لبينه
ومثاله ما روى ان اعرابيا مجريا جاء الى الرسول
وعليه ثوب مضمخ بالخلوق فقال له عليه السلام
الزعر الحكة الصفرة واصنع في حجتك ما تصنع
في عمرتك ولم يتعرض لوجوب الغدبة ولو وجبت
لبينها لجهل الاعرابي فان من جهل جواز اللبس
فهو بالغدبة احمل وكذلك سكوتة في قصة الاعراب
المجامع عن بيئات حال المرأة قال ومن هذا القبيل
استدلال الشافعي في مسألة الخارج من غير
السبلين بانه ليس من الاحداث لذكر في مستقفا
من الكتاب والسنة ولو كان من قبيل الاحداث
لذكر في الكتاب والسنة فلو كان حدثا كان من
الاحداث المشهورة التي نعم بها السلي وافتباس
ذلك من القياس غير ممكن وكذلك قال في صلاة
المغرب بين جبريل لكل صلاة وقتين ولم
يسن للمغرب وقتين وانما جاء مبينا للوقاات
فلو كان لها وقتان لبينه جبريل قال فيشرط
في



في هذا ان يكون عندكم حكم تشمله ادلة الشرع
فان كان له ذكر كما لو اتي بزان فامر بالجلد ولم
يذكر المهر والعدة ونحوها فذلك لا يحتاج به
لان ذلك يحال به على البيان في غير موضع
قال وعلى هذا سكوت الراوي قد يحتاج به وقد
لا يحتاج به فاذا ساق الراوي قضية منها انه
بعد استغراقها بالحكاية انه لم يغادر من مشاهير
احكامها شيئا كما نقل الراوي قضية ما عثر
من مفتحتها الى مختتمها ولم ينقل انه جلد ورد
على هذا من ظن المعترض ان الجلة لا يتشوف
الى نقله عند نقل الرجم فانه غير مختل به
في مثل ذلك ويحاج بان سياق القضية واستغراقه
بتفصيلها بالحكاية من غير تعرض للجلة دليل
على نفي الجلة اذ لو جرى الجلة لنقله ومنه حكاية
المواقع في الصور النادرة والظن بالراوي
انه اذا نقل الحديث ان ينقل بصورتها اذا كانت
الصورة نادرة فاذا سكوت عنها فسكوتة حجة
مثاله ما روى انه عليه السلام اقاد مسلما
بكا فرو قال انا احق من وفي ندمته قال بعض
المناولين لعل كما فراقته كما فراقته اسلم
القاتل وفي ذلك نظر فانه لو كان لنقل
مثل ذلك على انه ورد وتشوف الطباع الى نقل
الغرائب وهذا حسن هو الثانية اذا
استبشر من فعل الصبي او قوله كان ذلك دليلا
على كونه جازيا حسنا لانه لا يستحسن ممنوعا

منه بقى انه هل استجسته لكونه مندوبيا اليه
 شرعا او لكونه لغيره من عادي فيه احتمال
 وينبغي ان لا يطرقه الخلاف السابق والاولى
 حمله على الشرعي لانه الاغلب من حاله عليه
 السلام ولكونه مبعوثا لبيان الشرعيات
 واما غرضه وتغير وجهه الكريم من شئ
 فذلك يدل على منع ذلك الشئ منه هل ذلك
 المنع على جهة التحريم او الكراهة بمقتضى
 مجيئ فيه الخلاف والمرجع في هذا النظر في
 قرائن احواله وقت غرضه فيحكم بما فان لم تكن
 فريضة او لم يفعل فالظاهر التحريم واعلم ان
 الاستنباط اقوى من الدلالة على الجواز من
 السكوت ولذلك تمسك الشافعي في اثبات
 القياقة والحقائق بها باستنباط النبي عليه
 السلام بقول محرز المدلجي وقد يثبت له اقدم
 زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض
 واستضعفه الغزالي في المتحول وقال انما يسر
 بكلمة صدق صدرت ممن هو مقبول القول فيها
 بنى الكفار على مناقضة قولهم لما قد حوا في نسبة
 زيدا الى الرسول اذ كان رسول الله قد نادى به
 وعاشه انه الحق نسبة معلوم عنده هو ورد
 عليه الطرطوسي وقال لو اخرج النبي عليه السلام
 عليه بما لا يعتقده له حصة حجة عندهم
 ولما لو اكنف تخيم علينا بالرمز والقيافة وانت
 لا تقول به ونقل الدنيا ان هذا السؤال اورد على

الشافعي

الشافعي فقيل له انما ثبت لنبه بالرسول وقول
 محرز لغوا اذا القائل يقضي به في بيان عن نسب
 ملتبس ولكن كان الاستنباط لا انقطاع مظاهير
 الكفار عن نسب اسامة من زيد فقال مجيبا
 لو لم يكن للقيافة اصل لم يستشر فان ذلك يؤهم
 التلبس وقد كان سببه التكبير على الكهان
 والمجتهدين ومن لا يستند قولهم الى اصل شرعي
 ولو لم تكن القياقة معتبرة لكانت من هذا
 القبيل القسم الرابع ما هم به ولهذا السبب
 الشافعي في الجديد للخطيب في الاستنباط مع تحول
 الرداء انتكاسة يجعل اعلاه اسفله محتجا بان
 عليه السلام استسقى وعليه خيصة سوداء
 فاراد ان ياخذ اسفلها فيجعل اعلاها فلما ثبتت
 عليه قلبها على عاتقه قال الشافعي فينبغى الانبات
 بما هم به الرسول وعند التعارض قال الاصحاب
 ومنهم الزايفي في كتاب الاحرام نقل عن الشافعي
 انه يقدم القول على الفعل ثم اهتم القسم الخامس
 ما اشار اليه كاشارته عليه السلام باصابعه
 العشر ثلاث مرات الى ايام الشهر الكامل حيث
 قال الشهر كذا وكذا اشهر اشار مثل ذلك وقبض
 في الثالثة الابهام فبين هذه الاشارة ان
 الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين
 وقوله الشهر عام في الشهور كلها من حيث ان
 معهود بصرا اليه وهذا مبطل لقول من قال
 ان رمضان لا ينقص حكاها صاحب المصادر

وكذا

القسم السادس الكتابية مثل كتابته الى عماله في الصدقات
وساير الاحكام وزاد الاستاذ ابو منصور التنبيه
على العلة كحصره الربا في ستة اشياء تنبها على خربانه
في كل ما شاركها قال ويقدم القول ثم الفعل ثم الاشارة
ثم الكتابة ثم التنبيه على العلة وهذا ذكره الحارث
المحاسبي فذكر ان سنته مخصصة في اربع القول والفعل
والتقرير ثم قال والرابع ان يردده عليه السلام بفعل
او بترك فيفهمه اخضاؤه عنه وما اراد به فيتدينوا
بذلك لفهمهم عن تبهم مراد الله في قوله او فعله وان
كان القول والفعل في الظاهر اقل من المعنى كتنبيهه عن
الاشياء الستة الربوية فاجمعوا على ان كل طعام
مرجوع واحد يقوم مقام ذلك في الربا واجمعوا فقالوا
كل ما لم يسمع له النبي صلى الله عليه وسلم بعينه
فهو لنا مباح وكذلك الزكاة في البقر واجمعوا على ان الجواميس
كذلك اذ هو في معناه وذكر لذلك نظاير القسم السابع
لم يتعرضوا لتركه عليه السلام وقد اجمع القائلون
بعدم دلالة الفعل على الوجوب بانه لو دل عليه لكان
الترك على الوجوب وقال ابن السمعاني اذا ترك الرسول
شيئا وجب علينا ما بعته فيه الا ترى انه عليه السلام
لما قدم اليه الضب فامسك عنه وترك اكله فامسك
عنه الصحابة وتركوه الى ان قال لهم اني اعافه واذا
لهم في ذلك لمعنى فينبغي ان يكون على الخلق فيما اذا
فعله لمعنى زال هل يبقى سنة ومثاله صلاة التراويح
فانه عليه السلام تركها خشية الافتراض على الامة
وهذا المعنى زال بعده فمن ثم حصل الخلاف في
استحبابها



استحبابها مسألة اذا حدثت حادثة بحضرة النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يحكم فيها بشي فقال القاضي
ابو يعلى لنا ان نحكم في نظيرها خلافا لبعض المتكلمين
في قولهم تركه عليه السلام الحكم في حادثة يدل على
وجوب ترك الحكم وقال هذا كرجل شج رجلا
شجته فلم يحكم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
بحكم فيعلم بتركه لذلك لاحكم هذه الشجعة في
الشريعة وقال بعضهم يحتمل التوقف ولنا ان
عدم نص الله في احادته على حكم لا يوجب الحكم
في نظيرها فلكذلك في السنة الكلام في الاجابة
اعلم ان اساس السنوات والشرائع يتغير
باحكام الاخبار واكثر الاخبار مستفاد منها وما
هذا شأنه تحقيق الاهتمام به لما يؤمل معرفته
من صلاح الدين والدنيا والكلام في الخبر
في موطن الموضع الاول في مدلوله اما لغة
فمشتق من الحصار وهي الارض الرخوة لان الخبر
يشير الفائدة كما ان الارض الحصار تثير العبارة
اذا قرعتها الحافر ويطلق في اصطلاح العلماء
على امور احدها المحتمل التصديق والتكذيب
وهو اصطلاح الاصوليين وثانيها على مقابل
المبتدأ نحو قايم من زيد قايم فانه خبر مخوف
ولا يقال انه محتمل للتصديق والتكذيب لان
المفرد من حيث هو مفرد لا يحتملها والذي يحتمل
التصديق والتكذيب انما هو المربوب فيم

المعصوم
في الاخبار

المحتمل

الانثا لا حيز المبتدأ ويدل لذلك اتفاقهم على ان اصل
حيز المبتدأ الافراد واحتمال الصدق والكذب انما
هو من صفات الكلام ولهذا ضعف منع ابن الانباري
وبعض الكوفيين كون الجملة الخبرية طلبية نظرا
الى ان الخبر ما احتمل الصدق والكذب والطلب
ليس كذلك والصحيح الجواز وما عطل به باطل بما
ذكرناه وثالثها على ما هو اعم من الاثنا والطلب
كقول المحدثين اخبار الرسول مع اشتغالها على الاوامر
والنواهي وقال القاضي ابو بكر فان قيل يصح تسمية
الحديث بالخبر ومعظم السنة الاوامر والنواهي
فالجواب من وجهين احدهما ان حاصل جميعها ايل
الى الخبر فالامور به في حكم المنجز عن وجوبه وكذا
القول في النواهي قال والسرفه انه عليه السلام
ليس امرا على سبيل الاستقلال وانما الامر حقا
هو الله تعالى وصيغ الامر من المصطفى في حكم
الاخبار عن الله والثاني انما سميت اخبار النفل
المتوسطين وهم يخبرون عن روي لهم ومن عاصر
الرسول كانت اذا بلغه لا يقول لخبرنا رسول الله
بل يقول امرنا فالمنقول اذا استجد اسم الخبر في
المرتبة الثانية الى حيث انتهى واما في اصطلاح
الاصوليين فيطلق الخبر على الصيغة كقولنا قام
زيد ويطلق على المعنى القائم بذات المتكلم الذي هو
مدلول اللفظ ثم قال ابن الحاجب هو حقيقة
فيها وقيل حقيقة في النفساني مجاز في الباني وقيل
عكسه كالخلاف في الكلام لان الخبر قسم من
اقسامه

اقسامه ونقل عن الاستعرية انه لا صيغة للخبر
وعن المعتزلة انه انما يصير خبرا اذا انضم الى اللفظ
قصد المتكلم الى الاخبار به كما قالوا في الامر
والصحيح ان له صيغة تدل عليه في اللغة وهي
قوله زيد قام وما اشبهه وقد اختلفوا في الخبر
هل يمين تحديه فاختر السكاكي انه غنى عن
التعريف وكذا الامام الرازي قال لان تصويره
ضروري اذ تصورا بوجود ضروري وهو خبر
خاص والعام جزؤه فتصوره تابع لتصور الكل
ولان كل واحد يفرق بالضرورة بين معنى الخبر
وعينه والضروري لا يجد فلهذا الخبر قال الامدي
وهذا ضعيف اذ الضروري لا يقتصر الى ان يستدل
عليه كما فعل سلمهه لكن العالم الضروري تسمية
خاصة لا بالخبر من جهة كونه خبرا وقولهم العام
هو جز الخاص قلنا يلزم انحصار الاعم في الخاص
وهو محال ثم هو منقوض بالعرض العام كالاسود
وليس السواد جزا من معنى الانسان والمختار عنه
الجهود اقتناصه بالحد ثم اختلفوا فقلنا انه الذي
يحتل الصدق او الكذب لذاته اي الصالح لان
يجاب المتكلم به بصدق او كذب وقلنا انه
ليخرج من يصلح لذلك بالتقدير كما يفيد النحوي
في النداء والتعجب والمراد ما يجمله بصيغته من حيث
هو مع قطع النظر عن العوارض ككونه مخبره
صادقا او كاذبا واني بصيغة او لخبرها
عن السؤال المشهور وهو ان خبر الله وخبر

وسواء لا محتمل الكذب وهذا إنما يريد إذا ذكر
بالواو وأما إذا قيل باحتماله أحدهما فلا يريد
وقد فسرت الاحتمال بالقبول الذي يقابله عدم
القبول في نفس الأمر وعلى هذا فلا يفتنى ذلك
الوجوب بأن كلما فهو محتمل بهذه التفسير ولا
يضر استئصال أو فيه لأن التزديد في أقسام
المحدود لا أحد والاعتراض يلزم اجتماعهما
فاسد لأن شرط التفسير اتحاد المجهول والموصوع
ولا يتحقق هذا إلا في الجزئي والمحدود إنما هو الكلي
قال القاضي أبو بكر في التقريب فإن قيل ما حد
الجزء قلنا ما نصح أن يدخله الصدق أو الكذب
وذكر أهل اللغة أنه ما يصح أن يدخله الصدق
والكذب وما قلنا أولى لأن من الاختار ما لا
يصح دخول الكذب فيه ومنها ما لا يصح
دخول الصدق فيه وزددها أمام الحرمين أيضاً
بأن المجيء بالواو واجتماعه يشعر بقبول الصدق
والمحل لا يقبل أحدهما لاهما معاً فالمقتضى التحيز
بأو وغلطه القرافي وقال بل المحل يقبل الصدق
معاً كما يقبل التخصيص معاً وإنما المشروط بعدم
هذا وقوع الآخر المقبول لا قبوله والمحال اجتماع
المقبولين لا اجتماع القبولين وهذا واجب
والأول مستحيل ولا يلزم من تنافي المقبولين
تنافي القبولين ولهذا يقال الممكن يقبل الوجود
والعدم وهما متنافسان وقضائات والقبولان يجب
اجتماعهما له لذاته لأنه لو وجد أحد القبولين
دون



دون الآخر لم يكن ممكناً فإنه لو لم يقبل الوجود
كان مستحيلاً ولو لم يقبل العدم كان واجباً فلا
يتصور إلا مكان الأيا اجتماع القبولين وأب
تنافي المقبولين وإنما أوقع أمام الحرمين في ذلك
التباس المقبولين بالقبولين قلت لم ينف أمام
الحرمين إلا المقبولين فإنه لم يتكلم في غيره
لأنه لم يقل أن المحذور يستلزم اجتماع الصدق
والكذب المقبولين وقيل ما محتمل التصديق
والتكذيب والفرق بينهما أن الصدق والكذب
يرجعان إلى نسبتين وأضافتن في نفس الأمر
وهي المطابقة في الصدق وعدمها في الكذب
والمطابقة والمخالفة نسبتان بين اللفظ
ومدلوله وأما التصديق والتكذيب فمرجعان
إلى الاختيار عنهما فقد توجب التصديق والتكذيب
مع الصدق والكذب عند موافقة الاختيار
للواقع وبدونهما إن كان كذا ما فقد يصديق وليس
بصادق ويكذب وليس بكاذب فبينهما
عموم وخصوص من وجهة وهذا المحذور ما لم
ورد على الأول من اجتماعهما في كل جزئ وفي هذا
رد على السكاكي حيث قال إن صاحب هذا المحذور
ما زاد على أن وسع الدائرة فأورد عليه أنها
نوعان للجزء لا يعرفان إلا به فلو عرفت بهما لزم
الحدور واجب بمنع نوعيتهما بل هما صفتان
حارضان له على سبيل التبدل كالحركة والسكون
للإنسان مسألة الكذب الاختيار عن
الشيء بخلاف ما هو به كالسهو وشرط

المعزلة العمد وفي الصحيح من كذب على ستمد او هنا
تنبهات الاول ما ذكرنا من ان الكبر موضوع
لها هو المشهور وخالف في ذلك القراني وادعى ان
العرب لم تضع الكبر الا للصدق وليس لنا كبر كذب
قال واحتمال الصدق والكذب انما جاء من جهة
المتكلم لا من جهة الوضع ونظيره قولنا الكلام
يحتمل الحقيقة والمجاز واجمعوا على ان المجاز ليس
من الوضع الاول قال وظن جماعة من الفقهاء ان
احتمال الكبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع
اللفظي وليس كذلك بل لا يحتمل الكبر من حيث
الوضع الا للصدق لاتفاق اللغويين والجماعة على
ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمن
الحاضر الماضي ولم يقل احد منهم ان معناه صدور القيام
او عدمه وانما احتماله من جهة المتكلم لا من جهة
اللفظ وهذا الذي قاله القراني مصادم لاجماع
الناس على ان الكبر موضوع لاعم من ذلك وقوله
الاجماع متعقد على ان معنى قولنا قام زيد
حصول القيام ممنوع وانما مدلوله الحكم بحصول القيام
وذلك يحتمل الصدق والكذب الكذب الثاني
المشهور ان الكذب الكبر المخالف للمخبر عنه ماضيا
كان او مستقبلا خلافا لابي القاسم المخرجاني في
كتاب الاذكار بالمسائل الخوية ولا بن قتيبة حيث
خص الكذب بما مضى واما المستقبل فيقال له
خلف ولا يقال له كذب لنا قوله تعالى حكاه عن
الذين فاقفوا للناس اخرجتم لخرجتم معكم ولا تطيع
فنيكم احد ابدا وان قولكم لتصبرنكم والله يشهد

قف على دليل ان الكذب
لا يختص بالماضي وكذا
الصدق

انهم

انهم لكاذبون وكذبهم في خبرهم عن المستقبل وكذا
قوله ولو ترى اذ وقفوا على النار الى قوله وانهم
لكاذبون وفي صحيح مسلم عن جابر ان عبدا
لحاطب جاء يشكو حاطبا فقال يا رسول الله
ليدخلن حاطب النار فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذبت لا يدخلها فانه شهيد
بذرا واخذ يديه وفي جانب الصدق قوله عليه
السلام اقلح ان صدق فاستعمل الصدق في
الكبر عن المستقبل فالحق انه يوصف بهما
ماضيا ومستقبلا لكن له وصف خاص وهو
الكلف والوفاء وادعى بعضهم ان كلام الشافعي
يفهم ان الكذب يختص بالماضي اذ قال لا يجب
الوفاء بالوعد وضعف سؤال من قال لصاحبه
عند اعطيك درهما ثم لم يفعل كان كاذبا والكذب
حرام فكيف لا يوجبون الوفاء بالوعد فقال
واحالة هذه انه حاكم على امر مستقبل ولاذب
فيه والوعد انشا لاحر وانما سمي من لم يف
بالوعد مخطئا لا كاذبا ولهذا قال عليه السلام
في حق المنافق اذا حدث كذب واذا وعد اخلف
فسماه مخطئا مخطئا لا كاذبا ولو كان الاخلاف كذبا
دخل تحت عموم اذا حدث كذب وقد يقال اذا لم يدخله
الكذب لا يكون خبرا لان الخبر ما يفيد الكذب
والظاهر ان الخبر يتعلق بالمستقبل كما تقول
سيخرج الدجال ويصح فيه التصديق والتكذيب
والوعد انشا لاحر الثالث ان قولهم ما يحتمل

ب

الصدق والكذب هل هو خاص بالكلام الذي له خارج
عن كلام النفس ام يجري في لفظ لم يرد وقد اضطرب
كلام الفقهاء في الثاني فجعلوه في مواضع كثيرة مخصوصا
بالصدق ولهذ الوقال ان لم يخبرني بعد هذه النوى
فانت طالق ولم يكن قصده التمييز فلا يلتقي باي عدد
كان ان كان المعلق عليه لفظ الاحبار ويوافقه قول
المأوردى في الكاوى انه لا فرق بين البشارة والخبر
فيما اذا علق الطلاق عليه في انه يعتبر الصدق في
وقوع الطلاق فيهما وما ذكره في البشارة صحيح
واما في الخبر فكلامهم مختلف فيه فقد قالوا لو
فيما لو قال ان لم يخبرني بمجي زيد فانت طالق
فأخبرته بمجيئه كاذبة انها لا تطلق لوجود الاخبار
بقدمه وهو لا يشترط فيه المطابقة ولو قال
من اخبرني منكما بكذا فاني طالق فأخبرناه صدقا
او كذبا طلقتا وجعل الفوراني الخبر للصدق فقط
ان قرن بحرف الباء لانه لا لوصاف فيقتضي وجود
المخبر به حتى يلصق به الخبر فاذا قال ان اخبرني
ان فلانا قد قدم فعدي خرفا خبره صادقا او كاذبا
عقب العبد ولو قال ان اخبرني بقدم فلان
فعدي خرفا خبره كاذبا لا يثبت عند الفوراني
وخالفه الجمهور وفي فتاوى القفال لو قال رجل
لاخر ان اخبرني بخروج فلان من هذا البلد قلت
عشرة دراهم فأخبره هل يستحق العشرة نظرات
كان له عرض في خروجه من البلد استحق والا فلا
والنكته

والنكته في الجملة هذه احكامه منه الرافي ثم بحث
معه في سيدين احدهما انه هل يتقيد الخبر بالصدق
فلو كان كاذبا ينبغي ان لا يستحق شيئا لا انتفاء
المعنى الذي علق به قلت ولعل القفال يخص
ذلك بحالة وجود الباء كما حكينا عن تلميذه
الفوراني والثاني ينبغي ان ينظر هل يثاب له ثواب
ام لا قلت وقد حكى النووي في الروضة من
رواهه قبل هذا تصرع البغوي انه لو قال من
اخبرني بكذا فله كذا فاخبره انسان فلا شيء
له لانه لا يحتاج فيه الى عمل اهو فحل هذا من
رواهه واقر الرافي على البحث الثاني هنا ويحصل
في المسألة مذاهب ثلثها ان اقترن بالباء والا
فلا الموطن الثاني في ان صدق الخبر وكذبه
بماذا يكونان اعلم انه لا يعرف صدق وكذبه
بنفس الخبر وانما يعرف بدليل ينضاف اليه
والمشهور على القول بعدم الواسطة ان صدق
الخبر مطابقة للواقع سواء وافق الاعتقاد
ام لا وكذبه عدم مطابقة وعن صورة الجهل
احترز النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من
كذب على محمد الحديث وقال النظام صدق
مطابقته لا اعتقاد المخبر سواء وافق الواقع
ام لا واحتج له بوجهين الاول ان من اعتقد
شيئا فأخبر به ثم ظهر على خلاف الواقع
يقال له ما كذب ولكن الخطا كما روي

عن عائشة فمن شأنه كذا قال ورد بان المنفى نعمد
الكذب لا الكذب مطلقا الثاني في قوله
تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع كونه مطابقا
للواقع لانهم لم يعتقدوه فلو كانت العبرة بما في
نفس الامر لم يكذبهم واجيب بان المعنى
لكاذبون في الشهادة لانها تتضمن التصديق
بالقلب فهي اخبار عن اعتقادهم وهو غير موجود
او كاذبون في شهادتهم اخبارهم بشهادة لان الاخبار
اذا اخلا عن موافقة القلب لم يكن في الحقيقة
شهادة اول كاذبون في المشهود به في زعمهم
لا اعتقادهم انه خبر على خلاف ما عليه حال الخبر
عنه لانهم كانوا يعتقدون انه غير مطابق للواقع
فيكون كذبا عندهم وقد يقال ان المنافقين كانوا
يعلمون نبوة الرسول وانما يكفرون بها بالسنة
واصبح القاصي ابو بكر للمشهور بل قد كثر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من الا اله واحد
ولقد علم ان القائلين لذلك غير عالمين بانه
تعالى ليس ما احزروا عنه فدل على ان التكذيب
باعتبار الواقع واصرح منها قوله وليعلم الذين
كفروا انهم كانوا كاذبين فانه يدل على ان اعتبار
الكذب بالمطابقة الخارجية او بها مع الاعتقاد
فائدة مما يتفرع على هذا الخلاف لو اقام المدعى
بينة شرعا قال هي كذب استنع الحكم بها وفي
بطلان



بطلان دعواه وجها ان اختيار صاحب التقریب
نعم لان الكذب عند الجمهور عدم مطابقة الخبر
لما في الخارج وان لم يعلم الشخص ذلك واصحهما
المنع لاحتمال ان يريد بكذب الشهود انهم
اخباروا عن غير علم فلم يحكم الكاذبين اذ رضوا
بخبر يجوزون كذبه جوازا غير بعيد وذلك
رضي بالكذب الموطن الثالث في اتخاذه في
ذي الصدق والكذب المشهور انه لا واسطة
بين الصدق والكذب بدليل قوله تعالى وليعلم
الذين كفروا انهم كانوا كاذبين وقوله عليه السلام
من كذب على متعمدا لآلته على انقسام
الكذب الى عمد وغيره وقول ابن عباس كذب
نوف اي البكاله ليس صاحبه الخضر موسى
بن اسرائيل ومنهم من اثبت الواسطة واختلفوا
فيه على اقوال احدها ونقل عن ابن عباس
الحافظ ان صدقه مطابقة للواقع مع اعتقاد
الخبر وكذبه عدمهما وعندها ليس بصدق
ولا كذب وكانه اخرى الصدق تجري العلم
فكما ان العلم بتخلق بالشئ على ما هو به من
جهة صحته فكذلك الخبر وبحوزانه راعى
اصل الفاسد في الخسائر والتقيع فراعى في
كونه صدقا وقوعه حسنا لمفارقة الصدق
والكذب في حسن احدهما وقبح الاخر ولا
يكون الخبر حسنا الا مع علم الخبر بحال الخبر
عنه لان تجويزه على خلاف ما اخبر بيقضي

فجبه ونحن قد بينا ان الصدق قد يقع فلا يجب
ان يكون كونه صدقا علة لحسنه ككونه كذبا علة
لغيره بل لو كان كونه صدقا علة لحسنه تنفي
الحسن لكان الحسن انما ثبت اذا انتفت وجوه
القيم الثاني ان صدقه مطابقة لاعتقاده
المخبر سواء كان مطابقا للخارج او لا وكذا به عدمها
فالساذج واسطة والثالث وهو قول الراغب
ان صدقه مطابقة للخارج والاعتقاد معا
فان فقد امته لم يكن صدقا بل لا يكون صدقا
وقد يوصف بالصدق والكذب ينظر
مختلفين كما لو كان مطابقا للخارج غير مطابق
للاعتقاد كقول الكافر اسئد انك ترسل
الله ومنشأ الخلاف في هذه المسألة تعريفهم
الصدق والكذب وقال ابن الحاجب الخلاف
في هذه المسألة لفظي وقال الهندي انه الحق
لانه ان عني بالخبر الصدق ما يكون مطابقا للخبر
عنه كغيرها كان وبالكذب ما لا يكون مطابقا
كغيرها كان فالعلم باستحالة حصول الواسطة
بينها ضروري وان عني بهما ما يكون مطابقا وغير
مطابق ليعلم مع العلم بهما فامكان حصول
الواسطة بينهما معلوم ايضا بالضرورة وهو
ما لا يكون معلوما مطابقته وعدم مطابقته
فثبت ان الخلاف لفظي قلت يتفرع على هذا
الخلاف ما لو قال لا انكر ما ندعه وهي
عبارة التنبية اولست منكرا له وهي عبارة

الشرح

الشرح والروضة فهو اقرار وهذا بناء على انه
لا واسطة بين الاقرار وعدم الانكار فان قلنا
بينهما واسطة وهي السكون فليس باقرار
وهو اختيار بعض المتأخرين الموضع الرابع
في مدلول الخبر مدلوله الحكم بالنسبة لاثباتها
فاذا قيل زيد قائم فليس مدلوله نفس ثبوت
القيام لزيد في الخارج والالم يكن شئ من الخبر
كذبا وانما يفيد انك حكيت بقيام زيد واخبر
عنه شئ ان مطابق ذلك الواقع فيستدل به على
الوجود الخارجي والا فلا وهكذا قال الامام فخير
الدين وهو مبني على ان الالفاظ موضوعات
للمعاني الذهنية الخارجية لكن في كلام الامام
ايهام فانه قال اذا قيل العالم جازم فمدلوله
الحكم بثبوت حدوث للعالم لا نفس الحدث
للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدث
للعالم لكان حثما وجدنا قولنا العالم يحدث
كان العالم محدثا لا محالة فوجب ان يكون الكذب
خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول الصيغة من
هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة انتهى واعتبر
القراء في صاحب الحاصل والتحصيل على قوله
والالم يكن الكذب خبرا وقالوا صوابه العكس
اي لا يكون الخبر كذبا لانه يوهم تحقق الكذب
لا بصيغة الخبرية والواقع على هذا التقدير
انتفاء الكذب قال القرافي لان الكذب اذا
تعدر لا ينصف الخبر اياه الا بالنصد يق

فلا يكون كذبا واما الكذب في نفسه فهو مستعذر
مطلقا فلا حاجة الى قولنا لا يكون الكذب خيرا
لانه قد يوهم انه يكون عذرا والمستعذر في نفسه
على هذه التقدير لا يوحده مع الخير ولا مع غيره
وقيل الصواب عبارة الامام والانتقادات عليهم
لا عليه اما بتقرير عبارته فلو ان مدلول النسبة
لو كان ثبوتيا لكان الكذب عذرا لخبر لصحت
اللازم منتف ضرورية لان الكذب احد قسمي
الخبر الذي هو صدق وكذب فالملزوم منتف
وبين الملازمة ان ثبوت النسبة ووقوعها في
الخارج قد يكون الاخبار عنه كذبا وهو واضح
واما تبين فساد عباراتهم فان معنى قولنا والا
لم يكن الخبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق
كما ان منه كذبا نعم استدل الالامام على ان
مدلوله الحكم بالنسبة لا بثبوتها بانه لو لم يكن
كذلك لم يكن شيء من الخبر بكذب وقد منع
القراخي انتفاء الملازمة وادعى ان القرب لم تضع
الخبر الا للصدق وسبق الرد عليه الموصوف
الخامس ان مورد الصدق والكذب النسبة
التي تضمنها فقط لا واحد من طرفيها فربما يتوجهان
الى خبر المستدلا الى صفته فاذا لذبت القائل في
قوله زيد بن عمرو كرم فالتكذيب لا يتوجه
الى كونه ابن عمرو بل الى كونه كرمها لان الصفة
ثابتة حال النفي بثبوتها حال الاثبات ولان
علم المخاطب بثبوت الصفة للموصوف ليس
لأثبات

لأثبات المتكلم اياها له لا الاحتياج الى ذكرها
لأزالة اللبس فيلزم ان تكون معلومة للمخاطب
والا فلا يحصل التمييز واذا كانت معلومة للمخاطب
فلا يقصد بها التكلم باخباره اياها والصدق
والتكذيب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم
لا الى ما لا يقصده فاذا قيل قام زيد فقيل
صدق او كذب انصرف ذلك الى قيام زيد
لا الى ذلك المسار اليه بالقيام هل اسمه زيد
او عمرو وتظهر فائدة هذا فيما لو كان مختلفا
في اسمه فلا يستفاد من ذلك انك حاكم بان
ذلك اسمه بهذه الصفة وهذه القضية
استشكل قراءة من قرأ وقالت اليهود عزير
ابن الله باسقاط النون على ان الابن صفة
لان التقدير حينئذ هو عزير بن الله او عزير
ابن الله الهنا اما حذف المستد او الخبر
وهو خطأ لانه اذا اخبر عن مبتدأ موصوف
او عن موصوف عزير المستد فان الكذب
ينصرف الى الخبر وتبقى الصفة على اصل الثبوت
حينئذ يبنى كونه ابنا لله ثابتا تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا والذي يقال
في توجيه هذه القراءة ان هذا الكلام سني
لنفي الكنية مثل هذا بل بين جهلهم اذ ادعوا
الولدية فيه ولا ريب ان دعوى الشرط
اسهل من اثبات الولادة له او على طريق
الحكاية اي قالوا هذه العبارة المنكرة

ولم يتعرض لما قالوا اخترا عنها فلا يقدر هناك محذوف
 أصلاً أو غيره ذلك كما بينت في كتاب الرهات
 في علوم القرآن وهذه القاعدة قال مالك وبعض
 أصحابنا فيها إذا شهد شاهدان بأن فلان بن فلان
 وكيل فلان أن شهادتهما بالتوكيل لا يستفاد منها
 أنها شهدا بالبينة فليس له أن يوزع في محكمة
 أخرى في البينة أن يقول هذان شهدا لي بالبينة
 لقولهما في شهادة التوكيل أن فلان بن فلان
 لكن الصحيح عند أصحابنا أنها شهادة له بالوكالة
 أصلاً وبالنسبة ضناً ذكره الماوردي في الخاوي
 في باب التخصيص في الشهادة والعلم بها ذلك
 الروياني في البحر والهرودي في الأشراف
 قلت هذا يشكل على هذا الأصل قلت لا اشكال
 لأننا ما صدقنا الشاهد من كان قولها متضمناً
 لذلك نعم احتج الشافعي على صحة النكحة الكفار
 بقوله وأمرأة فرعون ويقول وأمرأة حمالة الحطب
 فقال ما معناه سمي كلاهما امرأة لكافر ولغظ
 الشارع محمول على الشرعي فدل على أن كلاهما زوجة
 لهما فعلى هذا توجه صدق الخبر للطرفين
 والنسبة الموطن السادس يقع الخبر الموجب
 موقع الأمر وبالعلى فمن الأول قوله تعالى والآل
 يرصدن أي ليرصدن ولا يصح أن يكون خبراً
 لأن الرضاع في الواقع قد يكون أقل أو الشرمه
 ومنه قوله هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب
 الهم تؤمنون بالله ورسوله شر قال يغفر لكم
 والمعنى

والمعنى آمنوا بالله ورسوله يغفر لكم هكذا جعل
 النجاة يغفر جواباً لتؤمنوا الوقوع موقع آمنوا
 ولا يصح أن يكون جواباً لهل أدلكم على حد قوله هل
 تأتيني أكرمك لأن المغفرة لا يجب بالذلة وإنما
 يجب بالإيمان وقوله لا يمسه إلا المطهرون
 وقيل أنه نهي مجزوم ولكن ضمت السين ابتغاء
 للصير كقوله صلى الله عليه وسلم
 ومن الثاني قوله تعالى
 فليمد له الرحمن مدا المعنى مد وقولهم في النجى
 أحسن بزيد كقوله اسمع هم وأبصر أي ما اسمهم
 وأبصرهم وقوله لا يمسه إلا المطهرون قيل أنه
 خبر مني واقع موقع النهي هذا هو المشهور
 ومنه القاصي أبو بكر والسبلي ورود الخبر مراداً
 به الأمر وقال هو ياق على خيرته ولا يلزم الخلف
 بالنسبة إلى العصاة فإنه خبر عن حكم الشرع
 أي حمل من أن يجب أو يشرع رضاعهم أو عليهم
 من الرضاعة والمشهور الأول بل قيل أنه يبلغ
 من الأمر المحض إذا علمت هذا وورد الخبر مراداً
 به الأمر فهل يترتب عليه ما يترتب على الأمر
 من الوجوب إذا الأمر للوجوب أو يكون مخصوصاً
 بالصيغة المعينة التي هي صيغة أفعل قال
 ابن رقيق العميد في شرح العنوان فيه نظر قلت
 المنقول عندنا هو الأول كما رأيت التصريح به
 في كتاب العقال الشاشي وقد نسقت المسألة
 في باب الأمر الموطن السابع في الفرق بينه

وبين الانشاء وذلك من وجوه الاول ان الانشاء
سبب لدلوله وليس الخبر سببا لدلوله فاثبت
العقود انشاءات مدلولاتها ومنطوقاتها بخلاف
الاخبار الثاني ان الانشاءات يبيعها مدلولها
والاخبارات تتبع مدلولاتها فان الملك والطلاق
مثلا شيان بعد صدور صيغ البيع والطلاق
وفي الخبر قبله فان قولنا قام زيد تبع لقيامه
في الزمن الماضي الثالث ان الانشاء لا يحتمل
التصديق والتكذيب فلا يحسن ان يقال
لمن قال امرأتى طالق صدق ولا كذب الا ان
يريد الاخبار عن طلاقها الرابع ان الانشاء يقع
منقولا غالبا عن اصل الصيغ في صيغ العقود
والطلاق والعناق ونحوها ولهذا قال لامرأته
احدكما طالق مرتين يجعل الثاني خبرا لعدم
الحاجة الى النقل وقد يكون انشاء بالوضع الاول
كالوامر والنواهي فانها للطلب بالوضع اللغوي
والخبر يكفي فيه الوضع في جميع صورته هذا
حاصل ما ذكره القرافي ويفترقان ايضا من جهة
ان الانشاء كلام نفسي عبر عنه لا باعتبار نقل
العلم بالاعيان والجهان فانه اذا قام بالنفس
طلب مثلا وقصد المتكلم التعبير عنه باعتبار
العلم والجهان قال طلبت من زيد وان اراد ان
يعبر عنه لا باعتبار ذلك قال افعل او لا تفعل
واعلم ان كلا من الانشاء والخبر يستعمل بغيره
اذ هما نوعان من انواع الكلام ولا يستعمل
وجودهما حيث لا كلام والتعليق انما هو في
النسبة



النسبة المحاصلة بين جزئي الجملة غير ان النسبة موقوفة
على ذلك الشرط اذا علمت هذا فاعلم انهم اتفقوا على
ان اقسام الانشاء القسم والاوامر والنواهي والترجي
والتمني والعرض والتخصيص والفرق بين الترجي
والتمني ان الترجي لا يكون في المستحبات والتمني يكون
فيها وفي الممكّنات وقال السرخسي في الاقصى القريب
المتمنى يكون مستوفيا للنفس والمرجو قد لا يكون كذلك
ويكون المرجو مستوفيا والمتمنى قد لا يكون كذلك فالترجي
اعم من التمني من وجه وذكر الزمخشري ان الاستعطاء
هو بالله هل قام زيد قسم وقال ابن النحاس الصحيح
انه ليس بقسم لكونه لعين خبرا واما النداء فحويا
زيد فانفقوا على انه انشاء لكن اختلفوا فقيل فيه
فعل مضمر تقديره انا دى او احرف وحده مفيد
للنداء فقيل على الاول لو كان الفعل مضرا قبل الفعل
والتكذيب واجاب المبرد بان الفعل مضمر ولا يلزم
قبوله لها لانه انشاء والنداء لا يقبلها واختلفوا
في صيغ العقود كما سبق في مباحث اللغة ومما لم يبق
ان فصل الخطاب في ذلك كما قال بعضهم ان هذه
الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية وهي
من هذه الجهة انشاءات محضة ونسبة الى قصد
المتكلم وارادته وهي من هذه الجهة خبر عما
قصد انشاؤه وفي اخبارات بالنظر الى مغايرتها
الذهنية وانشاءات بالنظر الى متعلقاتها الخارجية

وعلى هذا فاما لم يحسن ان يقابل بالصدق والكذب وان كانت اخبار الان متعلق بالتصديق والتكذيب النفي والاثبات ومعناهما مطابقة الخبر لمخبره او عدم مطابقته وهنالك المخبر عنه حصل بالخبر حصول السبب لسببه فلو يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصور التصديق والتكذيب في خبر لا يحصل مخبره ولم يقع به كقولك قام زيد قال ابن الحاجب في كتبه الخفية وهي مسلوقة الدلالة على الزمان وخالفه ابن مالك فقال وهي ماضية اللفظ حاضرة المعنى ومن الانشآت الشرعية الظهار كما قاله الرافعي في كتاب الظهار وقيل في تفسيره لو كان خبرا لما احدث حكما وحكى الرافعي في الفصل الثاني في المتعلق بالثبوت من كتاب الطلاق وجها انه اخبار وهو الذي صرح به الغزالي في الوجيز ونضره القرافي وغلط الاول لان الله تعالى كذبهم بقوله وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا ويقولون ما هم امهاتهم وقرره بعضهم بان شذوذا الفاظا ابتغاها الشارع على مدلولها اللغوي ولكن من قالها يلزم بامر فاذا قال انت على كظهرامى فهو على وضعه الاصلى وذلك كذب ولهذا سماه الله زورا وحكم الله فيمن كذب بهذا الكذب الكفارة عند العود وكانت على حرام موصوعة وهو كذب وحكم الله فيمن قاله عند نكفارة اليمين وليس ذلك كعتق كعت واشترت فان الشرع وصفها «
لأحداث ما دل عليه فالألفاظ ثلاثة نحو قام زيد

وذلك

هنا سقط
فراجع



وذلك خبر من كل وجه وتخويعه وذلك انشاء محض ونحو انت على كظهرامى وذلك خبر ومن الانشآت الشرعية الطلاق على المذهب ولا يقوم الاقرار مقامه نعم يواخذ ظاهرا بما اقر به وبعضهم جعل الاقرار على صيغة انشاء في صور منها اذا اقر بالطلاق ينفذ ظاهرا لا باطنا وحكى وجه انه يصير انشاء حتى يحرم به باطنا قال الامام وهو تلبس فان الاقرار والانشاء يتنافيان فذلك اخبار عن ماض وهذا الحادث في الحال وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا بخلافه ومنها حكم الامام والقاضي ان كان في معرض الحكم فان لم يكن فان كان في معرض الحكايات والاخبار كقوله لزيد على عمرو وكذا وفلون طلق زوجته لم يكن حكما بل هو كغيره ذكره الرافعي في باب الاقرار فان قال بعده اردت الحكم فيجوز الرجوع اليه وعلى هذا فان شككنا في ذلك لم يكن حكما لان الاصل معاونه على الاخبار وعدم فعله ومنها قول الشاهد اشهد انشاء لانه لا يدخله التكذيب شرعا وقيل اخبار وقيل انشاء تضمن الاخبار عما في نفس الامر وكأنه جمع بين القولين واختلف اصحابنا في قول الملا عن اشهد بالله هل هو عيني مؤكدة بلفظ الشهادة او يمين فيها ثبوت شهادة والاصح الاول الموطن الثاني في نفسيهما «
اعلم ان الخبر من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن يقطع بكذبه او صدقه بامور خارجية

اولاً يقطع بواحد منها لعدم ما يوجب القطع وحينئذ
 فقد يظن الصدق وقد يظن الكذب وقد يستويان
 الاول ما يقطع بصدقه وهو اما ان يعلم بالضرورة
 او النظر فالاول كقولنا الواحد نصف الاثنين
 والثاني ضربان لانه اما ان يدل دليل على صدق الخبر
 في نفسه فيكون من خبر به صادقاً وهو ضروري
 احدهما خبر من دل الدليل على ان الصدق وصف
 له واجب وهو الله تعالى الثاني كقولنا العالم
 حادث واما ان يدل الدليل على صدق الخبر فيكون كل ما
 يخبر به صدقاً الثاني خبر من دلت المعجزة على صدقه
 وهم الانبياء لانهم ادعوا الصدق وظهرت المعجزات على
 على الوفاق الثالث خبر من صدقه الله او رسوله
 وهو خبر كل الامة لان الاجماع حجة ان قلنا انه
 قطعي الرابع خبر العدد العظيم عن الصفات القائمة
 بقلوبهم من الشهوة والغفلة والجوع والعطش فليس
 هذا من التواتر المعنوي لعدم تواتره على شئ واحد
 والثابت في المعنوي المقدر المشترك الخامس المتواتر
 وهو لغة تراد في الاشياء المتعاقبة واحد بعد
 واحد بمبهمه واصطلاحاً خبر جمع يمتنع تواترهم على
 الكذب من حيث كثرتهم عن محسوس واما قال
 من حيث كثرتهم ليجتزأ به عن خبر قوم يستعمل
 كذبهم لسبب اخر خارج عن الكثرة وله شروط منها
 ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى السامعين
 فالذي يرجع الى المخبرين امور اربعة ان يكونوا
 عالمين بما اخبروا به غير مجاز فينب فلو كانوا
 ظانين

ظانين ذلك لم يفد القطع ههنا شرطه جماعة
 منهم القاضي ابو بكر وقال ابن الحاجب انه
 غير محتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع فباطل
 لجواز ان يكون بعضهم ظاناً ومع ذلك يحصل
 العلم وان اريد علم البعض فلا ريب من شرطه
 احسن ثانياً ان يعلموا ذلك عن ضرورة اما
 بعلم احسن من مشاهدة او سماع واما اخبار
 متواترة لان ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط
 فيه فلا يحصل به العلم قال الاستاذ ابو منصور
 فاما اذا تواترت اخبارهم عن شئ فله عليه
 واعتقده به بالنظر والاستدلال او عن شبهة
 فان ذلك لا يوجب علماً ضرورياً لان المسلمين
 مع تواترهم يخبرون الدهرية مجد وث العالم
 وتوحيد الصانع ويخبرون اهل الذمة بصحة
 نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فلا يقع
 لهم العلم بذلك لان العلم به من طريق
 الاستدلال دون الاضطرار فان المطلوب
 صدر عن العلم الضروري ثم قد يترتب على
 المحسوس ودركها وقد يحصل عن قرائن الاحوال
 ولا اثر للحس فيها على الاختصاص فان احسن
 لا يميز احمرار الحمل والغصيان عن الاحمرار
 المحبوب والمرغوب واما العقل يدرك تميز
 هذه الاحوال قال فالوجه اشتراط صدور
 الاخبار عن البديهة والاضطرار هذا كلامه
 وقد يجاب بان رعاية احسن لان القرائن

المعينة للعلم الضروري مستندة اليه ثالثا
 تكون مشاهدة المشاهدين للمخبر عنه حقيقة
 وصحة فالوتكون على سبيل غلط أحسن فلهذا
 لا يلتفت الى اخبار النصارى بصلب المسيح راعيا
 ان يكون بصفة يوثق معها بقولهم فلو اخبروا
 متلاعبين او مكرهين على ذلك احذر لم يلتفت
 اليه خامسا ان يبلغ عدد المخبرين الى مبلغ
 يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف
 باختلاف القران والواقع والمخبر ولا يتقيد
 بعدد معين بل هذا القدر كاف ومنهم من عثر
 عنه بان تكون شواهد احوالهم تنفي عن مثلهم
 المواطاة والغلط ولا خلاف في هذا ولكن
 اختلفوا هل يشترط فيه عدد معين والجمهور
 على انه ليس فيه حصر وانما الضابط حصول
 العلم فتنى احذر هذا الجمع وافاد خبرهم العلم
 علما انه متواتر والافضل لكن منهم من قطع
 به في جانب النفي ولم يقطع في جانب الاثبات
 بعدد افاده عدد معين له وتوقف القاضي ابو
 الطيب وقال يجب ان يكونوا اكثر من اربعة لانه
 لو كانت خبر الأربعة يوجب العلم لما مال الحكماء
 عن عدالتهم اذا شهدوا عنده وقال ابن السكيت
 ذهب اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز ان يتواتر
 الخبر باقل من خمسة فمأزاد فعلى هذا لا يجوز
 ان يتواتر بأربعة لانه عدد معين في الشهادة
 الموجبة لغلبة الظن دون العلم اهو وحكامه
 الاستاذ

الاستاذ ابو منصور عن الجبائي وذكر بعضهم ان
 مستنده عدد اولى العزم وهم على الاشهر نوح
 وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله
 عليهم والمشرطون للعدد اختلفوا واضطربوا
 اضطرابا كثيرا فقبل بشرط عشرة ونسب
 لاوصف مخبري والذي في القواطع عنه لا يجوز ان
 يتواتر باقل من عشرة وان جاز ان يتواتر
 بالعشرة فمأزاد لان ما دونها جمع الاحاد فاختص
 باخبار الاحاد والعشرة فمأزاد جمع الكثرة
 قال وقال قوم من عن اصحاب الشافعي اقل
 ما يتواتر به الخبر اثنا عشر لانه عدد النقيض
 وتقل القراني عن غيره اعتبار العشرة بعدد
 بيعة اهل الرضوان وهو وهم لما سياتي وقيل
 عشرون اي اذا كانوا عدولا كذا فبده الصير في
 لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وتقل عن
 ابي الهذيل وعنده من المعتزلة وقيل اربعون
 وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى
 قومه سبعين رجلا وقيل ثلثمائة وبضعة
 عشر عددا اهل بدر وانما خصم بذلك لحصول
 العلم بخبرهم للمشاركين ووقع في التقريب
 للقاضي والبرهات للوامم وعندها تنبيههم
 بثلثمائة وثلاثون عشر وحكي احتفاظ الدنيا على
 وعنده ذلك وقولا اخر انهم ثلثمائة وعشرة
 رجال واجمع بين القولين بان الذين خرجوا
 مع النبي عليه السلام في غزوة بدر للقتال

ثلثمائة وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة ثمانية
من المؤمنين ادخلهم النبي عليه السلام في حكم
عدد الحاضرين واخرى عليهم حكمهم فكانت
الجملة ثلثمائة وثلاثة عشر فأعرف ذلك وقيل
عدد اهل بيعة الرضوات قال امام الحرمين
وهم الف وتسعمائة قلت وفي صحيح البخاري
عن جابر ان عددهم خمسة عشر مائة وفي رواية
الف وأربع مائة ثم روى عن قتادة قلت لسعيد
ابن المسيب كم كان الذين شهدوا بيعة الرضوات
قال خمسة عشر مائة قلت قال جابر بن عبد الله
كانوا اربع عشرة مائة قال رحمه الله وهم
هو حديثي انهم كانوا خمسة عشر مائة قال
البيهقي هذه الرواية تدل على انه كان في القديم
خمس عشرة مائة ثم ذكر الوهم وقال اربع
عشرة مائة وقيل لا بد من خبر كل الامة وهو
الاجماع حكاه القاضى في التقريب عن ضرار بن
عمرو قال طوائف من الفقهاء يشيرون ان يبلغوا
مسلخا عظيما اى لا يجوزهم بلدا ولا يحصرهم عدد
قال امام الحرمين وهو شريف والعكل ضعيف
لتعارض بعضها ببعض ولا مرجح لاحدها قال
امام الحرمين ولو عين مرجح فليس ذلك من مدلول
الحبر المقطوع به فان الترجيحات ثمراتها غلبة
الظنون في مطرد العادة وقال ابن السمعاني
المقولان الاولان امثال الاقاول والباقي ليس
بشيء اى فانها تحكما فاسدة لا تناسب الغرض

ولا



ولا تدل عليه وتعارض اقوالهم دليل على فسادها
واما استخراج ابي الهذيل من قوله ان يكن منكم عشرون
صابرون فمردود لان هذا منسوخ شرعا جعل الله
الواحد يقوم بازا الاثنين فهذه الآية بخبر الواحد
اولى لان فرض العشرين ان تقوى المائتين منسوخ
وصار ثبوت الواحد للواثنين فلو اجتمع بها عليه
في الثبوت خبر الواحد لكان اقرب الادلة وباقى
الادلة لا تدل لانها امور افتراضية فالحق عدم
التعيين مع القطع بانه لا بد من عدد يحصل بحبر
العلم وهل ذلك العدد المفيد للعلم في واقعة
يتصور ان لا يفيد في واقعة اخرى قال القاضى
ذلك محال بل لا بد من تحصيل ذلك العدد العلم
لكل من سمعه ومنى حصل هذا العلم لشخص
فلابد من حصوله لجميع الاشخاص لتحقيق الموجب
للعلم عند كل واحد منهم وهذا ينافى على ان الاخبار
بمجوده بعينه العلم عادة دون القران ومنع
افادته العلم من حيث انضمام القران التي لم
يجعل لها اثر قال الغزالي وهذا غير مرضى لان
مجرد الاخبار يجوز ان يوثق العلم وان لم تكن
قرينة ومجرد القران ايضا قد يوثق العلم وان
لم يكن معها اخبار كخبر الخيل وخبر الكوثر فلا
يبعد ان تضم القران الى الاخبار فيقوم بعض
القران مقام بعض العدد فيحصل العلم بمجموعها
قال وهذا مما يقطع به والخبر تدل عليه

وتوسط الهندي فقال الحق ان يقال ان كان حصول العلم في الصورة التي حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينة به لا من جهة الخبرين ولا من جهة السامعين حالية كانت او لا مقالية كانت الاطراد واجبا وان لم يكن بمجرد بل بانضمام امر آخر اليه فلا يجب الاطراد سادسها ان يتفقوا على خبر من حيث المعنى وان اختلفوا في العبارة فان اختلفوا في المعنى بطل تواترهم بشرط ابن عبدان في كتابه المسمى بالشرائط في الناقلين شرطين احدهما العدالة قال فلا يقبل التواتر من الفساق ومن ليس بعدل على الصحيح من المذهب ومن اصحابنا من قبله والثاني الاسلام قال فالتواتر من الكفار لا يصح على الصحيح من المذهب لانه لا خلاف ان اخبار الاحاد من الكفار والفساق لا تقبل وهي لا توجب العلم فالتواتر الذي يوجب العلم اولى ان لا يقبل منهم ومن اصحابنا من قال يقبل تواتر الكفار اهوا والصحيح خلاف ما قال قال سليم في التقريب لا يشترط في وقوع العلم بالتواتر صفات الخبرين بل يقع ذلك باخبار المسلمين والكفار والعدول والفساق والاحرار والعبيد والصغار اذا اجتمعت الشروط وكذا قال ابو الحسن بن القطان في كتابه ذهب قوم من اصحابنا الى ان شرط التواتر في الكفار ان يكون معهم ملوك للعصمة وعندنا لا فرق بين الكفار والمسلمين في الخبر وانما غلطت هذه الفرقة فتقلت ما

طريقه



طريقه الاجتهاد الى ما طريقه الخبر وصرح القفال الشافعي بان الاسلام ليس بشرط وانما رد دنا خبر النصاري بقتل علي لان اصله ليس بمتم تر لانهم بلغوه عن خبر تواتر الخبر من بعده وكذلك قال الاستاذ ابو منصور قال ولا يشترط ان تكون نقلته موثقة او عدولا والفرق بينه وبين الاجماع حيث يشترط الايمان والعدالة فيه ان الاجماع حكم شرعي فاعتبر في اهله كونه من اهل الشريعة وقال ابن برهان لا يشترط اسلامهم خلافا لبعضهم وجرى عليه المتأخرون من الاصوليين وقطع به ابن الصباغ في باب السلم من الثامن فان الشافعي قال في المختصر ولو وقت ينصح النصاري لم يخبر لانه قد يكون عاما في شهر وعاما في غيره على حساب ينسبون فيه ايا ما فلو اخترناه كنا قد عملنا في ذلك بشهادة النصاري وهذا غير حلول للمسلمين قال ابن الصباغ هذا ما لم يبلغوا احد التواتر فان بلغوه بحيث يستحيل تواترهم على الكذب فانه يكفي لحصول العلم ومنهم من حكى فيه قولنا لا ثالثا وهو التفصيل بين ان يطول الزمان فيعتبر الاسلام لجواز التواطىء والا فلا يعتبر حكاية الشيخ في الشيعة ومنهم من فصل بين ما طريقه البيانات فلا مدخل لهم فيه وما طريقه الاقاليم وشبهها فهل

لهم مدخل بالتواتر فيه هو محل الخلاف وقد سبق عن الماوردي أن العدالة شرط في التواتر دون الاستفاضة وجزم الروياني بأن الحربية لا تشترط وذكر وجهها في أفراد الصبيان به مع سوء الحال بانتفاء المواطاة فتحصلنا على وجوه ولا يعتبر في المخبرين أن لا يحصرهم عدد ولا يجوزهم بله خلافاً لقوم لأن أهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيها بين الخلق لا فادحزهم العلم ولا يشترط فيهم أن يكونوا مختلفي الآيات والأساب والأوطان خلافاً لليهود فإنهم شرطوا أن لا يكون دينهم واحداً وأن لا يكون مسكنهم واحداً والدليل على فساد ذلك أن قبيلة من القبائل المتفقة أديانهم وأسابهم لو اخبروا بواقعة في ناحيتهم لحصل العلم بخبرهم ضرورة ولا يشترط أن يكون فيهم معصوم خلافاً للشيعة ولا بن الراوندي وأعلم أن هذه الشروط لا بد منها سواء اخبر المخبرون عن مشاهدات أو عن مشاهدات بل عن سماع من آخرين فاما إذا حصل الوسائط فنعبر شرط آخر وهو وجود الشروط في كل الطبقات وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة فيروى العدد المذكور بالصفة السابقة عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه أي يجب أن يكون حال من نقل عن الأولين كحال الأولين فيما علموه

علموه ضرورة وكذلك النقطة في المرتبة الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة إلى أن ينتهي اليقظة ولهذا لم يصح ما نقله النصاري عن صلب عيسى عليه السلام لأنهم نقلوه عن عده لا تقوم بهم الحجة ابتداءً وكذا ما نقله الروافض من النص على أمية علي وبهذا تبين أن التواتر ينقلب أحاداً وربما اندرس دهرها فالمتواتر من أخبار النبي عليه السلام ما اطردت الشرائط فيه عصراً بعد عصر حتى انتهى اليقظة وهذا الاختفاء فيه قال إمام الحرمين ولكنه ليس من شرطه التواتر قال بل حاصله أن التواتر قد ينقلب أحاداً وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باستواء الطرفين والواسطة وإنما ابن العنبري وقال ما هو من شروطه لاه من شرط حصول العلم والعلم قد يحصل من غير تواتر وقد ينبغي على التواتر وأما ما يرجع إلى السامعين فأمور أحدها أن يكون السامع له من أهل العلم لأنه يستحيل حصول العلم من غير متأهل له فلهذا لا يكون لا يكون مجنوناً أو غافلاً أو ثائلاً أن يكون غير عالم بمدلوله ضرورة والآن يلزم تحصيل الحاصل فلو اخبروا ما أن النبي والآيات لا يجتمعان لم يفد علماً قال ابن الحاجب وأما لم نشرطه على القول بأن العلم نظري

فان قلنا ضروري فلو بشرط وفازع الخبري
 الامام فخر الدين في تمثيله بان النفي والاثبات
 لا يجتمعان وقال هذه التمس من باب ما ثبت
 بالخبر وهو عجيب فان مقصود الامام انه
 لما علمه السامع صار معلوما له بالضرورة
 باخبار الخبرين كاخبار الخبرين بان النفي
 والاثبات لا يجتمعان وهو معلوم بالضرورة
 ثالثا ان يكون السامع متفككا عن اعتقاده
 ما يخالف الخبر اذن لشبهة دليل او تقليد امام
 ذكره الشريف المرتضى وتبعه البيضاوي
 واما اذا كان عنده شبهة مشككة في صدق
 الخبر لم ينفد العلم وغرض الشريف بذلك
 اثبات امامة علي رضي الله عنه بالتواتر وانما
 لم يحصل العلم لنا لا اعتقاد تتابع النص لاجل
 الشبهة المانعة لنا عنه وهذا فاسد لانه
 الشبهة لا تقوى على دفع العلوم الضرورية
 وبما على ان حصول العلم عقب التواتر بالعادة
 لا بطريق التولد فجاز اخلافه بحسب اخلاف
 السامعين فيحصل السامع اذا لم يكن قد اعتقد
 نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا
 اعتقد نقيضه قال القرطبي وهو باطل بآية
 الاستواء والحق فانه قد استوى في العلم بتواترها
 من اعتقاد ظاهرها ومن لم يعتقد وقال الهندي
 هذا وان بناه على اصله الفاسد ولكن لا بأس به
 وقيل يلزم عليه ان يجوز صدق من اخبر بانه لم

يعلم

يعلم وجود الكفار والحوادث العظيمة بالاحاديث المتواترة
 لاجل شبهة اعتقدها في نفى تلك الاشياء وهو باطل
 شرفيه مسائل الاولى ان التواتر يدل على
 الصدق قال الاستاذ ابو منصور وزعم النظام
 واتباعه من القدرية انه قد يكون كذبا وان الحق
 فيما غاب عن الحواس لا يثبت الا بالخبر الذي يضطر
 سامعه الى انه صدق سواء خبر به جمع او واحد
 واجاز اجماع اهل التواتر على الكذب وان يكون
 العلم الضروري واقعا بخبر الواحد وهو باطل
 الثانية الجمهور على ان التواتر يفيد العلم اليقيني
 سواء كان عن امر موجود في زماننا كالاحبار
 عن البلاد البعيدة والامور الماضية كوجود الشا
 وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد العلم بل الظن
 وجوز البويطي فيه وفصل اخرون فقالوا ان كان
 خبرا عن موجود اقاد العلم او عن ماض فلو يفيد لنا
 انا بالضرورة نعلم وجود البلاد البعيدة كخدا
 والاشخاص الماضية كالشافعي فصار ورواه
 كالعيان في وقوع العلم به اضطرارا وقد قال الظيل
 الغنوي مع اعرابية في وقوع العلم باستفاضة الخبر
 ما دلت عليه الفطرة وقاد اليه الطبع فقال
 تاو بنى هم من الليل منصب وجا من الاخبار ما لا يكذب
 نظاهر حتى لم يكن لي ربية ولم يك عما خبروا متعب
 قال امام الحرمين وما نقل عن السمنية انه لا يفيد
 العلم محمول على العدد وان كثر فلو الكفاية حتى ينضم
 اليه ما يجري مجرى القرينة من استفاضة الاحالات

المانعة وحاصله ان الخلاف لفظي وانهم لا ينكرون
 وقوع العلم على الجملة لكنهم لم ينسوا وقوعه
 الى مجرد الخبر بل الى قرينة ووقوع العلم عن القرين
 لا ينكره عاقل وقال ابو الوليد بن رشد في مختصر
 المتصفي لم يقع خلاف في ان التواتر يفيد اليقين
 الا من لا يؤمن به وهم السوفسطائية وجاحد
 ذلك يحتاج الى عقوبة لانه كاذب بلسانه على
 ما في نفسه وانما الخلاف في جهة وقوع الشك
 عنه فقوم راوه بالذات وقوم راوه بالعرض
 وقوم مكنتا تنبيه ظاهر كلام اصحابنا في
 الفروع جريان خلاف هذه المسألة فان بيع
 الغائب عندهم باطل فلو كان البيع منضبطا
 بخبر الواحد ففي البحر قال بعض اصحابنا بخرايا
 فيه طريقان احدهما يجوز بيعه مطلقا كالمركب
 وقيل فيه قولان الثالثة ان هذا العلم ضروري
 لا نظري ولا حاجة معه الى كسب كما نقله القاضي
 في الترتيب عن كل من الفقهاء والمتكلمين وبه
 قال ابن عيذان في شرائط الاحكام وابن الصباغ
 وقال ابن قوركا انه الصحيح وقال ابو الطيب انه
 الصحيح المشهور وقال سلم انه قول الكفاة
 الا البني واختاره الامام الرازي واتباعه وابن
 الحاج وقال صاحب الواضح انه قول عامة
 متكلميها ونقله في المعتمد عن الجبائي وابي هاشم
 وذهب الكعبي الى انه مستثنى منفق الى تقدم
 استدلال او يثير علما نظريا كغيره من العلوم
 النظرية

النظرية ووافقه ابو الحسن البصري وابن القطان
 كما رأيت في كتابه ونقله القاضي ابو الطيب من
 الدقاق ونقله الامام فخر الدين عن الغزالي والذي
 في المتصفي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله
 الى الشعور بتوسط واسطة منضبة اليه مع
 ان الواسطة حاضرة في الالف وليس ضروريا
 بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا القدم
 لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا
 بد من حصول مقدمتين في النفس عدم اجتماع
 هذا الجمع على الكذب وانفاقهم على الاخبار
 عن هذه الواقعة وهذا الذي ذكره الغزالي
 يقرب منه قول امام الحرمين انه قد كثر الطاعن
 على قول الكعبي انه نظري والذي اراه تزييه
 مذهبه عند اكثر المتأخرين على النظر في ثبوت
 امارات جامعة وانعقادها فلم يعن الرجل نظرا
 عقليا وفكرا سريريا على مقدمات ونتائج فليس
 ما ذكره الا الحق ونفعه ابن العثيري اذا انبنى
 تواردا امام الحرمين وتلميذه على ذلك وتنزيل
 مذهب الكعبي عليه لم يبق خلاف وقال
 الكيا فاذا ذكره الكعبي يرجع الى سبب العلم يعني
 ان العلم لم يحصل وليس الخلاف في هذا انما
 الخلاف في ان الخبر اذا حصل بشرائط هل يجب
 العلم من غير نظر واعلم ان الكعبي لا يجوز
 ان يخالف في هذا فانا نرى العلم يحصل

لعله لا يرتبط
بالنظر

للنساء والصبيان من غير نظر والا فالكفى لا يشكر
المحسوس ويقول لم اعلم البلاد الغائبة الا بالنظر
وما كان ضروريا يعلم ضرورة لانه لا يرتبط
النظر قال وقاضينا ابو بكر يقول اعلم ان
العلم ضرورة واعلم بالنظر انه ضروري
جعل العلم به بالنظر يدرك والمعلوم الثاني
وهو صدق المخبرين مدركا بالنظر ووجه
النظر يتيسر مازلا البحث الذي يظن المخالف
انه يتطرق منه الى العلم واذن بطل معنى
كونه مدركا بالضرورة وهذا بعيد فانه
يلزم مثلهم في العلم باستحالة اجتماع الضدين
فبطل ما رآه القاضى وصح ما قلنا من ان
الكفى انما ادعى النظر في السبب الاول
لا في العلم بصدق المخبرين اهو ويدل له ان
ابن القطان احتج على انه ليس ضروريا بان
العلم به لا يريد المعجزة ونحن لم نعلمها الا
بالاستدلال فكذا المخبر وفي المسألة مذهب
ثالث وهو انه بين المكتب والضروري
وهو اقوى من المكتب وليس في قوة الضروري
وقال صاحب الكبريت الاحمر ورابع وهو
الوقف ذهب اليه الشريف المرتضى وقال
صاحب المصايد انه الصحيح واختاره الامدى
واذا قلنا انه نظري فهو بطريق التوليد عند
القائلين به والا ففيه خلوف عندهم لترتبه
على قتل احتياري ووجه الآخر القياس على

سائر



سائر الضروريات الرابعة اذا ثبت وقوع العلم
عنه وانه ضروري فاخلعوا الى ما ذا يستند
فاجمعوا اطلقوا القول باسناده الى الاخبار
المتواترة وانكر امام الحرمين هذا وراى
انه يستند الى القران ومنها كثرة العدد الذي
لا يمكن معه التواطؤ على الكذب وطرد اصله
هذا في خبر الواحد اذا احتفت به قرابين
وقال انه بعيد القطع الخامسة ان هذا العلم
عادي لا عقلاني لان العقل يجوز الكذب على
كل عدد وان عظم وانما هذه الاستحالة عادية
السادسة قال ابن الحاجب في مختصره الكبير
اتفق العلماء غير شذوذ على ان خبر التواتر
لا يولد العلم لانه موجود ممكن وكل موجود
ممكن ليس الا بخلق الله وقال القاضى في التقييد
القول في ان العلم به يقع مستندا من فعل الله
سجانه غير متولد عن الخبر لان القول بالتولد
باطل في افعال الله تعالى وافعال خلقه على
ما بيناه في اصول الديانات السابعة اذا
اخبار واحد محضرة خلق كثير لا يجوز عليهم
التواطؤ على الكذب ولم يكذبوه وعلم انهم انه
لو كان كذبا لعلوه ولا حائل لهم على سلوكهم
كالخوف والطمع يدل على صدقه قطعاً قاله
القاضى ابو الطيب وسليم والشيخ ابو اسحاق
والاستاذ ابو منصور وامام الحرمين وابن
القشيري والعلاني وابن الصباغ واختاره
ابن الحاجب قال الاستاذ وبهذا النوع

استننا كثيرا من معجزات الرسول قال ابن الصباغ
 لكن العلم بذلك نظري يخالف المتواتر فانه
 ضروري وقيل ليس صدقه قطعا واختاره
 الامام الرازي والافندي لجواز ان يكون لهم
 اطلاع على كذبه او صدقه او اطلاع بعضهم دون
 بعض وانما العادة لا تحل سكوت هذه البعض
 ويتقدر اطلاع الكل بحتم ان مانعا منهم من
 التصريح بتكذيبه ومع هذه الاحتمالات يمنع
 القطع بتصديقه وهذه الاحتمالات ضعيفة
 لان المسألة مفروضة عند انتفاها كما انه عليه
 ابن الحاجب وعنده حينئذ سكوتهم بمثابة
 قولهم صدقت وفصل القاضي في التفتيش وان
 القشيري فقال ان اخبر بامر ضروري دل على
 الصدق وان اخبر بامر نظري فسكوتهم لم يكن
 سكوتهم بمثابة تصريحهم بالحكم لان المحل محل
 الاجتهاد وفصل ابن السمعاني بين ان تهادى
 الزقات على ذلك الزمن الطويل ولا يظهر منهم
 منكر فدل على الصدق والافلو قال واخبر
 بعضهم ان يكون اخبر مضافا الى حال قد شاهد
 كثير من الناس ثور سريه واحد واثنان
 ويسمع برواياته سائر من شهد احواله فلا ينكره
 فيدل ترك انكارهم له على صدقه لانه ليس
 في جاري العادة امساكهم جميعا عن رد الكذب
 وترك الانكار قال وعلى هذه اوردت الشرح
 النبي عليه السلام والثر احواله في مخارجه
 قال وهذا وجه حسن جدا الشامة اذا اخبر

واحد



واحد بحضرته عليه السلام ولا حامل له على
 الكذب ولم ينكره يدل على صدقه قطعا
 في المختار خلافا للامدي وابن الحاجب ومن
 حزم بالاول القاضي ابو الطيب وسليم والشيخ
 ابو اسحاق والاستاذ ابو منصور وابن
 السمعاني لكن شرط ان يدعى علم النبي عليه
 السلام ولا يكذبه وقيل ان كان عن امر
 ديني لم يدل على صدقه او ديني دل واختار
 الهندي بشرط التقرير وهو ظاهر كلام
 ابن القشيري فانه قال اذا اخبر المخبرين
 يدى النبي صلى الله عليه وسلم فيها يتعلق
 باحكام الشرع فتقرير الرسول على اخباره
 وعدم انكاره عليه مع دلالة الحال على
 انتفاء السهو والنيان عنه عليه السلام
 يدل على صدقه قطعا واخبر ان هذا الخبر
 ان كان بامر ديني فانما يحزم بصدقه بشرط
 احدها ان يكون وقت العمل قد دخل والافلو
 لان ترك الانكار محتمل لان ما خيرا لبيان
 الى وقت الحاجة ثابها ان لا يكون سكوت النبي
 عليه السلام قد تقدمه بيان حكم تلك الواقعة
 فانه لا يجب عليه تكرير البيان كل وقت
 فلعله حينئذ انما ترك الانكار لاعتماد على ما
 تقدم من البينات ثابها ان يكون ما اخبر
 مما يمكن ان يشرع فلو قال قابل اوجب الله على
 الناس الطير ان او ترك النفس لجاز ان يكون

سكوته عن الانكار لعلمه ان مثل هذا القول مما لا
يصنى اليه وان كان عن امر ديني فقد قيل
انضا انه يجزم بصدقه اذا علم علم والرسول
بالموافقة وصنفته اخروت وقالوا الرسول لا
يلزمه تبين الامور الدينية ولا يلزمه الانكار
على الكاذب اذا لم يحلف تنبيه العلم في
هذا والذي قبله نظري لوقوعه عن النظر
والاستدلال قاله القاضي ابو الطيب في شرح
الكفاية التاسعة حذر الواحد اذا صار الى
التواتر في العصر الثاني او الثالث او الرابع
فهو متطوع بصدقه قاله الاستاذ ابو منصور
قال وخالف اهل البدع ومثله بالاخبار الواردة
في الرؤية والقدر وعذاب العبر والخوض والميراث
والشفاعة وحذر الرجم والمسخ على الخف ونحوه
العاشرة حذر الواحد والطائفة المحصورة اذا
اجمع الفقهاء على قبوله والعمل به كاجماعهم على
الخبر المروي في ميراث الحدة وفي انه لا وصية
لوارث وفي انه لا تنكح المرأة على عمها وخالتها
يدل على الصدق قطعاً عند الاستاذين اسحاق
وتلميذه ابي منصور والقاضي ابي الطيب والشيخ
ابي اسحاق وسليم الرازي وابن السمعاني ونقله
الغزالي في المحول عن الاصوليين ونقله الكيا
الطبري عن الاكثرين ونقل عن الكرخي وابي
هاشم وابي عبد الله البصري وقال الحارث في
المحاسب في كتاب فهم السنن ان الامة مجمعة
على

على اشباهه وانه حق وصدق ومثله بخبر في
خمسة اواف وخمس ذود وعشرين ديناراً ٥٠
واربعين من الغنم الزكاة قال كما انها اذا اجتمعت
على ترك الخبر وعدم العلم به دل على خلافه
وذهب القاضي ابو بكر الى انه لا يدل على القطع
بصدقه وان تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً
وقصاراه غلبة الظن واختاره امام الحرمين
والغزالي والكيا الطبري وغيرهم فان تصحيح
الامة للخبر يجري على حكم الظاهر فاذا
استجمع شروط الصحة اطلق عليه المحدثون
الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه وقبل
بالفصل بين ان يتفقوا على العمل به فلا
يقطع بصدقه وحمل الامر على اعتقادهم وجوب
العمل بخبر الواحد وان تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً
حكم بصدقه ونقله امام الحرمين عن ابن فورك
وقال المازري الانصاف التفصيل فان للاح من
سائر العلماء مخالي القطع والتصميم وانهم استندوا
التصديق الي يقين فلا وجه للتشكيك ويجمل على
انهم علموا صحة الحديث من طرق خفيت علينا
اما باخبار نقلت متواترة ثم اندرست او غيرها
وان للاح منهم التصديق مستند الى تحسين الظن
بالعدول باليدار الى القبول فلا وجه للقطع اه
وقال الكيا الطبري فاما اذا اجتمعت الامة على
العمل بخبر الواحد لاجله فهذا هو المسمى مشهوراً
عند الفقهاء وهو الذي يكون وسطه واخره على
حد التواتر واوله منقولاً عن الواحد ولا شك

فتن على تعريف
المشهور عند
الفقهاء

ان ذلك لا يوجب العلم ضرورة فانه لو اوجبه لثبت
 حجة النصارى واليهود والمجوس في اشياء نقلوها
 عن اسلافهم ونحن نخالفهم وقد قال ابو هاشم في مثل
 ذلك ان توافق الامة على العمل به يدل على ان الحجة
 قد قامت به في الاصل لان عاداتهم فيما قبلوه من الاخبار
 قد حوت بان ما لم تقم به الحجة لا يطبقون على قبوله
 فلما طبقوا على قبوله فقد عظموا النكير على من خالفهم
 ومنه اخبار اصول الزكاة والعبادات ولذلك اختلفوا
 فيما لم تقم به حجة من الاخبار كرواية بروع بنت
 واشق وروايات ابي هريرة قال ومثله احتمينا
 بالاخبار الواردة على صحة الاجماع فانها وان كانت
 اخبارا واحدا ولكن تلقىها الامة بالقبول ومنعت
 بسبب مخالفة الاجماع وشددت النكير على المخالف
 فان قيل خبر الواحد ظني ولا يتفق جمع لا يخصص
 على الظن كما لا يتفقون على القياس قيل الصحيح جواز
 استناد الاجماع الى القياس ونقل الكيا الطبري عن
 القاضي ابي بكر انه قال لا تتصور هذه المسألة لان
 خبر الواحد اذا لم يوجب العلم فلا يتصور اتفاق
 الامة على انقطاع الاحتمال حيث لا ينقطع واختار
 ذلك ابن برهان فقال عدد التواتر اذا اجمعا على
 العمل عن الواحد لم يصرموا تواترا وهل يفيد القطع
 ام لا قال ولا يتصور هذا لان خبر الواحد مضمون
 والظني لا ينقلب قطعا ونقل امام الحرمين عن القاضي
 ابي بكر ان تلقى الامة بالقبول لا يقتضي القطع
 بالصدق للوحدان ثم قال ثم قيل للقاضي
 لو

لو دفعوا هذا الظن وباخوا بالصدق فقال مجيبا
 لا يتصور هذا فانهم لا يصلون الى العلم بصدقه
 ولو نطقوا لكانوا مجاز قين واهل الاجماع لا
 يجمعون على باطل قال ابو نصر بن العثري هكذا
 ذكره الامام وقد حكينا عن القاضي انه ثبت في
 كتاب التقريب ان الامة اذا اجمعت او اجمع اقوام
 لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب من غير ان
 يظهر فيهم التواطؤ على ان هذا الخبر صدق
 كان ذلك دليلا على الصدق قال فهذا عكس
 ما حكاه الامام عنه وقوله انهم لو نطقوا بهذا عن
 امر علموه ذلك الكلام لا يستند لانا لانظاب
 اهل الاجماع بمسند اجماعهم وقال ولعل ما حكاه
 الامام فيها اذا تلقته الامة بالقبول ولكن لم
 يحصل اجماع على تصديق الخبر فهذا وجه الجمع
 اهو وهو بعيد وكلام الامام ياباه وجزم القاضي
 عبد الوهاب في الملخص بصحة ما اذا تلقوه
 بالقبول قال وانما اختلفوا فيما اذا اجمعت على العمل
 بموجب الخبر لاحله هل يدل ذلك على صحته ام لا
 على قولين قال وكذلك اذا عمل بموجه اكثر
 الصحابة وانكروا على من عدل عنه فهل يدل على
 صحته وقيام الحجة به كحديث ابي سعيد وعبادة
 في الربا ونحوهم المنع فذهب الجمهور الى انه
 لا يكون حجة بذلك وذهب عيسى بن ابيان الى انه
 يدل على نجسته قال فهذا فرع الكلام في
 خلاف الواحد والاثنتين هل يكون خلافا معناه

به والصحيح الاعتدال به وحينئذ يمتنع مع هذا ان لا يدل على صحة الخبر وهو وقال ابن الصلاح ان جميع ما اتفق عليه البخاري ومسلم مقطوع بصحته لان العلماء اتفقوا على صحة هذين الكتابين والحق انه ليس كذلك اذا لا اتفاق انما وقع على حوازل العمل بما فيها وذلك لا ينافي ان يكون ما فيها مغلوطا في الصحة فان الله تعالى لم يكلفنا القطع وكذلك ولذا لا يجب الحكم بموجب البينة وان لم يفد الا الظن اما اجماعهم على العمل على وفق الخبر فلا يقتضي صحته فضلا عن القطع به فقد يعملون على وفقه من غيره جزم به النووي في الروضة في كتاب القضاء وفي المسألة خلاف سياقي في باب الاجماع ان شاء الله اما اذا افرقت الامة شطرين شطرا قبلوه وعملوا بمتنضاه والشطرا الاخر اشتغل بتاويله فلا يدل على صحته على وجه القطع عند الاكثرين كما قال الهندي وقال انه الحق وظاهر كلام الشيخ في اللمع يقتضي انه يفيد القطع فانه قال خبر الواحد اذا بلغته الامة بالقول يقطع بصدقه سواء عمل الكل به او البعض وتاوله البعض هو وتبعه ابن السمعاني في القواطع الحادية عشر فهو الواحد المحفوظ بالقران ذهاب النظام وامام الحرمين والغزالي الى انه يفيد العلم القطعي واختاره الرازي والامدي وابن الحاجب والبضاوي والهندي وعندهم وهو المختار ويكون العلم ناشئا عن المجمع من القرينة والخبر وذهب الباقيات الى انه لا

سأه
خبر

لا يفيد الثانية عشر ينقسم التواتر باعتبارات احدها الى ما تواتر عنده الحكافة والى ما تواتر عنده اهل الصناعة كسالة عدم قتل المسلم بالذي فانها متواترة عند الشافعية دون الحنفية والاول منكره معاند كما ذكره كثر القرآن بخلاف السنة اذا جاز ان يختص بذلك اهل الحديث دون غيرهم فان قيل فما قولك في البسمة اذا ادعيتم التواتر بكونها من الفاتحة وخالفتم فيه الامة قلنا لم يقع النزاع في كونها آية من كتاب الله فيكون جاحداها كما فراوانها وقع النزاع في تعدد الموضع واتحاده بعد الاتفاق على تواترها من القرات قاله ابو العز المقتدر وهو احسن من جواب ابن الحاجب بقوة الشهادة ثانيا التواتر قد يكون لفظيا وقد يكون معنويا وهو ان يجتمع من سبق ذكرهم على اخبار ترجع الى خبر واحد كجماعة على رضى الله عنه وجود خاتم قالوا ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم تثبت بهذا النوع وهو دون التواتر اللفظي لاجل الاختلاف في طريق النقل قال ابو نصر بن الصباغ في كتاب الطريق السالم ولا يجوز ان يجمع المنقول بالتواتر المعنوي مقبولا الا ترى ان من قال ان الاحاد كلها المروية عنه عليه السلام غير صحيحة حكمت المنقول بكذبه ونطقت انه لا يجوز ان يتفق بهذه الاخبار كلها

مبحث تقسيم التواتر باعتبارات
هـ
٥٢

تر

لا

مقبولة وان جاز ان يكون فيها شيء من ذلك
وقال الشيخ ابو اسحاق ولا يكاد يقع الاحتجاج
به الا في شئ من الاصول ومما سأل فليلا في
الفروع كفضل الرجلين مع الروافض والمبغ على
الخفين مع الخوارج ونارعه بعضهم في التمثيل
بشياعة علي لان افعاله في الحمل وصفين بان
نقله عدد التواتر عنه المحققين المحصلين
فشياعته متواترة لفظا ومعنى تنبيه الخبر
المتواتر ذكره الفقهاء والاصوليون وبعض
المحدثين قال ابن الصلاح واهل الحديث لا
يذكرونه باسمه الخاص وان كانت الخطبة ذكره
فتي كلامه ما يشعر بأنه اتبع اهل الحديث قلت
فذكره الحاكم وابن عبد البر وابن خزم وغيرهم
وادعى ابن الصلاح انهم انما لم يذكروه لانه لم
تشملة صناعتهم ولا يكاد يوجد في رواياتهم
لندرته ومن سئل عن سؤال له اعياء تطلبه
قال وليس منه حديث انما الاعمال بالنيات
لان التواتر طرا عليه في وسط اسناده نعم
حديث كهن كذب علي متعبدا فليتبوا مقعده
من النار متواتر رواه اجم الغفير من الصحابة
الصحابة ومن بعدهم عنهم وذكر البزار انه
رواه اربعون رجلا من الصحابة قلت وانكر
الحافظ بن حبان في صدر صحيحه الخبر المتواتر
فقال واما الاخبار فانها كلها اخبار احاد لانه
ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم

من

خبر



خبر من رواية عدلين روى احدهما عن عدلين
وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك الى
النبي صلى الله عليه وسلم فلما استحال هذا
ونقل ثبت ان الاخبار كلها احاد ومن رد
قوله فقد رد السنة كلها لعدم وجود السنن
الا من رواية الاحاد هو وفي هذا ما ترد على
الحاكم دعواه ان الشيخين اشترطا ان لا يرد
وبالحديث برواية ثنتين عن اثنين وهكذا
فصل في المستفيض قيل انه والمتواتر بمعنى
واحد وهو الذي حرمي عليه ابو بكر الصبر
والفعال الثاشي كما رايته في كتابهما وقيل
المستفيض رقبته متوسطة بين المتواتر
والاحاد ونقله امام الحرمين واتباعه عن
الاستاذ ابي اسحاق وحرمي عليه تلميذه
الاستاذ ابو منصور في كتاب معيار النظر
وابن برهان في الاوسط فقال ضابطه
ان ينقله عدد كثير يربو على الاحاد وينحط
عن عدد التواتر وجعله الامدي وابن الحاجب
فما من الاحاد قال الامدي وهو ما نقله
جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة وهو
المشهور في اصطلاح المحدثين وقيل المستفيض
ما نقلته الامة بالقبول وعن الاستاذ ابي
اسحاق انه ما اشتهر عند ائمة الحديث ولم
ينكروه وكأنه استدلال بالاشتهار مع
التسليم وعدم الانكار على صحة الحديث

٥٣

فصل في ضابط
المستفيض

في

وقد اشار ابن فورك في صدر كتابه بشكل الحديث
الى هذا ايضا ومثله بخير في الرقة ربع العشر
وفي مائتي درهم خمسة دراهم وقال الروياني
في الخبر المستفيض ان يكون الخبر مرة بعد مرة
وليس هناك رتبة تدل على خلافه والختار
انه اتابع بين الناس وقد صدر عن اصل
ليخرج التابع لاعن اصل وذكر الماوردي في
الكاوي والرويان في الخبر نفسيهما عزيا جعلوا
فيه المستفيض اعلى رتبة من المتواتر وكل منهما
يعيد العلم فقالا الخبر على ثلاثة اصناف احدها
الاستفاضة وهو ان ينشر من ابتهانه بين
البر والفاجر وينتقمه العالم واجاهل ولا يخلد
فيه ولا يثبث فيه يتابع الى ان ينتهي وعذا
بذلك استواء الطرفين والواسط قال وهذا
افق الاخبار وابتهان حكما والثاني التواطؤ
التواتر وهي وهو ان يشتد به الواحد بعد
الواحد حتى يكثروا عددهم ويبلغوا قدرا ينتهي
ينتفي عن مثلهم التواطؤ والغلط فيكون في اوله
من اخبار الاحاد وفي آخره من المتواتر والفرق بينه
وبين الاستفاضة من ثلاثة اوجه احدها ما
ذكرناه من اختلافهما في الابتداء واتفاقهما في
الانتهاء الثاني ان خبر الاستفاضة لا تراعى فيه
عدالة المخبر وفي المتواتر تراعى ذلك والثالث
ان الاستفاضة تنشر من غير قصد له والمتواتر
ما انتشر عن قصد لروايته وليستويان في انتفاء
الدليل

الدليل ووقوع العلم بهما وليس العدد فيها محصورا
وانما الشرط انتفاء التواطؤ على الكذب من
المخبرين قالوا والمستفيض من اخبار السنة مثل
عدد الركعات والمتواتر منها مثل وجوب الزكاة،
هكذا قالوا وهو عزيز لكن قولهما في الاستفاضة
موافق لما اختاره من ان الشهادة بالاستفاضة
من طرقها ان يكون قد سمع ذلك من عدد يمتنع
تواطؤهم على الكذب وهو اختيار ابن الصباغ
والغزالي والمتأخرين قال الرافي وهو اشبه
بكل من الشافعي والذي اختاره الشيخ ابو حامد
الاسفرايني والشيخ ابواسحاق وابو حامد القزويني
ان اقل ما ثبت به الاستفاضة سماعه من اثنين
واليه ميل امام الحرمين وذكره الرافي في موضع
اخر عن ابن كج ونقل وجهين في انه هل يشترط ان
يقع في قلب السامع صدق الخبر قال ويشبه ان
يكون هذا غير الخلاف المذكور في انه هل يعين عدد
يؤمن منهم التواطؤ مسألة والمستفيض على القول
بالواسطة يعيد العلم في قول الاستاذ ابواسحاق
الاسفرايني وآبي منصور التميمي وابن فورك ومثله
ابو منصور في كتابه المعروف بالاصول الخمسة عشر
بالاخبار الواردة في المسح على الخف واخبار الروية
والخوض والشفاعة وعذاب القبر ومثله ابن برهان
محدث انما الاعمال بالنيات وحدث لا تنكح المرأة
على عمتها وقال الصحيح انه يعيد ظنا قويا متأخرا
عن العلم مقاربا لليقين ونسبه اليه امام الحرمين

وضعت مقالة الأستاذ بان العرف واطراد الاعتبار
لا يقتضي الصدق قطعا بل قصاره غلبة الظن وقال
الاباري كان الاستاذ اراد ان النظر في احوال المهجرين
من اهل الثقة والتجربة يحصل ذلك وقد مال اليه
الغزالي ولا وجه له نعم هو بغلبة الظن لا العلم
واذا قلنا انه يعيد العلم فهو نظري لا ضروري في
قول الاستاذ القسم الثاني ما يقطع بكذبه
وهو اقسام احدها الجزر المعلوم خلافة اما بالضرورة
كالاجار باجتماع الشقيطين او ارتفاعهما او بالاستدلال
كالاجار الفيلسوف بقدم العالم الثاني الجزر الذي
لو كان صحيحا لتوفرت الدواعي على نقله متواترا
اما لكونه من اصول الشريعة واما لكونه امر عريبا
كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة ويتفرع
على هذا الاصل مسائل منها بطلان النص الذي تزعم
الروافض انه دل على امامة علي بن ابي طالب كرم
الله وجهه فعدم تواتره دليل على عدم صحته قال
امام الحرمين ولو كان حقا لما حفي على اهل بيعة
السفينة ولما حدثت به المرأة على مغزليتها
ولا بد ان يخالف او يوافق وبهذا المسلك ايضا
تبين بطلان قول من يقول ان القرآن قد عورض
فان ذلك لو جرى لما حفي والنص الذي تزعم العيصي
ان في التوراة ان موسى عليه السلام اخبر مبعوث
ومستند هذا الحكم الرجوع الى العادة واقتضاها
الاستتار في ذلك والشبهة تخالف ذلك ويقولون
يجوز ان لا يشتهر لحوق آفته وهو باطل لما يعلم
بالعادة

55
بالعادة في مثله وليس من هذا ما قدح به الروافض
علينا مثل قولهم انه عليه السلام حج مرة واحدة
واختلف الناس في نفس حجته اختلفوا فلم يحصل
المختلفون فيه على تعيين وكذا الاختلاف في فتح مكة
هل كان صلحا او عنوة وكذا الاقامة في عهد النبي
صلى الله عليه وسلم والخلق بعده يختلفون في
تثنيها وافرادها مع ان ذلك مما تتوفر فيه الدواعي
على نقله قلنا امر القرآن والافراد والتمتع واضح
لانه لما تقرر عند الكل جواز الكل لم يستواء
بالتفتيش ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يلقن الخلق اضافة الحج فتناقل الاخر او سمع به
يلقن غيره ذلك وفعل التمتع كذلك وكذلك فتح
مكة نقل انه على هيئة العنوة والعهر وضح انه
لم يأخذ مالا وتواتر ذلك وانما الخلاف في احكام
جزئية كصاحبة جرت على الاراضي وغيرها مما
يتعلق بها منع بيع دور مكة او تحريمه قال القاضي
ابوبكر وصورة دخوله عليه السلام منزلا
بالاولوية والرايان وبذلك الامان لمن دخل دار ابي
سفيان ومن القى سلاحه واعتصم بالكعبة غير
مختلف فيه وانما استدلل بعض الفقهاء على انه كان
صلحا بانه وارى قوما قتلهم خالدا ونهيه عن ذلك
وعنه هذا مما يجوز فيه التأويل واما الاقامة
فتثنيها وافرادها ليس من عظام الغزائم ولا
بين اصحاب المذاهب وان لم يعلم العامة تفصيلها
فانها لا تنهمم والحضور تناسخت وبغلت الآقا
من

شتمها

من

بالبدل وشعائر الملوك ولا كذلك امر الامامة فانها
من مهمات الدين وتتعلق بعزائم الخطوب ويستحل
نقد ير عدم تواترها على قرب العهد بالرسول
واما انشقاق القمر فمنهم من انكره لانه لم يتواتر
وهو لا تتوفر الدواعي على نقله ونقل ذلك عن
الكلبي هذا احكامه عنه امام الحرمين وابن
العثميري والغزالي وقال القاسمي ابو بكر لم يتواتر
لانه آية ليلية تكون والناس نيام غافلون وانما
يرى ذلك من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم
من قرطش وصرف همته الى النظر فيه وانما
انشق منه شعبة في مثل طرف القمر شرجع
صحيا وكم من انقضاء من ورياح تحدث بالليل
ولا يشعر بها احد فلهذا لم ينقل ظاهرا وانما يستدل
الثرثاس على انشقاقه بقوله تعالى اقرب السعة
وانشق القمر وانه لو اراد الاخبار عن اقتراب
الانشقاقة لوجب ان يقول وانشقاق القمر لوجب
ان يعرفهم الرسول ان من الايات المستقلة انشقاقة
اهو والحق انه متواتر وقد واه خلق من الصحابة
وعنه خلق كما اوضحته في تخرج لعاديت المختصر
ومنها ان القراءات الشاذة لا يجوز انبائها في المصحف
لان الاهتمام من الصحابة الذين بذلوا ارواحهم في
احياء معالم الدين يمنع نقد ير درسه وارتباط
مسائله بلا حاجة فان قلت فلم يختلفوا في البسلة
انها من القراءات ام لا قيل لانه لم يجر دور رسمها
ونظرها فلم يكن لسفل كونها من السور كبير اثر

في

في الدين بعد الاهتمام به ولهذا اختلفت في معجزات
الانبياء عليهم الصلاة والسلام فمنها ما نقل متواترا
ومنها ما نقل احادا انها عاجب خارقة للعادة ولذا
اذا كثرت المعجزات وكثرت فيها عسرهم مثل تشوقهم
الى احادها وكذلك اختلفت الصحابة في القراءات
الشاذة ولم يرهم عثمان بجمع الناس على بعض القراءات
وعرض ابن مسعود على ذلك فان قيل يجري ذلك
في القرآن قلنا لما كان ركن الدين استوت الامة في
اعتنائها به فلم يجز ان ينقل بعضها متواترا وبعضه
احادا مع استواء الجميع في توفر الدواعي على نقله
بخلاف المعجزات فانهم اعتنوا بنقل ما يبقى رسمه
ابد الدهر وقد صنف القاسمي ابو بكر في هذا
النوع كتاب الانتصار وما اعجبه من كتاب فقد
زال به احاثك على صدور المرتابين ومنها لو خفي
المجلس بجمع كثير ونقل كلهم عن صاحب المجلس حديثا
وانفرد واحد منهم وهو ثقة بنقل زيادة فذهب
بعضهم الى انها ترد والا لنقلها الباقون وهو بعيد
فان انفرد بعض الثقة بمزيد حفظ لا ينكر والقراءات
والفطن تختلف وليست الروايات مما تتكرر على
اللسنة حتى لا يبنى شئ منها وسناتي المسألة
ان شاء الله تعالى وبني بعض الحنفية على هذا
الاصل رد اخبار الاحاد فيما نعم به السليوى كس
الذكر واجهر بالمسئلة وسناتي ان شاء الله تعالى
قال القاسمي في التقريب وانما قبلت من الواحد
لانه لم يقع الاخبار بها بحضرة من يجب توفر

دواعهم على النقل والاضمار لذلك وانما كان يلقيه
الى الاحاد الثالث ما نقل عن النبي صلى الله عليه
وسلم بعد استقرار الاخبار عما قبل ذلك في زمن
الصحابة والتابعين وتابعهم حيث كانت الاخبار
منتشرة ولم تعين الرواة بتدوينها قال ابن دقيق
العبد وفيما ذكره نظر عندي لانهم ان ارادوا
جميع الدفاتر وجميع الرواة فالا حاطة بذلك
متعذرة مع انتشارها قطار الاسلام وان ارادوا
الاكثر من الدفاتر والرواة فلو يفيد الا الظن
العرفي ولا يفيد القطع الرابع مدعى الرسالة من
غير محجة نقله امام الحرمين بشر قال وعندي
فيه تفصيل فاقول ان زعم ان الخلق كلهم متابعين
وتصديقه من غير اية فهو كذب فان ما اكلت
الخلق اتباعي ولكن اوحى الى فلا يقطع بكذبه
اهو وصورة المسألة فيما قبل نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم واما بعدها فنقطع بكذبه بكل حال
لقيام الدليل القاطع على انه لا نبى بعده الخامس
كل خبر اوهم باطلا ولم يقبل التأويل اما المعارضته
للدليل العقلي او القطعي الثقلي وهو المتواتر عن
صاحب الشرع بمنع صدوره عنه قطعا كاجار
رويتها الزنادقة تخالف القطع قصد الشن الدين
ونقل عن بعض من ينا فراهل الحديث كحديث
عزة الخيل وسبب الوضع اما لبيان الراوى لطول
عهده بالخبر المسموع واما غلطه بان اراد النطق
بلفظ

بلفظ فسبق لسانه الى سواء او وضع لفظا
مكان اخر طائفا انه يودى معناه واما افتراء
الزنادقة وعندهم من اعداء الدين الواضعين
احاديث تخالف الحقول تنفيراً عن الشريعة
المطهرة وعندهم لك السادس بعض الميسوب
الى النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد
لقوله صلى الله عليه وسلم سبكتب على
فان صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب
ضرورة وان لم يصح مع كونه روى عنه فقد
حصل الكذب فيما روى عنه ضرورة
القسم الثالث ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه
وهو اما ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل
او كذبه كخبر الفاسق او يتساوىان كخبر المجنون
وهذا الضرب لا يدخل الا في الجائز المهمكن
وقوعه وعدمه والكلام انما هو في الاول
لان الذي يجب العمل به وليس المراد به ما
يرويه الواحد فقط وان كان موضوع خبر
الواحد في اللغة يقتضى وحدة المخبر الذي
يناقضه التثنية واجمع لكن وقوع الاصطلاح
به على كل ما لا يفيد القطع وان كانت المخبر
جمعا اذا انفصوا عن حد التواتر ومنهم من
قال ما لم ينته ناقلوه الى حد الاستفاضة
والشبهة وهو ظاهر كلام ابن برهان قال
الصدى وهو ضعيف على راي اصحابنا وانما
يستقيم على راي المخفية لانهم لا يفردون
له احكاما اصولية قريبا من احكام الخبر

قف على أقسام خبر الواحد

المستأثر ما أصحابنا فلو وهذه الذي قاله المصنف بناء على أن الاستفاضة من جملة خبر الواحد وقد سبق أن الأمر ليس كذلك مسألة قسم الأقدمون من أصحابنا منهم القفال الشاشي في كتابه والماوردي وابن السمعاني خبر الواحد إلى أقسام أحدها ما يخرج به فيه إجماعاً كالشهادات والمعاملات قال محمد القفال ولا خلاف في قبوله لقوله تعالى فإذا رءيتهم فأدخلوا قاله الماوردي ومن بعده ولا يرعى فيها عدالة المخبر وإنما يرعى فيها سكن النفس إلى خبره فيقبل من كل مرد فاجر ومسلم وكافر وحر وعبد فإذا قال الواحد منهم هذه هدية فلون البك أو هذه الجارية وهما فلون البك أو كنت امرئة بشرائها فاشترأها كلف المخبر قبول قوله إذا وقع في نفسه صدقة ومحل الاستمتاع بالجارية والتصرف في الهدية وصحذاً الأذن في دخول الدار وهذا شيء متعارف في الأعصار من غير تكثير ويلحق به خبر الصبي في ذلك على الصحيح وأما خبر الشهادات فيعتبر فيه شرطان بالإجماع العدالة والعدد قال القفال وقد ورد الكتاب والإجماع بقولها في الجملة وإن اختلفت في شرط بعضها الثاني ما لا يخرج به فيه قطعاً كالأخبار في القطعات لكن ابن عبد البر قال في التمهيد هو محل الخلاف في الأحكام وكلمه يروى خبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادى ويوالي عليها ويجعلها شرعاً ودينياً في معتقده وعلى ذلك جماعة أهل السنة وهو هذا انما يتم على القول بأن خبر الواحد يفيد العلم والأقوال اعتقادات لا يكفي فيها بالظن

ولعله

ولعله أراد خبر الواحد إذا انضم إليه قرآن كتنقي الأمانة لها بالقبول وخووه ومنه أن خبر الأنس لا يبرحم إلى قول القائل إنما صليت ثلاثاً ولو بلغوا حد التواتر ونحو ذلك ولا يرجع المحاكم إلى من شهد عليه بأنك حكمت بكذا ما لم يتفكر ولا الشاهد إلى من شهد عنده بأنك تجملت الشهادة في واقعة كذا نعم حكى الرافي عن أبي العباس الروياني أن من جلف بالطلاق لا يفعل كذا فشهد عنده ساء أنه فعله ويتيقن صدقهما أو غاب على ظنه لزمه أن يأخذ بالطلاق وجعل القفال من هذا القسم القراءات السادة قال فلا يقبل خبر الواحد بالقراءة بلا خلاف للاستفناء عنه بوجوه التواتر قال فلو علم التواتر لصرفنا إلى قبوله كما نقبل خبر الواحد فيما نزل من القرآن شواخ برفع التلاوة وقال ابن فورك وأما قبوله في أثناء القرآن فإن كان قد ورد بهما هو مثل القرآن في الأعجاز صح أن يتعبه بقوله وإن كان قد ورد بهما لا يظهر فيه الأعجاز فإنه لا يمنع التعبد بالعمل به من عز القطع على أنه قرأت السالك فما هو محل الخلاف منه خبر الواحد عن الإجماع والجمهور على ثبوته به خلافاً للفرق في سياقي ومنه اختيار السنن والديانات التي يكتفي في مثلها بالظنون فقال الأصم وابن عليه لا يقبل خبر الواحد فيها ويعدل إلى غيره من أدلة الشرع حكاه الماوردي وقيل لا يقبل إلا بعد قرينة تنضم إليه

٥٨

هذه

وهو علم الضرورة بان يخلق الله في قلبه ضرورة
الصدق فيكون حينئذ موجبا قال الشيخ ابو محمد الحلي
في شرح الرسالة وهذا مذهب هشام والنظام قل
واليه ذهب الحسين بن اللبان الغرضي فدخل عليه
هناك فلما هرب دخل على الصليبي
ابن عباد وسئل عن هذه المسألة فالزم بمسألة العضا
والشهود فقصد ان يرتكب فقال له الصاحب لولا
ان دارى حرم لكان السيف اقرب اليك من حل
الوريد ونعاه وسئل عن هذه المسألة حين دخل
نيسابور ثم انتقل من ههنا الى موضع اخر فأت
تأب قاله يرحمه والا ففى مسألة التكميل لانه
اجماع من انكره يكفر هذه اكلام الكويني ونقل
الماوردي عن بعض اصحاب الحديث انه لا يقبل
حيز من لا يوافق على مذهبه قال ابن السمعاني واختلفوا
في المانع فقيل منع منه العقل ولب لابن عليّة
والاصم وقال القاساني من اهل الظاهر والشيعة
منع منه الشرع وقال صاحب المصادد ذهب الشريفي
المرتضى الى انه لم يرد البعد بالعمل به وان جاز في
العقل قال وهو الصحيح واعتلوا بانه لا يفيد الا الظن
وان الظن لا يغني عن الحق شيئا وذهب الجمهور الى
قبوله وجوب العمل به قال ابو العباس بن القاسم
لا خلاف بين اهل الفقه في قبول حيز الاتحاد واما
دفع حيز الاتحاد بعض اهل الكلام لعجزه عن السنن
زعم انه لا يقبل منها الا ما تواترت به الاخبار فمن
لا يجوز عليه الخلط والسيات وهذا ذريعة

هنا بياض

لعله الى زعمه

الى

الى ابطال السنن من وجهين احدهما انها شرط ذلك
صفة الامة المعصومة واذا تطابقت على شئ وجب
المقوله وان لم يات حيز وثانيها انه لو طلب سنة
يتحاكم اليها المتنازعان تواترت عليها اخبار نقلتها
وسلمت من خوف النسيان طرقها لم يجد اليها سبيلا
واستدل الشافعي بقصة اهل قبا لما اتاهم ات
وقال ان القلة قد حولت فرجعوا اليها وبانه عليه
السلام بعث بعالمه ولحقا بعد واحد وبرسلة
ليخبروا الناس بالشرايع اه وذهب الجمهور الى
قبولها وجوب العمل بها وانفقوا على ان الدليل
السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي
هل دل عليه ام لا فذهب الاكثر من متاومن
المعتزلة كابي علي وابي جاسم والقاضي عبد الجبار
الى نفيه وهو قول ابي جعفر الطوسي من الامامية
وذهب الاقلون من الفرقين كابن سريج والصرفي
واما مناوأي الحسين البصري من المعتزلة الى ان الدليل
العقلي دل عليه لاحتياج الناس الى معرفة بعض
الاشياء من جهة الحزم ومن بعدها اعظم الضرر
اذ لا يمكنهم التلويح بانجمعهم ونقل عن الامام احمد
ابن حنبل والاول هو الصحيح وفضل عبد الله البصري
بين الحيز الدال على ما يقطع بالشبهة وما لا يقطع
لها فمغفه في الاول وحوزه في الثاني حكاه في
الاحكام وقد بسط الشافعي كلامه في هذا الفصل
في كتاب الرسالة وقد احتجوا على وجوب العمل
بغير الواحد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق فقولوا

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا لا يفيد الا
الظن والاستدلال بالثانية اصنع من الاولى قال
ابن دقيق العيد والحق عندنا في الدليل بعد اعتقاد
ان المسألة علمية انا قاطعون بعمل السلف والامة
بخير الواحد وبأن النبي صلى الله عليه وسلم قد
ورد منه ما يقتضي العمل بخير الواحد وهذا القطع
حصل لنا من تتبع الشريعة وبلوغ جزئيات لا يمكن
حصرها ومن تتبع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين وجمهور الامة ما عدا هذه
الفرقة البصرة علمت ذلك قطعاً اهـ ولنا على
وجوب العمل به ثلوث مسالك الاول ما تواتر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من انتقاد دولة
ورسله احاداً الى اطراف البلاد الثانية يعلموا
الناس الدين وليوقفوهم على احكام الشريعة ومن
طالع كتب السراير توى بذلك والثاني ما علم
بالتواتر من عمل الصحابة ورجوعهم اليه عند ما يقع
لهم من الحوادث والثالث ان علمهم بخير الواحد
يقتضي دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجباً لان
العدل اذا اجبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه امر بكذا حصل ظن انه وجد الامر وانا لو تركناه
صرنا الى العذاب وهذا الدليل استدلال ابن سريج
ومتابعوه على وجوب العمل به عقلاً ونقول سبب
الاضطرار الى العمل به اما في الشهادات والفتوى
والامور النبوية كما لا ذن في دخول الدار ومخوها
قطاهر فانه يشق على الناس الرجوع في فلان ونحوه
الى الاخبار



70
الى الاخبار المتواترة ووقوفهم عندها وقد وقع
الاتفاق على ذلك بين جميع العلماء واما في الاحكام
الشرعية فلان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
ليعلمها الناس وهو صلى الله عليه وسلم مبعوث
لجميع الناس مضطراً الى تبليغ الناس كلهم تلك
الاحكام وليس يمكنه مشافهة الجميع فلو بد من
بعث الرسل اليهم بالتبليغ وليس عليه ان يسير الى
كل بقعة عدد متواتر فلزم بالضرورة ان التبليغ
يكون باخبار الاحياء ويلزم من ذلك وجوب
العمل بها والالم يلزم المبعوث اليهم العمل بما يقوله
الرسل فبطل فائدهم هذا اذا كان المحزر عنه
ما يكتفى فيه بالظن اما ما يطلب فيه اليقين
كالعلم بالله وصفاته فانه لا يجوز العمل فيه بهذه
الاخبار لانها لا تقيد العلم والظن في ذلك غير
جائز فكيف يمكن تبليغ هذه الى الناس كلهم
فنقول ان ذلك يمكن بان يرسل فيها الاحاد
ايضاً ولكنه يشتر في كل واحد الى البرهات
العقلية مما يخبرهم به ثم يكون له فطانة فتشعر
بذلك المحزر الى ذلك البرهات بطريق العقل
ومن لا فطانة له فقد يتعلم الى الطول وقد
يتأخر الى النبي صلى الله عليه وسلم ليستنص
به ذهناً متفرغاً فان قيل فهنا فعل النبي صلى
الله عليه وسلم ذلك في جميع الاحكام الشرعية
فكانت كلها علمية قلنا غير ممكن اما اذا قلنا
ان الاحكام لا تعرف الا بالشرع فظاهراً

وان قلنا بالعقل فتكليف الناس الوقوف على
براهين جميع الاحكام الشرعية مما يشق جدا
وليشغلهم عن الاعمال التي لا بد منها في عمارة
المدن فلذلك اكتفى الشارع في هذه الاحكام
بالظن فكلفت فيها احضار الاحاد واشارات
البراهين العقلية في الاحكام التي لا بد فيها
من اليقين وهي التي يتوقف عليها الايمان فيتم
بذلك تبليغ الناس كلهم جميع الاحكام
تنبيهات الاول قولهم انه نوجب العمل قال
امام الحرمين في العبارة شاهد لان نفس الخبر
لو اوجب العلم لعلم ذلك منه وهو لا يتم علما
واما وجب العمل عند سماعه به ليل آخر والحق
انه يجب العمل عند ليله وهو اسهل الثاني
ان الشافعي صنف كتابا في اثبات العمل بخبر
الواحد وذكر في اوله الحديث المشهور رحم الله
امرا سمع مقالتي فاعترض ابو داود وقال اثبت
خبر الواحد بخبر الواحد والشئ لا يثبت بنفسه
من ادعى شيا فقتل له من يشهد لك فقال انا
اشهد لنفسي قال الاصحاب هذا الذي ذكره
باطل فان الشافعي لم يستدل بحديث واحد وامما
ذكرنا من ثلثانة حديث وذكر وجه الاستدلال
فيها فالجميع هو الدال عليه ثم قال الشافعي بعبه
ذلك ومن الذي ينكر خبر الواحد والاحكام احاد
والمفتون احاد والشهود احاد مسألة اختلف
في اسماء الله تعالى هل تثبت بخبر الواحد والصحيح

كما

كما قاله ابن القثير في المرشد والامدي في
الاذكار والاثبات كما في الاحكام الشرعية لكون
التجوز والمنع من الاحكام الشرعية وقيل لا
يثبت بل لا بد من القاطع كاصل الصفات مسألة
سبق منع بعض المتكلمين من التمسك باخبار
الاحاد فيما طريقه القطع من العقائد لانه لا يفيد الا
الظن والعقيدة قطعية والحق الجواز والاحتجاج انما
هو بالجميع منها وربما بلغ مبلغ القطع ولهذا اثبتنا
المعجزة المروية بالاحاد وقال الامام في المطلب الا ان
هذا الطريق ينتقض باخبار التشبيه فان التشبه
ان يقولوا ان مجموعها يبلغ مبلغ التواتر فان منعناهم
عن ذلك كان لخصوصنا في هذه المسألة منعنا عنه
وايضا قاله لاي العقلية اذا صحت وساعدت
الفاظ الاخبار تاكد دليل العقل وقوى اليقين
مسألة اذا ثبت انه يجب العمل به فهل يفيد العلم
اختلفوا فيه فذهب اهل الظاهر الى انه يفيد
وحكاه ابن حزم في كتاب الاحكام عن داود والحنيني
ابن علي الكرابيسي والحارث بن اسد المجاسبي وغير
قال وبه نقول قال وحكاه ابن حويز منداده
مالك بن انس هو وفيما حكاه عن الحارث بن اسد
فاني رايت كلامه في كتاب هم السن نقل عن اكثر
اهل الحديث واهل الرأي والفقهاء انه لا يفيد العلم
ثم قال واقلهم يفيد العلم ولم يختصا واحج
بامكان السهو والغلط عن ناقله كالتشاهد بين
تجيب العقل شواهد لهما لا يعلم ونقله ابن عبد البر

من الكلابسي ونقله البايجي عن احمد وابن خويننداد
وقال المازري ذهب ابن خويننداد الى انه يعنيه
العلم ونسبه الى مالك وانه نص عليه واطال
في تقريره وحاصله انه يوجب العلم الضروري
الا انه تتفاوت مراتبه وفازعه المازري وقال
لم يعثر لما لك على نص فيه ولعله راي مقالة
نشر اليه ولكنها متاولة قال وقيل انه يوجب
العلم الظاهر دون الباطن وكانهم ارادوا انه
يثمر الظن القوي وحكي ابو الحسن السهلي من
اصحابنا في كتاب ادب الجدل له قول عزيزا انه
يوجب العلم بشرط ان يكون في اسناده امام
مثل احمد وسفيان والافلو يوجه وعن بعض
المحدثين يوجه مطلقا ونقل الشيخ في التبعة
عن بعض اهل الحديث ان منها ما يوجب العلم
كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما اشبهه
ويحتمل ان يكون هو القول الذي حكاه السهلي
وقال الماوردي والرويان لا يوجب العلم الباطن
قطعا بخلاف المستفيض والمتواتر وهل يوجب
الظاهر فيه وجهان احدهما المنع لان ظاهر
العلم من نتائج باطنه فلم يفرقا والثاني
يوجه لان سكون النفس اليه موجب له
ولولاها كان ظنا هو وحكي صاحب المصاير
عن ابي بكر المقال انه يوجب العلم الظاهر
وكان مراده خالب الظن والا فالعلم لا يتفاوت
وبذلك صرح ابن خورك في كتابه فقال قابل
هذا



هذا اراد اغلب الظن لانه يستحيل ان يكون في العلم
ظاهر لا يفتق به معلوم وجزم به ابو بكر
الصيرفي فقال خبر الواحد يوجب العمل دون
العلم وقال يعني بالعلم علم الحقيقة لا علم الظاهر
ونقله جمهور العلماء منهم الشافعي قال والقابل
بان خبر الواحد يعينه العلم ان اراد العلم الظاهر
فقد اصاب وان اراد القطع حتى يتساوى مع
المتواتر فباطل وخوجه قول ابن كج في كتابه
انا نقطع على الله صحة القول بخبر الواحد
وينزل منزلة النص الا ترى انا نقض حكم
من ترك اخبار الاحاد وحكي عبد الوهاب
في المختصر انه هل يعينه العلم الظاهر ام لا
قال انه خلاف لفظي لان مرادهم انه يوجب
غلبة الظن فصار الخلاف في انه هل يسمى علما
ام لا وقال الهندي ان ارادوا بقولهم يعينه العلم
انه يعينه العلم بوجوب العمل او انه يعينه العلم
بمعنى الظن فلا نزاع فيه لتساويهما وبه اشهد
كلام بعضهم اوقالوا يورث العلم الظاهر ومعلوم
ان العلم ليس له ظاهر فالمراد منه الظن وان ارادوا
انه يعينه الجزم بصدقه لوله سواء كان على وجه
الاضطرار كما نقل بعضهم عن الامام احمد وبعض
الظاهرية اولا على وجه الاضطرار بل في بعض
اخبار الاحاد دون الكل كما نقل عن بعضهم فهو
باطل اهر ولعل مراد احمد ان صح عنه افادة الخبر
فالعلم بمجرد ما اذا تعددت طرقه وسلمت من

الطعن فان مجموعها يعين ذلك ولهذا قال يحيى بن
معين لو لم يكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلتاه
وحكى القاضي ابو يعلى قول احمد في احاديث الرؤية
يو من بها ويعلم انها حق على يقين على العلم بها قال
قد صلب الى ظاهر هذا الكلام طائفة من اصحابنا
وقالوا حيز الواحد ان كان شرعيا اوجب العلم قال
وعندي هو محمول على انه يوجب العلم من طريق
الاستدلال لا من جهة الضرورة وان القطع حصل
استدلالا بامور انضمت اليه من تلقى الامة لها
بالقبول اودعوى الحيز على النبي صلى الله عليه وسلم
انه سمعه منه بحضرته فيسكت ولا ينكر عليه
اودعواه على جماعة حاضرين السماع منه فما ينكرونه
وقال ابن دقيق العيد قد اكثر الاصوليون من حكاية
افادته القطع عن الظاهرية وبعضهم ونجى الفقهاء
وعزيمهم لا فانراجع انفسا فخذ حيز الواحد محتملا
للكذب والغلط ولا قطع مع هذا الاحتمال لكن مذهبهم
له مستند لم يتعرض له الاكثرون وهو ان يقال ماصح
من الاخبار فهو مقطوع بصحته لا من جهة كونه حيزا
واحد فانه من حيث هو كذلك محتمل لما ذكرتموه من
الكذب والغلط وانما وجب ان يقطع بصحته لا من جهة
خارج عن هذه الجهة وهو ان الشريعة محفوظة والمحقق
ما لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج عنه ما هو منه
فلو كانت ما ثبت عندنا من الاخبار كذلك بالداخل في الشريعة
ما ليس منها والخط ينفيه والعلم يصدق من هذه
الجهة لا من جهة ذاته فصار هذا اكالا لاجماع فأت
قول

قول الامة من حيث هو وهو وحكمهم لا يقتضي العصمة
لكن لما قام الدليل على ذلك وجب القول به من هذا
الوجه لا من حيث كونه قولاً لهم وحكما واحداً
الحفظ من وجه آخر فردوه يقع فيه البحث معهم قال
وانما ذكرنا هذه الان كثيرا من الفقهاء والاصوليين
يعتقدون ان مذهبهم خارج عن صروب العقل فبينما
هذا ادفعنا لهذا الوهم ونسبها لما ينبغي ان ينظر
وبحث معهم فيه وهو الحيز الذي ادعوه من قيام
القاطع على ما ذكروه واقرب ما يقال لهم فيه ان
هذا القاطع اعني العلم بصحة كل ماصح عندنا وبذلك
ما لم يعم اما ان يؤخذ بالنسبة الى جميع الامة او الى
بعضها فان اخذ بالنسبة الى الجميع فسلم ولكنه لا
يقبل بالنسبة الى كل فرد هنا الا اذا ثبت العزم بالنسبة
الى كل الامة لكن ذلك متعذر وان اخذ بالنسبة
الى البعض لم ينف لجواز ان يكون بعض الامة قد وصل
اليه ذلك المقتضى للحكم وقد وقع كثير من هذا
وهو اطلاع بعض المجتهدين على حديث لم يطلع عليه
غيره فان قال اذ لم اطلع عليه فالاصل عدم
اطلاوع غيره عليه فيحصل المقصود بالنسبة الى
قلنا انت تدعي القطع والتمسك بالاصل لا يفيد
الا الظن تنبيهات الاول هذا كله فيما اذا انعم
اليه قرينة تغير التعريف فان كان للتعريف
بصدق الحيز فتعديله على القطع في صور كثيرة
قد سبقنا منها الاخبار بحضرة النبي صلى الله
عليه وسلم فلا ينكره او بحضرة جمع يستحيل

نواطؤهم على الكذب ويعبروه اوبان تتلقاه الامة
 بالقبول او العمل اوبان يحتج بقراين على الخلاف
 السابق الثاني لم يتقرر صواب الضابط القراين وقال
 الماوردى لا يمكن ان يشار اليها بعبارة تضبطها
 قلت ويمكن ان يقال هي ما لا يبقى معها احتمال
 وتسكن النفس عنده مثل سكوتها الى الخبر المتواتر
 او قريبا منه الثالث زعم جماعة ان الخلاف
 في هذه المسألة لفظي وليس كذلك بل هو معنوي
 وتظهر فائدة في مسالتين احدهما انه هل
 يكفر جاحد ما ثبت بحيز الواحد ان قلنا يفيد
 القطع كفر والاقلو وحكى ابن حامد من الحنابلة
 ان في تكفيره وجهين ولعل هذا اما خذها
 الثانية كل يقبل بحيز الواحد في اصول الديانات
 فمن قال يفيد العلم قبله ومن قال لا يفيد لم يثبت
 بمجرد اذ العمل بالظن فيما هو محل القطع ممتنع
 فصل في شرائط العمل به منها ما هو في الخبر
 ومنها ما هو في الخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها
 ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ اما الاول فله
 شروط الاول التكليف فلا يقبل رواية المخون
 والصي مميزات او لا لعدم الوازع عن الكذب
 واعتمده القاضي في رد رواية الصي الاجماع وقال
 المعلق عنه وقد كان الامام يحكي وجها في صحة
 رواية الصي فلعله استغنى به عن الخلاف
 ثابت مشهور حكاه ابن القثيرى بعرضه على
 القاضي بل هما قولان للتأقي في اخباره عن
 القلة

انه مح

القلة كما حكاه القاضي الحسين في تعليقه ولا يحتمل
 خلاف مشهور في قبول روايته في هلول رمضان
 وعنده بل قال الفوري في الامانة في كتاب الصيام
 الاصح قبول روايته وحكى الكيا الطبري في المستند
 رد احاديث الصبي فيل هو مقتبس من رواية
 الفاسق لان ملازمة العلق تهون عليه نوفي
 الكذب والصبي اولى بذلك فان الفاسق لا يجلو
 من خيفة يستوحشها والصبي يعلم انه عزائم
 وقبل بل ذلك متلقى من الاجماع قال وهذا هو
 السر في ان الصحابة لم يراجعوا صيا فط ولم
 يستخبروه وقد راجعوا النساء وراة اخذوه وكان
 في الصبيان من يلج على رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ويطلع على احواله بحيث لو نقلها لم يحل الاخذ
 بقوله من فائدة شرعية وهم لم يراجعوا فطاه
 وجعل الغزالي في المحول محل الخلاف في المراهق
 المثبت في كلامه قال اما عنده فلا يقبل قطعا
 كالتايع الفاسق وحكى صاحب الواضع قولا
 لنا في المسألة وهو التفصيل بين المراهق ومن
 دونه والقابلون بعدم القبول اختلفوا هل
 ذلك مضمون او مقطوع به والاكثر ان على انه
 مضمون هذا كله اذا دى في حال صباه فان
 يحمل في صباه شراده بعد بلوغه فقولان في
 شرح اللمع ومختصر التعريب واصحهما وعليه
 الجمهور انه يقبل للاجماع على قبول روايته
 ابن عباس وابن الزبير ومعاذ بن بشير من

غير تفرقة بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقد
 روى محمود بن الربيع حديث المجبة التي مجها النبي
 صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس سنين «
 واعتمد العلماء روايته ذلك بغد بلوغه وجعلوه
 أصلاً في سماع الصغار والأجماع على احتضار
 الصبيان بحال الروايات قال ابن دقيق العيد
 ولو قيل هذه القول الأمة روايات من سبق
 كان أولى لتوقف الأول على أن تعلم أن الأصغر
 روى والدك ما لم يعلمه إلا من قبلهم فقبلوه
 ونسبوا مثل هذا عن كل الصحابة قد يتعذر
 ولكن الأمة بعدهم قد قبلوا رواية هؤلاء
 قال والتمثيل بابن عباس فحواه ذكره الأصوليون
 وفي مطابقتها لحال بعضهم نظر قال ابن القتيبي
 وإنما يصح من الصبي تحمل الرواية سواء أوهأ به
 البلوغ إذا كان وقت التحمل ممزاً فاما إذا كان
 غير ممز شرب لم تصح روايته لأن الرواية
 نقل ما سمعه ولا يتحقق نقل ما سمعه إلا بعد
 علمه وهذا الجماع ولهم أقلاً لو سمع المجنون ثم
 أفاق لم تصح روايته وقال قوم لا يصح التحمل
 إلا من بالغ عاقل وما سمعه الصبي في حال
 صباه لا تصح روايته والصحيح خلافه وكذا
 لو تحمل وهو فاسق أو كافر شرب روى وهو
 عدل مسلم قاله الماوردي والرويان وحكاه
 في القواطع عن الأصوليين والمراد بالعقل
 المعبر هنا التيقظ وكثرة التحفظ ولا

يكفي

70 يكفي العقل الذي يتعلق به التكليف قال ابن
 السمعاني فإن كان يتيقن يوماً ويحتمل يوماً فإن
 اشرح جنونه في زمن أفأفته لم يقبل وألا قبل
 الثاني كونه من أهل القبلة فلا يقبل رواية
 الكافر كاليهودي والنصراني إجماعاً سواء علم
 من دينه الاحتراز عن الكذب أم لا وسواء
 علم أنه عدل في دينه أم لا لأن قبول الرواية
 منصب شريف ومكرمة عظيمة والكاfer
 ليس أهلاً لذلك وروى الإمام أحمد في المسند
 من جهة محمد بن الحنفية عن عمرو بن عمرو
 الثقفي سمعت أبا طالب قال سمعت ابن أخي
 الأيمن يقول اشكر تزويقي ولا تكفر فتعذب
 ورواه الحافظ العرسي وقال غريب عجيب
 رواية أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم
 وأما الذي من أهلها وهم المستدعة فإن كفر
 ببدعته كالمجسمة إذا قلنا بتكفيرهم فإن
 علمنا من مذهبهم جواز الكذب أما المنصرة
 رأيهم أو غير ذلك لم يقبل روايتهم قطعاً كذا
 قالوه وقتده بعضهم بما إذا اعتقدوا جوازه
 مطلقاً فإن اعتقدوا جوازه في أمر خاص
 كالكذب فيما يتعلق بنصرة العقيدة أو
 الترغيب في الطاعة أو الترهب عن المعصية
 ردت رواياتهم فيها هو متعلق بذلك الأمر
 الخاص فقط وإن اعتقدوا حرمة الكذب
 فقولان قال الأكثرون لا يقبل ومنهم القاضية



ابو بكر وعبد الجبار والغزالي والامدي وابنا عه
لأن اعتقادهم حرمة الكذب يمنعهم من الاقدام
عليه فيحصل صدقه فيجب العمل به وهذا
التفصيل في الكافر بالبدعة ذكره في المحصول
واطلق القاضي عبد الوهاب في الملخص وابن
برهان في الاوسط عدم قول روايتهم مطلقا
وقال لا خلاف فيه وجرى عليه ابن الصلاح
وعنه من المحدثين واما المبتدع اذا لم يكفر
ببدعته فان كان ممن يرى الكذب والتدين
به لم يقبل بالاتفاق والافاختلفوا فيه اقوال
احد قلنا رد روايته مطلقا لانه فاسق بدعته
وان كان متاولا يرد كالفا سق بغیر التاويل ولا
يقبل الكافر مطلقا وبه قال القاضي والاماز
ابو منصور والشيخ ابواسحاق في الجمع قال الخطيب
البغدادى ويروى عن مالك واستبعده ابن
الصلاح لان كثرة طائفة بالرواية عن المبتدعة
وقال ابن دقيق العيد هل هذا القول مبنى على
القول بتكفيرهم ورواية الكافر عن مقبولة
وغاية ما يقال في الفرق انه غير عالم بكفره وذلك
ضم جمل الى كفره هو اولى بعدم القبول وما قاله
ممنوع فان التفرع على عدم تكفيره بالبدعة وانما
ماخذ الرد عندهم العنق ولم يقدروه بتاويله
وقالوا هو فاسق بقوله وفاسق لجهله ببديعته
فتضاعف فسقه والثاني يقبل سواء دعا الى
بدعته او لا اذا كان ممن لا يستحل الكذب
كما

كما سبق من تصريح المسألة وهو قضية مذهب
الشافعي قال الحافظ بن عدي قلت للربيع ما
حمل الشافعي على روايته عن ابراهيم بن ابي يحيى
مع وصفه اياه بانه كان قد زنا فقال كان الشافعي
يقول لان بخرا ابراهيم من السماء احب اليه من
ان يكذب وقال الخطيب وهذا مذهب الشافعي
يقول هل هو الامن الخطابية الراقصة لانهم
يرون الشهادة بالزور ولو اقيم قال ويحكى عن
ابن ابي ليلى والثوري وابي يوسف القاضي
وقال ابو نصر بن العشري الى هذا ميل الشافعي
وقبل شهادة هؤلاء، والخواجه مع استحلالهم
الدماء والاموال لتوقيع الكذب واعتقادهم
كفر فاعله وقال ابن برهان انه الصحيح وقول
الشافعي لقوله اقبل شهادة اهل الاهواء والبيع
الاخطابية فانهم يدنيون بالكذب وقال
محمد بن الحسن اذا كنا نقبل رواية اهل العدل
وهم يعتقدون ان من كذب فسق فلا نقبل
رواية اهل الاهواء، وهم يعتقدون ان من كذب
كفر بطريق الاولى قال ويحقق ما ذكرناه ان
ائمة الحديث كالحجاري ومسلم وعنه هارون
في كتبه عن اهل الاهواء حتى قيل لو حذفت
روايتهم لا بيضت الكتب اهو وقد اعترض
الشيخ الهندي في النهاية على كون الخطابية
من هذا القبيل بان المجنى في كتب الروايات
المعالات ما يوجب تكفيرهم قطعا فان صح

ذلك عنهم لم يكونوا من قبيل ما نحن فيه بل من قبيل
الكفرة لأن أهل القبلة فيكون الاستثناء في كلام
الثاني منقطعاً وقال ابن دقيق العيد هذا هو
المذهب الحق لأننا لا نكفر أحداً من أهل القبلة إلا
بأنكار متواتر عن صاحب الشرع وإذا لم نكفره وانضم إليه
التيقوى المانعة من الأقدام على ما يعتقد بحرمه فالموجب
للقبول موجود وهو الإسلام مع العدالة الموجبة لظن
الصدق والمناخ المتخيل لا يعارض ذلك الموجب بل فيه
يقويه كما في الخوارج الذين يكفرون بالذنب والوحدانية
الذين يرون الخلود بالذنب وإذا وجد مقتضى وزال
المانع وجب القبول وأطلق الماوردي والرويان القول
بقبول رواياتهم وهو محمول على التفصيل وكذلك قال
الشيخ الطبري الساق بسبب الحقيقة كالحجج
والروافض وعندهم من أهل البدع اختلفت في قبول
روايتهم والصحيح الذي عليه الجمهور أن رواياتهم مقبولة
فإن العقائد التي تخلوا بها لأهلهم عليهم افتعال
الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم والأهل
الثقة وهو في حق التأول والمحقق سواء نعم الثاني
لا يقبل شهادة الكافر على الكافر مع أنه عدل في
دينه من حيث أن الشهادة تستدعي رتبة ووقاراً
ولذلك لم يكن العبد من أهلها بخلاف الرواية فإنها
أثبتت الشرع على نفسه وعنده فاستدعت مزيد
منصب والثالث إذا كان داعياً إلى بدعته لم يقبل
والأقل وبه جزم سليم في التقريب وحكاية القاضي
عبد الوهاب في المختصر عن مالك لقوله لا تأخذ
الحديث

الحديث عن صاحب هوى يدعوا إلى هواه قال القاضي
عياض وهذا محتمل أن يريد أنه إذا لم يدع يقبل
ويحتمل أنه أراد لا يقبل مطلقاً ويكون قوله يدعوا ليلاً
سبب تهمة أي لا تأخذ عن مبتدع فإنه ممن يدعوا
إلى هواه وهذا هو المعروف من مذهبه أنه قال
الخطيب وهذا مذهب أحمد وليس من الصلح
للأكثرين قال وهو أحد المذاهب وأولها وفي
الصحيحين كثير من الأحاديث المبتدعة غير الدعاة
احتجاجاً واستثناً كعمران بن حطان وداود
ابن الحصين وعندهما وقد نقل أبو حاتم بن حبان
في كتاب الثقة الإجماع على الأمرين فقال في ترجمة
جعفر بن سليمان الضبي فليس بين أهل الحديث
من أمتنا خلاف في أن الصدوق التقى إذا كان
فيه بدعة ولم يكن يدعوا إليها إن الاحتجاج بأخاره
جائز فإذا دعا إلى بدعته سقط الاحتجاج بأخاره
أهو وقال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين
من أهل الحديث هذا المذهب مستقفاً عليه وليس
كما قال نعم في هذا المذهب وجه أنه إذا روى
المبتدع الداعية ما يقوى به حجته على خصمه
وكذا إذا لم يكن داعية إلا أنه أضعف من الأول
قال نعم الذي اختاره إلا الداعية إذا روى فاما
أن يروى ما يفرد به عن غيره ولا يوجد إلا
عنده وأما أن يوجد عنده غيره فإن كان الأول
روى عنه لأن الرواية عنه ههنا في مرتبة

الضرورة وان كان يوجد عند غيره لم يرو عنه لانه
روايته باطلة بل لاهائه وعدم تعظيمه اهو وهو
تفصيل عزيز وما حكاه من بعض المتأخرين كانه
يريد به ابن القطان المحدث فانه قال في كتاب الروم
والايهام الخلف في عز الداعية اما الداعية فهو
ساقط عند الجميع وليس كما قال وفصل ابو على
القاسبي من المحدثين فقال ان ضم الى يد عنه افعله
الحديث وتخريف الرواية لنصرة مذهبه لم يقبل
والا قبل وهذه التفصيل لا وقع له فان ذلك متروك
ولولم يكن صاحب بدعة تنبيهات الاول يتبادر
ان المراد بالداعية الحامل على بدعة لكن قال ابو
الوليد الباجي الخلف في الداعية بمعنى انه يظهرها
وتحقق عليها فاما الداعي بمعنى حمل الناس عليها
فلم يختلف في ترك حديثه الثاني لا تقبل رواية
الكافر اذا روى في حال كفره اما لو تمحل وهو كافر
شراذم في الاسلام فليت على الصحيح قاله القاضي في
التقريب وجزم به الماوردي والرويانى قالوا وكذا لا
لوروى فاسق شراذم وقد اعتدل وفي الصحيح عن
جابر بن مطعم انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول في المغرب بالطور ولما سمع هذا كان كافرا
عقب اسره في غزوة بدر وصرح بذلك في الحديث
شراذم رواه بعد ما اسلم واجمعوا على قبوله الثالث
العدالة في الدين قاله القاضي لا تقبل روايته كما لا
يوثق بشهادته والعدل هو العادل توسعا ماخوذ

من

من الاعتدال وفي الاصطلاح من تقبل شهادته ويحكم بها
والعدالة في الاصل هي الاستقامة يقال طريق عدل
لطريق الجادة وصدها العنق وهو الخروج عن الحد
الذي جعل له والمقصود ان لا تقبل روايته من حيث ان
هو اه غالب على تقواه فلو نصح الثقة بقوله شرط صابط
الشرع في ذلك معتبر فلولاه بالمقابل صدقه لم يجز قبول
روايته فانه يخالف صابط الشرع وليس لنا ان نعمل
بكل ظن بل بظن له اصل شرعا هذا اذا رجع العنق الى
الديانة فلا خلاف فيه كما قاله ابن برهان وغيره
فان رجع الى العقيدة كاهل الاهواء والبدع فقد سبق
حكمه قال القاضي ولا تقبل رواية من اتفق على فسقه
وان كان متاولا واعلم ان العدالة شرط بالاتفاق
ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن
الاسلام مع عدم معرفة الفسق وعندنا ملكة في
النفس تمنع من اقتراف الكبائر وصفا براكحة
كسرة لغمة والردايل المباحة كالبول في الطريق
والمراد جنس الكبائر والردايل الصادق بواحدة
والاحاجة للاصرار على الصغيرة لانها نصير كبيرة
قال ابن القشيري والذي صح عن الشافعي انه قال
ليس من الناس من يحض الطاعة فلا يميز جهل
بمعصية ولا في المسلمين من يحض المعصية فلا
يميز جهل بالطاعة فلو سبيل الى رد الكل ولا الى
قبول الكل فان كان الاغلب على الرجل من امره
الطاعة والمروءة قبلت شهادته وان كان الاغلب
المعصية وخلاف المروءة رددتها وهو ظاهر

في جري الرواية والشهادة مجرى واحدا وعليه جرى
القاضي وقال ابو بكر الصيرفي من قار في كبيرة ردت
شهادته ومن اقترق صغيرة لم ترد شهادته ولا روايته
قال والمواظبة على الصغيرة كعقارفة الكبيرة وقال
لو ثبت كذب الراوي ردت روايته اذا تعمد وان كان
لا يبعد ذلك الكذب من الكبار لانه قادح في نفس
المقصود بالرواية وقال القاضي ما معناه المعنى في
الرواية الثقة فكل ما لا يحرم الثقة لا يقدر في
الرواية وانما القادح ما يحرم الثقة اهو وقال الصيرفي
في كتاب الدلائل والاعلام المراد بالعدل من كان
مطيعا لله في نفسه ولم يكثر من المعاصي الا هفوات
وذلات اذ لا يعرف واحد من معصية فكل من اتى
كبيرة ففاسق او صغيرة فليس بفاسق لقوله
تعالى ان تجنبوا كبار ما تنهون عنه ومن تابعت
منه الصغيرة بكثره وقف خبره وكذا من جهل امره
قال وما ذكرت من متابعة الافعال للعاصي انما علم
الاصرار لعلم الظاهر كالشهادة الظاهرة وعلى اني على
حق النظر لا اجعل المقيم على الصغيرة المعفو عنها كما
مرتكب الكبيرة الا ان يكون مقيما على المعصية المخالفة
امر الله دائما قال فكل من ظهرت عدالته فمقبول حتى
يعلم الجرح وليس لذلك غاية يحاط بها انه عدل في
الحقيقة ولا يكون موقفا حتى يعلم الجرح اهو وقال
ابن السمعاني في القواطع لابد في العدل من اربع شرائط
المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وان
لا يرتكب من الصفات ما يقدر في دين او عرض
وان

وان لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم
وان لا يعتقد من المذاهب ما ترده اصول الشرع وقال
امام الحرمين الثقة هي المعتمد عليها فمضى حصلت
الثقة بالخبر قبل وهذا مفهوم من عادة الاصوليين
قلت وهذا ظاهر نص الشافعي في الرسالة فانه قال
وليس للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل
في بدنه ولا لفظه وانما علامة صدقه بما يختار من
حاله في نفسه فان كان الاغلب من امره ظاهرا كخبر
قبل وان كان فيه تقصير من بعض امره لانه لا يبرأ
احد رايته من الذنوب فاذا اخلط الذنوب والعمل
الصالح فليس فيه الا الاجتهاد على الاغلب من امره
والتمييز بين حسنه وقبحه اهو واعلم ان العدالة
في الرواية وان كانت عندنا شرطا لا خلاف لكنت
اختلفنا اصحابنا هل يشترى الى العدالة المشروطة في
الشهادة ام لا وفيه وجهان حكاهما ابن عبد الله
في شرائط الاحكام وهما ان تعتبر العدالة ممن يقبله
احكام في الدماء والفروج والاموال وزكاة مراكبات
والثاني لا يعتبر في فاقل الخبر وعدالته ما يعتبر
في الدماء والفروج والاموال بل اذا كانت ظاهرة
الدين والصدق قبل خبره هذا كلامه قلت وظاهر
نص الشافعي على الاول فانه قال في اختلاف الحديث
في جواب سؤال اوردته فلا يجوز ان يتركه بشهادتها
اذ كانا عدلين في الظاهر اهو وهو ظاهر في ان
العدالة من يحكم احكام بشهادته بشرائطها في
مواطن احدها ان الذنوب الى كم تنقسم على

قف على انقسام
الذنوب الى قسمين

ثلاثة اوجه احدها الى قسمين صغائر وكبائر
وهو المشهور بين الفقهاء، وثاني اوجه اطلاق
الكتاب والسنة لقوله تعالى وكره اليكم الكفر
والفسوق والعصيان فجعل الفسوق وهو الكبائر
قلى رتبة الكفر وجعل الصغائر تلى رتبة
الكبيرة وقد غرض النبي صلى الله عليه وسلم
بعض الذنوب باسم الكبائر والثاني هو قسم
واحد وهو الكبائر على طريقة جمع بين
الاصوليين منهم الاستاذ ابو اسحاق ونفى
الصغائر وجرى عليه امام الحرمين في الارشاد
وابن فورك في كتابه مشكل القرات فقال
المعاصي عندنا كبائر وانما يقال لبعضها صغيرة
بالنسبة الى ما هو اكبر منها كما يقال الزنا صغيرة
بالنسبة الى الكفر والقتل المحرمة صغيرة
بالنسبة الى الزنا وكلها كبائر قال ومعنى الآية
ان اجتنبتكم كما يرمانكم عنه وهو الكفر بالله
كفرت عنكم سياكم التي دون الكفر ان شئت
تخرجي انقسام الذنوب الى صغيرة وكبيرة عن
المعتزلة وغلطهم ولعل اصحاب هذا الوجه كرهوا
تسميته معصية الله صغيرة اجلاله الله وتخطيا
لامره مع انهم وافقوا في الخرج انه لا يكون لطلب
المعصية والثالث قول اهلبي الى ثلاثة اقسام
صغيرة وكبيرة وفاحشة فقتل النفس بغير حق
كبيرة فان قتل ذارحم ففاحشة فاما الكدشة
والهونيه مرة او مرتين فصغيرة وجعل سائر
الذنوب

والضربة



الذنوب هكذا والظاهر ان الخلاف في لفظي فان
رتبة الكبائر تتفاوت قطعا الثاني اذا قلنا
بالمشهور فاختلنوا في الكبيرة هل تعرف باحد
او بالعدد على وجهين وبالاول قال الجمهور واختلفوا
على اوجه قيل المعصية الموجبة للعد وقيل
ماحق صاحبها وعيد شديدا وقيل ما تؤذي
بقلة الكرات مرتكبها بالدين ورقة الديانة قاله
امام الحرمين وقيل ما نص الكتاب على تحريمه
او وجب في جنسه عد والظاهر ان كل قائل
ذكر بعض افرادها ويجمع الكبائر جميع ذلك
والقائلون بالعدد اختلفوا في انما هل تنحصر
اولا فقيل تنحصر واختلفوا فقتل معصية وقال
الواحد البسط الصحيح انه ليس للكبائر
حد يعرفه العباد وتميز به عن الصغائر تميز
اشارة ولو عرف ذلك لكانت الصغائر متباينة
ولكن الله تعالى اخفى ذلك على العباد ليجتهد
كل واحد في اجتناب ما نهى عنه وجاء ان يكون
مجتنبا للكبائر ونظيره اخفاء الصلوة الواسطة
في الصلوات وليلة القدر في رمضان اهر
شوقيل سبعة وقيل اربعة عشر وقال ابن
عباس هي الى سبعين اقرب منها الى السبع
والصحيح انها لا تنحصر اذ لا يوجد ذلك الا من
السمع ولم يرد فيه حصرها وقد انهاها كما
الحق الذهبي في جزئ صنفه الى السبعين ومن
المنصوص عليه القتل والزنا والخط واللواط

وشرب الخمر ومطلق السكر والسرقة والغصب
والقذف والتميم وشهادة الزور والبهن الفاجر
وقطعة الرحم والعقوق والفرار ومال اليتيم
وحياة الكل والوزن وتقديم الصلاة
وتأخيرها والتكذب على محمد صلى الله عليه وسلم
وضرب المسلم وست الصميمة وكتبت الشهادة
والرشوة والديانة وهي القيادة على اهل
والقيادة وهي على اجنبى والسعاية عند السلطان
ومنع الزكاة والياس من رحمة الله والامن
من السكر والظهار واكل لحم الخنزير والميتة
وفطر رمضان والغلول والمجارية والسر والربا
وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونسيان
القرآن بعد حفظه واحراق الحيوان بالنار واشتغال
المرأة من زوجها بلوسب وتوقف الراقي في
ترك الامر وما بعده ونقل عن صاحب القعدة جعل
الغيبة من الصغائر وهو يخالف الشافعي كيف
وهي تحت التهمة وقد روى الطبراني حديث
المعذنين في قبرها فذكر الغيبة بدل التهمة
ومنها اذمان الصغيرة الثالث ان الاصرار على
الصغائر حكم مرتبة الكبيرة الواحدة
على المشهور وقال أبو طالك القضاة في كتاب
تخير المقال في موازنة الاعمال ان الاصرار
حكمه حكم ما اصر به عليه فالاصرار على الصغيرة
صغيرة قال وقد جرى على السنة الصوفية
لا صغيرة وربما يروون حديثا ولا يصح

و

والاصرار يكون باعتبار من احدهما حكمي وهو
العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها
فهذا حكمه حكم من كررها فعلا بخلاف التائب
منها فلو ذهل من ذلك ولم يعزم على شيء فهذا
هو الذي تكفره الاعمال الصالحة من الوضوء
والصلاة والجمعة والصيام كما دل عليه الاحاد
لكن اختلف في هذا هل شرط التكفير عدم
ما لبسته شيء من الكبائر او لا يشترط
ذلك على قولين لاجل قوله صلى الله عليه وسلم
الصلاة الى الصلاة كفارة ما بينهما ما اجبت
الكبائر وحكي ابن عطية وعنه عن الجمهور
الاشتراط لظاهر الحديث واختار بعض
المحققين انه لا يشترط قال والشرط في الحديث
بمعنى الاستثناء والتقدير انها تكفر ما بينهما
الا لكبار وهذا يساعد مطلق الاحاد
المصرحة بالتكفير من غير شرط وان قلنا
ان المراد بالكبائر في الآية السابقة الكفر
كما قال ابن فورك فلنحمل الحديث عليها ونسقط
الدلالة بها للعقل الاول والثاني الاصرار
بالفعل ويحتاج الى ضابط قال ابن الرفعة لم
اظفر منه بما يثلج الصدور وقد عبر عنه
بعضهم بالمداومة وحيث هل تعتبر المداومة
على نوع واحد من الصغائر ام لا كشار من
الصغائر سواء كانت من نوع واحد او انواع
ويخرج من كلام الاصحاب عنه وجهان



قال الرافعي ويوافق الثاني قول الجمهور من تغليب
معاصيه طاعته كان يزور الشهادة قال وإذا
قلنا به لم ينضره المداومة على نوع واحد من
الصفات يراد أغلب الطاعات وعلى الأول ينضره
قال ابن الرفعة وقضية كلامه ان مداومة
النوع ينضره على الوجهين أما على الأول فظاهر
وأما على الثاني فلا بد في ضمن حكايته قال ان
الاكثر من النوع الواحد كالكثر من الانواع
وحينئذ يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرها
فيها اذا اتى بانواع من الصفات يراد ان قلنا بالاول
لم ينضره وان قلنا بالثاني ينضره ويتفرع على
اشتراط العدالة مسائل احدها عدم قبول
حزب الفاسق والفاسق نوعان احدهما من حيث
الأفعال فلا خلاف في رده والثاني من جهة
الاعتقاد كالمستدعة وفيه خلاف وحكي مسلم
في صحيحه الإجماع على رد حزب الفاسق قال
انه غير مقبول عند أهل العلم كما ان شهادته
مردودة عند جميعهم وذكر امام الحرمين انه
الحسنة وان ابا حوا يقول شهادة الفاسق فلم
يسوقوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو
مسبوق بالاجماع وللمقدم على الفسق احوال
احدها ان يعلم حرمة ما اقدم عليه والاجماع
على رده كذا قال في المحصول وعين ويجه تقييده
بالمقسط بكونه فسقا اما المظنون فليس به تخرج
خلاف فيه اذ حكموا وجها فيمن شرب البنيذ
وهو

وهو يعتقد تحريمه ان شهادته لا ترد والرواية ملحة
بالشهادة فيما يرجع الى العدالة الثاني ان يقدم على الفسق
معتقد اجوازه لشبهة او تقليد فاقول ثانيا الفرق
بين المظنون والمقطوع وهو ظاهر كلام الشافعي رضي
الله عنه فانه قال في المظنونات اقبل شهادة الحنفى اذا
شرب البنيذ واحده وقال في القطعيات اقبل شهادة
اهل البدع والافواه الا بخطابية من الرافضة لانهم
يرون شهادة الزور لموافقهم وحكى في المحصول الاتفاق
في المظنون على القول قال المصنف والظاهر ثبوت
الخلاف فيه لما في الشهادة وهذا من الشافعي في المقطوع
به اذ لم ير صاحبه جواز الكذب والاكثر من قبلوا
روايته وهو اختيار الغزالي والامام الرازي والى
الحسين البصري وقال ابن الصباغ في العدة اذا كان
فسقه من جهة الاعتقاد لم يرد خبره وقد قبل التابعون
اخبار الكوارج وقال الشافعي لا ارد شهادة اهل الفسق
واختار القاضي ابو بكر والجاني وابوهاشم عدم القبول
وقد نازع في كون صورة البنيذ ونحوها من الفسق
المظنون طائفتان طائفة قالت ليس هو من الفسق
اصلا لانه مجتهد فيه والمسائل الاجتهادية لا انكار فيها
على المخالف ولا فسق لان كل مجتهد مصيب او المصيب
واحد لا تعلمه ولا اثم على المخطئ والى هذا اجماع العبد
في شرح المستصفي وطائفة قالت بل هو من المقطوع
به لان الحد انما يصح مع التيقن والفسق يرد الشهادة
ولهذا اقال مالك احده ولا اقبل شهادته والى هذا
حجج ابن الحاجب والغزالي وجعل صحيح ذلك من الشافعي

تناقضا لكن الشافعي حقق اختلاف الجهتين فقال الحمد
للزجر فلم يراع فيه مذهب الشافعي للنبذ والشهادة
تردد للكبرية وهذا ابتداء فلين شرب معتقده الباحث
فغذرتا وتله الثالث ان يقدم غير معتقد بجمل ولا
حرمة عالم بالاختلاف في اباحته وحظره فيجده وفي
فسقه ورد شهادته وجهان حكاهما الماوردي ولا
يبعد تخريجها في الرواية احدهما انه فاسق مردود
الشهادة لان ترك الارشاد في الشهات بها ون والثاني
لا يفسق لان اعتقاد الاباحة اغلظ من الغاطي
ولا يفسق معتقدا الاباحة الثانية من ظهر عناده
فيما ذهب اليه لا يقبل روايته لانه كذب مع علمه
به الثالثة اذا ثبت ان عدالة الراوي شرط قبله
ثبوت احواله لانه اما ان يعلم عدالته ولا اشكال في
قبوله واما ان يعلم جرحه فلا اشكال في رده واما
ان يجمل حاله وله احوال احدها مجهول الحال في العدالة
ظاهرا وباطنا مع كونه معروف العين برواية عدلين
عنه وفيه اقوال احدها وهو قول اجماعهم وحكاه
ابن الصلاح ان روايته غير مقبولة والثاني يقبل
مطلقا والثالث ان كان الراوي ان او الرواية عنه لاه
يروون عن غير عدل قبل والا فلو الثاني المجهول
باطنا وهو عدل في الظاهر وهو المستور فغذرتا الي
حنيفة يقبل ما لم يعلم الجرح وعند الشافعي لا يقبل
ما لم تعلم العدالة كالشهادة وكذا قال الماوردي
والروايان وعندهما ومن نقله عن جزم الشافعي
ابو الحسن بن القطان ونقله الكيا عن الاكثرين
ونقله

قف على تعريف
المستور وحله
هـ

ونقله شمس الائمة عن محمد بن الحسن وقال نص في
كتاب الاستحسان على ان حذر المستور كحذر الفاسق
وروى عن ابي حنيفة انه كالعدل وهو قياس قوله
في الشهادة قال ابو الحسن السهلي في ادب العدل ويمكن
ان يقال على قوله لا يحتج به وان قبلت شهادته على
جهالة الحال والفرق ان في الشهادة خصها بطالب
بالعدالة فجاز للقاضي القضاء بشهادته اذا ترك الخصم
حقه بخلاف الرواية كما قلنا بالانفا في الشهادة
بالمحدود ووافق الحنفية من الاستاذ ابو بكر
ابن فورك كما رايت نقله الماوردي في كتابه وكذا
وافهم سليم الرازي في كتاب التعريب وعلاه بان
الاخبار مبني على حسن الظن بالراوي ولان رواية
الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة
في الباطن فاقصر على معرفة ذلك في الظاهر
ويغارق الشهادة فانها تكون عند الحكم ولا يتعذر
عليهم ذلك فاعتبر فيها العدالة في الظاهر والباطن
قال ابن الصلاح ويشبه ان يكون العمل على هذا الرأي
في كثير من كتب الحديث المشهورة في غير واحد من
الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذر الخبرة
الباطنة بهم والي نحو مال ابن عبد البر فيمن عرف
بجمل العلم وسنذكره قلت وذكرنا الاصفهاني ان المتأخرين
من الحنفية فيه واما صدر عنهم بصدر الاسلام
حيث الغالب على الناس العدالة اما المستور في زماننا
يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد وانما كان يقبل
في زمن السلف الصالح وقال ابو زيد الدبوسي في

المتروك المجهول خبره حجة ان نقل عنه السلف وعملوا
 به أو سكتوا عن رده فان لم يظهر فيعمل به ما لم يخالف
 القياس انتهى وهذا تفصيل في المسألة وقد جرت
 عادة ابن حبان في كتاب الثقات ان يوثق من كان
 في الطبقة المتقدمة من التابعين قال بعض
 الأئمة استغربت ذلك منه لغلوية السلامة
 على ذلك العصر مع عدم ظهور ما يقتضي التضعيف
 وقال امام الحرم بوقف ويجب الزكفاف اذا
 روى التحريم الى الظهور فحصلنا على اربعة «
 مذاهب وأطلق النووي في شرح المذهب فصح
 قول رواية المستور وربما ايد به بعضهم بان
 الشافعي نض على انعقاد النكاح بمسوزي
 العدالة فالرواية اولى وانكره بعض الاصحاب
 وقال قول رواية المستور انما ينزل منزلة «
 القضاء بالنكاح لان منزلة انعقاد النكاح
 والنكاح لا يقضي فيه عند الجماحد بشهادة
 مستور فكذلك لا نقل رواية المشهور «
 وقال القاضي في التقريب ان كان الشافعي قد
 اعتقد ان شهود النكاح عدول في ظاهر «
 الاسلام فقد ناقض ما قاله في حد العدالة
 ولعله اراد بذلك ان الاسلام اصل العدالة «
 ومعظمها واما ان يكون وحده عدالة فذلك
 بعيد من قوله انتهى وجوابه ما ذكر واطلق
 الشافعي كلامه في اختلاف الحديث انه لا يصح
 بالمجهول وهو الذي نقله عنه البيهقي والماوردي
 والرويان

والرويان وغيرهم ثم المراد بالمستور من يكون
 عدلا في الظاهر ولا يعرف عدالة باطنا قاله
 البغوي والرافعي وذكر في كتاب الصيام تبعا
 لامام الحرم في النهاية ان العدالة الباطنة «
 هي التي ترجع فيها العناية الى قول المزيين «
 وسبق عن النص في اختلاف الحديث ما يورد
 وفسر امام الحرم المستور بالذي لم يظهر
 منه نقض العدالة ولم يبق البحث على الباطن
 في عدالة وكلام الاصوليين ومنهم القاضي
 في التقريب صريح في ان المراد بالعدالة الباطنة
 الاستقامة بلزوم اداء اوامر الله وتجنب نوا
 وعما يثلم مروياته أي سواء ثبت عند الحاكم
 ام لا قال القاضي ولا يكفيه اجتناب الكبار
 حتى يتوفى مع ذلك لما يقول كثير من الناس «
 انه لا يعلم انه كبيرة بل يجوز ان يكون صغيرة
 كالصرب الخفيف وتطفيف المدايق ونحوه «
 الثالث مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم
 يرو عنه الا راوا واحدا فالصحيح لا يقبل وقيل
 يقبل مطلقا وهو قول من لم يشترط في الراوي
 مزيدا على الاسلام وقيل ان كان المنفرد بالرواية
 عنه لا يروى الا عن عدل كابن مهدي ويحيى
 ابن سعيد فان اكتفينا في التقدير بواحد
 قبل والا فلا وهو قول ابن عبد البر وقيل
 ان كان زكاه احد من ائمة الكرخ والتقدم
 مع روايته واخذه عنه قبل والا فلا وهو

٧٤

لهية

وقيل ان كان
 مشهورا في غير
 العلم بالزهد
 والجدة قبل
 والا صح



اختياراً رأي الحسن بن القطان المحدث صاحب كتاب الوهم والايهام قال الخطيب واقل ما ترتفع به الكبرياء ان يروى عنه اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم الا انه لم يثبت له حكم العدالة بروايتها عنه وقد رويناه ذلك عن محمد بن يحيى الدهان وعنه قلت وظاهر تصرف ابن حبان في ثقاته وصححه ارتفاع الكبرياء برواية عدل واحد وحكي ذلك عن الثاني ايضاً وقال ابو الوليد الباجي ذهب جمهور اصحاب الحديث الى ان الراوي اذا روى عنه واحد فقط فهو مجهول واذا روى عنه اثنان فصاعداً فهو معلوم انتفت عنه الكبرياء قال وهذا ليس بصحيح عند المحققين من اصحاب الاصول لانه قد يروى الجماعة عن الرجل لا يعرف حاله ولا يجرون شيئاً من امره ويحدثون بما روى عنه ولا يخرجونه روايتهم عنه عن الكبرياء اذا لم يعرفوا عدالته قلت مراد المحدثين ارتفاع جملة العين لا الحال وعدمهم ان رواية الاشتر بمنزلة الترجمة في الشهادة الرابعة من عرف بالكذب في احاديث الناس لم تقبل روايته وان كان يصدق في حديث النبي صلى الله عليه وسلم حكاة عبد الوهاب عن مالك واما اذا اتهم الكذب في احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تقبل روايته ابدان وان تاب وحسنت نوبته كما قاله جماعة من الائمة منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي مجالوني التاييب من الكذب في

في حديث الناس قال ابن الصلاح واطلق ابو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي كل من استقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه لم نفعه لقبوله بتويته نظير منه ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما فارقته فيه الرواية الشهادة قال وذكر ابو المظفر السمعاني ان من يكذب في خبر واحد وجب استقاط ما تقدم من حديثه قلت ولذا قال الماوردي والرويان من كذب في حديث رده به جميع احاديثه المتقدمة ووجب نقض ما عمل به منها وان لم ينتقض الحكم بشهادة من حدث فسقه لان الحديث حجة لازمة لجميع الناس فكان حكمه اغلظ اهو وحكي الرويان في باب الرجوع عن الشهادة عن القطان ان الراوي ان كذب في حديث النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل حديثه ابدان وكذا قال ابو الحسن بن القطان في كتابه من قال كذب في هذا الحديث فقد فسق ولا يؤخذ بعد ذلك بحديث حديثه به قبله او بعده قال بشران كان له راو غيره اكتفى به وان لم يكن له راو غيره فقد كان بعض اصحابنا يجعل ذلك كالشهادة ويقبله وبعضهم قال وليس هذا مستقلاً بالشهادة والا لوجب ان ينتقض الحكم ولا يسمع ما لم ينفذ الحكم ويقبل رجوعه فيما حكم وفيما لم يحكم يعلم ان اخباره كلها مردودة

قال وجملته ان من قال اذا رجع عن خبره لا الحكم
به ومتى حكمت به لم انتقض فاجراه مجرى
الشهادة اذا فسق قال واما اذا ارتد او عمل بما
يوجب رده او فسقه لم يمنع من قبول ما تقدم
من اخباره اهو وما حكاه عن بعض الاصحاب
هو الذي اجاب به القاضي ابو بكر الشامي انه
لا يقبل خبره فيما ردد ويقبل في غيره اعتبارا
بالشهادة والصحيح الاول وظهر بهذا ان قول
النووي المختار القطع بصحة توبته وقبول
روايته بعدها ليس بموافق الخامسة قال
المأوردى والرواية في العدالة انما تعتبر في خبر
الواحد في الشهادات والعبادات والسنن اما
في المعاملات فلا بل المعتبر فيها سكون النفس
الى خبره فاذا قال هذه هدية فلان جاز قبولها
والتصرف فيها وكذا الاذن في دخول الدار
وتاتي مسألة في الصبي وذكر المأوردى في باب
التميم من الكاوي ان المسافر اذا اعدم الماء فاراد
الطلب قبل التيمم فاحذر فاسق انه لا ماء
في تلك الجهة فانه يعتمد عليه فيه بخلاف
ما اذا احذر بوجوه الماء فانه لا يعتمد وسببه
ان عدم الماء هو الاصل فيتعوى خبر الفاسق
به بخلاف وجود الماء السادسة قال ايضا
مخوذا الرواية عن غير العدل في المشاهير ولا
مخوذا في المناكير السابعة اصحاب الجرف
الهينة كالدباغ والجزار وما اشبههما اذا احسنت
طريقتهم

طريقتهم في الدين لا يضر فيه والذي يقتضيه قياس المذهب
ان اخبارهم تنبئ على الوجهين في شهادتهم فان قلنا نقبل
فرواياتهم اولى وان قلنا لا نقبل ففي رواياتهم وجهات
اصحهما القول لان هذه مكاسب مباحة وبالناس اليها
حاجة والثاني لا نقبل لما فيها من اخترام المروءة الثامنة
نقاشي المباحات المستقطبة المروءة كالحلوس للنزهة
على قارعة الطريق والاكل فيه وصحة اراذل العامة
قال القاضي في التقريب فعند قوم انه شرط في عدالة
الراوي وعندنا ان ذلك موكل الى اجتهاد العالم ولحاكم
فصل واذا عرفت ان العدالة شرط فلا بد من طريقها
فنقول تثبت عدالة الراوي بالاختيار او بالتركية
اما الاختيار فهو الاصل اذ التركية لا تثبت الا به
وهو انما يحصل باختيار احواله واختيار سره وغلا
بطول الصحة والمعاشرة سغرا وحضرا والمعاملة
معه ولا يشترط عدم موافقة الصغرة ولكن لم
يعثر منه على كبيرة تهون على مرتكبها الاكاذيب
وافعال الاحاديث لانه يسقط الثقة واما التركية
فما مور منها تنصيب عدلين على عدالة كاشفاته
واعلوه ان يذكر السبب معه وهو تعديل بانفاق
ودونه ان لا يذكره وانما الخط عما قبله للاختلاف فيه
وانه لا بد من ذكر السبب على قول ويكفي ان يقول هو
عدل وقيل لا بد ان يقول لي وعلى الاول اصح وهذا
تاكيد وقال القرطبي عندنا لا بد ان يقول عدل مرضي
ولا يكتفي الاقتصار على احدهما ولا يلزم زيادة عليها
وهل تثبت بواحد فيه اقوال احوال احوال لا استواء

قف على الطريق
الذي تثبت به
العدالة

نيته

مه

الشهادة والرواية وحكاها القاضي ابو بكر عن اكثر الفقهاء من
 اهل المدينة وعندهم وقال البيهقي هو قياس مذهب
 مالك والثاني الاكتفاء بولحدهما واختاره القاضي لانها
 بضائية الخبر قال القاضي والذي يوجه القياس وجوب
 قبول تركية كل عدل مرضى ذكر أو أنثى حراً وعبد شاهداً
 ومخبراً والثالث الفرق بين الشهادة فشترط فيها اثنان
 والرواية يكتفى فيها بواحد كما يكتفى به في الاصل لان
 الفرع لا يزيد على الاصل وهذا هو الصحيح كما نقله
 الامدي والاصمدي عن الاكثرين قال ابن الصلاح وهو
 الصحيح الذي اختاره الخطيب وعنده لان العدالة لا
 تشترط في قبول الخبر فلو تشترط في جرح روايتهم
 وبعد يلزم بخلاف الشهادة وحاصل الخلاف كما قاله
 الماوردي والرويان ان تعدل الراوي هل يجري مجرى
 الخبر او الشهادة لانه حكم على غائب قالوا وفي جواز كون
 المحدث احدهما وجهان كما عدل بشهود الاصل وجعلوا
 الخلاف السابق في التعديل وجزماً في الجرح بالتعدد لانها
 شهادة على باطن مخيب واحرى القاضي ابو الطيب وعنده
 الخلاف فيه كالتعديل بواحد وحيث اتفينا بتعديل
 الواحد فأطلق في المحصول قبول تركية المرأة وحكي القاضي
 ابو بكر عن اكثر الفقهاء انه لا تقبل النساء في التعديل
 لا في الشهادة ولا في الرواية شراً اختار قبول قولها فيهما
 كما تقبل روايتهما وشهادتهما في بعض المواضع واما تركية
 العبد فقال القاضي يجب قبولها في الخبر دون الشهادة
 لان خبره مقبول وشهادته مردودة وجزم به صاحب
 المحصول وعنده قال الخطيب والاصل في هذا سوال
 النبي صلى الله عليه وسلم بريرة في قصة الافك

عن



عن حال عائشة ام المؤمنين وجوابها له ومنها ان يحكم
 الحاكم بشهادته قاله القاضي والامام وغيرهما وقال
 القاضي وهو اقوى من تركية اللفظ وحكي المصنف
 فيه الاتفاق لانه لا يحكم بشهادته الا وهو عدل
 عنده قال وهو اقوى من الطريقتين اللذين بعده
 وقبده الامدي بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول
 الفاسق الذي لا يكذب وهو قيد صحيح ياتي
 في العمل بخبره وقال ابن رقيق العبد وهو اقوى
 اذا منعنا حكم الحاكم بعلمه اما اذا اجزنا فعله بالشها
 ظاهراً يقوم معه احتمال انه حكم بعلمه باظناً
 وح مبيح التفصيل بين ان يعلم يقيناً
 انه حكم بشهادته فتعدل وان لا يعلم فلو وعليه
 اقتصر العبدري شارح المستصفي ومنها الاستفاضة
 فمن اشتهرت عدالته بين اهل العلم وشاع الثناء
 عليه بالثقة والامانة استغنى بذلك عن تعديله
 قضاً قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب
 الشافعي وعليه الاعتماد في اصول الفقه وممن ذكره
 من المحدثين الخطيب ونقله شعبة ومالك والبيهقي
 واحمد وابن معين وابن المديني وغيرهم فلا يزال
 عنهم وسئل احمد عن اسحاق بن راهويه فقال مثل
 اسحاق يسأل عنه وقال القاضي ابو بكر الشاهد
 والمخبر يحتاجان الى التركية متى لم يكونا مشهورين
 بالعدالة والرضا وكان امرهما مشكوكاً وبحوزة
 العدالة وغيرهما لان
 العلم بذلك من الاستفاضة اقوى من تعديل
 واحد واثنين يجوز عليهما الكذب وقال ابن

٧٧

د

هنا يامح
 وكتب بعضهم
 مكانه وظاهراً

هنا ياباض

عبد البر كل حامل علم معروف الغاية فهو عدل محمول في
 امره حكم على العدالة حتى يتبين جرحه لقول النبي
 صلى الله عليه وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف
 عدول ينفون عنه تحريف العالمين وامتحان المبطلين
 وتبعه على ذلك جماعة من المخاربه وهذا اوردته
 العقيلي في مصنفاته من جهة معاني بن رفاعه
 السلامي عن ابراهيم بن عبد الرحمن العذري وقال
 لا يعرف الابه وهو مرسل او معضل ضعيف وابراهيم
 الذي ارسله قال فيه ابن القطان لا يعرفه البتة
 في شيء من العلم عن هذا الكثر في كتاب الحلال للخلول
 سئل احمد عن هذا الحديث فقبل له كما ترى انه موضوع
 فقال لا هو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله اتع
 عن مرصعي ومنها ان يعمل بحظه اذا تحقق ان مسنده
 ذلك الحيز ولم يكن عمله على الاحتياط فهو تعدل
 حكاه القاضي ابو الطيب عن الاصحاب ونقل
 الامدي فيه الاتفاق وليس بحيد فقد حكي الخلاف
 فيه القاضي في التقریب والغزالي في المتحول وقال
 امام الحرمين وابن القثير فيه اقوال احدها
 انه تعدل له والثاني قال وهو الصحيح ان امكن
 انه عمل بدليل اخر ووافق عمله من حيث الحيز
 الذي رواه فعمله ليس بتعديل وان بان يقول
 او بقرينة انه عمل بالحيز الذي رواه فعمله ليس
 بتعديل ولم يعمل بغيره فان كان ذلك من غير
 مسائل الاحتياط فهو تعدل والا فلا وهو

اختيار

اختيار القاضي في التقریب قال وفرق بين قولنا
 عمل بالحيز وبين قولنا عمل بموجب الحيز فان الاول
 يقتضي انه مستنده والثاني لا يقتضي ذلك
 لحوذان يعمل به لدليل غيره وقال الغزالي المختار
 انه ان امكن حمل عمله على الاحتياط فلا وان لم
 يمكن فهو كالتعديل لانه يحصل الثقة وقال
 الحكيما الطبري ان كان الذي عمل به من باب
 الاحتياط اولم يكن من المحظورات التي تجب
 المحل بها عن شبهة العدالة لم يكن تعدلا والا
 كان تعدلا على التفصيل السابق قال هذه اكله
 بشرط ان لا يكون ما عمل به يتوصل اليه بظاهر
 اوقياس جلي وقد يتعدى في خاطر العقليه
 انه وان لم يتوصل اليه بقياس او ظاهرا يمكن
 انه عمل به غيره لهذا الحديث لا من روايته
 وينتج على هذا انه اذا لم يظهر عنه روايته
 فلا يحمل له الروايته قال ومن فروع هذا
 قول المرسل وقال الماوردي شرط امام الحرمين
 ان لا يكون ذلك العمل مما لا يؤخذ فيه بالاحتياط
 حتى يجوز ان يكون الراوي احتياط للعمل بان
 اخذ بالرواية قال وهذا في الحقيقة راجع
 لقولنا ولا اذا علم انه انما عدل عن الجديث
 والاخذ بالاحتياط ضرب منه وفصل بعض
 المتأخرين بين ان يعمل بذلك في الترتيب
 والترتيب فلا يعمل لانه يتسامح فيه بالضعف
 او غيرهما فيكون تعدلا وهو حسن واما

ترك العمل بما رواه فهل يكون جرحا قال القاسمي ان تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الدوافع والموانع وتقرر عندنا تركه وجب الخبر مع انه لو كان ثابتا للزم العمل به فيكون ذلك جرحا وان كان مضمون الخبر مما يسوغ تركه ولم يتبين قصدُه الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا كما لو علم بالخبر وجوزنا انه كان ذلك بخبر آخر فانه ليس بتعديل ومنها ان يروى عنه من لا يروى عن عدل العدل كيجي بن سعيد القطان وسعفة ومالك فانه يكون تعدله على المختار عنه امام الحرمين وابن القثير والغازي والامدي والصدقي والباجي وغيرهم لشهادة ظاهرا كمال واليه ذهب البخاري ومسلم في صحيحهما وقال المازري هو قول الخذاف وهذا على قولنا لاحاجة لبيان سبب التعديل فان روى عنه من لم يشترط الرواية عن العدل فليس بتعديل لانا رايناهم يروون عن اقوام ويخرجونهم لو سئلوا عنهم قال ابن دقيق العيد نعم ههنا امر اخر وهو النظر في الطريق التي منها يعرف كونه لا يروى الا عن عدل فان كان ذلك بتصرجه فهو أقصى الدرجات وان كان ذلك باعتبارنا بحاله في الرواية ونظرنا الى انه لم يروه من عرفناه الا عن عدل فهذا دون الدرجة الاولى وهل يكتفي بذلك في قبول روايته عن من لا يعرف فيه وقفة لبعض اصحاب الحديث من قارب زماننا زمانه ونسبه لشديده هو وقال المازري يعرف ذلك من عاداته وقال

وقال الكيا الطبري يعرف ذلك باخباره صريحا او عرفناه بالقرائن الكاشفة عن سيرته قال وجرى عادة المحدثين في التعديل ان يقولوا فلان عدل روى عنه مالك والزهري او هو من رجال الموطأ او من رجال الصحيحين والتحقيق في هذا انه ان حبرت عادته بالرواية عن العدل وغير قبلت روايته بقدر يلا وكذلك اذا لم يعلم ذلك من حاله فان من الممكن روايته عن رجل لم يعتد عدالة حتى اذا استقرى احواله وعرف عدالة بيعة فلا تظهر بذلك عدالة المروى عنه وان اطرقت عادته بالرواية عن عدله ولا يروى عن غيره اصلا فان لم تعلم مذهبه في التعديل فلا يلزمنا اننا علم لانه لو صرح بالتعديل لم يقبل فكيف اذا روى واذا علمنا مذهبه في التعديل ولم يكن موافقا لمذهبه لم يعتد تعدله وروايته عنه وان كان موافقا عمل به هو وقبل الرواية تعدله مطلقا لانه لو كان عنه غير عدل لكانت روايته عنه مع السكون عبثا وظاهر العدل اتقى الاحتراز عن ذلك حكاه الخطيب وعنه شر قال وقد لا يعلم بعدالة ولا جرح وحكاها ابوالحسن بن القطان وابن فورك عن القاسمي اسما عن ابن اسحاق في هذا وفي الشهادة على الشهادة انه يجوز ان لم يذكره بالعدالة لان الظاهر انه على العدالة حتى نعلم خلافا وقال وهذا غلط لانه يجوز

ان يكون عنده عدلا وعند غيره ليس بعدل وقيل ليس
 بتعدل مطلقا كما ان تركها ليس يخرج وبه جزم الماوردي
 والرويانى وابو الحسن بن القطان في كتابه وحكى عن
 اكثر اهل الحديث وقال القاضى في التريب انه قول
 الجمهور وانه الصحيح قال والا قرب فيه رواية العدل
 الواحد عنه ورواية العدول الكثير في انها غير تعدل
 له قلت ويخرج من تصرف الزاري في مسنده التعديل
 اذ ادى عنه كثير من العدول فوجب اثبات قول
 بالتفصيل فائدة ذكر ابن عبد البر الذين عاديهم لا يروون
 الا عن عدول ثلاثة شعبة ومالك ويحيى بن
 سعيد وذكر الخطيب عبد الرحمن بن مهدي ذلك
 وذكره البيهقي وزاد عليه مالك ويحيى قال وقد
 في رواية بعضهم الرواية عن بعض الضعفاء
 حاله كرواية مالك عن عبد الصمد بن محمد بن
 التعديل المزمع كقوله حدثني المشقة وخوفا من عنان
 يسمية لا يلقى في التوثيق كما جزم به ابو بكر القفال
 الشافعي والخطيب البغدادي والصيرفي والقاضي
 ابو الطيب والشيخ ابواسحاق وابن الصباغ والماوردي
 والرويانى قال وهو كما مرسل قال ابن الصباغ وقال
 ابو حنيفة يقبل والصحيح الاول لانه وان كان عدلا
 عنده فربما لو سماه لكان ممن جرحه غيره بل
 قال الخطيب لو صرح بان جميع شيوخه ثقات شهد
 دوى عن لم يسمه انا لانعم بروايته لجواز ان
 نعرفه اذ ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم
 كل من ادى عنه واسميه فهو عدل مرضى مقبول
 الحديث

سأله
 مسألة

الحديث كان لهذا القول تعديلا لكل من روى عنه
 وسماه كما سبق وفي المسألة اقول اخرى احدها
 انه يقبل مطلقا كما لو عينه لانه ما مود في الحال
 والثاني التفصيل بن من يعرف من عاديته اذا قال
 اخبرني الثقة انه اراد رجلا بعينه وكان ثقة
 فيقبل والا فلا يحكه شارب اللعق الباني عن صاحب
 الارشاد الثالث وحكه ابن الصلاح عن اختيار
 بعض المحققين انه ان كان القابل لذلك عالما
 اجزا ذلك في حق من يوافقه في مذهبه كقول
 مالك اخبرني الثقة وكقول الشافعي ذلك في
 مواضع وهو اختيار امام الحرمين وعليه يدل
 كلام ابن الصباغ في العدة فانه قال ان الشافعي
 لم يرو ذلك احتجا بما جرحه على غيره وانما ذكر
 لاصحابه قيام الحجج عنده على الحكم وقد عرف
 هو من روى عنه وقال القاضى ابو الطيب انما
 يقول الشافعي ذلك لبيان مذهبه وما وجب
 عليه مما صح عنه من الخبر ولم يذكره احتجا
 على غيره وقيل انه قد كان اعلم اصحابه بذلك
 ولهذا قيل في بعضهم انه احمد بن حنبل وفي بعضهم
 على بن حسان وفي بعضه ابن ابي فديك
 وسعيد بن سالم القداح وغيرهم وقيل انه ذكر
 فيما ثبت من طرق مشهورة وقال الماوردي
 والرويانى واما تعبير الشافعي بذلك فقد اشتهر
 انه يعني به ابراهيم بن اسحاق فصار كالسمية

له وقال ابن برهان اختلف فيه فقيل انه كان يريد
مالكا وقيل بل مسلم بن خالد الزنجي الا انه كان يرى
الثقة رقا حذر عن التصريح باسمه لهذه المعنى
اهو وقال ابو حاتم اذا قال الشافعي احذر في الثقة
عن ابن ابي ذئب فهو ابن ابي فديك واذا قال
احذر في الثقة قال الليث بن سعد فهو يحيى
ابن حسان واذا قال احذر في الثقة عن الوليد
ابن كثير فهو عمرو ابن ابي سلمة واذا قال اخبرني
الثقة عن جريح فهو مسلم بن خالد الزنجي
واذا قال اخبرني الثقة عن صالح مولى التوام
فهو ابراهيم بن ابي يحيى وقال بعضهم حيث
قال مالك عن الثقة عنده عن بكر بن عبد الله
ابن الاسم فالثقة مخزومة بن بكير وحدث
قال عن الثقة عن عمرو بن شعيب فضل الثقة
عبد الله بن وهب وقيل الزهري وحكى البيهقي
في باب الاستئذان من المعرفة عن الربيع اذا
قال الشافعي احذرنا الثقة يريد يحيى بن حسان
واذا قال من لا اثم فابراهيم بن ابي يحيى واذا قال
بعض الناس يريد اهل العراق واذا قال بعض
اصحابنا يريد به اهل الحجاز شو قال قال الحكم
قد احذر الربيع عن الغائب من هذه الروايات
فان الترمذي رواه الشافعي عن الثقة هو يحيى بن
حسان وقد قال في كتبه احذرنا الثقة والمراد
به غير يحيى بن حسان وقال البيهقي وقد فصل
ذلك شيئا الحكم تفصيلا على غالب الظن
فذكر

فذكر في بعض ما قال احذرنا الثقة انه اراد به
اسماعيل بن عليّة وفي بعضه اسامة وفي بعضه
عبد العزيز بن محمد وفي بعضه هشام بن يوسف
الصنعاني وفي بعضه احمد بن حنبل او غيره من
اصحابه ولا يكاد يعرف ذلك باليقين الا ان
يكون فيه كلامه في مواضع اخرها
مسألة فلو قال لا اثم فلا يقبل في القدر
قاله الماوردي والرويان وكذا قال ابو بكر
الصيرفي في كتاب الاعلام اذا قال المحدث
حدثني الثقة عندي او حدثني من لا اثم
لا يكون حجة لان الثقة عنده قد لا يكون ثقة
عندي فاحتاج الى علمه اهو مسألة الجرح
والتعديل هل يتبدلون او احدهما من غير ذكر
سبب فيه خلاف فنشوه ان المعدل والمجرح
هل هو متخير فيصدق او حاكم ومفت فلا يقبل
احدهما وهو الصحيح يقبل التعديل من غير
سبب بخلاف الجرح لان اسباب التعديل كثيرة
فتشق ذكرها بخلاف الجرح فانه يحصل باس
واحد والاختلاف في سبب الجرح فربما ذكر شيئا
لا جرح فيه كما حكى عن شعبة انه قيل له لم ترك
حديث فلان قال رايته يركض برذونا فترك
حديثه قال الصيرفي ولان الشافعي حكى انه
وقف عنده بعض القضاة على رجل يجرح رجلا
فمثل فقال رايته يبول فابا فقبل له فابا بوله
فايما قال يترشش عليه فقيل له رايته

بال قياما بترش عليه ثم صلى فلم يكن عنده جواب
ولانه عليه السلام بال قياما وهذا القول هو
المنصوص للشافعي وقال القرطبي هو الاكثر
من قول مالك قال الخطيب وذهب اليه الائمة
من حفاظ الحديث ونقادهم كالبخاري ومسلم
والشافعي عكسه لان مطلق الجرح يبطل الثقة
ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتتابع التاثير
في الظاهر فلو بد من السب ونقله الامام في
البرهات والكنيا في التلويح وابن برهان في
الاوسط والغزالي في المحول عن القاسمي وقال
امام الحرمين انه لا وقع في ماخذ الاصول وما
حكوه عن القاسمي وهم لما سياتي والثالث انه
لا بد من السب فيها اخذ اجماع كل من الفريقين
وبه قال المازري وقد روي ان عمر رضي الله
عنه ذني عنده رجل فسأل المزني عن احواله فظهر
له ماله يكتفي به والرابع عكسه انه لا يجب ذكر
السب فيها لانه ان لم يكن بصيرا هذا الثاني
لم يصلح للتركيب وان كان بصيرا فلا معنى
للسؤال وهذا هو اختيار القاسمي ابي بكر كذا
نص عليه في التقریب وكذا نقله عنه الخطيب
البغدادي في الكفاية والغزالي في المستصفى
وابن نصر بن العشري في كتابه ورد على امام
الحرمين في نقله عنه ما سبق وكذا نقله عنه
المازري في شرح البرهات والقرطبي في الاصول
والامدي والامام الرازي والمهدي والخامس
ان

وهو

ان كان المزني عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا
باطلاقه فيها وان لم يعرف اطلاقه على شرائطها
استخبرنا عن اسبابها وقال القاسمي في التقریب
ان بعض اصحاب الشافعي عزاه للشافعي قلت
وهو ظاهر تصرفه فان وجد له نص بالاطلاق
حمل على ذلك ولا يخرج قولان وقد حكى القاسمي
ابو الطيب الطبري في تعليقه في باب الاواني
ان من اخبر بخاتمة الماء بعمدة حنبله اذا بيت
السب ثم قال قال الشافعي في الامم اللهم الا
ان تعلم من حال المخبر انه يعلم ان بسور الباع
طاهر وان الماء اذا بلغ قلتين لا يجس فيقل
قوله عند الاطلاق هذا كلامه وهو قول
امام الحرمين والغزالي والرازي وقال الهندي
انه الصحيح واليه ميل كلام الخطيب ويحتمل
ان يكون هذا هو مذهب القاسمي لانه اذا
لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتركيب
وهذا احكام ابن العشري في كتابه عن امام
الحرمين قال وقد اشار القاسمي الى هذا في
التقریب ايضا وحكاه الكيا الطبري عن امام
الحرمين بلفظ ان كان لا يطلق التعديل الا بعد
استقصاء كمالك فمطلق تعديله كاف وان
كان من المستشاطين فلا شر قال ويرد عليه
انه اذا كان من العالمين بشروط العدالة فالظن
انه استقصى وتعدى خلاف ذلك فيه نسبة
الى مخالفة الشرع فان علم من حاله ذلك

والأفليس هو من أهل التعديل فإن من الناس من
يقول هو وإن كان من أهل التعديل إلا أنه عرصة
للغلط فلا بد وأن يبين لنا المستند لئلا نكون
مقلدين غير معصوم وهذا هو الأصل إلا أن
يسقط اعتباره والامام يقول المعتبر غلبة
الظن متى حصلت وإذا لاح لنا من حال مثل
مالك أنه لا يتساهل حصلت غلبة الظن
فيقال غلبة الظن لا بد أن تستند إلى ضابط
الشرع الواضح وقد روي عن مالك
في الموطأ وقد ظن فيه غيره مثل عبد الله بن
إبي بكر فإنه من رجال الموطأ وقد جرح
فيه سفيان بن عيينة فلا بد من بيان حاله إلا
أن يتضمن ذلك عمرا كما قاله الشافعي أهـ
وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان وقد حكى
هذا المذهب ينبغي أن يشترط في هذا عند التعديل
بين يدي المحاكم شرط آخر وهو اتفاق مذهبه
مع مذهب المعدل في الشرائط المعتمدة في التزكية
والإف من نعتقد أن المسلم على العدالة ويمكن
بظواهر الحال فقد يزكى من لا يقبله من مخالفه
في هذا المذهب وكذا إذا ظهر في مزكى الرواة
أن هذا المذهب لذلك المزكى فلا ينبغي أن يكفي
به من مخالفه في هذا المذهب فخرنج وإذا
ثبت أن بيان السبب في الجرح شرط قال أصحابنا
ومنهم الصيرفي وابن فورك والقاضي أبو الطيب
لا يقبل قولهم فلان ليس بشئ ولا فلان ضعيف
ولا

ولا لين ما إذا بالكذب استفسر وقيل له ما تعنى
انتمد الكذب فإن قال نعم توقف في حيزه وإلا
فلا لأن الكذب لغة يحتمل الغلط ووضع الشئ في
غير موضعه ومنه قوله كذب أبو محمد في حديث الوتر
يعنى غلط وأدعى النووي في شرح مسلم أن معنى
قولهم لا يقبل الجرح المطلق وجوب التوقف عن العمل
بحديثه إلى أن يبحث عن السبب قلت وفيه نظر لما
سبق ويحتمل التفصيل بين من عرفت عدالة فلا أثر
للجرح المطلق وبين غيره واستثنى ابن القطا
المحدث من هذا الأصل ما إذا كان الراوى لا يعلم
حاله ولا وثقه موثق قال فيقبل فيه الجرح وإن
لم يصرم به جرحه لأننا قد كنا نترك حديثه بما
عدمتنا من معرفة ثقته قلت وفي الحقيقة لا ينبغي
وحكى ابن عبد البر في التمهيد عن محمد بن نصر المروزي
أن من ثبتت عدالة برواية أهل العلم عنه حديثه
فليس يقبل فيه تخرج أحد حتى يثبت عليه ذلك
بأمر لا يجمل يكون به جرحه فأما قولهم فلان كذاب
فليس مما يثبت به جرح حتى يبين ما قاله وواقفه
على ذلك أو أنكروا عليهم أبو الحسن بن المفوز وقال
بل الذي عليه أئمة الحديث قبول تعديل من عدل
وتجريح من جرح لمن عرف واشتهر بأمانته ومعرفته
بالحديث لا خلاف بينهم فيه مسألة إذا تعادل الجرح
المفسر والتعديل في راو واحد فأقوال أحدها
يقدم الجرح مطلقا وإن كان الذي عدل أكثر وهذا
ما جزم به الماوردي والرويان وابن القشيري

وقال نقل القاضى فيه الإجماع ونقل الخطيب والبايجى عن
جمهور العلماء وقال الأمدى والرازى وابن الصلاح «
أنه الصحيح لأن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل
قال ابن رقيق العبد وهذا الصبح مع اعتقاد المذهب
الأخر وهو أن الجرح لا يقبل إلا مفسرا وبشرط آخر
وهو أن يكون الجرح بناء على أمر محذور به أى يكون
جارجا لا بطريق اجتهدى كما أصطلح أهل الحديث
على الاعتماد فى الجرح على اعتبار حديث الراوى مع
اعتبار حديث غيره والنظر إلى كثرة الموافقة والمخالفة
والنفرد والسذوذ وهو وقد استثنى أصحابنا ما إذا
تجرجه لمعصية وشهد الآخر أنه قد قاب منها يقدم
التعديل لأنه مع زيادة علم والثانى عكسه وهو
تقديم التعديل لأن الجارج قد يجرح بما ليس فى نفس
الأمر جارجا والمعدل إذا كان عدلا مثبتا لا يعدل
الأبعد تحصيل الموجب لقبوله جزما حكاه الطحاوى
عن أبي حنيفة وأبى يوسف وقضية هذه العيلة
تخصيص الخلاف بالجرح غير المفسر والثالث يقدم الأكثر
من تجارحين أو المعدلين حكاه فى المحصول لأن أكثرهم
تقوى حالهم ورده الخطيب والرابع أنها متعارضان
فلو يقدم أحدهما لا يبرح حكاه ابن الحاجب ثم جعل
القاضى فى التقريب الخلاف فيما إذا كان عدد المعدلين
أكثر فإن استويا قدم الجرح بالإجماع وكذا قال
الخطيب البغدادى فى الكفاية وأبو الحسن بن القطا
فى كتابه وأبو الوليد الباجى فى الأحكام وليس كما قالوا
ففيه الخلاف ومن حكاه أبو نصر بن العثيرة وأنه

نصب

نصب الخلاف فيما إذا استوى عدد المعدلين والجارج حين
قال فإن أكثر عدد المعدلين وقل عدد الجارجين نقل
العدالة فى هذه الصورة أولى واختار القاضى
تقديم الجرح وقال الماوردى قد حكى ابن شعبان
فى كتابه الزاهى الخلاف عند تساويهما فى العدد
أما إذا زاد عدد المجرمين فلا وجه لجريان الخلاف
وبه صرح الباجى فقال لا خلاف فى تقديم الجرح
وقال الماوردى لا شك فيه وهو أولى بأن يكون
إجماعا على نقل القاضى أبى بكر قال وصورة
المسألة حيث لم يمكن الجمع بين القولين فإن قال
أحدهما هو عدل والاخر هو مجروح قدم الجرح
قطعا ولا يحسن فيه أحرا خلاف وان اختلف
اختلف العدد لأن التعديل مبناه على الظاهر
بخلاف الجرح قال الباجى فلو نص الجرح على سببه
فى وقت بعينه ونفاة العدد تعارضا قال وفيه
نظر وقال الهذلى فى النهاية متى كان الجرح مطلقا
أو معينا يذكر سببه ولم يمكن ضبطه لقوله رآته
يشرب أو سمعت منه الكذب قدم على التعديل
لأنه زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها فأت
نفاها بطلت عدالة لعلمنا بمجازفته وجرمه فيما
لا يمكن فيه الجزم وإن كان معينا يذكر سببه
به ويمكن أن يعلم لقوله رآته قتل فلونا فإن لم يتعرض
المعدل لنفسه بل مضى على التعديل مطلقا أو مع سببه
فكأنه لم يتعرض لنفسه بأن قال رآته حيا
بعد ذلك فهما يتعارضان ويصار إلى الترجيح

بمخوكة العدد والضبط وزيادة الورع وغيرها
فضل في تعدل الصحابة وما ذكرنا مما سبق
من شرط البحث عن العدالة في الراوى انما هو في
غير الصحابة فاما فيهم فلا فان الاصل فيهم
العدالة عنده فالقوله تعالى كنتم حبراً اخرجت
للناس وفي الحديث خبر القرون قري فتقبل
روايتهم من غير بحث عن احوالهم قال القاضي
هو قول السلف وجمهور السلف وقال امام الحرمين
بالاجماع قال ولعل السبب فيه انهم نقلوا الشريعة
ولو ثبت توقف في روايتهم لا تحصر الشريعة
في عصر الرسول عليه السلام ولما استرسلت
على سائر الاعصار وقال الحكماء الطبري وعليه
كافة اصحابنا واما ما وقع بينهم من الحروب
والفتن فذلك امور مبنية على الاجتهاد وكل
مجتهد مصيب او المصيب واحد والمخطئ
معدور بل وما حور ولما قال عمر بن عبد العزيز
تلك دماء طهر الله منها سوفنا فلا تختص
بها السنن قال الصيرفي والقاضي ابو الطيب
والشيخ ابواسحاق وغيرهم واما ما راي بكرة
واصحابه فلما نقص العدد اجراهم غير رضي الله
عنه مجرى القذفة وحده لاي بكرة بالسائل
ولا يوجب ذلك نفساً لانهم خافوا مجي
الشهادة وليس بصرح في القذف وقد اختلفوا
في وجوب الحد فيه وسوغ فيه الاجتهاد ولا
تعد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد ومن
الناس

قف على الكلام في
تعدل الصحابة

الناس من يزعم ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم
فيجب ان يبحث عنها وهو قضية كلام اتى
الحسن بن القطان من اصحابنا فانه قال
وحشي قتل حمزة وله صحبة والوليد شرب
الكمر قلت من ظهر منه خلاف في العدالة لم يقع
عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابي لان
الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة اهل
وهو غريب فقد ذكرها المحدثون في كتب
الصحابة وقيل عدول الامن قتل علياً فلو نقل
روايته ولا شهادته وقيل به في الفريق الاول
الاخر وقيل الحديث بالعدالة يختص بما اشتهر
منهم والباقيون كسائر الناس منهم عدول وغير
عدول وكل هذه الاقوال باطلة والصحيح
الاول وعليه جمهور السلف والخلف ومن
الغوايد ما قاله الحافظ جمال الدين المزي
انه لم يوجد عن يمين النفاق من الصحابة
وقال المازري العدالة لمن اشتهر منهم بالصحة
دون من قلت صحبته او كان له مجرد الرواية
فقال لا يغني بالعدل كل من رآه اتفقا او زار
لما ما اولم به وانصرف من قريب لكن انما
نريد به الصحابة الذين لازموا وعزروه
ونصروا واتبعوا النور الذي انزل معه
وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهور
بالصحة والرواية عن الحكم بالعدالة كوايل
ابن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن

٨٥

قائل

لعله من
كاتبه



ابي العاص وامثالهم ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يبق الا اياما قليلا ثم انصرف وكذا كان من لم يعرف الا برواية الواحد والاثنين فالقول بالتميم هو الصواب كما هو قضية اطلوف الجمهور وقال البيهقي وليس المراد بعد التهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية وانما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن اسباب العدالة وطلب التزكية الا من ثبت عليه ارتكاب قاذح ولم يثبت ذلك واتخذ الله فتن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ثبت خلافه ولا التفات الى ما يذكره اهل السير فانه لا يصح وما صح فله تأويل صحيح ولا عبرة ببرد بعض الحنفية روايات ابي هريرة وتعليلهم بانه ليس بفقيه فقد عملوا بترايه في الغسل ثلاثا من ولوغ الكلب وغزيره وقد ولاه عمر الولاية الجسمية ويخرج على هذا الاصل مسألة وهي انه اذا قيل في الاسناد عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كان حجة ولا نظر بحالته به لثبوت عدالتهم وخالف ابن منده فقال من حكم الصحابي انه اذا روى عنه تابعي وان كان مشهورا كالشقي وسعيد بن المسيب نسب الى الجمالة فاذا روى عنه رجل صار مشهورا واخرج به قال وعلى هذا ابني البخاري وسلم صحبهما الا احرفا تبين امرها ونسب البيهقي مثل ذلك

مرسلا

مرسلا وهو مردود وقال ابو زيد الدبوسي المجهول من الصحابة حيزه حجة ان عمل به السلف او هم سكتوا عن رده مع انتشاره بينهم فان لم ينتشر فان وافق القياس عمل به والا فلا لانه في المرتبة دون ما اذا لم يكن ففيها قال ويحتمل ان يقال ان حيز المشهور الذي ليس بفقيه حجة ما لم يخالف القياس وحيز المجهول مردود ما لم يرد القياس ليقع الفرق بين من ظهرت عدالته ومن لم تظهر فانت قيل انتم العدالة للصحابي مطلقا فمن الصحابي قلنا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه من اجتمع محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة روى عنه اولا لان اللغة تقتضي ذلك وان كان العرف يقتضي طول الصحبة وكثرتها وقيل بشرط الرواية وطول الصحبة وقيل بشرط احدهما وقال ابن السمعاني هو من حديث اللغة والظاهر من طائفة صحبه مع النبي صلى الله عليه وسلم وكثرت بحالته له وينبغي ان يطلق الملك معه على طريق التبع له والاخذ عنه ولهذا ابو صف من اطال بحالته اهل العلم من اصحابه ثم قال هذه طريقة الاصوليين اما عند اصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثا او كلمة ويتبعون حتى يعدون من رآه رواية ما من الصحابة وهذا الشرف منزلة النبي صلى الله عليه

وسلم اعطوا كل من رآه حكم الصحابة لانه قال طوبى
لمن رأى ومن رأى من رأى من رأى والاول الصحابة والثاني
التابعون وقال ابن زورك هو من اكثر مخالفة
واختصاص به ولم يعد الوافدون من الصحابة لذلك
وقد يقال فالون من الصحابة بمعنى انه لقى ورؤي
عنه وان لم تطل صحبته ولم يختص به او ذلك
بتقيد الاول باطلاق انتهى وقال ابو نصر بن
الغفيري لفظ الصحابي من الصحبة فكل من
صحبه صلى الله عليه وسلم لحظة يطلق عليه
اسم الصحابي لفظ اخر ان العرف اقترن به
فلا يطلق هذا اللفظ الا على من صحبه في مدة
طالت صحبته فيها قال ولا تضبط هذه المدة
بحد معين وكذا قال الغزالي وحكي شارح
البرذوي عن بعضهم تحديدها بسنة اشهر
وشرط سعيد بن المسيب الاقامة معه سنة
او الغزو معه وضعف بان جرير بن عبد الله
ووائل بن حجر ومعاوية بن الحكم السلمي وغيرهم
ممن وفد على النبي صلى الله عليه وسلم عام تبك
وبعد فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى
قومه وروى عنه احاديث لا خلاف في عده
من الصحابة ومخوه قول الكيا الطبري هو من
ظهرت صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم
صحبة القرنين قريته حتى يعد من اخراجه وخدته
المتصلين وذكر صاحب المواضع ان هذا قول شيوخ
المعتزلة وقال ابو الحسن في المعتمد هو من طالت
مجالسته

مجالسته معه على طريق التبعية والاخذ عنه فمن لم
تطل مجالسته كالوافدين او طالت ولم يقصد الاتباع
لا يكون صحابيا ونقله صاحب الكبريت الاحمر عن الجمهور
من اصحابهم وقال القاضي ابو عبد الله الصمري من
الكسفية هو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم واختص
به اختصاص الصاحب بالمصحب وان لم يرو عنه ولم
يتعلم منه وقال الجاحظ يشترط تعلمه منه وقيل
يشترط ان يروى عنه حديثا واحدا وقيل يشترط
ملوغه حكاه القاضي عياض عن الوافدين وهو ضعيف
فانه يخرج نحو محمود بن الربيع الذي عقل من النبي صلى
الله عليه وسلم حجة وهو ابن خمس سنين وعده
من الصحابة وكلام السفاقي شارح البخاري يقتضي
اشتراط التميز فانه قال في حديث عبد الله بن
ثعلبة بن صقر وكان النبي صلى الله عليه وسلم
قد سمع وجهه عام الفتح قال الشارح ان كان عبد الله
هذا عقل ذلك او عقل عنه كلمة كانت له صحبة وان
لم يعقل شيئا كانت تلك فضيلة وهو من الطبقة
الاولى من التابعين اهولا يشترط رؤيته للنبي صلى
الله عليه وسلم ليدخل ابن ام مكتوم الاعمي وغيره
من الاضرار وانما اشترطنا الايمان لان الكفار
لا يدخلون في اسم الصحبة بالاتفاق وان راوه
صلى الله عليه وسلم ومن ذكر هذا القيد الامد
وابن الصلاح وغيرهما وصرح به البخاري في صحبه
حيث قال من صحب النبي صلى الله عليه وسلم
اوراه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي

عياض عن احمد بن حنبل واسترط ابو الحسين بن القطان
 العدالة قال من لم يظهر منه ذلك لا يطلق عليه اسم الصحبة
 قال والوليد الذي شرب الخمر ليس بصحابي وانما اصحابه
 الذين كانوا على الطريقة اهو وهو عجيب لما قررناه من
 ثبوت عدالتهم المطلقة شدة كرا لا مدي وابن الحاجب
 وعندهما من الاصوليين ان الخلاف في هذه المسألة لفظي
 وليس كذلك بل ترتب عليه فوائد منها العدالة فان
 من لم يجد الرأي من جملة الصحابة يطلب تعديله بالتصحيح
 على ذلك كما في سائر الرواة من التابعين فمن بعدهم
 ومن ثبتت الصحبة بمجرد اللقاء لا يحتاج لذلك ومنها
 الحكم على ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم بكونه
 مرسل صحابي ام لا فان الجمهور على قبول المراسل الصحابة
 خلا فاللؤي شاذ فاذا ثبت بمجرد الرؤية كونه صحابيا
 المحقق مرسله بمثل ما روى ابن عباس والنفمان بن
 بشير وامثالهما وان لم نعطه اسم الصحبة كان كمرسل
 التابعي ومنها ان من كان منهم مجتهدا او نقل عنه
 فتاوى حكيمه هل يلحق ذلك بكونه قول صحابي
 حتى يكون حجة ام لا ومنها هل يعتبر خلافتهم لهم
 او يتوقف اجماعهم على قولهم او غير ذلك ثم ذهبوا
 فوايد احداها من اجمع به كما في ثمر اسلام ولم يره
 بعد الاسلام ولكن روى شيئا سمعه منه في
 حال كفره ولم يروه هل يكون صحابيا ظاهرا كلامهم
 انه لا يكون كذلك ولينذ لم يذكره احد منهم عبد الله
 ابن حسان في الصحابة وقد كلفه النبي صلى الله عليه
 وسلم ووقف في قصته المشهورة مع كونه اسلم
 بعد

سار
 بالتصحيح

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعدوا
 بذلك اللقاء والكلوم في الكفر الثانية من اجمع
 قبل البعثة او حادثه ثم اسلم بعد البعثة ولم
 يلحقه فضل يكتفي باللقاء الاول مع اسلامه في زمن
 فيه نظروا وقد روى ابو داود في سننه عن عبد الله
 ابن شقيق عن امية عن عبد الله بن ابي الحكم قال
 بايعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث
 وبعثت وبعثت له بعتة فوعده ان اتيه بهاء
 في مكان ونسيت ثم اني ذكرت بعد ثلوث
 فحنت فاذا هو في مكانه فقال يا فتى قد شفقت
 على انا في انتظارك منذ ثلوث انتظرك فمذه
 القضية كانت قبل النبوة ولم يكن ابن ابي الحكم
 اسلم اذ ذاك قطعاً ولكنه اسلم بعد ذلك ولم
 تثبت صحبته بعد الاسلام الثالثة مع من
 اجتمع به بعد البعثة واسلم قبل وفاته وفيه
 نظروا وهو اول بالصحبة من القسمين قبله الرابعة
 من صحبه ثم ارتد بعد وفاته ثم عاد الى الاسلام
 هل تحبط ردة تلك الصحبة السالفة يبنى هذا
 على ان المرتد هل تحبط اعماله بمجرد الرد ام لا
 يد من الوفاة على الزدة والثاني هو المشهور
 عندنا وعليه لا تحبط صحبته والاول قول
 الكنفية وعليه تحبط فانهم يجعلون هذا اسماً
 حديداً يجب به استئنا في الحج ولا يبعدون
 بما سبق والاضح هو الاول ويدل له اجماع

المحدثين على عدا لاشعث بن قيس من الصحابة وجعل
احاديثه مسندة وكان ممن ارتد بعد النبي صلى الله
عليه وسلم ثم رجع بين يدي الصديق وقوله
صلى الله عليه وسلم ليزاد عن حوضي فاقول
اصحابي اصحابي فيقال سبحان فانك لا تدري ما ذا حدثوا
بعدك فيما هم اصحابا بنا على ما علم منهم الخامسة
من كان مسلما في حياته ولم يره قبل موته لكن رآه
بعد الموت وقبل الدفن هل يكون صحابيا ظاهر كلام
ابن عبد البر نعم لانه اثبت الصحة لمن أسلم في حياته
وان لم يره والظاهر انه غير صحابي لعدم وجود ان
احدا من اهل البيت والمجالية وهذا كما في حويله بن خاله
الهدلي الشاعرو قصته مشهورة فانه اخبر بمرض
النبي صلى الله عليه وسلم فافرنحوه فقبض النبي
صلى الله عليه وسلم قبل وصوله بلسير وحضر الصلاة
عليه وراه مسجى وشهد دفنه السادسة اسم الصحابة
شامل للذكور والاناث لان المراد به الجنس السابقة
المر الصحابة الذين لازمو النبي صلى الله عليه
وسلم كانوا افعها قال الشيخ ابواسحاق في طبائعه
وذلك لان طرق الفقه في حق الصحابة خطاب
الله وخطاب رسوله وافعاله فخطاب الله
هو القرآن وقد نزل بلغتهم وعلى اسباب عرفوها
فعرفوا منطوقه ومفهومه ومنصوصه
ومعقوله ولهذا قال ابو عبيد الله في كتاب
المجاز لم ينقل ان احدا من الصحابة رجع في معرفة
شي من القرآن الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم

وسلم مسألة يعرف الصحابي بالتواتر والاستفاضة
وبكونه مهاجرا انصاريا ويقول صحابي اخر معلوم
الصحة وما يلزم منه ان يكون صحابيا كقوله
كنت انا وفلان عند النبي صلى الله عليه وسلم
او دخلنا على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا
ليشترط فيه ان يعرف اسلامه في تلك الحالة
ويميز فاما ان ادعى العدل المعاصر للنبي صلى
الله عليه وسلم انه صاحب النبي صلى الله
عليه وسلم فهل يقبل قوله قال القاضي ابو
بكر نعم لان وازع العدل يمنع من الكذب
اذ لم يرد من غير الصحابة رد قوله وجري
عليه ابن الصلاح والنووي ومنهم من توقف
في قبولها بقوله لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه
وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدث وهو
قوي فان الشخص لو قال انا عدل لم تقبل الدعوى
لنفسه مزية فكيف اذا ادعى الصحة التي هي
فوق العدالة والاول جكاه ابو بكر الصيرفي
في كتاب الدلائل والاعلام قال اذا ادعى رجل
انه صاحب للنبي صلى الله عليه وسلم وهو
ممن لم يعرف لم يقبل منه حتى تعلم عدالته
فاذا عرفت عدالته قبل منه انه سمع من
النبي صلى الله عليه وسلم وراه مع امكان
ذلك منه لان الذي يدعيه دعوى لا اماراة
معه وخالف ابو الحسين بن القطان وقال
ومن يدعي صحبة النبي صلى الله عليه وسلم

لا يقبل منه حتى تعلم صحبته فاذا علمناها فما رواه
 فهو على السماع حتى يعلم من غيره وهو ظاهر
 كلام ابن السمعاني فانه قال تعلم الصحة اما بطريق
 قطعي وهو خبر المتواتر او ظني وهو خبر الثقة
 ويخرج من كلام بعضهم قول ثالث وهو التفصيل
 بين ان يدعي الصحة البسيرة وقلنا بالاكثاف
 بها في مسمى الصحابي فيقبل لانه مما يتعد رتبة
 بالنقل اذ ربما لا يحضره حالة اجتماعه بالنبي
 صلى الله عليه وسلم احد او حال رويته اياه
 وان ادعى طول الصحة وكثرة التردد في السفر
 والحضر فان مثل ذلك يشاهد وينقل ويشهر
 فلا يثبت بقوله ولم يقف ابن الحارث على نقل
 في هذه المسألة فقال لو قال المعاصر العدل انا
 صحابي احتمل الخلاف وقال ابو عبد الله الصمري
 من الخسفية لا يجوز عندنا الاخبار عن احدهما
 صحابي الا بعد وقوع العلم به اما اضطرارا او
 اكتسابا وقبل يجوز ان يخبر بذلك اما اذا اخبر
 به الصحابي قلت وهو الصحيح وقد روى
 البخاري في المغازي عن الزهري عن سنان بن
 جهم قال قال زعم انه ادرك النبي صلى الله عليه
 وسلم وخرج معه عام الفتح اما اذا اخبر عنه عدل
 من التابعين او تابعين انه صحابي قال بعض شراح
 المعجم لم اعرف فيه نقلا قال والذي يقتضيه
 القياس فيه انه لا يقبل ذلك كما لا يقبل من
 ذلك من سبيله لان تلك قضية لم يحضرها هو
 والظاهر قبوله لانه لا يقول ذلك الا بعد العلم

قوله اما اذا اضطرر به الخ
 لذا في النسخة التي بيده
 وانظر ابن جوابه اما
 فلعل اما زائدة من قلم
 النسخ او ان الجواب
 سقط من النسخة
 بقدره والله اعلم
 فيجوز ان هو كما به



به اما اضطرارا او اكتسابا واليه يشير كلام ابن
 السمعاني السابق قال الصيرفي ومن علم انه يسمع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فما حكاه على
 السماع حتى يعلم غيره سواء بين ذلك اولا
 لظهور العدالة في الكل مسألة الخلاف في
 التابعي كاختلاف في الصحابي هل هو الذي راي
 صحابيا او الذي جالس صحابيا قولان حكاهما
 النووي اول تهذيبه وقال الخطيب البغدادي
 هو من صحب الصحابي وكلام الحاكم كما قاله ابن
 الصلاح يشعر بالاكثاف وباللقاء وهو اقرب
 منه في الصحابي نظرا الى مقتضى اللفظين
 فيهما وقد يفرق بينهما بشرف الصحة وعظم
 رويته النبي صلى الله عليه وسلم وذلك ان
 رويته الصالحين لها اثر عظيم فكيف رويته سيد
 الصالحين فاذا رآه مسلم ولو لحظت انضيق قلبه
 على الاستقامة لانه يسلو به نهي للقول فاذا
 قال ذلك النور العظيم اشرق عليه وظهر
 اثره في قلبه وعلى جوارحه الشرط الرابع
 ان يكون بعيدا من الضمير والغلط ضابطا
 لما يتجمله ويرويه ليكون الناس على ثقة منه
 في ضبطه وقلة غلطه فان كان قليل الغلط
 قبل خبره الا فيما تعلم انه غلط فيه وان كان
 كثير الغلط رذالا فيما تعلم انه لم يغلط فيه
 قاله ابن السمعاني في القواطع ونحوه قول الكيا
 الطبري لا يشترط انتفاء الغفلة فكون الراوي

من تلحقه الغفلة لا يوجب رد حديثه الا ان يعلم
انه قد لحقته الغفلة فيه بعينه وأكثر المحدثين
لا يخلو من جواز سير الغفلة وانما يرد اذا غلبت
الغفلة على احاديثه وعليه يخرج ما قاله الشافعي
في اسماعيل بن عياش قال انه كان سقي الحفظ
فما يرويه عن غير الثا ميين وعنى به ان الغفلة
كانت غالبية عليه في ذلك فاختلطت رواياته
ولكن اذا عارضت روايات من تنأى بها بحفظه
ومن تلحقه الغفلة رجع الاول وذكر نحوه ابن برهان
في الاوسط وقال ابن قورق في كتابه فان لم يكن
صابطا لكل ما حدث به ساع الاجتهاد فيه
وان غلب عليه ترك التصبط لم يقبل خبره كما
لا تقبل شهادته وقال في موضع اخر ان كان الراوي
تلحقه الغفلة في حالة لا يرد حديثه الا ان يعلم انه قد
لحقته الغفلة في حديثه بعينه وقال ابو بكر الصيرفي
من اخطأ في حديث قلبي بدليل على الخطأ في غيره
ولم يسقط بذلك حديثه ومن كثرت خطوه وغلطه لم
يقبل خبره لان المدار على حفظ الحكاية اه وهذا ما
حكاه الترمذي في علله عن جمهور اهل الحديث فقال
كل من كان متما في الحديث بالكذب او كان مغفلا
مخطئ الكثير فالذي اختاره اهل الحديث من الأئمة
ان لا يشتغل عنه بالرواية اه وقال صاحب الكبريت
الاحمر الاحوال ثلثة لانه اذا غلب خطوه وسهوه
على حفظه فمردود قطعا وان غلب حفظه على اختلاله
فقبل الا اذا قام دليل على خطئه وان استويا فخالف
قال

قال القاضي عبد الجبار يقبل لان جمة الصدق راجحة في
خبره لعقله ودينه اه قلت والراجح انه ممن غلب
غلطه واطلق الشيخ ابواسحاق رد خبره اذ اكثر منه السهو
والغلط واثار بعض الخراسانيين من اصحابنا الى انه
يقبل خبره اذ كان معسرا وهوان يذكر من روى عنه
وبعين وقت السماع منه وما اشبه ذلك قلت وبه
جزم القاضي ابوالحسن في كتاب الشهادات من تعليقه
وذكر ابن الرفعة ان امام الحرمين نقله عن الشافعي
بالنسبة الى الشهادة ففي الرواية اولى قال وهو ما اورد
الغوراني والمشهدى والغزالي الشرط الخامس ان لا
يعرف بالتساهل فيما يرويه وبالتأويل لمذهبه فربما
احال المعنى بتأويله وربما يزيد في موضع زيادة يصح
بها فاسد مذهبه فلم يوثق بخبره قاله ابن السمعاني
ولودوى الحديث وهو غير واثق به لم يقبل وان كان
يتساهل في غير الحديث ويحتاج في الحديث قبلت
روايته على الاصح وقال المازدي الراوي ان عرف
منه التساهل في حديثه والتسامح لم يقبل قطعا وان
لم يعرف ذلك منه ولكن نرى منه غفلة وسهوه
فان كان ذلك نادرا لم يوشر ما لم يلح للسامع فيه ظهور
مخال الغفلة وان كثرت فاختلوا على ثلاثة اقوال
احدها لا يمنع من قبوله الا ان يظهر منه مخال الغفلة
والثاني لا يقبل والثالث يجتهد ويبحث في الحديث
الذي سمع منه حتى يظهر ضعفه من قوته وهو
مذهب عيسى بن ابيان واختاره القاضي عبد
الوهاب لكنه مثل بمثال فيه نظر مسألة لا يرد

خبر من قلت روايته كما لا ترد شهادة من قلت شهادته
 ولا يتردد خبر من لم يعرف مجالسته العلماء والمحدثين
 لأنه قد سمع من حيث لا يعلمون قال ابن فورك وابن
 السمعاني نعم ان روى كثيرا لا يمتثل حاله لم يقبل لان
 التهمة تقوى فيه فيضعف الظن بقوله مسألة
 من عرف بتدليس المتون فهو مجروح مطروح من
 بحرف الكلام عن مواضعه قاله الماوردي والرويان
 وابن السمعاني وعزهم واما الاستاذ ابو منصور
 البغدادى فقال التدليس في المتن هو الذي يسميه
 اهل الحديث بالمدح وهو ان يدرج في كلام النبي
 صلى الله عليه وسلم كلام غيره فيظن السامع
 ان الجميع من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قال
 فلا حجة فيها هذا سبيله واما من عرف بتدليس الرواة
 مع صدقه في المتن كشريك وهشام وفارة والاعمش
 وسفيان بن عيينة وقيل ان التدليس في اهل الكوفة
 اشهر منه في اهل البصرة فله احوال احدها ان
 يكون في ايده الالاسماء بعثرها كما يقول عن اسم زيد
 ابن خالده عمرو بن بكر فهو كذب يرد حديثه قاله
 الماوردي والرويان ثانيا ان يسميه بتسمية غيره
 مشهورة وسهل ابن الصلاح امره وقال ابن السمعاني
 ليس يجرح الا انه بحيث لو سئل عنه لم ينسبه عليه
 واما ابو الفتح بن برهان فقال هو جرح الا ان
 يكون الذي يورى باسمه هو من اهل الاهواء
 ولكنه عدل عن اسمه المشهور وصوناه عن الفتح
 فلا يرد بذلك روايته لان من العلماء من قبل اهل
 الاهواء

٩٢
 اسم صح
 الاهواء هو وليس من هذا اعطاء شخص اسم اخذ
 تشبيها له كقول القائل اخبرنا ابو عبد الله الكاظم
 ويعني به بعض مشايخه تشبيها بالبرقي يعني الحاكم
 ثالثا ان يكون التدليس في اطراح الراوي الاقرب
 واصنافه الحديث الى من هو بعد منه فهذا قد
 فعله سفيان بن عيينة فلا يكون به مجروحا كمن
 لا يقبل من حديثه اذا روى عن فلان حتى يقول
 حدثني او اخبرني قاله الماوردي والرويان وقال
 الصكي الطبري من قبل المراسيل لم ير له اثر
 الا ان يدلس لصنف عن سمع منه فيعمل به
 واما اذا لم يعلم بمطلق روايته فلا بد ان يقول
 حدثني او اخبرني او سمعته وفصل ابن السمعاني
 في القواطع بين ان يعرف بالتدليس ويغلب عليه
 واذا استكشف لم يخبر باسم من يروي عنه فهذا
 يسقط الاحتجاج بحديثه لانه تزوير لا حقيقة
 له وذلك يؤثر في صدقه وقد قال النبي صلى الله
 عليه وسلم المنتسب بما لم يحط كلامه ليس ثوب زور
 وبين ان يرى اسم من يروي عنه الا انه اذا كشف
 عنه اخبر باسمه واصناف الحديث الى ناقله فهذا
 لا يسقط الحديث ولا يقتضي القدر في الراوي
 وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل
 عن حديثه بالخبر رفض على اسمه ومذهب الشافعي
 ان من اشهر بالتدليس لا يقبل روايته الا اذا
 صرح بالسماع والتحديث فاما اذا قال عن فلان
 لم يقبل واما اذا لم يشهر بالتدليس فيقبل منه اذا

حدث بالضعف لان الناس قد يفعلون ذلك طلبا للحملة
والاختصار وقال ابو بكر الصيرفي في كتاب الدلائل
والاعلام كل من ظهر له ليس من غير الثقات لم
يقبل خبره حتى يقول حدثني او سمعت ومن
قال في الحديث حدثنا فلان عن فلان قبل خبره
لان الظاهر انه انما حكى عنه وانما توقعنا في
المدلس لعيب ظهر لنا فيه وان لم يظهر فهو
على سلامته ولو توقعنا هاتين في حديثنا
لا مكان ان يكون حديث قبيلته واصحابه كقول
الحسن خطبنا فلان بالضرورة ولم يكن حاضرا
لامر احتمال لاغ فذلك من علم سماعه اذا كان
عن مدلس وكذا اذا قال صحابي كابي بكر
وعمر قال رسول الله كذا فهو محمول على السماع
والغاييل بخلاف ذلك يعقل وقال ابو الحسين
ابن القطان في كتابه المدلس هو من يوهم
شيا ظاهره بخلاف باطنه وليس بصرح من
الكذب مثل ان يقول قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ويكون بينه وبين الرسول
واسطة فاذا كف ذلك منه وجب ان يكف
عن اخباره وقد شدد بعض المحدثين فيه فقال
سعبة لا نأدي احب الي من ان ادلس قال
وحدث ابن اخي هشام حكى عن الثاقبي
انه لا يجوز التدليس ولا يقول به ويقول
هذا اسلم ان الشاذ كوني يقول من اراد ان
يتدين بالحديث فلا يكتب عن فلان
وفلان

وفلان شيا الا ما قالوا حدثنا او اخبرنا وما سوى
ذلك فهو خلل ويقبل قال ومن عرف بالتدليس
وقف في خبره قال ابو الحسن وجملة ان
المحدث ان قصد بقوله عن فلان اليهام انه سمع
منه فهو غش وان كان على طريق الفتوى
لقصته ابي هريرة في الجنب يصوم فان ذلك
لا يصرفه قال والكلام في الصحف وغيرها
مثل هذا ولا يقبل ذلك الكتاب الا ان يروى
عن النبي صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو
ابن حزم فاما اذا كان كتاب النبي صلى الله
عليه وسلم فيجوز ان يجعل أصلا فيقال به
لان لم يسمعه الا وقد وضع شرائطه ويجوز
ان يقال يقف عنه حتى يعلم من اى وجه
كانت اهو قال ومن عرف بالتدليس لا يقبل
منه حرف حتى يبين سماعه ويقبل ذلك
من الثقة وقد يعرف التدليس بان يكثر
عن المجهولين وفعل الوقوف واذا فعل ذلك
توقف في خبره وكذلك قال القفال الشاشي
في كتابه من عرف بالتدليس لم يقبل خبره
حتى يخبر بالسماع فنقول سمعت او اخبر
او حدثني او نحوه فاما اذا قال قال فلان
فلا يقبل لان تدليسه ظهر فالواجب التوقف
في خبره وانما يباح الثقة عن المعروفين
بالتدليس في قولهم عن فلان لان ذلك
أحق من الاخبار بالسماع في خبره ويحمل

ذلك منهم على السماع على حمله ما عرف منهم فغير
 ذلك كاللغة الجارية فأما من ظهر فيه التدليس
 فلا بد من الكشف ليوقف على من سمع منه
 الحذر لينظر في أحواله أهو وقال القاضي أبو
 الطيب والاستاذ أبو منصور إن عرف بالتدليس
 لم يقبل حتى يصرح بالتحدث وإن لم يعرف به
 قبل منه قوله قال فلون إذا حكاه عن أدركه
 وحمل على سماعه منه قال سليم وذهب بعض
 المحدثين إلى أنه لا يقبل خبر المدلس بحال
 وجعله جرحا وقال القاضي عبد الوهاب
 اختلفوا في قبول خبر المدلس وهو الذي يغزو
 الرواية إلى رجل بينه وبينه رجل آخر فعن
 أصحاب أبي حنيفة أنه يقبل روايته وهو
 قول داود على ما حكاه الجزري ولا شك أن
 روايته لم تقبل على رأي من رد المراسل وإنما
 اختلف في ذلك من قبلها وحكي عن الثاني
 أنه شدد في المنع من قبول روايته حتى قال
 لا يقبل منه إذا قال حدثني أو أخبرني حتى
 يقول حدثني أو سمعت لأن هذا القول لا
 ليس فيه والأول فيه ليس وذكر بعض
 أصحابنا قبول روايته والظاهر على أصول
 مالك عنه أنها مردودة وحكي المازري اختلف
 في قبول حديث المدلس شراختار أنه يفتح
 في ورعه وتحفظه وأما قبول حديثه أو رده
 فيتوقف على الاطلاع على تأويله وعرضه
 الباعث



الباعث له على التدليس وعلى الفطن في مقدار
 نفعه يره بالسامعين منه وهل آمن لمن يفعلوا
 بما حدثهم في نقل ما لا يحل لهم لو أبدى لهم
 ما كنتم أم لا وقال القاضي في التقريب التدليس
 يتضمن الأرسال لا محالة لا شترأكلها في حذف
 الواسطة وإنما يفترقان في أن التدليس
 يوهم سماع من يسمع منه وهو الموهن لأمرو
 والأرسال يتضمن التدليس لأنه لا يوهم
 ذلك والجمهور على قبول خبره وقال به جمهور
 من قبل المرسل وقيل لا يقبل لما فيه من
 التوهم والمختار أن من عرف منه لم يقبل إذا
 أورده على وجه يحتمل السماع وغيره وإن
 لم يوهم ذلك قبل وقال وأما من قال في
 الإجازة والمناذلة حدثني أو أخبرني فإن
 قلنا أنه يجوز العمل بالإجازة قبل ومن
 لا يجوز له لم يقبله لإيهام إرادة ما يجوز
 العمل به وهو لا يجوز تنبيه هذه
 الشروط إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة
 العمل ولهذا يقبل رواية ما تخمله في حال
 صباه وكفره وفسقه وإدراكه في حالة الكمال
 على ما سبق بشرط صحة العمل وجود التمييز
 فقط قاله الماوردي والرويان قالوا فلو
 كان الصبي غير مميز لم يصح تخمله قالوا على
 من عمل السنة أدباً فيما إذا سئل عنها ولا
 يلزم روايتها إذا لم يسأل عنها إلا أن يجده

الثاس على خلافها فصل ولا يشترط ان يكون
 الراوى بصيرا بل يقبل خبر الاعمى الضابط
 واختلجوا في جواز سماعه والصحيح الجواز اذا
 حصلت الثقة به بان يكون ضابطا للصوت
 به ليل اجماع الصحابة على قبول حديث عائشة
 رضي الله عنها من خلف ستروهم في تلك
 الحالة كالعميان وقد قبلوا خبر ابن ام مكتوم
 وعثمان بن مالك وحكي الراقي في كتاب
 الشهادات في رواية الاعمى وجهين وان
 الامام والغزالي صححا المنع وان الاصح عند
 الاكثرين الجواز لما ذكرنا قال ومحل الخلاف
 اذا تحملها وهو اعمى فاما ما سمعه قبل العمى
 فتقبل روايته في العمى بله خلاف اي لاجماع
 على قبول روايات ابن عباس وغيره ممن طرأ
 العمى عليه وهل يقبل اشارة الاخرس اذا
 كانت الاشارة مفهومة قال بعض شراح اللغ
 لا يعرف فيه نصا والذي يقتضيه القياس ان يثبت
 ذلك على الوجهين في شهادته فان قلنا تقبل فروايته
 اولى وان قلنا لا تقبل شهادته ففي روايته وجهان
 والظاهر القبول لان الرواية اوسع من الشهادة
 ولا يشترط الذكورة بل يقبل خبر المرأة والخنثى وكل
 صاحب الكاوى عن ابي حنيفة انه لا يقبل اخبار
 النساء في الدين الا اخبار عائشة وام سلمة رضي الله
 عنهما قال الرويانى هذا انقله ولا يصح وهو غلط
 لانه لو كان نقص الاثبوتة ما يغفل عن لم يقبل

قوله

قوله في الفتوى وهو غلط اهوهذا النقل لا يعرفه
 الحنفية فقد قال ابو زيد الدبوسي رواية البناء
 مقبولة لانهن في الشهادة فوق الاعمى وقد قبلت
 رواية الاعمى فالمرأة اولى ولان الصحابة كانوا يالوه
 ازواج النبي صلى الله عليه وسلم نعم في تعليق ابن
 ابي هريرة حكاية وجهين في قبول فتوى المرأة لا بعد
 جريانها في روايتها وخرج من ذلك طريقان احدهما
 القطع بالقبول نعم في ترجيح رواية الرجل على المرأة
 خلاف حكاية في المحمول ولا يشترط الحرية بل يقبل
 رواية العبد وان لم تقبل شهادته قال الحكيا
 الطبري لا خلاف بين العلماء في عدم اشتراط الحرية
 والذكورية ولا يشترط ان يكون فقيها عند الاكثرين
 سواء خالفت روايته القياس ام لا وشرط عيسى
 ابن ابيان فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس ولهذا
 رد حديث المصرة وتابعه اكثر المتأخرين من الحنفية
 ومنهم الدبوسي واما الكرخي واتباعه فلم يشترطوا
 ذلك بل قبلوا خبر كل عدل اذا لم يكن مخالف الكتاب
 او السنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو السير
 منهم واليه مال اكثر العلماء قال صاحب التحقيق
 وقد عمل اصحابنا بحديث ابي هريرة واذا اكل او شرب
 ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
 لولا الرواية لعلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة
 انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فغلى الراس والعين واحتج ابو
 حنيفة في مواضع كثيرة على تقدير الحيض

وعنده مذهب النسي بن مالك مقلد له فما ظنك باب
هريرة مع انه افقه من النسي قال ولم ينقل عن احد من
السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول «
محدث اهو وكذا قال بعض المتأخرين من الحنفية قال
ولهذا اقلنا مجديث الفروقة واوجبنا الوضوء فيها
وليس مجديث في القياس ولهذا لم يوجبوا الوضوء
على من فقهه في صلاة الجنازة وسجود التلاوة لان
النص لم يرد الا في صلاة ذات ركوع وسجود قلت
والصواب ان ابا هريرة كان من فقهاء الصحابة وقد
افرد القاضي ابو الحسن السبكي جزاء في فتاويه
وقال شارح البزدوي بل كان فقيرا ولم يعدم شيئا
من آلات الاجتهاد وكان يفتي في زمن الصحابة وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا فقهه مجتهد وقد انتشر عنه
معظم الشريعة فلا وجه لرد حديثه بالقياس اهو
ولا يشترط ان يكون عالما بالعربية ولا علمه بما رواه
فلو يرد خبر الراوي بكونه لا يدري المراد به كالا عجي
لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه الحديث
ولهذا يمكنه حفظ القرآن وان لم يعرف معناه كما
لا يرد بكونه لم يرو عن القليل كالحديث والحديثين
ولا بكونه لا يعرف مجالسة اهل العلم ولا يطلبه لانه
لا يقدح في صدقه قاله القاضي عبد الوهاب قال
واذا كان الراوي مختلفا في اسمه الا ان له كنية او
لقبا يعرف به فلا يرد بذلك خبره لانه به يعرف
ويخرج عن الجحالة ونقل في موضع آخر عن مالك
اشتراط معرفته بهذا الشأن قال وعني به معرفة

الرجال

الرجال والرواة وان يعرف هل زيد في الحديث بنفي
او نقص منه والصحيح قبول من صحت روايته ولم يعين
بهذا الشأن وبه جزم الكيا الطبري وعنده قال
ولكن يرجح عليه رواية من اعني بالروايات ولا
يشترط كونه اجنبيا فلوروي خبرا ينفع نفسه او
ولده قبل فانه انما يرجع نفعه اليه ثم بعد موته
يصير شرعا وهو لا يختص قاله الكيا الطبري «
ولا يشترط يقول سمعت ولا اخبرنا خلافا للفظ هريرة
او من ذهب منهم الى انه لا يقبل الحديث الا اذا قال
راويه سمعت او اخبرنا حتى ينتهي الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم حكاه ابو العباس بن سريج
في كتاب الاعذار الراد كتاب الاثارة ثم قال وهذا
يقضي رد اكثر الاحاديث اذ ليس فيها ذلك وخاف
ان قبل فلون عن فلون قبول المرسل وذهب عن
الحرف لان الناس استعملوا اخبرنا وسمعت «
فا قاموا عن مقامها لانها الحقت الخبر بالخبر اهو
ولا يشترط ان يحلف على روايته وعن علي بن ابي
طالب كرم الله وجهه انه كان يرهب الراوي
الثقة حتى يحلف على خبره وحكاه الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ولا يشترط الاجتماع بالراوي
في كل رواية بل يكفي مجرد الاجتماع ولو مرة واحدة
واشترط البخاري الاول ونقله مسلم بن الحجاج
في كتابه وقال لا اصل له في افعال السلف والخلف
ولا يشترط العدد ونقلوا عن الجبائي انه اشترط
في قبول الخبر رواية اثنين وشرط على الاثنين

٩٦

ان

قوله عن اي
هذه الكلمة

اثنان حتى ينتهي الخبر الى السامع وذكر القاضي ابو الطيب
انه ذهب الى انه مذهب الصدوق وعمر رضي الله عنهما لطلبهما
الزيادة في الرواية ونقل الكفا الطبري عن نقل ذلك
فاذا لم يفعل ذلك تضاعفت الاعداد حتى يخرج
عن الحصر كما يقال ذلك في تصنيف بيوت الشطرنج
قال ولا يخفى له اعتبار ذلك بالشهادة لقيام الفرق
بينهما في امور كثيرة فلعله اعتمد في ذلك على خيار
صحت عن الصدوق والفاروق في التماس شاهد آخر
مع الراوي الواحد كقول الصدوق للمعتمد من شهادته
معه وقول عمر الفاروق لابي موسى مثله وهو
باطل فانه لا يخفى في قبول الصحابي رواية الصدوق
وحده ورواية جملة الصحابة الا انه طلب في بعض
الاحوال مزيد استقصاء لريب اعتراضهم في خصوص
احواله كاحلاف على بعض الرواية اهو واعلم انه
ثبت منقول عن ابي علي الجبائي من ذلك ما نقله عنه
ابو الحسين البصري في المعتمد فقال قال ابو علي
اذا روى اثنان خيرا وجب العمل به وان رواه واحد
فقط لم يجز الا بشرط ان يعصده ظاهرا وعمل بعض
الصحابة به او اجتهد او يكون منتشرا وحكي القاضي
عبد الجبار عنه انه لم يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة عليه ولم يقبل شهادة القابلة الواحدة
اهو والحاصل انه لا يرد رواية الواحد مطلقا بل يعتبر
مع ذلك عاصده ويقوم العاصد مقام الراوي
الاخر وهذا نقله صاحب الكبريت عنه وهم اعرف
بمذهبه قلت ولا نظن ان ما نقل اولاه عن الجبائي
هو مذهب البخاري فان احكام ذكر ان البخاري في

صحيحه

صحيحه اشترط في رواية عدلين عن عدلين
متصلة انكروا ذلك عن احكام قال ابن الجوزي
وعنده هذا هو غير صحيح منه وقد ظن ذلك
ولم يصب وايضا قد كان احتياط منه لا اشتراط
في العمل به وحكي الرواية في البحر وابن الاثير
في جامع الاصول ان بعضهم اشترط اربعة
عن اربعة الى ان ينتهي الى الاستاذ وقال
الاستاذ ابو منصور مع منهم من شرط خبر
الاثنين عن اثنين في كل عصر الى ان يتصل
باصلة وهو قول آجبا في ومنهم من اعتبر
رواية ثلاثة عن ثلاثة في كل عصر ومنهم
من اعتبر خمسة ومنهم من اعتبر سبعة ومنهم
من اعتبر عشرين ومنهم من اعتبر تسعين
وهو غريب واتما قبل بعصده في المتواتر
مسألة ذهب قوم الى ان شرط العمل
بالمحدث سماعه وحكاية ابن برهان في الاوط
عن المحدثين شرعا قال وذهب الفقهاء كما هم
الي انه لا يتوقف عليه فاذا ضاع عنه نسخة
من الصحيحين مثلا او من السنن جاز العمل
له امنها وان لم يسمع وقال امام الحرمين اذا
وجد الناظر حديثا في كتاب صحيح ولم يرت
في ثبوته يجب العمل به وان لم يسمع الكتاب
فلا يتوقف وجوب العمل على ان تنتظم له
الاسانيد ومنعه المحدثون والذي قلناه
مستطوع به فان من راي في صحيح مسلم او

البخاري حنرا وعلم ثقة النخبة فلا يمتارى في
 انه يجب العمل بذلك الحبر وهو محل اجماع هكذا
 نقله عنه ابن القشيري في كتابه شرح قال وان
 كان القول على الثقة فلوراى حديثا في كتاب
 رجل موثوق به عرف منه انه لا يخاف ويجب
 العمل به وان لم يره مذكورا باسناد به الى النبي
 صلى الله عليه وسلم فوجب العمل لا يتوقف
 على الاسناد حتى اذا رآه في موضع ينتفى عنه
 اللبس منه وهذا يثير الى وجوب العمل
 بالمراسيل اهو وهكذا اجزم الكيا الهراسي
 فوجب العمل قال وقال قالون من المحدثين
 ليس له ذلك وهو بعيد وله ان يقول قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مستند الى
 كتاب وكما ان عليه ان يعمل فعله ان يحجج
 به على غيره اعتمادا على ما في الكتاب واستنادا
 اليه مسألة لورويت سنة لمن غاب عن
 النبي صلى الله عليه وسلم فعمل بها شذ لفته
 هل يلزمه سؤاله عنها منه وجهات حكاهما
 ابن فورك وابو الحسن بن القطان والمأوردى
 والرويان وغيرهم اخدها يلزمه ليكون على
 يقين من وجوب العمل بها والثاني لا يلزمه
 لانه لو لزمه السؤال اذا حضر للزمه الهجرة
 اذا غاب وقال الشيخ ابواسحاق في التبصرة
 وسليم الرازي في التقريب وابن برهان في
 الاوسط والاصح انه لا يلزمه وقال ابن فورك

الله

انه الاصح لانهم انما كلفوا بالظاهر ونقله صاحب
 الكبريت الاحمر عن الحنفية قال ولكن الاولى
 ذلك وقال صاحب الحاوي والصحيح عندي
 ان وجوب السؤال يختلف باختلاف السنة فان
 كانت تقليضا لم يلزمه السؤال وان كانت ترخيصا
 لزمه السؤال لان التخليط الزام والترخيص
 اسقاط قال ابو الحسن بن القطان وابن
 فورك واحتج من لم يوجه بان اهل اليمن لقي
 خلق منهم النبي صلى الله عليه وسلم فلم
 يبلغنا ان واحدا منهم سأل النبي صلى الله عليه
 وسلم عن مسألة مما كان معاذ آذاه اليهم ولما
 اتى آت اهل قبا فاحبرهم لم ينقل انهم سألوا
 النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك واحتج
 الآخرون بان ما مورون بالاعتقاد فحيث
 يمكن فلا يعدل عنه واهل قبا استغنوا عن
 السؤال بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
 التحول واهل اليمن يجوز ان يكونوا سألوه
 ومثله بما اتاهم ات في تحريم الخمر ارا قوها
 ولم يسألوا وبان شهود الاصل اذا حضروا
 كان السماع لهم دون الفرع فذلك هنا
 وقال آخرون يظن في ذلك فان كان قد حكم
 بشهادة الفرع شذ حضر شهود الاصل لم
 يكن عليه ان يسألهم وهما سواء في المعنى
 فلوروى تابعي عن صحابي شذ ظفر
 المروى له بالمروى عنه فهل يلزمه سؤاله

ينجيه ان يقال ان قلنا يلزم ذلك في الصحاح فهنا
 اولى وان قلنا لا يلزم فهنا وجهات مسالة
 اذا نظر الانسان يراوى حديث عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يتعلق بالسنة والاحكام
 قال الماوردي والرويان فان كان من العامة
 المقلد من لم يلزمه سؤال لان فرض السؤال
 عند نزول الحوادث به وان كانت من الخاصة
 المحسنة من لزم سماع الحديث ليكون اصلا في
 احتجاده قالوا ونقل السنن من فروض الكفاية
 فاذا نقلها من فيه كفاية سقط فرضها عن
 الباقي والاجر حوا اجمعين فائدة اذا سمع
 الحديث من رجل شروجه من هو اعلم منه
 فالتسنة ان يسمع منه لخير ضمام بن ثعلبة قاله
 البخاري حكاه عنه العبادي في الطبقات مسالة
 يجوز للصحابي الاقتصار على السماع عن الصحابي
 عند الاكثرين خلافا لما قال يلزمه ان يسأل
 النبي صلى الله عليه وسلم لتمكنه منه وقصة
 على رضي الله عنه في امره المقداد بن الاسود ان
 يسأل النبي صلى الله عليه وسلم تبطل قولهم
 قاله السفاقي شارح البخاري مسالة
 اذا روى ثقة عن ثقة حديثا ثم رجع الشيخ
 فانكره فله حالان احدهما ان يكذب به الراوى
 عنه صريحا كقوله كذب علي ما رويت له هذا
 قط فالمشهور عدم قبول الحديث وذكر
 امام الحرمين ان القاضي عزاه للشافعي قال

اجمعون

ابن



ابن السمعاني في القواطع انه الذي عليه الاصحاب
 وسواء كان الفرع جازما بالرواية عنه او لم يكن
 وبصير كعارض البيهقيين فيرد ما جده الاصل
 لان الراوى عنه فرعه ولان كل واحد منهما
 مكذب للآخر فيما يدعيه فلا بد وان يكون
 احدهما كاذبا قطعاً لكن لا يثبت كذب
 الفرع بتكذيب الاصل له في غيره هذا الذي
 رواه بحيث ان يكون ذلك جرحاً للفرع لانه ايضا
 يكذب بشيخه في نفسه ذلك وليس قول
 جرح احدهما باولى من الاخر فتناً قطعاً ويرد
 من حديث الفرع ما نفي الاصل تخديشه به خا
 ولا يرد من حديث الاصل نفسه اذا حدث به
 كما قاله القاضي ابو بكر فيما حكاه عن الخطيب البغدادي
 وكذا اذا حدث به فرع اخر ثقة عنه ولم يكذب
 الاصل فهو مقبول ونقل الهندي وغيره الاجماع
 في هذه الحالة على الرد وليس كذلك بل في المسالة
 مذهبنا ان احدهما التوقف لانه تعارض امران
 قطع المنقول عنه بكذب الراوى وقطع الناقل
 بالنقل وليس احدهما اولى من الاخر وهو ظاهر
 كلام ابن الصباغ في العدة ونقله ابن القشيري
 عن اختيار القاضي ابي بكر ولخارجه امام الحرمين
 ونقل عن القاضي انه قطع بالرد في هذا الموضع
 ونادعه ابن القشيري وقال الذي التزمه القاضي
 في التقريب التوقف وهو عين ما اختاره
 الامام قال وهذا الخبرين تعارضاً فاما

٩٩

ص

ان يتناقضا او يرجح احدهما ان امكن قلت روى
الخطيب في الكفاية باسناده عن القاضي مثل
ما نقله امام الحرمين وعما به القاضي في التقريب
فاما اذا قال اعلم اني ما حدثته فقد كذب فليس
قبول جرح شيخه له اولى من العكس فيجب
ان يتناقضا العمل بهذا الحديث ويرجع في الحكم
الى غيره ويجعل بمثابة ما لم يرد اللهم الا ان
يرويه الشيخ مع قوله اني لم احدث به هذا الراوي
عني فيعمل فيه بروايته دون راويه عنه
والثاني ان تكذيب الاصل للفرع لا يسقط
المروي ولهذا الواجتماع في شهادة لم ترد وهذا
ما اختاره ابو الحسن بن القطان كما رايته في
كتابه وابو المظفر بن السمعاني في القواطع قال
ابن القطان وهو مخالف للشهادة من هذا الوجه
لان امر الشهادة متعلق بقوله بخلاف الخبر وجزم
به الماوردي والرويان ايضا فقال لا يقدح ذلك
في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع ان يروي
عن الاصل بحالة الثانية ان يتكره فعلا بان
يعمل بخلاف الخبر فان كان قبل الرواية فلا يكون
تلك ذميا بوجه لان الظاهر انه تركه لما بلغه
الخبر وكذا ان اذ لم يعلم التاريخ حمل عليه تحريما
لموافقة السنة واما اذا كان بعد الرواية نظرية
فان كانت الخبر يحتمل ما عمل به بضرب من التأويل
لم يكن تلك ذميا لان باب التأويل في الاخبار غير
مسدود لكن لا يكون حجة لان تأويله براه
لا

لا يلزم غيره وان كان الخبر لا يحتمل ما عمل به فهو
مردود هكذا قال ابن الاثير في شرح مسند الشافعي
واعلم ان هذا التفصيل لابي زبدة البرسي وقياس
مذهبا لا يرد به مطلقا بحالة الثالثة ان
يتكره تركا فان امتنع الشيخ من العمل بالحديث فعليه
دليل على انه لو عرف صحة ما امتنع من العمل به
فانه يحرم عليه مخالفة مع العلم بصحته وله
حكم الحالة الثانية الحالة الرابعة ان لا يصرح
بالاصل بتكذيبه ولكن شك او ظن او قال
لا اذكره او لا اعرفه ويغلب على ظني اني ما حدثتك
والفرع جازم به فهنا توقف القاضي فيما
نقله عنه الخطيب في الكفاية والجمهور على عدم
التوقف وهو الذي رايته في التقريب للقاضي
واختلفوا هل يكون الحكم للفرع اذا كان الاصل
الناسي فيه قولان فذهب اصحابنا الى الاول
ووافقنا محمد بن الحسن وان نسيان الاصل لا
يسقط العمل بما فيه قال القاضي وهو مذهب
الدهلي من العلماء والفقهاء من اصحاب مالك
والشافعي والحنيفة وهذا يشترط ان يكون
في نفسه تاركا له وان يكون الراوي الناسي
لما رواه وقت روايته بصفة من يقبل خبره
وقال سليم في التقريب هو قول اصحاب الحديث
باسرهم وبعض الحنفية وقال ابن القثير
هو ما اختاره القاضي وادعاه مذهب الشافعي
قال واطلق الشافعي القول بقول الحديث
واجباب العمل به وقال القاضي فيه تفصيل

ونزل عليه كلام الشافعي وذهب الكرخي والرازي
والكثر الحنفية الى انه لا يقبل ولهذا اردوا حنبراً
امراً نكحت بغير اذن وليها الحنبر لان راوية الزهري
قال لا اذكره وكذا حديث سهل بن ابي صالح في الشاهد
والهين وذكر الرافي في باب الافضلية ان القاضي
ابن نجح حكاه وحجها عن بعض الاصحاب ونقله شاح
اللمع عن اختيار القاضي ابي حامد المروزي وانه
قاسه على الشهادة وحكى عن بعض اصحابنا انه
يجوز لكل احد ان يرويه الا الذي نسبته فانه
يسقط في حقه وليس له ان يرويه عن المروي
عنه لانه فرع وسناني هذه المسألة لئلا
الراوي عدل جازم بالرواية فيجب العمل لحصول
اليقين وتوقف الشيخ ليس بمعارض بل يجب
على الشيخ ان يقول حدثني فلان عني ويعمل به
قال الصبري فان قال هلا حلت المسألة على
الكوفي وتبرئهم قيل له الشبان لم يقع وهو
ظاهر العدالة قال العلماء ولاجل هذا الخلاف
كره جماعة الرواية عن الاحياء منهم الشعي وعبد
الرزاق والشافعي حكاه الخطيب في الكفاية
وذكر البهقي في المدخل ان ابن عبد الحكم روى
عن الشافعي حكايته فانكرها الشافعي ثم ذكرها
وقال لا تحدث عن حي فان احى لا يؤمن عليه
النسيان وفضل ابو زيد الدبوسي بين ان يكون
الاصل يغلب عليه النسيان واعتاد ذلك في
مخفوظاته فيقبل وان كان رايه يميل الى جملة اصله
بذلك الحنبر رده وفصل الكيا الطبري منابيت
ان يكون

ان يكون هناك دليل يستقل فان التردد وان لم يعارض
قطع الراوي لكنه يورث ضعفاً فيعتبر بمثابة
حنبرين متعارضين واحد الراويين او ثق فان معارضة
الثاني لم يخرجها عن احد الادلة المنقولة وان وجدنا
وراه دليلاً مستقلاً فهو اولى فائماً اخذ الحديث
من مزيد وصوح لا يستقل دليلاً قال وهذه احسن
جداً الا اننا سنذكر تردداً في ان مزية الحديث
اولى بالاعتبار او القياس ويضطرب الراوي فيه
سما اذا كان القياس جلياً كالذي يقررونه في مسألة
النكاح بغير ولي فان قيل اذا لم يكن معكم حنبر مستقل
في تلك المسألة فعلى ماذا تعتمدون ما وواه قيل روى
الحنبر الذي تردد فيه الزهري من طريق آخر عن طريق
الزهري قال وكان امام الحرمين يري الحنبر دليلاً
مستقلاً مع تردد الشيخ ولكن كان يري اذا قطع
الشيخ بالرد ان ذلك مع قبول روايته قال الكيا
ومن سلك الطريق الذي سلكناه لا يعدم من
التعرض على ما ذكره الامام كلاً ما تخطوا فان قطع
الثاني قد لا يعارض قطع المتيقن من الممكن انه وواه
ثم نسي وظهر عنده انه لم يرد وتنبهات الاول
يجوز للراوي في هذه الحالة ان يرويه عن الاصل
بخلاف ما قبلها قاله الماوردي والرويان الثاني
هذا كله في الحنبر هل يجوز له ان يعتمد لانه الطريق
له وقد تمسك الشافعي برواية ميلون بن موسى
عن الزهري مع قول الزهري لا ادري ان الشيخ نفسه
اذ لم يتذكر هل له ان يتبع روايته ويرويه كما

يقول سهل حدثني ربيعة عنى قال الكيا الطبري في كتاب نفقن مفردات أحمد هذا موضع نظر فحتمل ان يقال تتبع روايته تشوقا الى العمل بالحد يث ويحتمل خلافه وحكى بعض شراح اللع من اهل اليمن ان صاحب امثال حكى عن بعض اصحابنا انه يجوز لكل احد ان يرويه الا الذي نسب فانه يسقط في حقه ولا يجوز ان يرويه عن الراوى عنه لانه فرع وتابع له فلا يجوز ان يعود الفرع اصله والتابع متبوعا في شئ واحد قال وهذا عن صحيح والمذهب الاول وقال الشيخ ابو اسحاق في المنع صنف الدارقطني جزا فيمن عروى عن روى عنه يعني بعد نسيانه قلت وكذلك الخطيب البغدادي وذكر ما اهمله الدارقطني اما عمله به فحكى القاضي في التقریب عن الشافعي انهم اعتلوا بان الراوى اذا نسي الخبر حرم العمل عليه بموجبه فكذلك يحرم على غيره قال الباجي يقال من سلم لكم هذا بل يجب عليه العمل به اذا اخبره العدل انه كان قد رواه الثالث محل الخلاف في انكار لفظ الحديث بالجملة فاما في اللفظة اولم احد تلك لها فلو خلا في وجوب العمل به ذكره القاضي في التقریب وجعله اصلا مقبلا عليه اصل الحديث وقال لا تعلم احدا قال انه يقدر في الحديث قال وكذا انسيان الاعراب وكلام ابن فورك يقتضي تخصيص الخلاف بالواحد فاما الجماعة الكثيرة اذا نسبوا ذلك كان قادحا قطعيا لاستحالة ذلك في حقهم بخلاف الواحد الرابع محل الخلاف ايضا فيما اذا لم يجزم الاصل به وجزم به الفرع فان كان

الفرع

الفرع غير جازم بان كان شاكا فيه عزيزا ان له لم تقبل روايته وان حذفه الشيخ لفقد شرط الرواية لان شرطها الحزم بها او الظن فان كان ظانا والاصل شاكا فيه قال الهندي فالاشبه الله من صور الخلاف وان كان الاصل ظانا لعدم الرواية عنه قال فالاشبه الله من جملة صور الاتفاق ومهما كان الفرع راجحا على قول الاصل فانه من جملة صور الخلاف وقال الامام فخر الدين وينبغي ان يكون الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا لان الفرع لم يوجد في مقابلته من يعارضه فلا يسقط به الاستدلال بخامس ان الخلاف بالنسبة الى الرواية اما الشهادة فمحل وفاق فاذا انكرت احدى الاصل الشهادة بطلت شهادة هذا الفرع قال ابن برهان وههنا مسألة خالف فيها المذهب ان اصولهم وهي ما لو ادعى رجل على القاضي انك قصنت لي او سجلت في الواقعة الغلوسية فانكر القاضي دعواه وقال ما قضيت وما سجلت وما عندي خبر بما تدعيه فان المدعى لو قام شاهدين وشهدا بموجب دعواه لا تثبت هذه الدعوى بشهادتهما وقياس مذهبنا انها تثبت لان القاضي كالاصل بالنسبة للشهود وقصارى ما يصدر ههنا انكار الاصل وانكار الاصل عندهنا لا يمنع من العمل بقول الفرع فمذهبنا في هذه المسألة المخلافية واما الاحتفية فقالوا تقبل شهادتهما على القصارة والاسمال ويقنعى مذهبهم ان لا تقبل لان الاصل اعنى القاضي

على عدم القول قال والضابط فيه انه مهما كان قول الاصل معادلا لقول الفرع فانه من جملة صور الاتفاق صح

انكروا عندهم انكارا لاصل ليقط الفرع مسألة
 اذا وجد حديثا عن شيخ وليس هو معدودا من
 اصحاب المشايخ وانكر عليه اصحابه هل يقبل
 مثاله تمسك الحنفية في عدم نقض الوضوء بالنوم
 في الصلاة بحديث ابن خالدة الدولابي ليس الوضوء على
 من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء
 على من نام مضطجعا قال اصحابنا ليس هذا الحديث
 بصحيح لانه نقل عن الامام احمد بن حنبل انه قال
 ما لابي خالدة الدولابي يزاحم اصحاب فتادة وليس
 منهم اشار بذلك الى انه لم يبعد من جملة اصحابه
 وروى الحديث دونهم فاورد شكنا قال ابن برهان
 وهذا الذي تخيله اصحابنا لا يصح لان الحنفية
 يقولون الكلام واقع في رجل ثقة عدل فتقبل
 سائر رواياته فكيف يرد حديثه قال وهذا
 هو اللابيق مذهبنا فاننا بيننا فيها سلف ان الزيادة
 من الثقة مقبولة وهذا امثلة مسألة انكاره
 الراوي للحديث بعد روايته حكمه مثل ما ذكرناه
 قاله ابو الحسن بن القطان لاحتمال النسيان وقال
 القاضي ابو الطيب اذا رجع الراوي عما رواه وقال
 كنت اخطأت فيه وجب قبوله لان الظاهر من
 حال العدل الثقة في حيزه فوجب ان يقبل رجوعه
 فيه كاصل روايته فان قال تعدت الكذب
 فقال ابو بكر الصيرفي في اصوله لا يعمل به ولا يثبت
 من حيزه فيما نقل مسألة فاما ما ذكر الراوي
 شكنا فببدا فانه يكون قادحا لاحتمال ان

يكون

يكون شك بعد ما رواه على غير ذلك المتشكك قاله
 ابن القطان المحدث في الوهم والاشهام وتنازعه
 تلميذه ابن المواق وقال تشكك الراوي بعد
 اليقين عندي غير قاصح فيما حدث به اولا على
 اليقين فان شكك بعد ذلك محمول على النسيان
 وتخبر الحنفية بالكبر وعزله اللهم الا ان
 يراجع الراوي اصوله ويستريح فيما حدث به اولا
 من محموظه وح يلزم بيان ذلك لكل من جملة
 اياه فيقبل ذلك عنه ويعرف ^{مسألة} اذا قال
 الراوي اظن ان فلانا حدثني او قال هل يبعد
 في الحديث قال ابن القطان في الوهم والاشهام
 نعم لانه مشكوك فيه وقال صاحب الاتصاف
 هذا فيه نظر ولتحريزه وحه فان الراوي
 يجوز ان يستند في الرواية الى الظن وهذه
 له ان يروي على الخط بخلاف الشهادة وفي
 مسلم في باب الاعتسار بفصل ميمونة حديث
 عن ابن جريح عن عمرو بن دينار قال اكبر علمي
 والذي علي بالي ان ابا الشعثاء اخبرني عن
 ابن عباس اخبره ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كان يغسل بفضل ميمونة وقد اعتذر
 بعضهم عن مسلم في هذا الحديث بانه انما
 ذكره متابعه الاعتماد قلت وهل يعمل
 بالرواية اذا كان مستنده ينفى ان يكون
 على الخلاف في الشهادة بالاستغناء اذا
 ذكرها في مسنده هل ترد شهادته

مسألة اذا قال العدل في حديث رواه العدل
المرضى انه ليس بصحيح ولم يبين وجه القدر لم
يسمع منه قال الشكيا الطبري لان الاسباب
المعدلة اذا اجتمعت لم يبق للهمة موضع الاء
ان يبين السبب قال ونمثله ردونا قول يحيى
ابن تغلب لم يضع في النكاح بغير ولي حديث
اصلا وان زعم زاعم ان مطلق قدحه يورث
همة قلنا انه لا مسألة بمقابل الهمة انما
القول على الاسباب اهو ويتجه جريان
خلاف منه من الجرح المطلق هل يقبل وظاهر
نصرف المحدثين ان ذلك قاذح وكذا قال ابن
برهان قول الكبر من المحدثين في رواية
العدل الثقة هذا لا يصح غير مقبول لانه
اما ان يريد نفي الصحة عنده فلا يجب علينا
تقليده فانه لا لم يبحث على جميع الطرق
والاسانيد وان عني به عنده وعند غيره
فذلك جرح مطلق فلا يقبل حتى يبين سببه
مسألة اذا انفرد الثقة بزيادة في الحديث
فتارة تكون لفظة كقوله في رواية الحمد
والحمد فبان الواو زيادة في اللفظ وتارة
تكون معنوية تفيد معنى زائدا كرواية من
المسلمين في زكاة الفطر ولها ثلثة احوال
لانه اما ان يعلم تعدد المجلس واتحاده او حمل
الامر بحالة الاولى ان يعلم تعدده فيقبل
قطعا

قطعا لانه لا يمنع ان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم
الكلام في احد المجلسين بدون زيادة وفي
الآخر بها وزعم الابياري وابن الحاجب والهند
وعنه ان لا خلاف في هذه العتمة وليس
كذلك وقد اجرى فيها ابن السمعاني التفصيل
الذي سنخيه عنه في اتحاد المجلس بحالة
الثانية ان يشكل الحال فلا يعلم هل تعدد
المجلس او اتحاد فاحققها الابياري بالتي قبلها
حتى يقبل بلو خلاف وقال الهندي ينبغي
ان يحكون فيها خلاف يترتب على الخلاف
في الاتحاد واولى بالقبول لان المقتضي حاصل
والمعارض له غير محقق قلت وكذا قال
الامدي حكمه حكم المتحد واولى بالقبول نظر
لاحتمال التعدد واثار ابواحسن في المعتمد
الى التوقف والرجوع الى الترجيح ثم قال
والصحيح انه يجب حمل الخبرين على انهما جريا
في مجلسين لانهما لو كانا في مجلس واحد لجريا
على لفظ واحد ولو كان اللفظ واحدا لكان
الظاهر من عدالتهما وحفظهما ان لا تختلف
روايتهما فحصل في هذه الحالة اقوال وقال
ابن دقيق العيد قيل ان لاحتمل تعدد المجلس
قلت الزيادة اتفاقا وهذا فيه نظر
في بعض المواضع وهو ما اذا كانت القضية
شتملة على الفاظ وقرائن تدل على
الاتحاد وذلك اذا رجعت الروايات كلها

الى راو واحد مع تعدد المراتب في الرواية لان
طريق القدر ههنا ضعيف مرجوح وربما
حزم ببطاونه كما في قضية الواهبة نفسها
فانها راجعة الى رواية ابي حازم عن سهل بن
سعد واختلف الرواة عن ابي حازم في الفاظ
فيها فالقول بتعدد المجلس في الواقعة ههنا
مع اتحاد السياق وتوافق اكثر الالفاظ
واحد المخرج للحديث بعيد جدا فالطريق
الرجوع الى الترجيح الحالة الثالثة ان يتحد
المجلس وينقل بعضهم الزيادة ويسكت بعضهم
عنها ولا يصرح بتفيها وفي المسألة مذاهب
احدها وهو قول الجمهور من الفقهاء المحدثين
انها مقبولة مطلقا سواء تعلقت بها علم شرعي
ام لا وسواء عذرت الحكم الثابت ام لا وسواء
كان ذلك من شخص واحد بان رواه مرة
ناقصا ومرة تلك الزيادة او كانت الزيادة
من غير من رواه ناقصا وهي كالحديث التام
ينفرد به الثقة فالزيادة اولى لانها غير
مستقلة بل تابعة وقد قبل النبي صلى الله
عليه وسلم خبر الاعراب عن رؤيته الصلوات
مع انفراده برويته وقبل حنرذى الديد
وابي بكر وعمر وان انفرذوا عن جميع
الحاضرين قال ابن السمعاني ولا فرق بين
ان يسند الراوى للزيادة والتارك لها ما
روياه

١٠٥

روياه الى المجلس واحد او الى مجلسين او يطلق اطلاقا
فتقبل الا في صورة واحدة وهي ان التارك للزيادة
لو كان واجعا لا يجوز عليهم الغفلة عنها وكان
المجلس واحدا لا يقبل راوى الزيادة ونحوه قول
ابن الصباغ في العدة انما يقبل بشرط ان لا يكون من
نقل الزيادة واحدا ومن رواه ناقصا جماعة لا يجوز
عليهم الوهم فان كان كذلك سقط هذا اذا روياه
عن مجلس واحد فان روياه عن مجلسين فان كانا
حزبين وعمل بهما قال فان كان الناقل لهما عدا
كبيرا ففي مقبولة وان كان كل منهما واحدا فالأخذ
برواية الضابط فيهما وان كانا ضابطين ثقتين
كان الأخذ بالزيادة اولى وكلام الامام في المحصول
قريب من هذه التفصيل ونحوه قول الامدي اذا اتحد
المجلس فان كان من لم يرو الزيادة قد انتهى الى حد
لا يقضى في العادة بغفلة مثله عن سماعها والذي
رواها واحد ففي مردودة وان لم ينته الى هذا الحد
فاتفق جماعة الفقهاء والمتكلمين على قول الزيادة
خلافا لجماعة من المحدثين واحدين حنبلي في احدى
الروايتين عنه اهـ وكذلك قال ابن الحاجب والقرا
وعزها فخالفهم اخرون فاطلقوا القول بقبول
الزيادة مطلقا وحكاها القاضي عبيد الوهاب في
المختص عن مالك وابي الفرج من اصحابه واصحاب
الثانوية واجرى عليها الاطلاق ابو الحسين
ابن القطان وامام الحرمين في البرهات والغزالي

في المستصفي وقال سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ
او المعنى والشيخ ابواسحاق في الجمع وابن برهان وقال
ابن القشيري بعد حكايته الخلاف والتفصيل والاختيار
قبول الزيادة من الثقة في جميع الاحوال واعلم ان
امام الحرمين وغيره اطلقوا النقل عن الشافعي بقبول
الزيادة من غير تعرض لشي من الشروط وسياتي
في بحث المرسل من كلام الشافعي ان الزيادة من
الثقة ليست مقبولة مطلقا وهو اثبت نقل عنه
في المسألة وسند ذكر قريبا عن نصه في الام ايضا
لا تقبل اذا خالف الاحتفظ والاكثر الثاني لا يقبل
مطلقا وعزاه ابن السمعاني لبعض اهل الحديث
ونقل عن معظم الحنفية ونقل عن الامام الشافعي
انه قال من تناقض القول المجمع بين قبول القراءة
الشاذة في القرآن ورد الزيادة التي ينفرد بها بعض
الرواة وحق القرآن ان يقبل تواترا بخلاف الاخبار
وما كان اصله التواتر وقبل فيه زيادة الواحد فلان
يقبل فيما سواه الاحاد اولى وحكاها القاضي عبد الوهاب
عن ابي بلال البهري وغيره من اصحابهم وعلى هذا
بنوا الكلام في الزيادة المروية في حديث علي
عدي بن حاتم وان اكل فلا تأكل والثالث الوقف
لان كل واحد من الاحتمالات بعيد والاصل وان
كان عدم الصدور لكن الاصل ايضا صدق الراوي
واذا تعارضنا وجب التوقف حكاها الصندي والرابع
ان كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل
والا قبلت وهو قول الامدي وابن الحاجب

و

والخامس ان كان غيره لا يغفل او كانت الواح
لا تنو فر على نقلها واليه عميل كلام ابن السمعاني
كما سبق والسادس انها لا تقبل ممن رواه ناقصا
شدد رواه تلك الزيادة او رواه بالزيادة شدد رواه
وتقبل من غيره من الثقة ولعله ابن القشيري
والقاضي في التقريب عن طائفة من الشافعية
وذكر ابن الصباغ في العدة فيما اذا روى الواحد
حيزا شدد رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر ان
سمع كل واحد من الخبرين في مجلس قبلت الزيادة
وان عزى ذلك الى مجلس واحد او تكررت
روايته بغير زيادة شدد روى الزيادة فان
قال كنت نسيت هذه الزيادة قبل منه وان
لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة وقال
ابو الحسن في المعتمد ان اسند الروايتين الى
مجلسين قبل وكذا اذا لم يعلم الحال حمل على التعدد
وان علم انه لم يسندهما الى مجلس وكان قد روى
الخبر دفعت كثيرة من غير زيادة ورواه مرة
واحدة بالزيادة فالاعلم انه سها في اثبات
الزيادة ولان سهو الانسان مرة واحدة برأيتها
مرة فان كانت الزيادة تغير اعراب الكلام
تعارضت الروايتان وان كانت الزيادة
لا تغير اللفظ احتمل ان يتعارضنا لانه على
كل حال قد وهم قال وهذا اذا لم يتعارض
استهانة فلوروى الحديث تارة بالزيادة
وتارة بحذفها استهانة وقلة تحفظ سقطت

عدالة ولم يقبل حديثه السابق ان كانت الزيادة
تغير اعراب الباقي كما لوروى راو في اربعين شاة
شاة "وروى الاخر نصف شاة لم يقبل"
وسبقارضان وهو الحق عند الامام الرازي
واتباعه وحكاه الهندي عن الاكثرين قال
لان كل واحد منهما يروى عن مائة رواية الاخر
فكون منا فماله معارضا فلا يقبل الا بعد
الترجيح قال وخالف ابو عبد الله البصري
والحوفي وفي المعتمد لاني الحسن قبل ابو عبد الله
البصري الزيادة سواء اشرت في اللفظ ام لا
اواشرت في المعنى وقبلها القاضي عبد الجبار
اذا اشرت في المعنى دون اللفظ ولم يقبلها اذا
اشرت في اعراب اللفظ ^{الثامن} انها لا تقبل
الا اذا اشرت حكما شرعا حكاه القاضي عبد
الوهاب فان لم تعد حكما لم تعتبر كقولهم في
محرم وقصت به فاقته في اخائي جرد ان قال
ذكر الموضع لا يتعلق به حكم شرعي وهذا احكاه
ابن القشيري فقال وقيل انما تقبل اذا اقتضت
فائدة جديدة ^{التاسع} عكسه انما تقبل
اذا رجعت الى لفظ لا يتضمن حكما زائدا كما
حكاه ابن القشيري ^{العاشر} تقبل لو كانت
باللفظ دون المعنى حكاه القاضي ابو بكر في
التقريب ويحتمل انه الذي قبله ^{الحادي عشر}
بشرط ان يكون راويا حافظا وهو قول اب
بكر الخطيب والصيرفي قال الصيرفي بمعنى
ان

ان من نقل تلك الزيادة مستند بانه لا شريك معه
في الرواية شر قال والحاصل ان من كان حافظا
لوانفرد بحديث يقبل فان زيادته مقبولة وان
خالف الحافظ ^{الثاني عشر} ان تكافا الرواة
في الحفظ والاتقان وزاد حافظ عالم بالاجابار
زيادة قبلت وان كان لا يلحقهم في الحفظ لم
تقبل وهو قول ابن خزيمة في صحيحه ويحتمل
رجوعه لما قبله وانما اختلفت العبارة ^{الثالث}
عنه ان كان ثقة ولم يشتهر بنقل الزيادات
في الواقع وانما كانت ذلك منه على سبيل الشذوذ
قبلت كرواية مالك من المسلمين في صدقة
الفطر وان اشتهر بكثرة الزيادات مع اتحاد
المجلس وامتناع الامتياز بسماع فاختلوا
فيه فذهب الاصوليين قبول زيادته ومن ذهب
المحدثين ردها للثمة قاله ابو الحسن البزار
في شرح البرهان ^{الرابع عشر} وهو المختار
عندي تقبل بشروط احدها ان لا تكون باقية
لاصل الخبر ذكره سليم الرازي ثانيا ان لا تكون
عظيمة الوقع بحيث لا يذهب عن الحاضر
علمها ونقلها انما محل خطره فيخلافه قاله
الكياصراسي ثانيا ان لا يكون الناقل في
نقل الزيادة فانهم اذا قالوا انا شهدنا المجلس
واخرين مصنفين الله من اوله مجرد بن له
اذهانتنا فلم نسمع الزيادة فذلك منهم دليل
على ضعفه فانه لو كانت للاحتمال مجال لم

يكذبوه على عدالة قال امام الحرمين وابن العثري
والكيا الهراسي والغزالي في المحول وقال ابن
الابن ربي اما اذا صرح الآخرون بالثني واتخذ
المجلس فقبل هو معارض فيقدم اقواها وقيل
الاثبات مقدم قال وهو الراجح
رابعها ان لا يخالف الاحتفظ والاكثر عدد اذ ان
خالفنا فظاهر كلام الشافعي في الام في الكلام
على مسألة اعتناق الشريك ما يقتضي انما
مردودة ولم يفرق بين بلوغهم الى حد يمتنع عليهم
العقلة واللاهول ام لا بل اعتبر المطلق منها
فانه قال في كلامه على زيادة مالك وابناعه
في حديث والا فقد عتق منه ما عتق من انا
ايحفظ الرجل بخلاف من هو احفظ منه او
ياق بشي فيتركه فيه من لم يحفظ منه ما حفظ
منه وهم عدد وهو منفرد اهو وقال في حديث
سعيد بن ابي عروبة وان كان فقيرا استسعى
العبد في قيمته هذه الزيادة وهي ذكر الاستسعا
تفرد بها سعيد وخالف الجماعة فلو قبل ولما
راى اصحابه هذا مخالفا لما علموه منه من قول
زيادة الثقة مطلقا ولم يحملوا كلامه على ما
ذكرنا احتاجوا الى تاويله فقال سليم الرازي لم يرد
الشافعي هذه الجهة بل ان رواية الواحد عارضها
رواية الجماعة فترجح الجماعة وقال ابن السكاني لان
سعيد بن ابي عروبة رواه مطلقا وعنده روى الحسن
وقال قال قتادة وليتسعي صهير رسول الله صلى

هنا بياض

سيفر ويراجع الام

الله

الله عليه وسلم من كلام قتادة فيكون الراوى قد
حفظ ما خفي على الآخر وقال الكيا الطبري ونحن
وان قبلنا الزيادة بالشرط السابق فيتطرق اليها
الاحتمال الضعيف ويخدش وجه الثقة فلو عارضه
حديث آخر على مناقضة يقدم عليه فلو جله قد
الشافعية ففى خبر السراية على خبر السعاية لانه تفرد
بنقل السعاية سعيد بن ابي عروبة من بين اصحاب
الزهري وقسم ابن الصلاح الزيادة الى ثلثة اقسام
احدها ما كان مخالفا منافي لما رواه الثقة فمردود
ثانيها ما لا ينافى رواية العنبر كحديث الذي تفرد
برواية جملة ثقة "من الثقة فيقبل تفرد"
ولا يتعرض فيه لما رواه العنبر بخالفته اصلا وادعى
الخطيب فيه الاتفاق ثالثها ما يقع بين هاتين
المرتبين كزيادة في لفظ حديث كم يذكرها ساير
رواة الحديث يعنى ولا اتحد المجلس ولا نقلها الباقر
صريحا وتوقف ابن الصلاح في قبول هذا القسم
وحكى الشيخ محي الدين عنه النووي عنه اختياره
القبول فيه ولعله قاله في موضع عن هذا وقال
ابن دقيق العيد اذا علم اتحاد المجلس قال قول للاكثر
سواء كان رواية الزيادة او غيره فغلبا الجانب
الكثرة فانها عن الخطا ابعد فان استويا قدم
الاحتفظ والاضبط فان استويا قدم المثبت
على الثاني وقيل الثاني لان الاصل عدمها والتحقيق
ان الزيادة ان نافت المزيد عليه احتيج للترجيح
ان نعت راجع لحديث عتق بعض العبد فاب

اباهرية رضى الله عنه روى الاستسقاء وابت
عمر لم يروه بل قال والا فقد عتق منه ما عتق
وهي تنافي في الاستسقاء وان لم تنافي لم يحتج الى
الترجيح بل يعمل بالزيادة اذا اثبتت كما في المطلق
والمعتمد كقول الشافعي رضى الله عنه روى راس جارية
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه
بين حجرين رواه بعضهم هكذا مطلقا وبعضهم
يقول فاخذ اليهودي فاعترف فرضع رسول
الله صلى الله عليه وسلم راسه وهي رواية
الصحيحين قال بعض مشايخنا والمحققون من
أئمة الحديث خصوصا المتقدمين يجهلون
سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن
بعدهما كاحمد بن حنبل وعلي بن موسى ويحيى
ابن معين وهذه الطبقة ومن بعدهم كالبخاري
وابن زريق وابي حاتم الرازيين ومسلم والترمذي
والنسائي وأما لهم والدارقطني كل هؤلاء متفقون
تصرفهم في الزيادة قبولاً ورداً الترجيح بالنسبة
الى ما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث ولا
يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث
وهذا هو الحق الصواب في نظر أهل الحديث
ومنهم من قبل زيادة الثقة مطلقاً سواء كان
اتحاد المجلس او تعدد كثر الساكتون او تساووا
ومن هؤلاء الحكم وابن حبان فقد اخرج في
كتابهما اللذين التزموا فيهما الصحة كثيراً من
الأحاديث المتضمنة للزيادة التي تفرد بها

راو

راو واحد وخالف فيها العدد والاحفظ وقد
اختار الخطيب هذا المذهب وحكاه عن جمهور
الفقهاء والمحدثين وقد نوزع في نقله ذلك عن
جمهور المحدثين وعندهم هي ان الواحد لو انفرد
بنقل حديث عن جميع الحفاظ قبل فلهذا
اذا انفرد بالزيادة لا يتم وهو مردود فان تفرد
بما صرح الحديث لا يتطرق اليهم الى غيره من
الثقة بخلاف تفرد بالزيادة اذا خالف من
هو احفظ فان الظن مرجح لقولهم دونه لا
سما عند اتحاد المجلس ^{تبيين} لتوجيه امكان انفرد الراوي بالزيادة طرق
احدها ان يعرض للراوي الناقص التنازل
عن سماع الزيادة بمثل بلوغه خيراً من عجا
او عرض له الم "او حاجة الانسان كما روى
عمران بن حصين قال دخلت على النبي صلى الله
عليه وسلم وعقلت نافقاً بالباب فأتى ناس
من أهل اليمن فقالوا يا رسول الله جنباً لنتقم
في الدين ونسألنك عن اول هذا الامر ما كان
قال كان الله ولم يكن معه شيء وكان عرشه
على الماء ثم خلق الله السموات والارض قال
عمران ثم أتى رجل فقال يا عمران ادرك نافعك
فقد ذهب فانطلقت اطلبها فاذا السراب
ينقطع دونها وايم الله لو دبت انها ذهبت
ولم اقم ^{الثاني} ان راوي الناقص دخل في
اتحاد الحديث وقد فاته بعضه فرواه من سمعه

دونه كما روى عتبة بن عامر قال كانت علينا
 رعاية الابل فكانت نوبتي ان ارفعها فروحها
 بيتي فادركت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يحدث الناس فادركت من قوله ما من مسلم
 يتوضأ فيجلس الوضوء ثم يصلي ركعتين يقل
 عليها بقلبه ووجهه الا وحيث له الحنة فقلت
 ما اجود هذا فاذا عبرين الخطاب بين يدي
 يقول التي قبلها اجود قال ما منكم من احد
 يتوضأ ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده
 لا شريك له الا فتحت له ابواب الحنة يدخل من
 ايها شاء رواه مسلم **الثالث** ان يكون الحديث
 وقع في مجلسين وفي احدهما زيادة ولم يحضرها
 احد الراويين **الرابع** ان يكون في مجلس واحد
 وقد كرهه النبي صلى الله عليه وسلم فذكره اولاً
 بالزيادة وسمعه الواحد ثم ذكره بالزيادة
 اقتصاراً على ما ذكره قبل الحديث اي سعيد حيث
 روى حديث الذي يمشي الله تعالى في الحنة
 فينتهي حيث تنقطع به الاماني فيقول الله عز
 وجل فان لك مائتين ومثله معه فقال ابو
 هريرة وكان سمع هذا الحديث من اي سعيد
 فان لك مائتين وعشرة امثاله فقال ابو سعيد
 لم اسمع الا ومثله معه فقال ابو هريرة سمعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وعشرة
 امثاله فهذا محتمل ان يكون في مجلس واحد
 واتى النبي صلى الله عليه وسلم بلغظين
 احدهما

110
 احدهما قبل الآخر بوحي او الهام سمع ابو سعيد
 ومثله معه وشغل بجارض عن سماع الآخر
 الذي سمعه ابو هريرة ويحتمل انه كان في
 مجلسين حضرا احدهما ابو هريرة والآخر ابو
 سعيد كرواية اي هريرة فلعنه وافقه او
 تذكرة ومن هذا الباب حديث عروة بن الزبير
 قال لزيد بن ثابت يغفر الله لك وجدنا الا
 منهم تخفى عليهم اشياء **مسألة** قال ابن فورك
 ولا يرد بان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم
 بخلافه لحوار ان يكون مخصوصاً به الا ان
 يكون نافياً لما يقتضي العقل اثباته فيرد
مسألة ولا يصح عمل اهل المدينة بخلافه
 خلافاً لما لك ولهذا لم يقل بخيار المجلس مع انه
 الراوي له قال القرطبي واذا فسر عملهم بالمقول
 تواترا كالاذان والاقامة والمد والصاع
 فينبغي ان لا يقع فيه خلاف لا تفقاد الاجماع
 على انه لا يعمل بالمضنون اذا عارضه قاطع
 وقال الابياري هذا له صور احدها ان يكون
 الخبر بلغهم فقد وافق الامام على سقوط الخبر
 فيه وثانيها ان ثبت عندنا انه لم يبلغهم فلا
 يحل لاحد في مثل هذه الصورة ان يترك الخبر
 وهو لو بلغهم لما خالفوه وثالثها ان يجد عملهم
 على خلاف الخبر ولم يتحقق البلوغ ولا انتفاؤه
 فالظاهر من قول مالك ان الخبر متروك بناء
 منه على ان الغالب ان الخبر لا يخفى عليهم

لقرب ديارهم في زمانهم وكثرة محرمهم وسدة اعتناهم
 بحفظ أدلة الشرع فيقع في قسم ما اذا اظننا بلوغ
 الخبر ولم نقطع به وقد اخترنا في هذه الصورة
 سقوط التمسك بالخبر ولزوم التمسك بالفعل
 وعلى هذا ان المسألة اختلفت فيها قول مالك
 وروى حديث البينة على المدعي واليمين على
 من انكر وقال الفقهاء السبعة لا يترجيه
 اليمين الا بمعاملة او مخالطة وهذا مشهور
 مذهب مالك وله قول آخر في تقيم موجب
 اليمين على حسب ما اقتضاه الظاهر وقال
 امام الحرمين في باب الترجيح ان تحقق بلوغهم
 بلوغه لهم وخالفوه مع العلم به دل على شذوذه
 وليس ذلك بقدر ما لا قضيتهم على الخبر بل هو
 تمسك بالاجماع على وجوب حمله على وجه ممكن
 من الصواب فكان تعلقا بالاجماع في معارضة
 الحديث وان لم يبلغهم او غلب على الظن انه لم
 يبلغهم فالعقل ح واجب وظني بدقة نظر
 الشافعي في اصول الشريعة ان يقدم الخبر في
 مثل هذه الصورة وان غلب على الظن انه لم
 يبلغهم وتحققنا مخالفة علمهم له فهذا مقام التوفيق
 فان لم نجد في الواقعة سوى الخبر والا قضيه
 تعلقا بالخبر وان وجدنا غيره تعين التعلق
 به قال ومن يدعي ما ينبغي ان يتبين له ان مذهب
 ائمة الصحابة اذا انفلت من عن اجماع لا يتعلق بها
 فاذا انفلت في معارضة خبر نص على المخالفة تعلقا

بها



بها وليس هو في الحقيقة تعلق بالمذهب بل بما
 صدرت عنه مذهبهم قال وما ذكرناه في ائمة
 الصحابة يطرد في ائمة التابعين وفي ائمة كل
 عصر ما لم يتوقف على خبر مسألة ولا يضر عمل
 الراوي بخلافه خلافا لجمهور الحنفية وبعض
 المالكية حيث قد مواريه على روايته ولذلك
 لم يوجبوا السبع بخبر ابي هريرة في ولوغ الكل
 لمخالفته اياه وقد قال عبد الجبار وابو الحسن
 ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم
 بالضرورة انه عليه السلام اراد ذلك الذي
 ذهب اليه من ذلك الخبر وجب المصير اليه
 وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه
 لنص او قياس وجب النظر في ذلك فان اقتضى ما
 ذهب اليه ذلك وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك
 ولم نطلع على ما خذ وجب المصير الى ظاهر الخبر لان
 الحق ائما هي في كلام الرسول لا في مذهب الراوي
 وظاهر الحديث يدل على معنى غير ما ذهب اليه
 الراوي فوجب المصير اليه وعدم الالتفات الى
 مذهب الراوي وقال الغزالي في المحول ان امكن حمل
 مذهبه على تقدمه على الرواية او على نسيانه فعل
 ذلك بين قبول الحديث واحسان الظن وان نقل
 مقيد الله خالف الحديث مع علمه به فالحديث
 متروك ولو نقل مذهبه مطلقا فلا يترك لاحتمال
 النسيان نعم يرجح عليه حديث يوافقه مذهب
 الراوي وقال امام الحرمين اذا روى خبر يقتضي

جما

رفع الحرج ثورا بناه يخرج فالاستسالة برواية
وعمله محمول على الورع والتعلق بالافضل وقال
الصيرفي كل من روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم حبرا شرا خالفه لم يكن ذلك معيدا الحنبره
لامكان تأويله او حنبريا رصنه او معنى يفارق
عنده فتى لم ينكشف لنا شيء من ذلك امضينا
الحنبر حتى نعلم خلافه مسألة ولا يصره
طعن بعض السلف فيه خلافا للحنفية ولهذا
ردوا حنبر القمامة بطعن عمرو بن شعيب فيه
شربنا قصوا فعملوا بحديث ابن عباس في نكاح
المحرم مع ان سعيد بن المسيب طعن فيه وعارضه
بما هو اصح منه مسألة ولا يصره كونه مما نتم
به البلوى خلافا لاكثر الحنفية واي عبد الله الصيرفي
حكاه صاحب الواضح وابن حنوز من ادراكه
الباجي ونقله صاحب اللبث الأحمر عن ابن سريج
وبني الحنفية على رد حنبر الواحد في نقص الوضوء
مبس الذكر والجهر بالبسملة ورفع اليد بن حنبر
المصوي الى الركوع والرفع منه واجاب قراءة الفاتحة
خلق الامام والافراد في الإقامة وعبر ذلك
فانه مما نتم به البلوى فحقه الاستشهاد وقال
السكرخي كل شرط لا تتم صلواته الا به يجب
نقله كالقبلة التي ظهر نقلها نقل الصلوة وما
يعرض للصلوة احيانا فنقله لا يجب ان يكون
شايعا قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني في نقله
ومعنى قولنا نتم به البلوى ان كل واحد

يحتاج

١١٢

يحتاج الى معرفته وقال صاحب الواضح معناه ان
يكون مشتركا غير خاص قال الكيا الطبري والحق
في هذه المسألة ان الاخبار على قسمين احدهما
يلزم الكافة عليه فذلك يجب ظهوره لاحالة
والثاني ما يلزم افراد الناس من العلم العلم به
دون العامة والعامة كلغوا العمل به بدون العلم
اولم يكلفوا ما سرهم العمل به بخبر ما يرجع العوام
فيه الى العلماء من الحوادث في اقامة الحد وغيره
فيجوز ان تعم به البلوى ولكن العامي فيه ما يور
بالرجوع الى العالم واذا ظهر للعالم لم يجب نقله اليه
واما اذا كان الحنبر عن شيء اشتهر عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم على الكليات كالجهر بالبسملة وكان
الناقل منفردا ففيه خلاف والاكثر من على رده
ولا جعله قالوا انه عليه السلام كان يجهر مرة
وتخافت اخرى وهذا مردود لان هذا الوجه لم
ينقل وقد يقال لعل ذلك لم يكن من عظام الغرام
وامرات المهمات من حيث الجواز فقل الاعتناء به
مسألة ولا يصركونه في الحدود والكفارات عند
الجهود ومنهم ابو يوسف وابوبكر الرازي من كنفه
واختاره الجصاص قال عبد الجبار وهو اخو قولي
ابي عبد الله البصري وخالف السكرخي من الحنفية
فلم يثبته لانه يسقط بالشبهة ويحتمل ان راويه
كذب او سها او اخطأ فكان ذلك شبهة في
رد الحد وهذا الشكل باثبات الحد بشهادة
الشاهدين وقول المفتي مسألة ولا يصركونه



زيادة على النص خلافا للحنفية في ان خبر الواحد اذا
ورد بالزيادة في حكم القرآن والسنة القطعية
كان سحيا لا يقبل كالحكم بالشاهد واليمين ونحوه
وسبق في الشرح مسألة ولا يضر كونه مخالفا لظاهر
الاصول من كتاب اوسنة مجمع عليها اوجاع خلافا
لبعض الحنفية ولهذا اردوا خبر اليمين والشاهد
لانه مخالف للقرآن في دعمهم وردوا خبر المصراة
والقرعة وخبر فاطمة بنت قيس في تقي السكبي
للمتفرقة ولذلك زعموا انه لا يجوز تخصيص المتواتر
بالاحاد كما لا ينسجه قاله الاستاذ ابو منصور
وهذه اصول ممدوها من اجل اخبار اخرج بها
اصحابنا عليهم في مواضع عجزوا عن دفعها فزادوها
من هذه الوجوه التي ذكرناها وقالوا بامثالها
في الضعف كخبر نبذ التمر مع انه مخالف للقرآن
اذ القرآن دل على انه لا واسطة بين الماء والتراب
وللقياس لان القياس يوجب ان ما امتنع التوضو
به في المحض امتنع في السفر وقبلوا خبر القهقريه
في الصلاة مع ضعفه ومخالفته للقياس لان
القياس يوجب ان ما كان حدثا في الصلاة كان
حدثا في غيرها وما لم ينقص الطهر في غيرها
لا ينقص فيها وقبلوا خبرا ضعيفا في نجاس ربيع
قيمة البقرة في عينها تخصيصا لها من بين سائر
اطرافها وقالوا ايضا بالزام المدعي عليه القتل الدين
مع اليمين في القسامة تخصيصا لها من بين سائر
الايمان فكيف انكروا خبر المصراة مع صحتها لمخالفتها

القياس

قف على رد ما قال
به الحنفية

القياس اتراه اعظم من تركهم القياس بالاستحسان
الذي قالوا به من عذر دلالة ولا اصل يشهد له
وقالوا لنا ما لايه نقل فاستشهدوا بشهادتهم
من رجالهم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
فزدتم الشاهد واليمين فقلنا لهم قد قال الله
تعالى فلم نجد واما قسيميوا صعيدا طيبا فنقل
من الماء الى التراب ولم يجعل بينهما واسطة فزدتم
نبذ التمر مع اجماع اهل الثقل على ضعفه
وقوة حديث الشاهد واليمين في صحيح مسلم
وغیره فحن لم يجعل واسطة بين الشاهد بين
والشاهد والمرأتين وانما قلنا اذا عدم ذلك
جازا حكم بالشاهد واليمين والقرآن لا ينبغي ذلك
وانما يجعل الشاهد واليمين بدلا من الشاهد بين
وقالوا بحديث العينة وتركوا ظاهر قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربا فخصصوا ظاهر القرآن
وقسم المصنف خبر الواحد اذا خصص عموم
الكتابات والسنة المتواترة او قيد مطلقا
الى ثلاثة اقسام احدها الى ما لا يعلم مقارنته له
ولا تراخيه عنه فقال القاضي عبد الجبار يشبه
لان الصحابة رفعت كثيرا من احكام القرآن
باخبار الاحاد ولم يبالوا انها هل كانت مقارنته
ام لا قال وهو الاولى لان جملة على كونه مخصصا
مقبولا اولى من جملة على كونه ناسخا مردودا
الثاني ان يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز
تخصيص المقتطوع بالمضنون والثالث ان

يعلم تراخيه عنه فمن لم يجوز تأخير البيان عن وقت
الخطاب لم يقبله لأنه لو قبله لقبل تأخيرا وهو غير جائز
ومن جوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت
العمل به واما اذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق
مسألة قال سلم الرازي لا يرد الخبر يكون راويه
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن معروفا
بجبالسة لان الصحابة كانت تنقل الاخبار عن
الأعراب وعمن لم يعرف بجبالسة صلى الله عليه
وسلم مسألة ولا يرد الخبر يكون لحدرواته لم
يرو عنه الا واحد خلافا لابن المنذر وحكاة
عنه الشيخ ابو حامد في تعليقه في باب التعليل
فانه طعن في حديث ابي رجل مات او اقلس
فصاحب المتاع الحق فقال رواه ابن ابي ذئب
وحده عن ابي المعتمر قال واحدث عندنا اذا كان
راويه واحدا فهو مجهول قال الشيخ ابو حامد وهذا
ليس باعتراف فان الراوي اذا كان ثقة معروفا
يلزم قبول خبره وان كان بصحة الواحد مسألة
لا يجب عرض الخبر على الكتاب قاله ابن السمعاني
في القواطع وذهب جماهير الحنفية الى وجوب عرضه
فان لم يكن في الكتاب ما يدل على خلافه قبل والا
رد واليه ذهب اكثر المتكلمين وقال ابو زيد في
اصوله خبر الواحد يفتقد من وجوه اربعة العرض
على كتاب الله ورواؤه بموافقه وزيافته بمخالفة
ثم على السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم وهي الثابتة بطريق الاستفاضة
ثم العرض على احادثة فان كانت مشهورة
لعموم السامع لها والخبر شاذ كان ذلك
زيافة وكذا ان كان حكم احادثة مما اختلف
فيه السلف خلافا ظاهرا ولم ينقل عنهم المجازة
بالحديث كان عدم ظهور الجحاج زيافة فيه
ورد ابن السمعاني كلامه وقال الخبر حجة
في نفسه ان ثبت ولا يجب عرضه ولهذا
جوزنا تخصيص عموم الكتاب اهو وكذا ان قال
الفعال الشاشي في كتابه قد اوجب الله تعالى
اتباع نبيه والخبر انه لا ينطق عن الهوى
عاما له بقوله واعتقاد صحته واجب وليس
يجوز اما ان يكون موافقا فهو تأكيد له واما
ان لا يوجد في الكتاب فهو ابتداء شرع
من الله ولهذا قال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وقد يكون ذلك في الكتاب وان
ذهب عنا وجهه قال فلو وجه لقول من قال
اذا رويت سنة عرضتها على القراء قال
فان خالفته على معنى ورود الكتاب بالامر
بالشيء او اباحته وفي السنة النهي عنه او
حظره فهذا لم يوجد صحيحا الا فيما نسجه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنته
قال واما الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ما اتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله
فلو صحت لاحتج الى عرضها على الكتاب

وقد عرضناها عليه فلم يجد فيه ما يدل على
صحتها بل ما يدل على خلافها وهو قوله وما
اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
قلت قال الشافعي في الرسالة وقد سئل عن
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما جاءكم
عني فاعرضوه علي كتاب الله فما وافقه فانا
قلته وما خالفه فلم اقله ما روى هذا الحد
يثبت الحديث في شيء صغير ولا كبير شد
قال وهذه رواية منقطعة عن رجل مجهول
وعمن لا يقبل مثل هذه الرواية في شيء انتهى
شدد قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله
صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها
الحديث ثم قال فلم اعلم بخالفا في اتباعه
وكانت معه دلالتان دلالة على ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مخالفا للكتاب
الله بحال ولكنها سنة عامة واجازة دلالة
على انهم قبلوا فيه خبر الواحد فلا يعلم احدا
رواه من وجه يصح عن النبي صلى الله عليه
وسلم الا بابا هريرة رضى الله عنه اهـ وفي
ظني انه في البخاري عن جابر فصل يجمع بعض
ما سبق لا يرد الخبر بنسب الراوي ولا بخالفة
للخبر او ان يقول الراوي ضعيف ولا يبين سبب
الضعف او كونه روى موقوفا او ان يقول
بعض الالفاظ ادرجه الراوي في الحديث
كما قاله الرازي لان الظاهر ان الجمع من قول

الرسول

الرسول لان الكل مرتب بعرضه على بعض الكتب
ظاهرا كلام المحدثين باباه ولا ان يقال هذه
الزيادة لم تنقل نقل الاصل لاحتمال ذكرها في
وقت لم يحضره الجماعة ولا ان هذا اللفظ غير
قضي في الرفع كقول سهل مصت السنة ان
يفرق بين المتأخرين لان الظاهر ارادة سنة
الرسول ولا باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امر
كقوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا
او نهى عن كذا اخلا فالبعض الحنفية قال لا يحتمل
ان الراوي سمع قولاً فظنه امراً ولم يكن امراً
لان القوم اهل اللسان وقال الشافعي اذا
اختلفت الاحاديث فلنا وجهان احدهما ان
يكون فيها شيء ناسخ ومنسوخ فالعمل بالناسخ
والثاني ان لا يدل على النسخ فيذهب الى اثبت
الروايتين فان تكافأتا ذهب الى اثنى الحديثين
من سنته ولا يعلل حديثان مختلفان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم بهوان يوجد
فيها هذا وغيره مما يدل على الاثبات من
الرواية عنه مستغنيا بنفسه وان كان يروي
من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم
حديث يخالفه لم التفت الى ما خالفه خاصة
قبل الاحكام لا تؤخذ من الاحاديث التي تاف
لصرف فانه موضع يجوز حكاية ابن العربي
عن امام الحرمين وانه رد ذلك احتجاجاً
الحنفية في وقت العصر بحديث عملناه مع

عمل اهل الكتاب قال ابن العربي وهذا وان
كان موضع تجوز وتوسع كما قال فان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يقول الا حقا
تمثل او توسع قلت والتعليل بالتوسع باطل
لانه معصوم ولو قال لان اللفظ لم يظهر منه
قصد التشريع فيكون قريبة صارفة عن
الحكم لم يبعد وقد سبق مثله في العام اذا لم
يظهر قصد التعميم لا يكون عاما لكونه
غير مقصود وقيل لا يوجه اجواز بما اخبر به
عن اشراط الساعة ونحوها كما يحتاج بعض
الاصحاب على ان المحرم لا يشترط في الجمع حديث
لترين الضميمة ترحل من الحيرة حتى تطوف
بالكعبة لا تخاف الا الله قال عدى فرأيت
ذلك رواه البخاري ومسلم وقدح بعضهم
بان هذا خبر منه صلى الله عليه وسلم بان
ذلك يقع بعد ولم يقل ان ذلك تجوز وفي
الحديث لا يشترط الساعة حتى يمر الرجل بقبر
الرجل فيقول يا ليتني كنت مكانه وهذا وان
كان فيه تمنى الموت المني عنه لشك حذر
منه صلى الله عليه وسلم من غير تعرض
لجوازه كالاخبار باشراط الساعة ونحوها
واجواب انه انما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك في معرض المدح والامتنان باظهار الدين
ولهذا اختلف في هذا الحديث بانفاق كنوزكم
في سبيل الله وليشهد لذلك ايضا ما في الصحيحين

عن

عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل
لكم من انما قلت لا قال اما انها ستكون لكم الانماط
قال فانما اقول لها يعني امراته اخرى عن انما طك فتقول
له الم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ستكون لكم
الانماط فادعها والانماط ضرب من البسط حمل رفيق
فغير الصحابي مما احذ به عن الاشراف اجوازا ايضا
فصل واما الثالث وهو الفاظ الرواة في الخبر
وكيفية الاداء فللراوى في نقل ما سمعه اربعة احوال
احدها ان يرويه بلفظه قال الماوردى والرويان
وينظر في هذا بين ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
قاله ابتداء وحكاية فقد ادى الامانة كقوله تحرمها
التكبير وتحليلها التسليم وان كان جوابا فان كانت
مغنيا عن ذكر السؤال كقوله الطهور ماؤه اكل ميتة
فالراوى مخير بين ذكر السؤال وتركه فان كان مبتغيا
الى ذكر السؤال كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
اي نقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فلا
بد من ذكر السؤال وان كان الجواب يحتمل امرين فاذا
نقل السؤال تعين احد الاحتمالين كما سئل عن الناقة
تذبح فيوجد في بطنها جنين ميت فقال ذكاة الجنين
بذكاة امه وقاله ابتداء لاحتمل ان يكون ذكاته مثل
ذكاة امه واحتمل ان يستباح بذكاة امه فاذا ذكر
السؤال صار الجواب محمولا على انه يستباح بذكاة امه
فالاخلال بالسؤال نقص وان لم يلزم ذكره قال
ويستوى في هذه الحالة التابعي وغيره وباجملة
فذكر السبب حسن ولهذا قال القاضى الحنفى

لوصح

أكثر ما وقع الخلاف فيه بين المجتهدين بسبب السبب
الحالة الثالثة أن يرويه غيره لفظه وهي مسألة
نقل الحديث بالمعنى وأعلم أن المنقول عن النبي صلى
الله عليه وسلم ضربان أحدهما القراء ولا شك في
وجوب نقل لفظه لأن القصد منه الإيجاز والثاني
الأخبار فيجوز للراوى نقلها بالمعنى وإذا نقلها بالمعنى
وجب قبوله كالنقل باللفظ هذا هو الصحيح من
مذاهب عشرة ستأتي ونقل عن الأئمة الأربعة
والجمهور من الفقهاء والمتكلمين لكن بشرائط أحدها
أن يكون الراوى عارفاً بلأن الألفاظ واختلاف
مواضعها فإن كان جاهلاً بمواقع الكلام امتنع
بالإجماع قاله القاضى في التقريب قال وقد قال
الثافى في الرسالة يجب أن يروى الحديث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم بحرفه كما سمعه ولا يحدث
به على المعنى وهو غير عالم بما يجيل معناه لأننا لا ندرى
لعله يجيل الحلول إلى الحرام أو الحرام إلى الحلول وإذا ذه
بحرفه لم نجد فيه حالة قال القاضى وظاهره تحريم
ذلك على الجاهل قلت قال الثافى في مختصر المزي
الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة
الغنم مع ما ذكره أن شاء الله سرده قال الأصحاح
فكان الثافى لم يحضره مع لفظ الحديث فذكره بالمعنى
وذلك دليل على جواز نقل الحديث بالمعنى عنه وقال
الإمام في النهاية يجوز أن يقال صارت زكاة الغنم
مجمعة عليه فلم يتأنق في نقله لفظ الرسول صلى
الله عليه وسلم ويخرج منه قول بين أن يقول بدليل

فتى على مبحث
جواز نقل الحديث
بالمعنى وشروط
ذلك

آخر



آخر فيجوز والا فيمتنع ثانیها ان یبدل اللفظ بما
یرادفه كالمجلوس بالقعود والاستطاعة بالقدرة
والعلم بالمعرفة وجعل الايامى هذا محل الوفاق
في الجواز وليس كالقرآن لان القصد منه الإعجاز
وشروط هذا ان لا يحتاج في النظر في الترادف الى
نظر واجتهاد فلو احتيج لم يجوز قطعاً ثانیها ان تكون
الترجمة مساوية للوصول في الجلاء والخباء فيبدل
اللفظ مثله في الاحتمال وعدمه ولا يبدل الا في
بالجلى وعكسه ولا العام بالخاص ولا المطلق
بالمقيد ولا الامر بالخبر ولا العكس لان الخطاب
تارة يقع بالمحكم وتارة يقع بالمشابه لحكم واسرار
لا يعلمها الا الله ورسوله فلا يجوز تغييرها عن
موضوعها رابعها ان لا يكون مما تعبد فانه فاما
ما تعبدنا به فلو بد من نقله باللفظ قطعاً كالقائم
التشهد ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق نقله
الكيا والغزالي وأشار اليه ابن برهان وابن فوران
وعندهما عبر القاضى في التقريب عن هذه ابان
يكون سامع لفظه عليه السلام عالماً بموضوع
ذلك اللفظ في اللسان وبأن النبي صلى الله عليه
وسلم يريد به ما هو موضوع له فان علم بحوذه
به واستيعاب تركه وجب نقله باللفظ ليظهر
فيه خامسها ان لا يكون من باب التشابه كحاديث
الصفات اما هي فلا يجوز نقلها بالمعنى بالإجماع
حكاه الكيا الطبري وعنده لان الذي يحتمله
ما اطلقه النبي صلى الله عليه وسلم من وجو

التاويل لا ندرى ان غيره من الالفاظ هل ياوريه
 ام لا قال وكذلك المشكك والمشتك لا ينقله احد
 بالمعنى لتعذر نقله بلفظ آخر وكذلك الجملة سادسها
 ان لا يكون من جوامع الكلم فان كان كقوله عليه الصلاة
 والسلام اجراح بالصمان والبيضة على المدعى العجاء
 حيار لا ضرر ولا ضرار ونحوه لم يجوز لانه لا يمكن
 ذلك جميع معاني جوامع الكلم حكاه بعض الحنفية
 قال ومن مشايخنا من يفصل بين الجوامع وغيرها
 اذا كان ظاهر المعنى كغيره من الظواهر وجعل
 الابياري في شرح البرهان للمسألة ثلاث صور
 احدها ان يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالعود
 فجاز بلو خلاف وثانيها ان يظن دلالة على مثل
 ما دل عليه الاول من غير ان يقطع بذلك فلو خلا
 في امتناع التبدل ثالثها ان يقطع بفهم المعنى
 ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بانها تدل على ذلك المعنى
 الذي فهمه من غير ان تكون الالفاظ مترادفة فهذا
 موضع الخلاف فالأكثر على انه متى حصل القطع
 بفهم المعنى مستند الى اللفظ اما بمجرد اواليه
 مع القرينة القرآنية المحقق بالمراد في كلام النبي صلى
 الله عليه وسلم بنظره يدل لما ذكره في المجالتين الاولتين على
 الاتفاق على الجواز في الاولى وعلى المنع في الثانية
 وقال العبد رى في شرح المستصفي يجوز للعالم
 فيها علمه قطعاً لا في علمه بنظر واستدلال وفي
 حق من يتلوه من العوام خاصة قال وعلى هذا
 الوجه يجوز تفسير مقال الشرع بلفظة العجم على

وجه



وجه القليم لهم واما المجتهد فلا يجوز له العمل
 بالحديث حتى ينقل اليه لفظ الشارع لانه ان قبله
 بالمعنى صار مقولاً وفي الصحاح اذا نقله بالمعنى فلا
 فرق اهو والمذهب الثاني المنع مطلقاً بل يجب
 نقل اللفظ بصورته سواء العالم وغيره ونقله
 القاضي عن كثير من السلف واهل النجاشي في الحديث
 وقال انه مذهب مالك ونقله امام الحرمين
 وابن القثير عن معظم المحدثين وبعض الاصوليين
 وحكاه غيره عن ابي بكر الرازي من الحنفية وهو
 مذهب اهل الظاهر كما نقله القاضي عبد الوهاب
 ونقله صاحب الواضع عن اهل الظاهر والحديث
 ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر رضي
 الله عنهما وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين
 وبه اجاب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني وهم
 صاحب التخصيل فغزاه للشافعي وحكاه ابن
 السمعاني عن ثعلب من الخويعين اي لاجل انكار
 اصل الترادف في اللغة ونقل الماوردي عن مالك
 لا ينقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بالمعنى بخلاف حديث الناس لكن قال الباغي
 لعله اراد به من لا علم له بمعنى الحديث فقد تحدد
 الحديث عنه فختلف الفاظه فاختلوا فافسنا
 وهذا يدل على انه يجوز عنده للعالم النقل على المعنى
 والثالث التفصيل بين ما يوجب العلم من الفاظ
 الحديث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة

ليين

ب

اللفظ وأما الذي يجب العمل به منها فبأنه لا يجوز
الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام تحرمها التكبير
وتحليلها التسليم وخمس يقتلن في الحبل واحترم حكا
ابن السمعاني وجهها لبعض اصحابنا قال والاصح الجواز
بكل حال الرابع التفصيل بين الالفاظ التي لا مجال
للتأويل فيها فيجوز نقله بالمعنى وان كان للتأويل
فيها مجال فلم يجز الاداء اللفظ حكا ابو الحسن
ابن القطان عن بعض اصحابنا وجرى عليه الليث
الطبري والخامس التفصيل بين ان يحفظ اللفظ
فلا يجوز له ان يرويه بغيره لان في كلام الرسول
من الفصاحة ما لا يوجد في كلام غيره وان لم
يحفظ اللفظ جاز ان يروى عنه معناه بغير
لفظه لان الراوى يحمل امرين اللفظ والمعنى
فاذا قدر عليها لزمه ادأوها وان عجز عن اللفظ
وقدر على المعنى لزمه ادأوه وبهذا القول جزم
الماوردي في الحكاوى وتبعه الرويا في النجد
وجعل الخلاف مخصوصا بغير الامر والنهي
قال اما الاوامر والنواهي فيجوز روايتهما
بالمعنى كقوله لا يبيعوا الذهب بالذهب
وروى انه ينهى عن بيع الذهب بالذهب
وقوله اقتلوا الاسودين في الصلاة وروى
انه امر بقتل الاسودين في الصلاة قالاه
فهذا جائز يعني بلا خلاف لان فعل امر
ولا تفعل نهى فيختار الراوى بينهما وان كان
اللفظ خفي المعنى محتملا كقوله لا طلاق

في

في اغلاق وجب نقله بلفظه ولا يعبر عنه
بغيره فانه لم يذكره جليا ولا خفيا الا للمصلحة
وليكل استنباطه الى العلماء وان كان
المعنى جليا غير محتمل فلا يجوز لمن لم يسمع
كلامه من التابعين ومن بعدهم ان يغير
لفظه وينقل معناه وهل يجوز لمن شاهده
من الصحابة ان يورد المعنى بغير لفظه فيه
وجهان لا صحابنا احدهما لا يجوز كما لا يجوز
لغيره من التابعين والثاني يجوز لانه اعرف
بمخواه من غيره اهو وحاصله تخصيص
الخلاف بالصحابي وبالحلى من غير الاوامر والنواهي
والجزم في الحلى بالمنع مطلقا من التابعين
ومن بعدهم وهو تفصيل عزيز لكنه لا باس
به وقال القرطبي قال بعض متأخري علمائنا
الخلاف في هذه المسألة انما يتصور بالنظر
الى بعض عصر الصحابة والتابعين لتساؤلهم
في معرفة اللغة الجبلية الذوقية وامامت
بعدهم فلو شك في ان ذلك لا يجوز اذا لم
قد تغيرت والعزوم قد تبانت والعارف
قد اختلفت قال وهذا هو الحق اهو ويخرج
من ذلك مذهب اخر هو السابع بالنسبة
لما قاله الماوردي والثامن ان كان محكما
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للعارف باللغة
وان كان ظاهرا محتملا الغير كعام محتمل

الخصوص او حقيقة تحتل المجاز جاز للمعنى فقط
وان كان مشككا او مشتركا فلا يجوز فيها النقل
بالمعنى اصلا اذ المراد بهما لا يعرف الا بالتأويل
واما الحمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لانه لا
يوقف عليه الا بدليل اخر والمتشابه كذلك
لانا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف
يتصور نقله بالمعنى قال ابو زيد الدؤسي
واما ما يكون من جوامع الكلم كقوله الجراح
بالضمان والعجا حيار وخجوه فقد جوز بعض
مناجنا نقله بالمعنى بالشرط السابق في
الظاهر والاصح عندي انه لا يجوز الاختصاص
صلى الله عليه وسلم بهذا النظم وكان هذا
النوع هو المراد بقوله نشر اداها كما سمعها
وقال السكا الطبري في كتابه قريبا من
هذا التفصيل انضا وقال ابو بكر الصيرفي
في كتابه اللفظ المسموع من النبي صلى الله
عليه وسلم ضربان احدهما لا تأويل فيه
كقوله لا تقرب كذا او افعل كذا فهذا وخجوه لا
يجعله احد كجلس وقعد وقام ومضى وذهب
وهب وارق محو وهذا يجوز قاده بالمعنى
والثاني يودع في جملة لا يفهم العاصي الا بآراء
تلك الجملة ويكون الاحتمال فيما يظنه المحاك
قا بما فهذا لا يجوز اداؤه الا باللفظ المتعلق
بذلك المعنى فلا يجوز اضافة المعنى الى اللفظ
اخر وقال الشافعي رضي الله عنه ولا يقبل

جنر

جنر حتى يكون راويه عدلا عاقلو ممزاجين
المعاني فمن لم يكن ممزاجين المعاني في حكمه
في الاداء على الالفاظ وكل من ادى اليها
فيلتزم على انه لفظ المحكي عنه حتى علمنا
انه حكى على خلاف ذلك ولا يجوز نقل حديث
يكون فيه من الكلام معنى يتعلق به فيحذف
فيه هب معناه هو والتاسع التفصيل
بين ان يورده على قصد الاحتجاج به والفتيا
فيجوز له روايته بالمعنى اذا كان عارفا بمعناه
وبين ان يقصد التبليغ فلا يحل له ويتعين
اللفظ لظاهر حديث البراء وامنت برسولك
الذي ارسلت قاله ابن حزم في كتاب
الاحكام والعاشر التفصيل بين الاحاديث
الطوال فيجوز فيها الرواية بالمعنى بشرطه
دون القصار حكاه بعضهم عن القاضي عليه
الوهاب ثم من المتأخرين من حصر هذا
الخلافا في احاديث النبي صلى الله عليه
وسلم وحوز الرواية بالمعنى في كلام الناس
ومنهم من عكس وهو ما حكاه القاضي
عياض في الاشكال عن ذلك تجويزه في
حديث الناس ومنعه في كلام النبوة اذا
اقلنا بالمنع وروى بالمعنى لا ينقط روايته
بذلك لانه موضع اجتهاد واختلاف فلا
نقط به الرواية قاله سليم في التريب
الحالة الثالثة ان ينقص من لفظه ويحذف
فينظر ان يتعلق به المحذوف تعلقا لفظيا

ومعنى لم يجز بالانفاق كما قاله المصدي والبيهقي
وعندهما والتعلق اللفظي كالاعتقاد بالاستثناء
والشرط والغاية والصفة والمعنى كما اذا
كان المتعلق مذكورا بجملة مستقلة لا يتعلق
المتعلق المذكور في الرواية بها كما في بيان التخصيص
والنسخ وبيان المجمل بجملة مستقلة وكلام ابن
القشيري فينقص عن المخالف الاتي وان لم يكن
كذلك فعلى المخالف في الرواية بالمعنى فالمانعون
شومع اكثرهم ههنا واما المخوون شر
فاختلفوا ههنا على اقوال احدها انه ان كانت
نقل ذلك هو او غيره مرة بتمامه جاز ان ينقل
البعض وان لم ينقل ذلك لا هو ولا غيره لم
يجز هكذا حكاة القاضي في التفرير والشيخ
في اللع وعندهما وفي الغزالي الجواز في الشق
الاول بان لا يتطرق اليه سوء الظن بالثمة
باضطراب النقل والثاني الجواز مطلقا سواء
تعلق بعضه ببعض ام لا كما احكاها الشيخ ابو
اسحاق في اللع وكذا القاضي في التفرير وان
القشيري وهو يعكس على ما حكاه من الاتفاق
اولا لكنه بعد فان احدا لا يجوز حذف الغاية
والاستثناء والاقتصار على اصل الكلام
وحكي سليم الرازي فيما اذا لم يتعلق بعضه
ببعض طريقين احدهما اجراء خلاف الرواية
بالمعنى والثانية القطع بالجواز قال وهي
المذهب قال اما اذا روى بعض الخبر ثم اراد

ان

ان ينقله بتمامه فان كان لا يفهم بانه زاد في حديثه
قال ذلك وان كان يفهم كان عذرا له في تركه الزيادة
وكتماها وكذا قال القاضي في التفرير متى خاف راد
الحديث على التمام انه اذا رواه مرة ناقصا ان يفهم
وجب عليه روايته على التمام ودفع عن نفسه
التهمة المسقط للرواية وشرطا ايضا للجواز ان يكون
السامع متذكرا لتمامه فان خاف غفلة او نسيانه
لم يجز له الرواية تاما قال فان شاركه غيره في
السمع لم يجز له الاقتصار على البعض فلا يفيد على
السامع الاخر الذي لم يسمعه الا تاما والثالث المنع
والرابع الحديث ان كان مشهورا بتمامه جاز نقل
بعضه والا فلا قاله بعض شراح اللع والخامس
ان كان لا يعلم الا من حصته فان تعلق به حكم
لم يجز ان يترك منه شيئا وان لم يتعلق به حكم
ينظر فان كان الناقل فقيها جاز له ذلك او غير
فقيه امتنع قاله ابن فورك وابو الحسن بن
القطان في كتابيهما قالا وان كان تقدم قبل
ذلك جاز له الاكتفاء بالبعض كما روى انه
عليه السلام رد عمر بن الخطاب الى آية الكلاوة
فقال يكمنك آية الصيف فلو لم يكن فيها كفاية
لما وكله اليها وكذلك ترك الامر بالقضاء في حديث
الواطي في رمضان التفاء بما ذكره في المريض
والمسافر وان كان قد جاء من طريق آخر الامر
بالقضاء والحديث ابن مسعود ان النبي صلى
الله عليه وسلم بمجرىين وروثة فزفي الروثة

وترك نقل الحجر الاخر اكتفا وقد روى احمد بن حنبل
مسندا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انتني بحجر
ثالث وكذا قال الكيا الطري الحق في هذه المسألة
التفصيل بين ان يكون المحدث حكما متميزا عما قبله
والناقل فقيه عالم بوجه التميز فيجوز كحديث ابن
مسعود فحيث لم ينقل الحجر الثالث كان مقصوده
منع الاستنجاء بالروث وان كان مقصوده مراعاة
العدد لوجب عليه نقل جميعه وان كان الناقل ظاهر
حاله الاستنجاء بنقله واستيفاء روايته فظاهره
حاله ان لا ينقل سواه كقضية ماعز فان الراوى
استرواها ولم يذكر رحمه قال وهذه المسألة
ومسألة نقل الخبر بالمعنى في المأخذ والمنشأ سواء
وقد ينتهى الامر فيها الى التفصيل بين الراوى
الفقيه وعينه وقد يسوى بينهما كما يسوى بين
الراوى الفقيه وعينه وقال القاضى يجوز ان
يرويه ناقصا من رواه له قبل ذلك تاما اما اذا
غلب على ظنه انه حافظ لتمامه فيذكره فان
بان غفلته ونسيانه لم يحل له الاروايته على الكمال
وقال الرويانى والماوردى اما يجوز بشرط ان
يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم كقوله الطهور
ماؤه احل ميتته فيجوز له رواية احد الامرين
الا ان يتصيا عليه عند الحاجة فلا بد من
اجمع كالشهادة فان كان الباقي لا يفهم معناه فلا
يجوز وعليه ان يستوفيه لتمام فائدة الخبر وان
كان مفهوما ولكن ذكر المتروك يوجب اختلاف

الحكم

الحكم في المذكور كقوله اعد اضمتك فقال ليس عندي
الاخذ عه من المعز فقال تجزئك ولم تجز لاحد بعد
فلوروى انه قال تجزئك لغرم انه يجزئ عن جميع
الناس فلا يجوز تركه اهو والمختار حواذ اختصاره
بشرط الاستقلال وقد جاء الحديث الطويل في
صفة الحج ساقه جابر ساقا واحدا عند خروج
النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة الى ابي
دخلها ذكره مسلم وابوداود على هذا السياق
وحزاه مالك والبخارى والترمذى على الابواب
وقال ابوالوليد بن رشد هو عندي جائز
اذا كان مفيدا ومكتفيا بنفسه وغير محتاج
في فهمه الى ما قبله او كان ليس يوجب حذف
ما حذف عنه تردد المعلوم عنه بين معنيين
او اكثر وسواء جوزنا الرواية بالمعنى اولا
واستحسنه العبد رى اما اذا كان ترك بعضه
يتضمن ترك بيان ما اوله فتعرفهم او نوههم
منه شيئا يزول بذكر الزيادة لم يجز حذفها
مثل ما ذكره الشافعى فقال نقل بعض
الثقة عن ابن مسعود انه اتى النبي صلى
الله عليه وسلم بحجرين وروثة فرمى
الروثة وقال انها ركس وروى عنه انه
رمى الروثة ثم قال ابغ لنا ثالثا والركن
عن ذكر الثالث ليس يحل بذكر رمى الروثة
وبيان انها ركس لكن يؤهم النقل كذلك
جواز الاستنجاء بحجرين وقال الشافعى

فلو يجوز مع هذا الابهام الاختصار على رواية
الحديث وتحمل رواية المختصر على انه لم يبلغه
الزيادة واختار امام الحرمين في ذلك التوصل
بين ان يكون مقصد الراوي منع استعمال الروث
فيجوز والا فلا يجوز والحق ما قاله الشافعي
لان الابهام حاصل وان قصد الراوي منع استعمال
الروث وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
الثبت بالثب جلد مائة والرحم وفي رواية
لم ينقل الا الرحم قال الشافعي لا يلقى سقوط
الجلد عن الثب من اقتصار الراوي اذ يحتمل
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قد ذكره
في هذا الحديث فاستحضر الراوي الرحم فاقصر
عليه ولكنه ما حوذه من فضية ما غر وفعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا اقتصر
على الزايد من الحروف التي لا تغير المعنى وكان
علما بمصادر الكلام وموارده جاز ان قلنا
يجوز الرواية بالمعنى والا فلا قاله القاضي في
التقريب فزع اطلق صاحب المعتمد انه اذا
كان في الخبر لفظ لا يثبت الا التاكيد لم يجز
للاوي اسقاطه لان النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم ما ذكره الا لفائدة وينبغي ان يحكى فيه
الخلاوف تنبيه ما جزموا به من منع حذف
الصفة مشكل فقد وقع في القرآن نظيره
كقوله تعالى حرا ولي الضرر وكذلك قوله
تعالى ولا يلتفت منكم احد وامضوا وليس

فيه

فيه ذكر الاستثناء في الكلام المحكى وكذلك ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان في سبحان والمحر
الا من اتعت واما قوله تعالى رايتك الاتكلم
الناس ثلاث ليال سويا فقد يقال ان ظاهر
يقصص حواذ حد في الاستثناء من الخبر ايضا
والمراد بالاستثناء المحذوف في الآية هو المذكور
في ال عمران الارمزا وجوابه انه استثناء منقطع
لان الرمز ليس بكلام فينبغي تقييد اطلاق
استثناء حذف الاستثناء بالمحصل فائدة
وقع البحث في انه اذا استدلل بآية هل يجوز
تغيير لفظها باسقاط حرف العطف ونحوه
مما يستقيم المعنى بدونه ظاهر تصرف الفقهاء
جوازه فتنى الوسيط في اول الصلاة قال
الله تعالى اقيموا الصلاة وفي كتاب البيع
احل الله البيع وحرم الربا وفي صحيح البخاري
لم ينزل على الا هذه الآية الفادة فمن عمل
مستقال ذرة خيرا يره وفي جامع الترمذي
اذا خطب لكم من ترصون دينه وخلقه
فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة في الارض
فساد عريض وفي حديث الاستفتاح وانما من
المسلمين الحالة البرائة ان يزيد في لفظه
فان كانت الزيادة شرطا للحال كنهية عن تلقى
الركبان وبيع حاضر لباد فزيد ذكر السبب
الذي دعاه الى هذا القول قال الماوردي
والرويانى فهذا يجوز من الصجاني لمشا هذه

في ١٢٣

احوال ولا يجوز من التابى وان كان تفسير المعنى
 الكلام كنهيه عن المجادلة والمزاينة فيفسر
 معناه في روايته قال لا يجوز ذلك للصحاب
 والتابى لكن تفسير الصحابي يلزم فيه قوله
 بخلاف تفسير التابى قالوا وان خرجت الزيادة
 عن شرح السب وتفسير المعنى فلا يجوز وهي
 كدب صريح انه مسألة في الرجل يروي خبرا
 فيجهد فيه كقوله في المسح على الخفين فلا يستردنا
 لزادنا قال ابو الحسن بن القطان في كتاب
 الشافعي يذهب في القديم الى المسح بغير توقيت
 قال ابن القطان في كتابه الا ان الحسن بن محمد
 ابن الصباح الزعفراني قال رجع الشافعي بغداد
 قبل ان يخرج الى مصر عن المسح بغير توقيت
 وقال انه يوقت وحيلته فيجب المصير الى
 الخبر الموقت وقول خزيمة لو استردناه لزدنا
 ظن منه ان يزيده ويحتمل ان لا يزيد ^{كالمسألة}
 الخامسة ان يسمعه ملحونا او محرفا ففى المسألة
 اربعة مذاهب احدها ان يرويه كما سمعه وبه
 قال محمد بن سيرين وغيره ممن منع الرواية
 بالمعنى والثاني ان يغيره ويصلحه للصواب قال
 ابن الصلاح انه مذهب المحققين والعلماء من
 المحدثين والثالث ان كان له وجه سابق في لغة
 العرب وان كان في لغة قریش لم يغيروا الاغزة
 حكاه القاضي عياض في اللماع عن الشافعي
 وجزم به ابن خزم في الاحكام والرابع انه لا يروى
 أصلا لا على الصواب ولا على الخطا لأنه لم يسمعه
 من

من الشيخ على الصواب ولعصمة المصطفى صلى الله عليه
 وسلم من الحسن وهذا حكاه الشيخ تقي الدين بن رقيق
 العبد عن شيخه ابن عبد السلام احد سلوطين العلماء
 مسألة اذا عمل الصحابي بخلاف حديث رواه فله
 احوال احدها ان يكون اخذها مما يخصه ببعض
 افراده وقد سقت المسألة بغروها في باب التخصيص
 ثانيها ان يكون مطلقا فيقيد وهو كتخصيص العام
 بلا فرق ثالثها ان يدعى نسجه وقد سبق في آخر
 باب النسخ رابعها ان يكون الخبر محتملا لامرين متسا
 فيجمله الراوى على احدهما فالذى ذكره جمهور اصحابنا
 منهم الاستاذ ابواسحاق وابن فورك والاستاذ ابو
 منصور والكنيا الطبري وسليم الرازي في التقريب
 انه ينظر فان اجمعوا على ان المراد احدهما رجع اليه
 فيه ولهذا رجع الشافعي الى تفسير ابن عمر التفرق
 في حنا المجلس بالابدان وتغييره جل الجلة ببيع
 الى نتائج الشاج وكفعل عمر في هاء وهاء فقال والله
 لا تغايريه وبينك وبينه شئ تراحتج بقوله
 الذهب بالذهب ربا الا هاء وهاء على المجلس دون
 المقايضة على الفور وتوقف الشيخ ابواسحاق في
 الجمع هذا ان كان صحابيا فان كان تابعيا لم يلزم
 كما سبق وقيل لا فرق وان لم يتسا فيا فكا لم يترك
 في معنييه وان جوزوا ان يكون غيرهما كتغيير
 ابن عمر قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايتهم
 فصوصوا واذا رايتهم فافطروا فان غم عليكم
 فاقدروا له عادة المشهور من تسع وعشرين

او ثلوثين فواجب صيام الثلوثين من شعبان اذا لم
ير الصلوات تلك الليلة وكانت السماء مغيرة وانما لم
يرجع الشافعي الى تفسيره ذلك ووجب استكمال
الثلوثين سواء الليلة المغيرة او المصحية لان الاجماع
لم يعم على ان المراد احدهما بل جاءت الروايات كلها
مصرحة بخلافه في روايته كخير ابي هريرة وابن عباس
ان المراد استكمالهن ثلوثين لا العدة المعتادة
واطلق ابو بكر الصيرفي ان تاويل الراوي اولى
لمشاهدة الحال الا ان يقوم دليل على مخالفته فلحكم
للدليل كما وصى ابو سعيد ان يكفى في ثياب جدد
لانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول يحشر
المؤمن في ثوبه بوجه تاويله الى الثياب ثورات
الدليل قام على خلافه من قوله يحشر الناس عراة
فاول من يلبس ابراهيم فثبت ان المراد بالثوب في
الحديث العمل من صالح او طامح قال وانما جعل
تاويل الراوي اولى لانه شاهد من الامارات ما لا يقدر
على حكايته فيكون تاويله اولى فاذا انكشف خلافه
صرنا اليه ومن هذا قال الشافعي بما سمع من النبي
صلى الله عليه وسلم الحديث ثم يسمع سببه
او يسمع آخر كلامه ولم يسمع اوله وعلى كل انسان
ان يحكي ما سمع حتى يسمع خلافه اه قال الامدي
اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محتمليه فان قلنا
ان اللفظ المشترك ظاهر في جميع محامله كالعام
فتعود المسألة الى التخصيص بقول الصحابي وان
قلنا بامتناع محمله على ذلك فلا تعرف خلافا

في

في وجوب حمل الخبر على ما حمله عليه الراوي لان
الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا
يتعلق باللفظ المجمل بقصد التشريع وتقريب الاحكام
وتحليه عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من
الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك
من غيره فوجب حمل عليه ثم اورد على جهة الاحتمال
ان تعيينه ليس اولى من تعيين غيره من المجتهدين حتى
ينظر فيه فان انقذ له وجه يوجب تعيين غيره ذلك
الاحتمال وجب اتباعه والافتحين الراوي صالح
للمرجح فيجب اتباعه وهذا الاحتمال ضعيف
لان الظاهر ان تعيين الصحابي المشاهد للحال انما يكون
عن قرينة حالية او مقالية شاهد بها فلا يعدل عن
الظاهر الا عند قيام ما ترجح عليه لا بمجرد كونه مجتهدا
وقد نقل القاضي ابو بكر وامام الحرم من نضر الشافعي
على ان الصحابي اذا ذكر خيرا واوله وذكر مجمله فتاويله
مقبول قال ابو نضر من العثري وانما اراد فيها اظن
اذا اول الصحابي او خصص من غيره ذكر دليل والافان
المقصود بالدليل مقبول من كل انسان لانه اتباع للدليل
لا اتباع ذلك المؤول وقال عبد الرهاب في الافادة
ذهب جمهور الشافعية الى تعيين تاويل الراوي
وحكوه عن الشافعي ومنهم من منع ذلك وبني عليه
منع التوقيت في المسموع لقول خزيمة لو قصر السائل
على مسأله لجعلها خمسا فقالوا هذا ظن والواجب
المصير الى الخبر قال والصحيح ان كان ذلك مما لا يعلم
الا من قصده صلى الله عليه وسلم فالواجب

لتاويل

المصير اليه لانه ليس يعلم ما الاجله صار الى ذلك
سواه وان كان مما طريقة الاستدلال لم يلزم لانه
تخصيص العموم الا ان يكون مما طريقة اللغة دون
الاحكام فيلزم المصير اليه لكون الصحابي حجة في
اللغة اهو وهو تقييد حسن خاصها ان يكون
اكثر ظاهرا في شئ فيجمله الصحابي على غير ظاهره
اما بصرف اللفظ عن حقيقة الى مجازة او بان
يصرفه عن الوجوب الى المذهب او عن التحريم الى الكراهة
فاللأى عليه الجمهور العمل بظاهر الحديث ولا يخرج
عنه مجرد عمل الصحابي وقوله هكذا ذكره الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرائيني وابن فورك واللبا الطبري
وغيرهم قال الامدي وفيه قال الشافعي كيف اترك
اكثر لا قول اقوام لو عاصرتهم لم يجزهم وذهب
اكثر الكيفية الى اتباع قول الراوي في ذلك لما ساق
وقال بعض المالكية ان كان ذلك مما لا يمكن ان يدرك
الا بشواهد الاحوال والقرائن المتضمنة لذلك وليس
للاجتهاد مساع في ذلك اتبع قوله وان كان صرفه عن
ظاهرة يمكن ان يكون لصرف من الاجتهاد يقين الرجوع
الى ظاهر اكثر لاحتمال ان يكون اجتهاده غير مطابق
لما في نفس الامر فلا يترك الظاهر بالمحتمل حكاية
عنهم القاضي عبد الوهاب في المختص وقال القاضي
عبد الجبار وابو الحسن البصري من المعزلة ان علم انه
لم يمكن مذهب الراوي وتاويله وجه سوى علمه
بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لذلك التأويل
وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون
قد

قد صار اليه لدليل ظهر له من نص او قياس وجب النظر
في ذلك الدليل فان كان مقتضيا لما ذهب اليه وجب
المصير اليه والاعمال بالخبر ولم يكن مخالفة الصحابي
اثر سادسها ان تكون مخالفة بترك الحديث بالكيفية
كرواية ابي هريرة الولوغ سبيحا ورايه بالثلاث
وهذا ذكره الامام فخر الدين مثالا لتخصيص الراوي
عموم اكثر وليس منه لان الفاظ العدد بصوص
لا تحتمل التخصيص فذهب الشافعي ان الاعتبار
بروايته خلافا للحنفية وحكي القاضي عن علي
ابن امان انه ان كان من الأئمة دل على نسخ الخبر
والمختار عند امام الحرمين وابن القثير انما حقتا
نسيانه للخبر الذي رواه او فرضنا مخالفة الخبر
لم يروه وجوزنا انه لم يبلغه فالعمل بالخبر فاثبات
روى خبرا مقتضاه رفع الحجر والمخرج فيها سبق
منه تحريم وحظر ثم رايته يخرج فالاستسكان
بالخبر ايضا وعمله محمول على الودع وان ناقض عمله
روايته ولم يجد مجالا في الجمع امتنع التعليق بروايته
فانه لا يظن من هواهل الرواية ان نعهد مخالفة
ما رواه الا عن ثبت بوجوب مخالفة قال ابن
القثيري وعلى هذا فلا يقطع بان الحديث ينسخ
كما صار اليه ابن امان ولعله علم شيا اقتضى
ترك العمل بذلك اكثر ونجته ههنا ان يقال لو
كان شوبب بوجوب رد الخبر لوجب على هذا
الراوي ان يبينه اذ لا يجوز ترك ذكر ما عليه
مدار الامر والمحل محل التباس ثم قال امام الحرم

وهذا غير مختص بالصحاب بل لوروى بعض الأئمة خبر
وعمل بخلافه فالأمر على ما ذكرناه من التفصيل ولكن
قد اعترض الأئمة أمور استغفرت آثارها فالحالهم المخالفة
لروايتهم وهذا كرواية أبي حنيفة خيار المجلس مع
مصره إلى مخالفته فهذه المخالفة غير قارحة في
الرواية لأنه ثبت من أصله تقديم الرأي على الخبر
فمخالفته محمولة على قياسه على هذا الأصل الفاسد
ولهذا قال إرابت لو كانا في سفينة وكرواية مالك
لهذا الحديث مع مصره إلى نفي خيار المجلس وهذه
المخالفة لا تقدر أيضا في الرواية لأن الذي حملة
على هذا فيما اظن تقدمه عمل أهل المدينة على
الاحاديث الصحيحة قال ابن القثير لا ينبغي
تخصيص المسألة بالراوي يروى نحو مخالفت بل
يجري بمن يبلغه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
نحو مخالفته وأن لم يكن هو الراوي لذلك الخبر حتى
إذا وجدنا محملا أو قلنا إنما خالف لأنه إنهم الراوي
فلا يقدر هذا في الخبر وإن لم يتجه وجه مخالفته
الأولها الحديث أو المصير إلى استخفافه بالخبر حينئذ
يتعين أن يقال هذا قدح في الخبر وعلم بضعفه
قال الإمام وأذا روى الراوي خبرا وكان الأظهر أنه
لم يحط بمعناه فمخالفته للخبر لا تقدر في الخبر وإن
لم يدركه ناس للخبر أو ذكر لما يحمل بخلافه فيتعلق
بما خبر لأنه على أصول الشريعة ونحن على تردد فيما
يدفع التعلق به فلا يدفع الأصل بهذا التردد
بل أن غلب على الظن أنه خالف الحديث قصدا

أولم

أولم يتحققه فهذا يعصده التأويل ويؤيده ويحيط مرتبة
الظاهر ويخفى الأمر في الدليل الذي عصده التأويل
قال ولوروى خبرا ثم فسق وفي زمان الفسق
خالف ما رواه فلا يقدر هذا في الخبر لأنه محمول
على تحريه لا على أنه يعرف ضعف الحديث قال
ابن القثير يتجه أن يقال إن الصحابي إذا روى
وخالف ما روى قصدا دل على ضعف الحديث
لأنهم شاهدوا الوحي وعرفوا من قرأين الأحوال
ما لم يعرفه فأما الإمام الآن إذا خالف خبرا
وقد عمل به من قبله فهذا الخلاف لا يقدر فيه
قال إمام الحرمين وإن كنا نقول إذا ورد خبر ثم
خالفه بعض الأئمة مع ذكره له ولم نجد محملا ينفى
ضعف الحديث أو كونه منسوخا فلا عمل بذلك
الخبر فلو خالف أقضية الصحابة أو أئمة أي عصر
فرضنا الخبر ولم نجد محملا مما ذكرنا فلا شك في أن
هذا يقدر في الخبر إذا لم يحمل ترك العمل بالخبر إلا
الاستهانة وترك المسألة به والعلم بكونه منسوخا
وليس بين التقديرين ثالث وقد اجمع المسلمون
على وجوب اعتقاد تنزيههم عن الاستهانة بالخبر
فتعين حمل الأمر على علمهم بورد النسخ وليس
هذا آتقا بما لا قضيتهم على الخبر بل هو استمساك
بالإجماع على وجوب حمل علمهم على وجه يمكن
في الصواب فكان تعلقت بالإجماع في معارضة
الحديث ومن يدعي الأمر أن مذهب الصحابي إذا
نقل تفردا لا يوجب به على الصحيح فإذا انقل في

معارضة خبر نص على المخالفة التي لا تقبل التأويل
 نقين التعلق بقول الصحابي ولكن ليس هذا بعلما
 بمدّ هب الصحابي بل هو تعلق بما عنه صدر منه
 ولهذا طردنا هذا الكلام في امر كل عصر كما
 قلنا في الاجماع ان اهل العصر لا يجمعون في مظهر
 عن سبيل الاصل ثبت وحمل امام الحرمين قول
 الشافعي اذ قال القبول على الخبر لا على خلافه
 الراوي على ما لو غلب على الظن ان الراوي كات
 ناسيا للخبر ولم يقطع بانه قصد الخلاف عن نعمة
 فان الخبر يقدم عندهنا ايضا في هذه الصورة
 واما اذا غلب على الظن ان الخبر بلغهم ولكن
 عملوا بخلافه فقد بينا ان التعلق بالخبر لا
 لنا اصولا من الاصول فلا يتركه شيء ترد
 فيه وذكر الامام في كتاب الترجيح هذا وقال
 ان لم نجد في الواقعة متعلقا سوى الخبر وقول
 الراوي وهو من الائمة وهما على التناقض فيتمك
 بالخبر وان وجدنا مسلما في الدليل سوى الخبر
 فالتمسك بذلك الدليل اولى قالت ولو صح خبر
 وعمل به قوم ولم يعمل به قوم والغريقات
 ذكران للخبر والمسألة مفروضة حيث لا احتمال
 الا للنسخ فالذي اراه تقدم عمل المخالفين لاعم
 لا يخالفون الا عن ثبت وحمل عمل الغالبين على
 التمسك بظاهر الحديث ثم العرف يقضي بان
 يسع المخالفون ما عندهم مع العلم بوقوع الحديث
 وكل هذا ينبغي على مسألة وهي ان الاجماع لو
 انعقد

انعقد على مخالفة خبر نص على مناقضته مع
 الاجماع على انه غير منسوخ فهذا لا يتصور وقوعه
 قال والذي اراه من صيرورة الاجماع على مناقضة
 الخبر المتواتر ان يلتمح اهل الاجماع بكونه منسوخا
 قال ابن القثير وقد بنى الامام جملة كلامه
 على ان قول الصحابي فيما لا يقاس وفي المقدرات
 حجة لانه لا يتكلم بما يخالفه القياس الجلي
 الا عن ثبت والقاضي يابى هذا الشد الامار
 ويقول ربما ظن انه محل الاجتهاد وربما زال اذ
 ليس بمعصوم فصل في الفاظ الرواة وكيفية
 الاداء وينقسم النظر فيه الى نقل الصحابي وغيره
 اما الاول فلا كفاظ الصحابي مراتب الاولى
 وهي اقوالها سمعت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يقول كذا او احد ثني او احذر في او شافني
 لعدم احتمال الواسطة وهو حجة انفا قيا
 وجعل ابن القطان قول المحدث سمعت الله
 لانه يجوز ان يكون معنى حدثنا حدث قومنا
 يقول الحسن خطبنا ابن عباس الثالثة نية
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
 وانما كان دون الاول لاحتمال الواسطة في قوله
 قال لانه اعم من ان يكون بواسطة او لا والدليل
 على احتمال الواسطة وقوعه وذلك كسماع
 ابي هريرة من الفضل بن العباس عن النبي
 صلى الله عليه وسلم من اصبح جنباً فلا
 صوم له ثم رواه ابو هريرة بلغظ قال

وكسماع ابن عباس امامة بن زيد عن النبي صلى
الله عليه وسلم انما الريا في النسبة ثم رواه
عن النبي صلى الله عليه وسلم كذلك ولما سئل
ابو هزيمة وابن عباس عن حديثهما بينا من
سمعا وهو حجة أيضا وقتل الأعمى وابنت
الحاجب عن القاسم أبي بكر انه لا يدل على
سماعة بل هو محتمل وهو وهم والذي رآته في
كتاب التقريب التصريح والحزم بانه على السماع
واعرب من ذلك ان سلما الرازي في التقريب
حكاه عن الاستعري وان الشيخ ابواسحاق حكاه
في البصرة عن الاستعري واختاره ابو الخطاب
من الخاتبة ونسبه للاستعري أيضا ونحوه ما
ذهب اليه الاستاذ ابواسحاق من انه لا يقبل
مراسل الصحابة والجمهور على خلاف ذلك وان
الصحابة اذا اطلق ذلك فانما يريد به السماع
وليس مستند هذا اللفظ بل استقرار عادتهم
في النقل المرتبة الثالثة امر النبي صلى الله
عليه وسلم بذلك او نهى عن كذا او قضى بذلك
فهذا يتطرق اليه احتمال الواسطة مع احتمال
ظنه ما ليس بامر امر لكن الظاهر من حال
الصحابة خلافة فلذلك ذهب الجمهور الى انه حجة
وخالف داود الظاهري فقال لا يحتج به حتى
يقبل لفظ الرسول قال القاسم ابو الطيب
هكذا سمعت القاسم ابالحسن الحريري يقول
ويحكيه من مذهب داود وسمعت ابن بيان
المصادر

القصار وكان داود ينكر ذلك ويقول يجوز الاحتجاج
به وقال قوم من المتكلمين لا يجوز الاحتجاج به
هكذا قال القاسم ابو الطيب وترجم المسألة بقوله
امرنا واحتج في اثباتها بانه اذا قال نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم حمل على التحريم ولذلك
يجمل امرنا على الوجوب وهذا يدل على مساعدتهم
في النهي ومما يساعد ما نقله الحريري ما رآته في
كتاب الاعداد المراد به كتاب الاعداد لابي العباس
ابن السراج عن الظاهرية او من ذهب منهم الى انه
لا يقبل الحديث الا اذا قال راويه سمعت واحترنا
حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال ابن حزم قول الصحابي من السنة كذا وامرنا
بكذا ليس بمسند وتكلم القاسم ابو بكر في التقريب
في هذه المسألة في مقامات احدها ان الصحابي
علم كون ذلك امرا به لك من وجه غير محتمل عند
وانه يجب العمل به وحكي في هذا خلاف بعض
اهل الظاهر قال واختلف في طريق علم الراوي
بكون الفعل امرا فقبل بقوله افعلوا وامرتم وقيل
لا بد ان يعلم كونه مريدا لامتنال المأمور به
قال والمختار ان يعلم بقوله امرتم بكذا ونهيتكم
عن كذا او بقوله افعلوا ويقترن به من الاحوال
ما يعلم به قصد الرسول الى الامر وهذا بناء على
انه لا صيغة للامر وحكي القاسم ابو بكر في
التقريب وامام الحرمي في التلخيص في هذا
المقام قولنا بالتفصيل بين ان يكون الناقل

له من اهل المعرفة باللغة فيجعل قوله امر رسول الله
كقوله لفظ الامر وان لم يكن عارفاً باللغة فلا يجعل
كذلك قال فقال القاضي والصحيح عنده ان كانت
المعنى المنقول بحيث تغور عليه العبارات المختلفة
فلا يجعل قوله نقله في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم
وان كانت بحيث لا تختلف عليه العبارة ولا تحول
فيه فهو كقوله ثانياً انه هل يجعل على النعميم على كافة
اهل الاعصار فذهب بعضهم الى ذلك واختار القاضي
الوقف ولا يجعل على الخصوص ولا عموم الا ان يقتن
به من حال الراوى ما يدل على ذلك قال ابن القشيري
وانكره القاضي على معتقده في الوقف ثانياً ان ذلك
محمول على السماع او يجوز ان يكون سمعه ويجوز ان
يكون روى له عنه خلافاً والاول اظهر وقيل بالوقف
وما الى الية الرازي وحكاها امام الحرمين في التلخيص
عن داود المرتبة الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول
فيقول امرنا بذلك او نهينا عن كذا فهذا يتطرق اليه من
الاحتمالات ما يتطرق لقول الامر وينزى ان يكون
الامر والناهي بعض الخلفاء او الامراء والذي عليه
الشافعي والثراثة انه حجة وصرف الفعل الى
من له الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم وبه
قال عبيد الجبار وابو عبد الله البصري وخالف ابو
بكر الصيرفي والاسماعيلي وامام الحرمين مناوئاً للرازي
والرازي من الحنفية واكثر مالكية بغداد ومغوا
اصنافه ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم لعدم
تسمية الفاعل لانه محتمل غيره قطعاً فلا يضاف
اليه ما لا احتمال وحكى ابو الحسين بن القطان ان

الامام صح

الشافعي

الشافعي نص في كبحه يد على انه ليس في حكم المرفوع
وفي التقديم على انه مرفوع وسياتي بيانه وحكي
ابن السمعاني قولاً ثالثاً بالوقف وحكى له الامدي
في مقدمته جامع الاصول قولاً رابعاً بالتفصيل
بين ان يكون القائل ذلك الصديق مرفوع لانه
لم يتأمر عليه غيره ويخرج من كلام ابن دقيق
خامساً فانه قال في شرح الامام ان كان قائله
من اكابر الصحابة كاخلفاء الاربعة فيجب على
الظن غلبة قوة ان الامر هو الرسول وفي
معناهم علماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن
ثابت ومعاذ بن جبل وفي معناهم من كثر المام
بالنبي صلى الله عليه وسلم وما لزمته كانس
واي هريرة وابن عمر وابن عباس وان كان ممن
هو بعيد عن مثل ذلك من اخاد الصحابة الذين
الحاقهم برسول الله صلى الله عليه وسلم او ينفذون
اليه بعد عودون الى بلادهم فان الاحتمال فيهم
قوي انتهى وحاصله تفاوت الرتب في ذلك ولا
شك فيما قال والاظهر قبوله مطلقاً واصافته
الى النبي صلى الله عليه وسلم لان مراد الصحابي
انما هو الاحتجاج بقوله امرنا فيجب حمل الامر على
صدوره ممن يجع بقوله وهو النبي صلى الله عليه
وسلم اذ غيره لا حجة في امره قال القاضي في
التقريب ولا فرق بين ان يقول الصحابي ذلك
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبين قوله

بعد وفاته وفي الزمن الذي ثبتت حجة الاجماع
لانا لا نغرف احدا فصل ذلك في الصحابي واما اذا قاله
من بعده فلو يمتنع ان يريد به امر الائمة وتردد
الغزالي في ان قول السابعي ذلك موقوف او مرفوع
مرسل وجزم ابن عقيل من الحنابلة بانه مرسل
المرتبة الخامسة ان يقول رخص لنا المرتبة
السادسة ان يقول من السنة كذا قالذي عليه
الاكثر انهم من سنة الرسول صلى الله عليه
وسلم فيكون حجة قال القاضي ابو الطيب وهو ظاهر
مذهب الشافعي لانه اعرج على قراءة الفاتحة
بصلوة ابن عباس على عبادة وقرابها وحجر وقال
انما فعلت لتعلموا انها سنة وقال ابن السعادي انه
مذهب الشافعي وقال ابن فورك قال الشافعي
في القديم انه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الظاهر وان جاز خلا فيه وقال في الجديد يجوز
ان يقال ذلك على معنى سنة البلدة وسنة الائمة
فلا يجعله اصلا حتى يعلم ولما عدل الصحابي عن
الحكاية عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظا الى
كلام آخر علم انه انما اراد ان يدلنا على انه فهم
ذلك بالمعنى من صريح قول النبي صلى الله عليه
وسلم هو وقال سلم الرازي في التفسير ان
الشافعي نص عليه في القديم وتوقف فيه في
الجديد فقال هو محتمل وبه قال ابو بكر الصيرفي
والمذهب الاول وهكذا احكام المازري عن
الشافعي في شرح البرهات فقال اختلف قول
الشافعي

الشافعي فقال في القديم هو مرفوع في الظاهر
وقال في الجديد هو محتمل ولم يره مسندا وهكذا
قال ابو الحسن بن القطان اختلف قول الشافعي
في قول الرازي من السنة كذا فكان يقول في القديم
انه يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم قال وعلى
معنى قوله امرنا ونهينا لان الظاهر ان هذه الايكون
الامر النبي صلى الله عليه وسلم وان كان يجوز خلا
قال ذلك في دية المرأة الى ثلث دية الرجل واحتج
بان قال ورجع عن هذا في الجديد فقال قد يجوز
ان يقال سنة البلدة وسنة الامر وامرنا الامر
وامرنا الائمة فلا يجعل اصلا حتى يعلم حملته وقال
عمر للصبي بن معبد هديت لسنة بنك وانما
اراد بذلك الحق من سنة النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى وهكذا قال الصديقي في شرح مختصر المزني
في باب اسنان ابل الخطا انه حجة على القول القديم
والجديد انه ليس بحجة فعلى هذا المسألة عندهم
مما يفتي فيها على القديم وهو نوع غريب في المسائل
الاصولية وان كثرت في الغزوي قلت لكن نص
الشافعي في الام وهو من كتب الجديد على انه حجة
فقال في باب عدد الكفن بعد ذكر ابن عباس
والصالح ما نصه قال الشافعي وابن عباس
والصالح بن قيس رجلا من اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم لا يقولان السنة الائمة رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو بلفظه وخ فيصير
في الجديد قولان والراجح انه حجة لانه منصوص

عليه في القديم والجديد معا وقد سبق كلام القاضي
 لابي الطيب ايضا وقد حزم به الامام الرافي في كتاب
 التميم في شرحه وقال النووي في مقدمة شرح المهذب
 انه المذهب الصحيح المشهور وجرى عليه الاقدي
 والامام والمتأخرون بشرط التحاكم وابونعيم في علومها
 كون الصحابي معروفا بالصحة وفيه اشعار بان من
 قصرت صحبته لانه لا يكون ذلك وذهب الكرخي
 والرازي والصيرفي الى انه ليس بحجة لان المتلقي من
 القياس قد يقال انه سنة لاسناده الى الشرع وذكر
 امام الحرمين في البرهان ان عليه المحققين وجرى
 عليه ابن القشيري وفي المسألة قول ثالث انه
 في حكم الموقوف ونقله ابن الصلاح والنووي عن
 الامام ابي بكر الاسماعيل اما لو قال التابعي من
 السنة كذا فظاهرا فخص الشافعي السابق انه
 ليس في حكم المرفوع ونقل الرافي عنه في باب
 الاعسار بالنفقة انه جعل قول سعيد بن المسيب
 في العاقر عن النفقة يفرق بينه وبين امراته
 فحمل قول سعيد سنة على سنة النبي صلى الله
 عليه وسلم وكذلك اخذ في القديم في المرأة تعال
 الرجل الى ثلث الدية بقول سعيد من السنة
 فقد نصا فرقوله في القديم والجديد على ذلك
 لكن قال الصيدلاني في الحجايات ان الشافعي
 كان يرى ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي
 والتابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريد
 ستة البلد انتهى فتلخص فيها ثلاثة اقوال
 واطلق



132 واطلق ابن السمعاني ان قول الراوي من السنة كذا
 حجة في مذهب الشافعي قال ثمان كان الراوي
 صحابيا وجب العمل به وان كان تابعا كانت
 روايته مرسلة فحكمها حكم المراسل وكذا قال
 القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية قول التابعي
 من السنة كذا في حكم المراسل ان كان قابله سعيد
 ابن المسيب فهو حجة والا فقلد وعنه في باب صلاة
 الجماعة والعديد من تخليفه حكاية وجهين
 اصحهما واشهرهما انه موقوف على بعض الصحابة
 وثانيهما انه مرفوع مرسل وقال بعض شراح
 المصنف ان كان قابله صحابيا فهو حجة وان كان
 غيره من التابعين فان كان عن سعيد بن المسيب
 فليس بحجة قطعا وان كان سعيد بن المسيب
 فهو حجة على المذهب وكذا حكى ابن الصباغ
 في العدة الوجوه في قول سعيد خاصة الخلاف
 في قول مرسله وقال ابن عبد البر في التقيص اذا
 اطلق الصحابي السنة فالمراد به سنة النبي صلى
 الله عليه وسلم وكذلك اذا اطلقها غيره فالمعنى
 الى صاحبها كقولهم سنة العمرين وهو ذلك
 المرتبة السابقة ان يقول عن النبي صلى الله عليه
 وسلم فقبل بظهوره في انه سمعه من النبي صلى الله
 عليه وسلم فيكون حجة وبه قال عبد الجبار
 وعليه البيضاوي والمصدي وقيل بل ظاهر في
 الواسطة ولم يدرج الامام فخر الدين شيئا المرتبة
 السابقة ان يقول كذا نفعل في عهده صلى الله

عليه وسلم او كانوا يفعلون كذا فاطلق الامدي وابن
الحاجب والهندي ان الاكثرين على انه حجة وان لم
يضعه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم والتحرير
ان لهذه المربة الفاظا احدها ان يقول كان الناس
يفعلون ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم فهذه
دون ما قبلها لاحتمال عود الضمير في كذا الى طائفة
مخصوصة وحكي القرطبي في هذه المسئلة ثلاثة
اقوال قال فقبله ابو العرج من اصحابنا ورده اكثر
اصحابنا وهو الاظهر من مذهبهم قال القاضي
ابو محمد يعني عبد الوهاب والوجه التفصيل بين
ما يكون شرعا مستقرا كقول ابي سعيد كذا يخرج
زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم صاعا من تمر او صاعا من شعير الحديث
فمثل هذا يستحيل خفاؤه عليه صلى الله عليه وسلم
وسلم وان كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول
دافع بن خديج كذا يخبر على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى روى لنا بعض هومي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك
وقيل لعل الاولى في ذلك ان الصحابي ان ذكر ذلك
في معرض الحجة حمل على الرفع والاقلوا اثر وما
حكاه عن القاضي ابي محمد قطع به الشيخ ابواسحاق
الشيرازي وعيزه والذي رايته في كلام القاضي
ابي محمد يعني عبد الوهاب انما هو التفصيل بين
ما لا يثبت الا بالشرع ولم يكن مستصحا بجنتي

مثله

مثله فيجب حمله على عمله صلى الله عليه وسلم
واصره به كقول ابي سعيد في صدقة الفطر وان
كان مما يستند الى عادة يفعلونها فمحتمل حتى يقوم
دليل يمنع الاحتمال كان يورده على جهة الاحتجاج
وقال القاضي في التقريب ان اضاف فعلهم الى
زمان النبي صلى الله عليه وسلم وايضا على وجه
يعلم عليه السلام تكرر وقوعه فهو حجة
لتقريره والا فلا تالكها ان يقول كان الناس
يفعلون ذلك ولا يصح بعهد النبي صلى الله
عليه وسلم فهذه دون الثانية لعدم التصريح
بالعهد وفوقها للوضافة الى جميع الناس
وحكي القاضي ابو بكر في التقريب في ثبوت
الاجماع بذلك قولين رابعها ان يقول كانوا
يفعلون او كذا فعل وهو دون الكل لعدم
التصريح بالعهد ودوما يعود عليه الضمير
قبل رمد هب كسفية واتحاشا بلة انه اجماع وقال
الغزالي اذا قال التابعي كانوا يفعلون كذا فلا
يدل على فعل جميع الامة فلا حجة فيه الا ان
يصرح بنقل الاجماع وفي ثبوت الاجماع بخبر
الواحد خلاف مشهور وقال ابن السمعاني
في القواطع اذا قال الصحابي كانوا يفعلون كذا
فهو على ثلاثة اضرب احدها ان يضعفه الى
عصر النبي صلى الله عليه وسلم ويكون شرعا
لنا وان كان مثله لا يخفى بان يكثر منهم ذكره

وكان مما ينبغي ان يذكر
في هذا الباب
مما لا يخفى على
المتأمل

حمل على اقراره لان الاغلب فيما يكثر انه لا يخفى
 كقول ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطرى
 زمن النبي صلى الله عليه وسلم صاعا من بر
 او صاعا من شعير او صاعا من تمر وعلى هذا
 اذا اخرج الراوى الرواية يخرج الكثير بان قال
 كانوا يفعلون كذا حملت الرواية على عمله واقراره
 وصار القول شرعا وان تجرد عن لفظ الكثير
 كقوله فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرع باحتمال
 الثاني ان يضيفه الى عصر الصحابة فيظرفات
 كان مع بقا عصر الصحابة فليس حجة وان
 كان بعد انقراض عصرهم فهو حكاية عن اجماعهم
 فيكون حجة الثالث ان يطلقه ولا يضيفه الى
 اخذ العصرين فان كان عصر الصحابة باقيا فهو
 مضاف الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وان كان عصر الصحابة منقرضا فهو مضاف الى
 عصر الصحابة لان الحكاية عن ماض فان كان قبل
 عصر الصحابة فالماضى قبله عصر الرسول وان
 كان بعد عصر الصحابة فالماضى قبله عصر الصحابة
 تنبيه فائدة رعاية هذا الترتيب الترجيح
 عند التعارض فما لا يحتمل ارجح مما يحتمل وما يحتمل
 احتمالا واحدا ارجح مما يحتمل اثنين وهكذا في
 الباقي **فصل** واما الثاني وهو الفاظ
 غير الصحابي فللراوى حالات بعضها اقوى من
 بعض اولها ان يسمع من لفظ الشيخ وهو النهاية
 في

في العمل لانه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فانه الذي كان يحدث اصحابه كما نقلوه عنه وهو
 ابعد من الخطأ والسهو وروى عن ابي حنيفة ان قرأتك
 على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك قال وانما
 كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة
 لانه مأمون من السهو ولانه كان يذكر ما يذكره حفظا
 ولا يكتب وانما كلوا منا فمن يخبر عن كتابه لا يعت
 حفظه حتى اذا كان يروى عن كتاب فالحاجبان سو
 في نفس الحديث بما في الكتاب ذكره شمس الائمة
 وعلاه غيره بان عناية الطلب أشد عادة لانه اذا
 قرأ التلمذة كانت المحافظة من الطرفين واذا قرأ
 الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه قال ابن القشيري
 ولا خرق بين ان يقرأ من ظهر قلبه او من كتاب قال
 الماوردي والرويانى ويصح تحمله عنه سواء كان عن
 قصد او استرخاء او اتفاق او مذاكرة بخلاف الشهادة
 ويجوز ان يكون المحدث اعنى او اصم ولا يصح السماع
 ان كان المتحمل اصم ويصح ان كان اعنى قال فان حدث
 عن حفظه صح السماع اذا وثق به وان حدث من
 كتابه فان كان اعنى لم تصح روايته لان اللب قد
 تشبه عليه وان كان بصيرا صح ان يروى عنه
 كتابه بشرطين كونه وانقابه وذكر الوقت سماعه
 ومنع ابو حنيفة ان يروى الا من حفظه كالتأه
 ولو صح ذلك لسلبت فائدة الكتاب قال فقد
 صارت الرواية في عصرنا من الكتاب اثبت عنه
 اصحاب الحديث من الحفاظ انتهى وللسامع ان يقول

اسمعتي واحضرتني وحدثنني واسمعنا واحضرننا وحدثننا
 هذا ان قصد الشيخ اسماعه اما خاصة او مع جمع فان
 لم يقصد ذلك فليس له ان يقول الاسمعة بحديث
 فلانا وانما جازت هذه الالفاظ لمطابقتها لما في نفس
 الامر والمحدثين فيه ادب يقولون لما سمعته مع غيره
 حدثنا واحضرننا ولما سمعته وحده احضرتني وحدثنني
 قال ابن دقيق العيد وهذا ادب لا ينتهي الى الوجوب
 اهو وحكي الشريف المرتضى في الذريعة وصاحب
 المصايد عن بعضهم منع لفظ الجمع اذا كان وحده قالوا
 والصحيح الجواز لانه ياتي به على سبيل التخييم الثانية
 ان يقرأ على الشيخ وهو يسمع والكثير المحدثين يسمون
 القراءة على الشيخ عرضا من حيث ان القارئ يعرض
 على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ من القراءة او
 قبلها هل سمعت فيقول الشيخ نعم او يقول بعد الفراغ
 الامر كما قرئ على ولا خلاف في انها رواية صحيحة
 الاما نقل عن بعض من لا يعتد به واختلفوا في انها
 مثل السماع من لفظ الشيخ او دونه او فوقه على ثلاثة
 مذاهب الاول هو قول الشافعي كما نقله الصيرفي عنه
 في كتاب الدلائل والاعلام فقال وباب الحديث عند
 الشافعي رحمه الله في القراءة على المحدث والقراءة عنه
 سواء اذا اعترف به قال والدليل عليه قوله تعالى البتة
 بربكم قالوا بلى وقوله ونادي اصحاب الكهنة الى قوله نعم
 وقول صهام بن علقمة للنبي صلى الله عليه وسلم اني
 سائلك الله ان يرسلك اليها قال نعم فقوله نعم بمنزلة
 ان الله ارسلني وان الله امرني ان اجمع انتهى وبه جزم

المأوردى والرويانى والصحيح انها دونه قال
 امام الحرمين وشرط صحة الرواية عن الشيخ ان
 يكون الشيخ عالما بقراءة القارئ عليه ولو فرض
 منه تحريف او تصحيف لرده عليه ويلحق به
 ما لو كان ينده نسخة مهدية فلو كانت مده
 عن الشيخ والاحاديث تقرأ وذلك العرف عدل
 مؤتمن لا يالوجه في التامل فتدركه جواب
 القاضي وبعد مدة ظهر لي ان ذلك لا يوضع
 لان الشيخ ليس على دراية منه فلا ينتهض
 منها تحملا قال فان كان الشيخ لا يحيط باللاء جابر
 ولا ينظر في نسخة متميزة ولو فرض ان ذلك ليس
 عليه لما شعر لم تضع الرواية عنه واي
 فرق بين شيخ يسمع اصواتا واحراسا لا
 يامن تدليسا والتاسا وبين شيخ لا يسمع
 ما يقرأ عليه قال ابو نصر بن القشيري
 وهذا الذي ذكره الامام لم اره في كلام
 القاضي فانه صرح بان الصبي المميز يسمع
 منه التحمل وان لم يعرف معناه ويصح روايته
 الحديث عن من لم يعلم معناه وهذا فيما الخ
 اجماع من ائمة الحديث وكيف لا وفي الخبر
 رب حامل فقه عن رفقه ورب حامل
 فقه الى من هو افقه منه ولو شرطنا علم
 الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع
 وجوهه وليد ذلك باب الحديث

وبالحملة فدار الاخبار على غلبة الظن فاذا قرئ
 بين يدي الصبي والامير والامير اجبار على
 شيخ فتملأ هذا السامع وقرنت عليه وتملت
 عنه اكتفى بذلك واشترط النظر في النسخة
 ودراية الصبي يضيق البطان في الرواية
 ومن كلام الامام ان المعترف في صفة تحمل
 الرواية هو المعترف في صفة تحمل الشهادة
 وهذه محل النظر وقد صرح الامام بجواز
 الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المجيز
 غير محيط بحملة ما في الكتاب المجاز وقد
 وافق امام الحرمين ان شرط صحة الرواية
 العلم بما يقرأ عليه الكفا الطبري والمازري
 في شرح البرهات قال المازري بشرط كون
 الشيخ عالما بصحة ما قرئ عليه غير غافل
 عن شيء منه فاما اذا قرأ من حفظه واملى
 من حفظه فلا شك انه على ثقة وقد اجاز
 بعضهم للمناظر ان يكون بين ايديهم كتبهم
 استظهارا للثقة واحتياطاً فان كان لا يعول
 على حفظه وانما يعول على كتابه نظر فان تحقق
 سماع جميع ما في كتابه فظاهروا ان علم سماعه
 ولكن شيء من سمعه فذكر القاضي ابو بكر
 فيه خلافاً في جواز الرواية لما في هذا الكتاب
 وذهب الى انه لا يروى رواية معمولاً بها لان
 هذا من سمع منه الكتاب مع عدالة
 وانما

على صحح

وانما هو على ظن وتخمين وكذب وذكر القاضي
 ان الشافعي اوصى في رسالته بقول مثل هذه
 الرواية لانه قال لا يحدث المحدث من كتابه
 حتى يكون حافظاً لما فيه وهذا يقتضي انه
 انما اشار الى من جهل شيخه الذي سمع منه
 الكتاب لانه لو علم شيخه الذي حدثه
 بالكتاب لم يشترط حفظه اياه لان من
 علم شيخه الذي حدثه به وعلم بانه حدثه
 للجميع فانه لا يشترط ان يكون حافظاً لما في
 كتابه وهذا الذي تأوله القاضي على الشافعي
 تأوله غيره على غير هذا الوجه وسيأتي
 وقال ابن فوركان ان روى من كتابه ما لم يذكره
 ويعلم انه اصله فضله وجهان احدهما لا
 يقبل لانه لا بد وان يكون كاذباً والثاني يقبل
 عملاً بالظاهر وقال القاضي عياض في
 الامام اختلف في العمل بما وجد في الخط
 المضبوط المحقق لامام اذا عمل به مع اتفاقهم
 على منع النقل والدراية به فمعظم المجتهدين
 والعقلاء لا يرون العمل به وحكي عن الشافعي
 جواز العمل وقال به طائفة من نظائره
 اصحابه وهو الذي نصره الجويني وغيره
 وهو مبني على مسألة العمل بالمرسل وحكي
 ابو الوليد الباجي انه روى عن الشافعي انه
 يجوز ان يحدث بالخبر من حفظه وان لم

يعلم انه سمعه قال وجهته ان حفظه لما في
 كتابه كحفظه لما سمعه فجازله ان يرويه
 قال القاضي ولا نور ولا بهجة لهذه الحجة
 ولا ذكر هذا عن الشافعي اخذ من اصحابه
 ولعله ما قد مناه عنه من العمل به لا الرواية
 والله اعلم او يكون انما اراد انه وجد بخطه
 وان لم يتحقق سماعه وهي مسألة مشهورة
 اهواختار المازري انه اذا تحقق سماعه
 وجعل من سمع الحق بالمرسل وان كان الشيخ
 سمع الجميع ولكنه لا يحفظه ولا يذكر سماعه
 لعين كل تعظ فان له ان يرويه ويجب العمل
 به وان لم يذكر السماع وانما عول على خطه
 كما جرت عادة المحدثين في الطبقات فاختلف
 الاصوليون فيه فحكى عبد الوهاب عن ابي حنيفة
 انه لا يرى العمل به وان ذلك فضيلة اصول
 مالك واسار الى تخرجهما على منع الشاهد من الشهادة
 امر لم يذكره وانما عول على خطه فلا يعمل بها وعن
 الشافعي انه جوز له لقوله في الرسالة انه لا يحدث
 المحدث بما في كتابه الا ان يكون حافظا له وبه قال
 ابو يوسف ومحمد بن الحسن وان كان الخط ليس
 بيده وانما هو بخط غيره كان ذلك اولى وان
 قلنا يقول شر فلا يصح ان يروي هذا الكتاب
 ويطلق الرواية عن شيخه بانه حديثه لانه كذب
 انه سمع وعلم بنية الكتاب فاختلجوا في قول
 هذه الرواية والمحدثون يقبلونها قال المازري
 والذي

والذي اراه في ذلك انه ان قلنا يقول شر فلا يصح ان
 يروي هذا الكتاب ويطلق الرواية عن شيخه بانه
 حديثه لانه كذب وتلبيس بل يبين حقيقة الحال فيقول
 اخذت هذا الكتاب عن فلان لاستفاها ولكن
 نقول على خط فلان اني سمعته معه عن فلان وخط
 فلان اتفقوا وتحقق عدالة فيقبل حينئذ ولا ينظر
 هنا الى اذن الكتاب ان ينقل ذلك عنه كما يقتضي
 اذن الشاهد في ان ينقل عنه شهادته اذا تحققنا هنا
 ان هذا ما وضع خطه عن ليس واما ان لم تكن نسخة
 الكتاب بيده لكنها كانت بيد قارئ موثوق به
 فان القاضي ابا بكر تردد في العمل بهذا الخبر وصحة
 اسناده والاظهر عنده انه لا يقبل لانه لم يحصل
 الشيخ على يقين من صحة ما حملوه التلامذة وخالفه
 المازري وقال ان الشيخ يصير معولا فيما يرويه
 ويحمله لتلامذته على نقل غيره عنه انه روى كذا
 اهواقطع ابن القشيري فيما اذا تحقق سماعه وجعل
 عين السمع انه لا يحل له روايته حتى يعلم قطعا من
 بلغه ونقله عن اختيار القاضي وحكى عن بعض
 الاصوليين انه جوز له روايته وعزى الى الشافعي
 وقال ابن السمعاني ينبغي لمن لم يحفظ الحديث روايته
 من الكتاب وان كان يحفظه فالاولى ذلك اتفاقا
 وان لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه
 وهو يذكر سماعه للخبر جازا ان يرويه وان لم يذكر
 سماعه فهل يجوز ان يرويه فيه وجهان احدهما
 يجوز وعليه يدل قول الشافعي في الرسالة والثاني

لا يجوز وهو الاصح لاننا من ان يكون روى على خطه
قال ولا بد من شيئين في الرواية من الكتاب احدها
ان يكون وثقا بكتابه سواء كان بخطه او خط غيره
والثاني ان يكون ذا كمال في سماعه فان اخل بواحد
منهما لم يصح سماعه اهـ وما صححه من المنع عند عدم الذكر
صححه الكلب الطبري والشيخ ابواسحاق قال لان الخط
قد يشبه بالخط وقال ابن دقيق العيد اذا لم يثبت كرسما
بل وحده بخطه او بخط شيخه او خط موثوق به
فهل يجوز الرواية به لم ينقل عن جماعة من ائمة الحديث
المنع والذي استقر عليه عمل المحدثين جواز ذلك اذا لم
يظهر قرينة التغير لكن الضرورة دعت الى ذلك
بسبب انتشار الاحاديث والرواية انتشارا يتعذر
معه الحفظ لكثرة عادة والادوم احدا لا مري امان
يعتمد على الظن كما ذكرناه واما ان يبطل حمله من السنة
او اكثرها والثاني باطل لانه اعظم مفسدة من البناء
على الظن فوجب دفعه درأ لا عظم المفسدة تنضم منهم
من يتجرى بزيادة شرط آخر وهو ان لا يخرج الكتاب
عن يده بعارية او غيرها وهو احتياط حسن وكان
المقدمون اذا كتبوا احاديث الاجازة الى غايب عنهم
يحتقون بالخاتم اما كلهم او بعضهم اهـ واعلم ان للشيخ
فيما قرئ عليه ثلاثة احوال اعلاها ان ياذن له في رواية
ما قرئ عليه نطقا الثانية ان يقرأ عليه ويقول له
هل سمعت فيشير الشيخ باصبعه او براسه فهي كالعبارة
فيما سبق وقال المازدي ان قال القاري عقب القراءة
اذنت لي ان اروي عنك ما قرأته عليك فقال له نعم

او اشار براسه فاختلفوا فيه فاجمهور على انه مقبول
وقيل لا يعمل به ولا معنى للخلاف لان قرابين الاحوال
نفي العلم الضروري الثالثة ان يسكت الشيخ
ويغلب على ظن القاري بقرينة الحال اجابته له
فيجب العمل به قطعاً وكذا جواز الرواية على الاصح
وبشرط قوم من المحدثين وغيرهم اقرار الشيخ به
نطقاً والصحيح انه نفع احتياط وسكوته مع
سلامة الاحوال من الراه وغفلة نازل منزلة
تصريحه وكذا قال القاضي ابوبكر والقاضي
ابو الطيب وابن العثري وغيرهم واختاره
صاحب الكفريات الاحمر ونقله عن معظم
المحدثين واذا نصب الشيخ نفسه للقراءة
وانتصب لها مختاراً وهو مستيقظ فهو
مماثلة اقراره ويمتنع في صورة اشارة الشيخ
بالسمع ان يقول الراوي عنه حدثني واخبرني
وسمعت له لانه ما حدثه ولا احضره ولا سمع
منه شيئا فلو قال ذلك لكان كذبا وهذا
منه عجيب كما قاله الهندي يناقضه ما علق
به جواز ذلك في صورة السكوت ومن
شرط النطق الشيخ ابواسحاق وابن الصباغ
وسليم الرازي وابن السمعاني في القواطع
قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان قطع
به جماعات عن اصحاب الشافعي وهو الاصح
بمنه هذه لتردد السكوت بين الاختيار
وعدمه وقد قال الشافعي لا ينبغي الى

الساكت قول قال وهذا هو الضواب وقد يجوز
ذلك اعتمادا على القران وظاهرا محال قال
وهذا البق منه هب مالك ونقل انه نص
عليه او على ما يقتضيه هو وقال الكيا الطبري
اذا قرئ على الشيخ بحضرة وهو يسمع ويصغي
حلت الرواية اذا قال الشيخ هذا الكتاب
سماعي ولا تشترط لفظ الاجازة ولا المناولة
ولكن اصطلح المحدثون مع ذلك على المناولة
والاجازة فان الواحد قد يقول هذا سماعي
ويعني به اكثره وربما كان احكم حروفا فاذا
قال اجزت لك ان ثرويه عنى كان دالا على
الثبت وكذلك تشترط في شهود الاصل بمحل
الفرع شهادته قال وهذا الذي ذكره محتمل من
قبيل الاستقصاء والا فالظاهر ان الشيخ اذا
قال هو سماعي صار محذرا عن اتحاد ما في الكتاب
اذا ثبت هذا فللقارئ ان يقول قرأت على
فلان وللسامع ان يقول قرأت على فلان وانا اسمع
وله ان يقول حدثنا او اخبرنا قراءة عليه قال
القاضي والاولى ان يقول اخبرني او حدثني قراءة
عليه او قرأت عليه وهو ساكت مقرر فانه لو
اطلق لا يمكن ان يكون قراه تصرحيا وان يكون
مكتفيا بالسكون فالاحتياط التمييز واما اطلاق
حدثنا او اخبرنا ففيه مذاهب احدى المنع
منها جميعا وبه قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى
واحمد بن حنبل والنسائي لالا ظاهرها يقتضي

ان



ان الشيخ تولى القراءة بنفسه وقال القاضي في
التقريب انه الصحيح قال ولذلك لا يقول سمعت
والثاني التحوير وانه كالسماع من لفظ الشيخ
وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة
ويحيى بن سعيد القطان والبخاري قال
ابن دقيق العيد وكان قوم يقولون اخبرنا
فيما سمعوه وهي عبارة عبد الرزاق وهشيم
ونقله الصيرفي والماوردي والرويان عن
الشافعي ثم قال الماوردي والرويان الاول
في عرف المحدثين ان حديثنا فيما سمعنا من
لفظ الشيخ واخبرنا فيما قراه عليه وان سمع
هو قال حدثني واخبرني او مع جماعة قال
حدثنا واخبرنا لتكون هذه الفروق مذكورة
باحوال السماع قال القاضي ابو الطيب فلا
يقول سمعت فلانا ومنهم من اجازة وقال
الهندي كلام الامام يعني فخر الدين يقتضي
وجود الخلاف في جواز سمعت وكلام غيره
يدل على انه لا خلاف فيها والثالث المنع من
اطلاق حدثنا وتحوير اخبرنا ونقل عن
الشافعي واصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور
اهل المشرق وقال الربيع قال الشافعي اذا قرأت
على العالم فقل اخبرنا واذا قرأ عليك فقل
حدثنا ولهذا قال الشيخ ابو اسحاق انه المذهب
فيما اذا قرأ الشيخ نطقا لان الاخبار تستعمل
في كل ما يتضمن الاعلوم والحديث لا يستعمل
الا فيما سمع من فيه قال ابن دقيق في شرح

العنوان وهو اصطلاح الحديث في الآخر والاحتجاج
له ليس بامر لغوي وإنما هو اصطلاح منهم
أرادوا به التمييز بين النوعين ومنع الإمام
فخر الدين في صورة إشارة الشيخ بالسمع أن
يقول الراوي عنه حدثني وأخبرني وسمعت
لأنه ما حدثه ولا أخبره ولا سمع منه شيئا
قلو قال ذلك لكان كاذبا وهذا منه عيب
كما قاله المصنف في قصة ما حمله حوازه
ذلك في صورة السكوت من أن الاختيار لغة
أعادة الخبر العلم وهذا السكوت قد أفاده
فله أن يقول حدثني وأخبرني وإذا كان مجرد
السكوت يعطى ذلك فلا يعطيه السكوت مع
الإشارة بالرضا من طريق الأولى وقال ابن
فورك بين قوله حدثني وأخبرني فرق لأن أخبرني
يجوز أن يكون بالكتابة الله وحديثي لا يحتمل
غير السماع الشائكة أن يكتب الشيخ إلى غيره
سمعت من فلان كذا فلم يكتب إليه إذا علم
خطئه أو ظنه بأن أخبره عدل بأنه خطئه أو
شاهد به يكتب أن عمل به ويرويه عنه إذا
اقتربت الكتابة بلفظ الإجازة بأن قال أجزت
لك ما كتبت إليك فإن تجردت الكتابة
فأجازته الرواية بها كثير من المتقدمين وبألف
أبو المظفر بن السمعاني فقال إنها أقوى من
الإجازة وظاهر كلام الكيا الطبري أنه بمنزلة
السمع قال لأن الكتاب أحد اللسانين وكان صلى الله
عليه وسلم يبلغ بالكتاب الغائب وبخطاب الحاضر

قال

قال ولويث إليه رسولا وأخبره بالحدث حلت له
الرواية لأن الرسول ينقل كلام المرسل فكان بمنزلة
الكتاب بل أوثق منه لأنه لا ينطق بما فيه والرسول
ناطق وكان عليه السلام يكتب إلى عماله تارة ويرسل
أخرى وقال الصيرفي كان ما لك يكتب إلى الرجل بالبلد
الأخر قد كتبت كتابي هذا وختمته بخاتمي فأروه عني
وقال أبو الحسين بن القطان منهم من قال إذا ورد عليه
كتاب به وقع في نفسه صحة ذلك عمل به وقيل لا بد
أن يثبت شهادة شاهدين على شرط كتاب القاضي
ويصير كأن الشاهدين هما الواسطة في ذلك
وقال البيهقي في المدخل الآثار في هذا كثيرة عن
التابعين والاتباع لمن بعدهم وفيها دلالة على أن
جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبي صلى الله عليه
وسلم بالأحكام شاهدة لقولهم أهو قال إلا ابن ما
سمعه من الشيخ فوعاه أو قرئ عليه وأقر به تحفظه
يكون أولى بالقول مما كتب به إليه لما يخاف على
الكتاب من التغير والأحالة أهو وكيفية الرواية
أن يقول كتب إلي وأخبرني كتابة لأن الصكات قد
ذكر الأحيار في كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز
الإمام فخر الدين الرازي قوله أخبرني مجردا عن قوله
كتابة لصحة ذلك لغة وحري عليه ابن دقيق
العبد في شرح العنوان قال وأما نقيضه بكتابة
فينبغي أن يكون هذا إذا ما لأن القول إذا كان مطابقا
جاز إطلاقه ولكنه العمل يستمر على ذلك عند الأ
فهي بين كونه كتابة وإجازة وجوز الليث بن

سعد اطلاق حديثنا وحيثنا في الرواية بالكتابة ،
والمختار خلافة وقال البيهقي المحوذين للكتابة توسع
فيه بعضهم بخوزان يقول اخبرني وحدثني كما في القراءة
والسمع وشرط اخرون هذا الثمين استعما للصدق
في الرواية هذا كله تفريع على جواز الرواية بالكتابة
ونقل القاضي عياض ان الذي عليه الجمهور من ارباب
النقل وعثرهم جواز الرواية لاحاديث الكتابة ووجوب
العمل بها وانها داخلية في المسند وذلك بعد ثبوت صحتها
عند المكشوف اليه بها وثوقه بانها عن كاتبها ومنع
قوم من الرواية بها منهم الماوردي والرويانى قالوا وما
كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكاه ترد
على يد مرسله فيقول على خبرهم ومن نقل عنه انكار
قولها ابو الحسن الارقطبي الحافظ وقال امام الحرمين
في النهاية كل كتاب لم يذكر حامله فهو مرسل والشافعي
لا يرى التعليق بالمراسيل واليه اشار الغزالي ايضا فقال
لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه نعم له
ان يقول رايته مكتوبا في مخط طنت انه خط فلون
فان الخط يشبه الخط فان عرف انه خطه قطعاً بات
سمع منه يقول هذا خطي او بطريق آخر فانه مع ذلك
لا يجوز له ان يروي عنه ما لم يسلطه على الرواية بصرح
قوله او قرأين نفسيه ذلك كالجلبوس لرواية الحديث لانه
يجوز ان يكون قد سمعه ثم يشكك فيه ولا يرى
روايته عنه فانه ليس كل ما سمعه الانسان فانه
يرى نقله عنه ومعه كيف تجوز الرواية عنه واما
الامام فخر الدين واتساعه من الاصوليين فانهم جوزوا
العمل به وان يقول اخبرني في روايته عنه ولا يقول
سمعت ولا حدثني وقد جمع المصنف بين هذا ما

وكلام

وكلام الغزالي بان كونه كتب اليه قرينة دالة على
التسليم على الرواية عنه عند الامام والغزالي
يمنع ذلك والاول اولى اذ لا فائدة في ان يكتب اليه
ذلك فان مجرد الاخبار عن ذلك مما لا فائدة له
وبالمنع حرم الامدنى ايضا هذا كله في غير الاكراه
فاما الاكراه مثل فتادة فالمنع فيه اقوى الرابعة
مناولة الصحيفة والافراد بما فيها دون قراتها قال
البخاري احتج بعض اهل الحجاز في المناولة بحديث
النبي صلى الله عليه وسلم حيث كتب لامر السيرة
كتابا وقال لا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا وكذا
فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس واخبرهم
بامر النبي صلى الله عليه وسلم واسا الى البيهقي الى انه لا
حجة في ذلك ولها صور احدها ان يقرنها بالاجازة
بان يدفع اليه اصله او فرعاً مقابلته ويقول هذا
سماعي فاروه عني ومن صورها ان يجي الطال
الى الشيخ يحضر من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله
الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده اليه ويقول
وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلون او ثبت
عندي على ما تأولت فيه وهو مسموع عن فلون
فاروه عني وهذا يسمى عرض المناولة كما ان
القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة وله الرواية
بذلك بالاجماع كما قاله القاضي عياض في الاماع
وقال المازري لاشك في وجوب العمل به ولا معنى
للخلاف فيه وقد ذكر ابن وهب ان يحيى بن سعيد
سال مالكا عن شيء من احاديثه فكتب اليه مالكا

بيده احاديث واعطاها له فقبل لابن وهب اقراها
يحيى بن سعيد على مالك فقال ابن وهب هو افقه
من ذلك يشير الى ان ما كتبه مالك بيده مناولة
اياهم يعني عن قراءته اياها على مالك قلت لكن
الصيرفي حكى الخلاف فقال في كتابه اذا دفع
الرجل الى الرجل كتابا فقال قد عرفت جميع ما
فيه وحدثني بجميعه فلون فاحمل عني جميع
ما فيه حازه ان يحمل على ما قال ولا يقول
حدثنا ولا اخبرنا في كل حديث ومن الناس
من جعل هذا الرجل كرجل اعترف بما في صك
ولم يقرأ عليه ليشهد عليه بما فيه فاجازات
يقول حدثنا واخبرنا ومنهم من قال لا يجوز
الشهادة حتى يقرأ عليه او يقرأه وهكذا قال
الثاقي رحمه الله في كتاب القاضي الى القاضي
لا يقبله حتى يشهد ان القاضي قراه عليها ولا
يشهدا عليه اذا كان مختوما حتى يقرأ عليها
والحديث اخف من الشهادة عنده اذا اعترف
بانه حديثه وهذا مذهب مالك في اشيائه
واهل العراق في الضكالك انتهى وكلام البيهقي
يفتضي ان مذهب الثاقي المنع فانه حتى
عن السلف الخلاف في ذلك بالكتب للرواية
والشهادة شرعا قال واما الثاقي فانه نص
في كتاب القاضي الى القاضي انه لا يقبله الا
بشاهدين وحتى يفتح ويقرأ عليها لان
انما تم قد يصنع على الخاتم وحكي في تبدل

الكتاب



الكتاب حكاية قال البيهقي وفي ذلك جواب
عن احتجاج من احتج بقصة عبد الله بن جحش
وعيره فان التبدل فيها كان غير متوهم وهو
بعده عند غير الناس متوهم انتهى وهذه
العلة موجودة في الرواية ايضا فليست نعم
اختلفوا في شيئين احدهما هل هي حالة
السمع والصحيح انها مخطئة عنه وحكاية
الحاكم عن الثاقي وصاحبه المزني واليو يطي
وعن احمد واسحاق وعن مالك انها موازية
للسماع وحكي الخطيب عن ابن خزيمة انه
قال الاجازة والمناولة عنده كالسمع
الصحيح واثر الخلاف يظهر في الاقتصار
على حديثي واخبرني الثاقي انها هل تغني
تاكيد اعلى الاجازة المجردة فالمحدثون على
اقادتها وخالف الاصويون وراوا انها لا تغني
تاكيد اصرح به امام الحرمين وابن القثير
والغزالي قالوا المناولة ليست شرطا ولا فيها
مزيد تأكيد وانما هي زيادة تكلف احده
بعض المحدثين وله ان يقولنا ولني فلايت
كذا واخبرني وحدثني مناولة بالانفاق
كما قاله الهندي فلما فتصر على قوله حديثي
واخبرني فاختلغا فيه والاظهر انه لا يجوز
لانه يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ومنهم
من جوزه كما فيما اذا قرئ عليه وهو ساكت
بل اولى الثانية ان يجرد عن الاجازة

١٤٢

محل

بان يقول خذ هذا الكتاب او ناوله بالفعل
 ولا يقول اروه عني فلو تجوز له الرواية بالاتفاق
 الثالثة ان يناوله الكتاب ويقتصر على
 قوله هذا سمعني من فلان ولا يقول اروه عني
 فقال ابن الصلاح والنووي لا تجوز الرواية
 بها على الصحيح عند الاصوليين والفتاوى وحتى
 الخطيب عن قوم انهم صحوها قلت وجوز
 ابن الصباغ الرواية بها قال الهندي وكلام
 الامام فخر الدين صريح فيه وكلام غيره يدل
 على انه لا يسلطه عليها وهو الاظهر لا يجوز
 ان يكون قد سمع شرا شكك فيه ومعه لا يجوز
 له الرواية فلو يروى عنه هذا كله اذا صرح
 بسماع الكتاب فلو قال حدث عني او اروي
 عني ما في الكتاب ولم يقل اني قد سمعته
 فليس له ان يروى عنه كما جزم به ابوا الحسن
 ابن القطان وغيره لان شرط الرواية السماع
 او ما يجري مجراه وهو غير حاصل فيه قال
 الهندي وانما يجوز للشيخ التصريح بالسماع
 اذا علم ان النسخة المشار اليها هي النسخة التي
 سمعها بعينها او علم موافقتها لها بالمقابلة
 المتقنة فاما اذا لم يعلم ذلك لم يجز له
 فعلى هذا اذا سمع الشيخ نسخة من كتاب البخاري
 مثلا فليس له ان يقول ذلك بالنسخة التي
 اخبرني عنه الا بشرطه السابق لان النسخة
 تتفاوت فعلى هذا لا ينبغي له ان يروى

الا

الا ما يقطع بسماعه وحفظه وضبطه الى
 وقت الاداء بحيث يقطع بان ما اداه هو معنى
 ما سمعه من غير تفاوت فان شك في شيء
 من ذلك لم يجز له الرواية وان غلب على ظنه
 ففيه خلوق فانه ان احداها قال ان
 دقيق العيد المناولة حقيقة فيما يعطى باليد
 وهي صيغة استعمالها المحدثون في بعض انواع
 الرواية وجعلوا المناولة الاسادة والاحسان
 فاذا وجد احد حصل المقصود المسوغ للرواية
 وان حصلت المناولة وحدها فلا عبرة
 بها فعم لو كانت مناولة من غير الاعطاء ففي
 جوازها نظر الثانيه فاذع العبدري
 في افراد المناولة ولا معنى لها حتى يقول
 اجزت لك ان تروى عني فهي قسم من اقسام
 الاجازة وهي جارية على طريق الاصوليين
 من انكار مزيد التاكيد فيها الرابعة الاجازة
 بان يقول اجزت لك ان تروى عني هذا
 احدث او هذا الكتاب وقد اختلفوا في
 جواز العمل بها والرواية اما العمل فاجمروا
 على العمل باحدث الاجازة وقيل كالمرسلة
 حكاه القاضى ابو بكر عن اهل الظاهر وحكى
 الغزالي في المحول قولاً غريباً انه يقول عليها
 في احكام الاخرة دون ما سواها والصحيح
 الاول لان المدار فيه على حصول اليقظة
 بالخير وهي ههنا حاصلة ولا نه اذا حقق

سماع الشيخ مؤذرك الملقى فيه سماحه ونوع له اسناد
مسموعاته الى اجازة فلا فرق بين ان تعلق الاخبار
بها حجة او تفصيلا واما الرواية فحكى القاضي ابو بكر
والباحي وعندهما من الاصوليين الاتفاق ولكن
فيه مذاهب احدها المنع وبه قال شعبة وقال
لوصحت الاجازة لبطلت الرحلة وابور وعة الرازي
وقال لوصحت لذهب العلم وابراهيم الحري وابو الشيخ
الاصمعياني واختاره القاضي الحسين والماوردي
والرويانى منا وابوطاهر الدباس من الحنفية
وقال من قال لعنه اجزت لك ان تروى عنى فكانه
قال اجزت لك ان تكذب على وكذا قال ابن حزم في
كتاب الاحكام وقال الفاضل عزي جازية وقال
عنه بقدر اجزت لك بعثت لك ما لا يجوز في
الشرع لان الشرع لا يبيع رواية مالم يسمع وحكى ابن
٣٥ وهب عن مالك قال لا ارى هذا يجوز ولا يعينى
وحكاها الماوردي والرويانى وابن السمعاني عن الشافعي
يعنى لان الربيع قال هم الشافعي بالخروج من مصر
وكان قد فاتني من البيوع من كتاب الشافعي ثلاث
ورقات فقلت له اجزها لي قال فاقرأها على كافر
على وردد على ذلك حتى اذن الله فجلس وقرأ عليه
وسمعه بعد ذلك وتوفي عندنا وفي رواية البيهقي
عن شيخه الحكم بزيادة يعنى انه كره الاجازة قال
البيهقي كذا في الحكاية يعنى انه كره الاجازة قال
الحكم فزنى الله عن الامام الشافعي لعنه كره المكره
عند الثامنة هذا الثاني ثم عاب شيخنا

رواية

رواية ما احزله باحزنا وحدثنا قال ومثله
يذهب بها العلم والسماح والرحلة الثاني
وعليه جمهور السلف والخلف الصحة وحملوا
كلام المانع على الكراهة قال الخطيب وقد
ثبت عن مالك الحكم بصحة الرواية ما حاذيث
الاجازة فدل على ان منعه انما هو على وجه
الكراهة ان يحيز العلم لمن ليس اهله ولا
حصله وعانى الثبوت ولهذا قال انما يريد
احدكم ان يقيم المقام اليسر ويجعل العلم الكثير
قال وكذلك المنقول عن الشافعي كراهة
الالتكامل على الاجازة بدلالة السماع وقد
قال الكرابيسي لما كان قدمة الشافعي الشا
الى بغداد ادانته فقلت له اتاذن لي ان اقرأ
عليك الكتب قال خذ كتب الزعفران
فاسمها فقد اجزتها اجازة لك فاخذها
اجازة قلت هذا من قوله في القديم والاول
من قوله في الجديد فكيف يقضى للتقديم على
الجديد نعم المنقول عن الجديد ليس صريحا
في المنع فلا تقارن وقد روى الربيع عن
الشافعي الاجازة لمن بلغ سبع سنين والثا
يجوز بشرط ان يدفع اليه اصوله او فروعا
كنت فيها وينظر فيها ويعمها حكاه
الخطيب عن احمد بن صالح والرابع ان كان
المجيز والمستجير كلاهما يعلمان ما في الكتاب

نية

ث

من الاحاديث جازوا الا فلا وهو اختياري بذكر
الرازي من الحنفية ونقلوه عن مالك فانه
شرط في المجتزأ ان يكون عالما بما يحزرو في المجاز
له ان يكون من اهل العلم فعلى هذا لا يجوز
الاجازة بكل ما ثبت انه من مسموع الشيخ
ضرورة انهما لا يعلمان جميع تلك الاحاديث
والخامس لا تضع الا بالمخاطبة فان مخاطبة
صاحب والا فلا حكاة ابو الحسن بن القطان
في كتابه الاصول التفرع ان قلنا باحوال
فاختلفوا في مسائل احدها هل تجوز مطلقا او
بشرط فاطلق الاكثرون وسبق عن مالك
اشتراط علم المجتزأ والمجاز له وعن هذا قال
ابن عبد البر لا تجوز الاجازة الا لماهر بالصناعة
وفي شئ معين لا يشكلسناده وقسم الحكماء
الطبري الاجازة الى قسمين احدهما ان يعلم
المجاز له ما في الكتاب فله الرواية بها والثاني
لا يعلم ولكن قال الشيخ اجزت لك ان تروي
عني فلا تحل الرواية اذا كان الكتاب محتمل
الزيادة والنقصان قال وان لم يحتملها فالمحتمل
ان يقال لا يجوز لانه لم يسمع ولم يعلم واذا كانت
لا تحل الرواية له اذا سمع ولم يعلم فهذا اولى ويحتمل
ان يقال انه يروي عنه ماصح عنده من سمعته
توسعة للامر ودفعاً للحرج على تعدد روايته اخبره

بما

بما في الكتاب اخبارا جمليا كما اذا ارسل اليه
كتابا مشتملا على عدة مهمات انتهى وقال ابو
زيد الديلمي لا تحل الرواية بالاجازة حتى
يعلم المجاز له ما في الكتاب ثم يقول للراوي
انقل ما فيه فيقول نعم ثم يحزر له ان يرويه
قلت وعلى هذا فلا تضع الاجازة الا لمن يضع سماعة
وحكاة الخطيب عن بعضهم وانه منع صحة الاجازة
للطفل قال وسالت القاضي ابا الطيب الطبري هل
يعتبر في صحته سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في
صحة سماعة فقال لا يعتبر ذلك الثانية انها دون
السماع على الصحيح وقال الغزالي في المتحول المختار انه
كالسماع لان الثقة هي المطلوبة وهو غريب الثالثة
انه يقول فيها حدثني واحبرني وذكر المازري عن
ابن خوير سند انا اذا قلنا باحوال اطلق ذلك
وان قلنا بالكراهة لم يقل الا اجازتي او حدثني
او احبرني اجازة وقال ابن دقيق العيد في شرح
العنوان الحق في ذلك ان يعتبر لفظ الرواية
بالاجازة وينظر مطابقة لفظ الامر يجب
مقتضى الوضع فان كان الوضع لا يمنع جاز
والا فلا فقوله حدثنا بعيد جدا ويلي قوله
احبرنا واجود العبارات في الاجازة ان يقال اجاز
لنا قلون او كتب اليك ان كان كتابة لانه اخبار
صحيح اه وقال ابو الحسن بن القطان في الاجازة
يجلبي على ما قال الشيخ ولا يجوز ان يقول حدثنا
او احبرنا قال وذهب الى هذا ابو بكر اه وقال

الماذري هل يقول حدثني واخبرني مطلقا منهم من
 اجازته ومنهم من منعه حتى يعيده بالاجازة واختار
 امام الحرمين ان الاولى التصريح به وان صدق فلا
 ليس فيه وحكاة عنه ابن القشيري واقره وقال الكيا
 الطبري يحتمل ان يقال يتعين عليه اجازتي ويحتمل
 ان يجوز اخبرني وحدثني وهي انواع احدها ان يجيز
 معين لمعين بان يقول اجزت لك الكتاب الغلاف
 وهو اعلاها وثانيها لمعين في غير معين كقوله اجزت
 لك اولكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا اقوى
 من الاول والجمهور على تجويزه وقال امام الحرمين فيها
 اذا قال اجزت لك ان تروى عني ماصح عنده
 من مسموعاتي فهذه اجازة مرتبة على عمانه ويبعد
 ان يحصل العلم لهذا الفرع لصحة سماع الشيخ الا
 بالقول على خطوط مشتملة على سماع الشيخ قال وان
 راي في ذلك متعنا فان تحقق ظهور سماع موثوق به
 فان ذلك وهيات وثالثها ان يجيز معين لمعين بوصف
 العموم مثل اجزت للمسلمين او لمن ادرك حياتي فمنعه
 جماعة وجوزة الخطيب وغيره وجوز القاضى ابو
 الطيب الاجازة لجميع المسلمين لمن كان موجودا منهم
 عند الاجازة ورابعها الاجازة للجهول او بالجهول
 مثل اجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة
 مشتركون في هذا الاسم واللب شر لا يعين المجازة
 او يقول اجزت لفلان ان يروى عني كتاب السنن
 وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك
 ولا قرينة تصرف لبعضها فهي اجازة فاسدة ولا

فائدة



فائدة لها هكذا قاله ابن الصلاح وتبعه النووي
 في الروضة وغيرها ويحتمل ان يقال بالجواز و
 يستبج روايته جميعها لان اللفظ ظاهر في العموم
 ولا مانع فيه خامسها الاجازة المعلقة بشرط
 مثل اجزت لمن شاء فلان ان يجيزه وهو كالنوع
 الرابع وفيه جهالة وتعلق بشرط وقد اتى
 ابو الطيب بانه لا يصح وعلمه بانه اجازة للجهول
 فصار كقوله اجزت لبعض الناس وجوزة
 ابو يعلى بن الفرار وابو الفضل بن عمرو
 المالكي سادسها الاجازة بما لم يسمعه المجيز
 ولم يسمعه فيها معنى لرواية المجاز له اذا تحمله
 المجيز بعد ذلك قال ابن الصلاح ينبغي ان
 يبنى ذلك على ان الاجازة في حكم الاخبار
 بالمجاز جملة او هي اذن فلا يصح ان جعلت في
 حكم الاخبار اذ كيف يجيز ما لا خبر عنده منه
 وان جعلت اذنا بنى على الخلاف في تصحيح
 الوكالة فيما لم يملكه اذن من غير الموكل والصحيح
 بطلان هذه الاجازة سابقها اجازة المجاز
 مثل اجزت لك مجازاتي او رواية ما اجزى
 روايته وقد منعه بعض المتأخرين والصحيح
 جوازها وقد كان الفقيه نصر المقدسي يروى
 بالاجازة عن الاجازة ثانيا منها الاذن في الاجازة
 مثل ان يقول اذنت لك ان تخبر عني من شئت
 وهذا النوع لم يذكره ولكنه وقع في عصرنا

والظاهريه يصح كما لو قال وكل عني تاسعها
 الاجازة لمن ليس اهلا لها حين الاجازة وهو
 يشمل صورا منها الصبي وقد قال الخطيب «
 سألت القاضي ابا الطيب هل يعتبر في صحة
 الاجازة للطفل الصغير سنة او تميزه كما يعتبر
 ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك «
 فقلت له ان بعض اصحابنا قالوا لا يصح «
 الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان
 يحجز للغائب عنه ولا يصح السماع له واحتج
 الخطيب بان الاجازة انما هي اباحة المجز
 للمجاز له ان يروى عنه والاباحة تصح للمكلف
 وغيره ومنها المجنون وهي صحيحة له ذكره الخطيب
 ومنها الكافر وقد صحوا تحمله اذا اداه بعد
 الاسلام وقياس اجازته كذلك وقد وقعت
 هذه المسألة في زمن الحافظ ابي الحجاج المزني
 وكان طبيب يسمى عبد السيد بن الزيات سمع
 الحديث في حال يهوديته على ابي عبد الله محمد بن
 عبد المؤمن الصوري وكتب اسمه في طبقة «
 السماع مع السامعين واجاز ابن عبد المؤمن لمن
 سمع وهو من جملتهم وكان السماع والاجازة «
 بحضور المزني وبعض السماع بقراءة ثم هدى
 الله ابن عبد السيد المذكور للاسلام وحدث
 وتحمل الطالبون عنه ومنها الاجازة للناسق
 والمستدع ولا شك في جوازها واولى من الكافر
 ومنها الاجازة للحمل ولم ارف فيه نقلا غير ان «
 الخطيب

الخطيب قال لم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا في
 الحال ولم يتعرضوا لكونه اذا وقع هل يصح ولا
 شك انه اولى بالصحة من المعدوم ويقوى اذا
 اجيز له تعالى بويه ويحتمل بناؤه على ان الحمل
 هل يعلم ام لا فان قلنا لا يعلم كانت كاجازة
 للمجهول فيجوز فيه الخلق وان قلنا يعلم «
 وهو الاصح صحت ومنها الاجازة للمعدوم ايضا
 كقوله اجزت لمن يولد لفلان جوزه ابن الخراء
 وابن عمرو بن الخطيب قال ابن الصباغ «
 وما خذهم اعتقاد ان الاجازة اذن في الرواية
 لا محادثة والصحيح الذي اتفق عليه راي
 القاضي ابي الطيب انها لا تصح اما اجازته «
 عطنا على ابي كقوله اجزت لك ولولدك
 فهي اذن الى الجواز اولى ولهذا اجازته اصحابنا
 في الوقف واذا جوزنا الاجازة
 فالشرط تحقق رواية الشيخ لما اجازته فلوم يعلم
 ولكنه ظن فهل يعمل بمقتضاها قال النجاشي
 وابو يوسف وعبد نعم وقال ابو حنيفة لا كذا
 نقله القسطلاني قال فلو شك في الرواية لم يحجز
 قطعاً وكذا لو التمس عليه المروي بغيره لم
 يحمل له روايته به شيء من المخلط والذي رايته
 في كتب الحنفية ان ابا حنيفة وعبد شريط في
 الاجازة والمناولة علم المجز بما اجاز فان لم
 يعلم ما فيه لا يجوز دخوله في ابي يوسف كما

في كتاب القاضي الى القاضي ولهذا حظ من السنة
 وقصص الاجازة من غير علم قبيح وقال شمس
 الأئمة السرخسي في كتابه شرط الاجازة ان
 يكون ما في الكتاب معلوما للمجاز والمجيزه
 من اهل الضبط والافتقار فان كان المستخير
 غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض متأخري
 ان قول ابي حنيفة ومحمد لا تصح وعلى قول ابي
 يوسف تصح قال والاصح عندي ان هذه
 الاجازة لا تصح في قولهم جميعا فصل شرط
 صحة الاسناد الاتصال فالمتقطع ليس بحجة
 قطعا واما المرسل وهو ترك التابعي ذكر الوسيلة
 بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله فلو سقط
 واحد قبل التابعي كقول الراوي عن ابن المسيب
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو منقطع
 وان سقط اكثر سمي معصنا هذه طريقة
 جمهور المحدثين وعند الاصوليين المرسل قول
 من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول
 الله سواء التابعي ام تابع التابعي فمن بعده فقير
 الاصوليين اهم قال المازري وهو رواية التلمية
 عن شيخ شيوخه كقول مالك قال ابن عمر لا يرفع
 يبلغه وانما اخذ عن الاخذين عنه وهذا قد
 يقع من الراوي بان يحذف ذكر من روى عنه
 تصريحاً وتلوياً وقد يتعرض لذكره ذكر اللفظ
 فيسمى ذلك ارسالا ايضا كقولك حدثني رجل
 عن فلان وكذا الواضاح اليه العدالة كقولك
 حدثني

حدثني عدل وهذا يلحق بالمرسلات على ما ذكره
 امام الحرمين وذكر امام الحرمين عن الاستاذ ابي
 بكر بن فورك انه سمي حذف الراوي شيخه منقطعا
 كقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وقول تابع التابعي قال الصحابي وسمي ذكره على
 الاجمال مرسل مثل قول التابعي سمعت رجلا يقول
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وفي كلام
 الشافعي اشارة الى هذا وليس فيه فرق معنوي
 وانما هو اصطلاح ونازعه المازري فيما نقله عن ابن
 فورك بان الذي في كتابه ان المرسل قول التابعي ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا انتهى فذكر
 ان حقيقته ما حذف فيه اسم الراوي ولم يذكره لا معينا
 ولا مجرولاً لكن الامام ثقة فيما ينقل فله المازري
 سقط من نسخة ذلك وقد وافقه ابن القثير
 على هذا النقل ولم ينكره وقال ابوالحسن بن
 القطان المرسل رواية التابعي عن النبي صلى الله
 عليه وسلم او تابع التابعي عن الصحابي فاما اذا
 قال تابع التابعي او واحد منا قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فلو يفيد شيئا ولا يقع به ترجيح
 فضلا عن الاحتجاج وهو ظاهر كلام ابن برهان
 هو وقبل المرسل ما رفعه التابعي الكبير ومراسل
 صغارهم تسمى منقطعة حكاه ابن عبد البر عن
 قوم وقيل ما سقط راو من اسناده فاكثر من
 اي موضع كان فعلى هذا المرسل والمنقطع واحد

وقال ابن القطان روايته عن لم يسمع منه فعلى هذا
من وروى عن سمع منه ما لم يسمع منه بل بئس وبئس
واسطة ليس بأرسال بل قد ليس إذا علمت هؤلاء
فلو خلا في جواز ارسال الحديث كقول مالك بلغني
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقول الواحد قال مالك
قال الشافعي وإنما الخلاف إذا وقع هل يلزم قبوله
والعمل به مذهب الجمهور إلى ضعفه وسقوط الاحتجاج
به ونقله مسلم في صدر صحيحه عن قول أهل العلم
بالأخبار لا احتمال سماعه من بعض التابعين أو من لا
يوثق بصحته وقال بقبوله مالك وأبو حنيفة وكذا
أحمد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة منهم
أبو هاشم واختاره الأمدى ثم غلب بعض القائلين
بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المسند لثقة التابعي
بصحة في إرساله وحكاية صاحب الواضع عن أبي يوسف
وغلب بعض القائلين بأنه ليس بحجة فأنكرهم
الصحابة إذا احتمل سماعه من تابعي قال قال الأمدى
وفضل عيسى بن إبان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين
وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً
دون من سواهم وكذا نقله عنه أبو الحسن في المعتمد
والرخي في عيون المسائل وقال إنما يعني به إذا
حمل الناس عنه العلم وجب قبول مرسله وقال
بعضهم أراد ابن إبان يحمل أهل العلم قبولهم منه لا
السمع قال ومن حمل الناس عنه الحديث المسند
ولم يحملوا عنه المرسل فمرسله موقوف أهو وهذا

هو



هو اختيار ابن الحاجب حيث قال إن كان من أئمة
النقل قبل والأقوال لنا أنه لو قبل الحديث بالأسناد
لعنه الدين ولذلك قال ابن المبارك لولا الأسانيد
لقال من شاء ما شاء ولأن الراوي قد يرسل عن
هو مقبول عنده ومجروح عند غيره فالريد من التمس
الآثرى أن التعديل للحاكم لا إلى غيره فكل العدالة
إنما هي على ما عند المروي له لا على ما عند الراوي لأن
مذاهب الناس مختلفة في الجرح والتعديل هذا
أبو حنيفة يقول ما رأيت أحداً أكذب من جابر
الجعفي ما التبت عليه مسألة إلا قال حدثني وما
رأيت أحداً أصدق من عطاء الخراساني والحارث
الأهود وكذا ما عند غيره من الضعفاء وهذا الطريق
لم يقبل شهادة شهود الفرع من المجاهل إلا أن يعينوا
أسانيدهم فيبحث عن أحوالهم فإن قبل الشهادة فخصوا
بالاحتياط قلنا فيما يرجع إلى العدالة سواء وأما
كلام المحدثين فقال ابن عبد البر لا خلاف في أنه
لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله عن مختزئ
عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع بالإجماع
على حديث التابعي الكبير عن النبي صلى الله عليه
وسلم مثل أن يقول عبدة الله بن عدي بن الحيار
وأبو أمامة بن سهل بن حنيف أو عبد الله بن حاصر
ابن ربيعة ومن كان مثله عن النبي صلى الله عليه
وسلم وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب
وسالم بن عبد الله وأبي سلمة بن عبد الرحمن والقاسم
ابن محمد ومن كان مثله وكذلك علقمة

ومسروق بن الاعدع والحسن وابن سيرين والشعبي
ومسعيد بن جبير ومن كان مثلهم من الذين صح لهم
لقاء جملة من الصحابة ومجالستهم ونحوه مرسل من
هود ونهم كحديث الزهري وقتادة وابي حازم
ويحيى بن سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم
فبني مراسلو كرسل كبار التابعين وقال اخرون
حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وسلم يسمى
منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد والاثنين
والثلاثة وابتهم عن التابعين انتهى وهذا التمثيل في
بعضه مناقشة فان ابن شهاب الزهري ذكر انه
من صفار التابعين ومع ذلك قد سمع من الصحابة انس
ابن مالك واشهب بن سعد والسائب بن يزيد
وسنين ابا جميلة وعبد الرحمن بن اذهر وربيع
ابن عباد بكسر العين وتخفيف الباء الموحدة ومحمود
ابن الربيع وعبد الله بن ثعلبة بن صغير بضم
الصاد وفتح العين المملتين واما الطفيل وعبد الله
ابن عامر بن ربيعة واما امامة اسعد بن سهل بن
حنيف بضم الحاء ورجل من بني بفتح الباء الموحدة
وكسر اللام وكلهم صحابة واختلفوا في سماعه من ابن
عمر فاثبتته علي بن المديني ونفاه الجمهور واما قتادة
فسمع انسا وعبد الله بن سرجس واما الطفيل
وهم صحابة واما يحيى بن سعيد فسمع انسا والسائب
ابن يزيد وعبد الله بن عامر وربيعه ولبا امامة
اسعد بن سهل بن حنيف فلو تصح دعواه انهم

لم

لم يلقوا من الصحابة الا الواحد والاثنين وتمثيل
ابي عمرو واولاها امامة بن سهل وبعيد الله
ابن عامر وانهما من كبار التابعين لانتجعه لما صرحوا
به من كونهما من الصحابة كما نقلناه الا ان عبد
الله بن عامر مات رسول الله صلى الله عليه
وسلم وله اربع سنين او خمس ولهذا ما اخرجنا
حديثه في الصحيحين انما روي له عن ابيه عامر
وعن عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف
وعائشة وروى له ابو داود عن النبي صلى الله
عليه وسلم وابو امامة ولد في حياة النبي صلى
الله عليه وسلم وللمجاري وسلم وغيرهما عن
الصحابة وهو سماه وروى له الثاني وابن
ماجة عن النبي صلى الله عليه وسلم والبخاري
ومسلم وغيرهما عن الصحابة وهو صحابي صغير
وكذا عبد الله بن عامر ومحمود بن الربيع وابو
الطفيل والسائب بن يزيد فجعل ابن عبد البر
ابا امامة وعبد الله بن عامر تابعين والفتح
انهما من الصحابة قال ابو عمرو واصل مذهب
مالك وجماعة من اصحابه ان مرسل الثقة يجب
به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء
قال فام يعترضه العمل الظاهر بالمدينة والثاني
قال وبه قال طائفة من اصحابنا مراسل
الثقة أولى واعتلوا بان من اسندك فقد
احالك على البحث عن احوال من سماه لك ومن
ارسل من الائمة حديثا مع علمه ودينه وثقته

فقد قطع لك بصفحة قال والمشهورانها سواء في الحجة
لان السلف فعلوا الامر بن قال ومن ذهب اليه ابو
الفرج عمر بن محمد المالكى وابو بكر الاسدي وهو قول
ابى جعفر الطبري وذعم الطبري ان التابعين ياتونهم
الجموع على قول المرسل فانه لم يات عنهم انكاره ولا عن
احد من الائمة بعد هم الى راس المائتين كانه يعنى
ان الشافعي اول من ابي قبول المرسل وليس كما زعم فلا
اجماع سابق ففي مقدمة صحيح مسلم عن عبيد
الله بن عباس انه لم يقبل مرسل بعض التابعين
وكان من الثقة المحججهم في الصحيحين وفيه ايضا
عن ابن سيرين انه قال كانوا لا ياتون عن الاسناد
فلما وقعت الفتنه قالوا سمو الناس جالكم فنظروا
الى اهل السنة فآخذ عنهم والى اهل البدع فلا يأخذ
عنهم ونقل الحافظ ابو عبيد الله الحاكم ان المرسل
ليس بحجة عن امام التابعين سعيد بن المسيب
ومالك بن انس وجملة من اهل الحديث ونقله غيره
عن الزهري والاوزاعي وصح ذلك عن عبد الله بن
المبارك وعنه والثالث انه حجة يعمل به ولكن دون
المسند كالشهود يتفاوتون في الفضل والمعرفة وان
اشتركا في العدالة وهو قول ابى عبد الله محمد بن
احمد بن اسحاق بن خوير منداد المالكى البصرى
والرابع انه لا يحتج به بل هو مردود ونقله عن
سائر اهل الفقه وجملة من اصحاب الحديث في
كل الامصار للاجماع على الحاجة الى عدالة المخبر
وانه لا بد من علم ذلك قال ابن عبد البر شافعي
تأملت كتب المناظرين من اصحابنا وغيرهم
فلم

فلم ار احدا منهم مع حضرة اذ احتج عليه يحتج برسل
ولا يقبل منه في ذلك خبرا مقطوعا وكلمه عند تحصل
المناظرة يطالب خصمه بالانصال في الاخبار قال
وسبب ذلك ان النافع انما يكون بين من لا يقبل
المرسل وبين من يقبله فان احتج به من يقبله على من
لا يقبله يقول له فأت بحجة غيره وان احتج به من
لا يقبله على من يقبله قال له كيف يحتج على بما ليس
بحجة عندك ونحو هذا ولم نشاهد نحن مناظرة
بين مالكي يقبله وبين حنفي يذهب في ذلك
مذهبه ويلزم على اصل مذهبهما في ذلك قبول
كل واحد صاحب المرسل اذا ارسله ثقة عدل ما
لم يعترضه من الاصول ما يدفعه قال واما
الارسال ممن عرف بالآخذ من الضعفاء والمسا
في ذلك فلا يحتج به تابعيا كان او من دونه
وكل من عرف انه لا يأخذ الا عن ثقة فتدليه
ومرسله مقبول اهو قلت وعلى هذا ولم نقل
هل يأخذ عن ثقة او لا توقفنا فيه ولا نقبله
للجهل بحال شيخه فمراسيل سعيد بن المسيب
ومحمد بن سيرين وابراهيم النخعي عندهم صحاح
وقالوا مراسيل عطاء والحسن لا يحتج بها لانها
كانا يأخذان عن كل احد وكذا مراسيل ابى قلابة
وابى العالية هذا حاصل كلام ابن عبد البر
وقال ابو بكر الخطيب لا خلاف بين اهل العلم
ان ارسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية
الراوي ممن لم يعاصره او لم يلقه كرواية ابن

المسيب وعروة ابن الزبير ومحمد بن المكندر والحسن
البصري وقادة وغيرهم من التابعين عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومما ثبت في غير التابعين
كمال القاسم بن محمد وكذا الحكم بن ارسيل حديثاً
عن شيخ لقته ولم يسمع ذلك الا حديثاً منه وسمع
ما عده شراً قبل هو مقبول اذا كان المرسل ثقة
عدلاً وهو قول مالك واهل المدينة وابي حنيفة
واهل العراق وغيرهم وقال الشافعي لا يجب العمل
به وعليه اكثر الائمة من نقاد الاثر واختلف
منقطوا العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابي
خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسمعه
منه كقول النضر بن زكري ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لمعاذ من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل
الحنة الحديث قال بعضهم لا تقبل مراسيل الصحابة
لأنك في عدالة ولكن لانه قد يروى الراوي
عن تابعي وعن اعرابي لا يعرف صحته ولو قال لا
اروي لكم الا من سمعني او من صحابي وجب علينا
قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم
مقبولة لكونهم جميعهم عدولاً ولان الظاهر فيما
ارسلوه انهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم
او من صحابي سمع من النبي صلى الله عليه وسلم
واما ما روي عنه عن التابعين فقد بينوه وهو
ايضاً قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو
الاستبصار بالصواب قال ومن قبل المرسل اختلفوا
فيه

فيه

فيه فمنهم من قدم ما ارسله الائمة من الصحابة وانما
يرد من بعدهم لانهم ليسوا في درجتهم ومنهم من يعمل
بمراسيل كبار التابعين دون من قصر عنهم ومنهم
من يقبل مراسيل جميع التابعين اذا استووا في
العدالة ومنهم من يقبل مراسيل من عرفت فيه النقص
في احوال شيوخه والتجرب في الرواية عنهم دون
من لم يعرف عنه ذلك قال الخطيب والدي مختار
لهم سقوط فرض الله بالمرسل لجهالة راويه
ولا يجوز قبول الخبر الا من عرفت عدالته ولو
قال المرسل حدثني العدل الثقة عندي تكذا
لم يقبل حتى يذكر اسمه اهو ويخرج من كلامه
وكلام ابن عبد البر وغيرهما مما وقعت عليه
في المرسل ثمانية عشر مذهاً احدها عدم
قبول رواية مرسل التابعين ومن بعدهم مطلقاً
وقبول مراسيل الصحابة قال ابو الحسن في المعتمد
وهو قول بعض اصحاب الشافعي وحكي القاسمي
عبد الجبار عنه انه قال اذا قال الصحابي قال
النبي كذا قبل الا ان علم انه ارسله والشافعي
قبوله من العدل مطلقاً وهو مذهب مالك
وابي حنيفة والثالث يقبل مراسيل الصحابي
فقط حكاه عبد الجبار في شرح العمدة وقال انه
الصحيح من مذهب الشافعي قال واما مراسيل
التابعين فلا تقبل الا بالشرط المعروفة عند
الرابع لا تقبل مراسيل الصحابة ايضاً وحكي عن
الاستاذ ابي اسحاق وحكاه القاسمي ابو بكر

وابن القثري واعرب ابن برهان فقال في كتابه
 الاوسط انه الاصح وقال القاضي عبد الوهاب في
 المختصر انه الظاهر من مذهب الشافعي ونقله ابن
 بطال في شرح البخاري تصرحاً عن الشافعي واختيار
 القاضي ابي بكر والخامس يقبل مراسل الصحابة
 والتابعين وتابعهم ومن هو من ائمة النفل دون
 غيرهم والسادس لا يقبل الا ان اعتضد بام خارج
 بان يرسله صحابي اخر او يسنده عن يرسله او
 يرسله واو اخر يروى عن غير شيوخ الاول او
 عنده قول صحابي او فعله او قول اكثر اهل العلم
 او القياس او عرف من حال المرسل انه لا يروى
 عن غير عدل فهو حجة وهذا قول الشافعي واكثر
 اصحابه ووافقه القاضي ابو بكر ولا فرق بين
 سعيد بن المسيب وغيره السابع يقبل مراسل
 كبار التابعين دون من صغر عنهم والثامن ات
 الصحابي والتابعي اذا عرف بصريح خبره او عاده
 انه لا يروى الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف
 بذلك فلا يقبل واختاره بعضهم على قول رد المرسل
 والتاسع يقبل مراسل من عرف منه الشطر في الخو
 مشوخه والمخرى في الرواية عنهم دون من لم يعرف بذلك
 والعاشر يقبل مرسل سعيد بن المسيب دون غيره والحادي
 عشر من القائلين بقبوله يقدم ما ارسله الائمة من الصحابة
 والتابعين ومن بعدهم على من ليس في درجتهم حكاة القاضي
 ابو بكر والثاني عشر منهم من اطلق القول بان مراسل
 الثقة اولى من المسندات ولم يقيده بشئ ومنهم من
 قال

والثامن ح



قال مرسل الاعلام اولى من مسنده والثالث عشر منهم من
 يقول ليس المرسل اولى من المسند بل هما سواء في وجوب
 الحجة والاستعمال والرابع عشر منهم من يقول للمسند
 منزلة فضل لوضع الاتفاق وان كان المرسل يجب العمل به
 الخامس عشر منهم من يفرق فيقبل مراسل بعض التابعين
 دون بعض قال احمد بن حنبل اصح المراسل مراسل سعيد
 وقال الشافعي ارسال سعيد عندنا حسن السادس
 عشر من المنكرين للمرسل من يقبل مراسل الصحابة
 والتابعين لانهم يروون عن الصحابة السابع عشر
 كان احمد بن حنبل يختار الاحاديث الموقوفة على الصحابة
 على المرسلات عن النبي صلى الله عليه وسلم الثامن
 عشر لا يقبل المرسل الا في حالة واحدة وهي ان يعضده
 اجماع فيستغنى بذلك عن المسند قاله ابن حزم في كتابه
 الاحكام هذا حاصل ما قيل وفي بعضها داخل ولا خلاف
 ان المرسل اذا كان غير ثقة لا يقبل ارساله فان كانت
 ثقة وعرف انه ياخذ عن الضعفاء فلا يحتج بما ارسله
 سواء التابعي وغيره وكذا من عرف بالمدليس المجمع عليه
 حتى يصرح بالتحديث وان كان لا يروى الا عن ثقة
 فمرسله وقد لسه هل يقبل فيه الخلاف وقد تقدم
 من كلام ابن عبد البر وهو من المالكية تخصيص محل
 الخلاف بغير ذلك وكذلك قال ابو الوليد الساجي منهم
 المرسل عندنا انما يحتج به اذا كان من عاداته انه لا يرسل
 الا عن ثقة وكذا قال ابو بكر الرازي من الحنفية من
 علمنا من حاله انه يرسل الحديث عن لا يوثق بروايته
 لا يجوز حمل الحديث عنه فهو غير مقبول عندنا

وانما كلونا فمن لا يرسل الا عن الثقة وقال القرطبي ليعلم ان محل الخلاف انما هو فيما اذا كان المرسل ثقة متحررا بحيث لا يأخذ عن غير العدل ويلزم الشافعي والقاضي ابا بكر القول بالمرسل ح لانها قبلو التعديل المطلق والمرسل اذا علم من حاله انه لا يروى الا عن عدل قبل منه كما لو صرح باسمه اهو وعلى هذا فيرفع النزاع في المسألة وبه صرح الكيا الطبري فقال اذا تبين من حال المرسل انه لا يروى الا عن صحاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او عن رجل تتفق المذاهب على تعدله صار حجة وادعى ان ذلك مذهب الشافعي ثم قال وهذه المسألة لا ينبغي ان يقع فيها خلاف فان احدا لا ينكر التقليد ولا ينكر اختلاف المذاهب في التعديل والشافعي يقول احذر في الثقة فانه لا يلزم عن اهل مذهبه قوله وانما قال الاصحاب مذهبه وقوله حجة عليهم ومذهبه في التعديل مذهبهم اهو وقال شمس الأئمة السرخسي من الحنفية لا خلاف ان مراسيل الصحابة حجة فاما مراسيل القرن الثاني والثالث فحجة في قول علمائنا وقال الشافعي لا تكون حجة الا بشروط ثم قال فاما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فكان الكرخي لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار وكان عيسى بن ابان يقول من اشتهر في الناس بجمل العلم تقبل روايته مرسل ومسندا وانما يعني به محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بالعلم ومن لم يشتهر بجمل الناس العلم عنه مطلقا وانما اشتهر بالرواية عنه فان مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا الى ان يعرض على من اشتهر بجمل العلم عنه ثم قال واضح الاقوال في هذا اما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان من

القرون

اهل



القرون الثلاثة حجة الا لمن اشتهر وقال عبد الوهاب في المختص ظاهر مذهب مالك قبول المراسيل مطلقا اذا كان المرسل عدلا يقطعا وكذا حكاه عنه ابو الفرج فاما البغداديون من اصحابنا كالقاضي اسماعيل والشيخ ابي بكر فانهم وان لم يصرحوا بالمنع فان كتبهم تقتضي منع القول به لكن مذهب صاحب المذهب اولى بالصحة فصل واما تحرير مذهب الشافعي فان الثقل قد اضطر عنه فنقل القاضي ابو بكر عنه انه لا يرى العمل بالمراسيل الا عند شريطة ان يسنده عن ارسله او يعمل به صاحبه او العامة او ان المرسل لا يرسل الا عن ثقة ولهذا استحسن مراسيل سعيد وذكر امام الحرمين عن الشافعي انه لا يرد المرسل مطلقا ولكن يتطلب معرفة مزبنة تأكيده ليحصل غلبة الظن في الثقة واستنبط هذا من مذهبهم في قبول مراسيل سعيد بن المسيب واستحسنه مراسيل الحسن وهذا ما اختاره امام الحرمين وراى ان الراوى الموثوق به العالم بالجرح والتعديل اذا قال حدثني من اتق به وارضاه يوجب الثقة بحديثه وان قال حدثني رجل توقف عنه وكذلك اذا قال الامام الراوى قال النبي صلى الله عليه وسلم فهذا بالغ في ثقة من روى له قال وقد عثرت في كلام الشافعي على انه اذا لم يجد الا المرسل مع الاقرار بالتعديل على الاجمال فانه يعمل به فكان اضرايه عن المرسل في حكم تقديم المسانيد عليها اهو وهذا الذي حكاه الامام عن الشافعي غريب وهو شئ ضعيف ذكره الماوردي ايضا وقد تناهى ابن السمعاني في الرد عليه وقال هذا عندى خلاف

١٥٤

فقد على تحرير
مذهب الشافعي
في العمل بالمراسيل

مذهب الشافعي وقد اجمع كل من نقل عنه هذه المسألة من
العراقيين والخراسانيين على ان اصله انه لا يكون المرسل
حجة معه محال قال وانا اعجب من ابي بكر الباقلاوي ان كان
ينصر القول بالمرسل فانه كان مالكي المذهب ومن مذهب
مالك قبول المراسيل اهو وكذا قال ابن الصباغ في العدة
المرسل لا يكون حجة عند الشافعي واما احتجاجه بحرس سعيد
ابن المسيب في بيع اللحم بالحيوان فقبيل لانه عرف انه لا يرسل
الا عن الصحابة وقيل ان المسند وعنده سواء وانما ذكره
الشافعي لقوته عما اسنده غيره قال وبهذا قال اكثر
اصحابنا ويخوه قول ابن ابي حاتم الرازي في قول الشافعي
ليس المنقطع بشئ ماعدا منقطع سعيد بن المسيب
قال ابو محمد يعني ماعدا منقطع ابن المسيب فانه يعتقد
به اهو فلم يحمل قول الشافعي على انه يخرج مرسل سعيد
بل على انه يعتقد به خاصة واما الغدالي فاطلق في
المستصفى ان المرسل مردود عند الشافعي والقاضي
وهو المختار وقال في المحول المراسيل مردودة
عند الشافعي الا مراسيل سعيد بن المسيب
والمرسل الذي عمل به المسلمون ثم قال وقال القاضي
ابو بكر ثبت ان مذهب الشافعي قبول المراسيل
فانه قال في المختصر اخبرني الثقة وهو المرسل بعينه
وقد اورده بنقل عنه ويعتقده فيعمد مذهبه
وعن هذا قبل مراسيل سعيد قال القاضي والمختار
عندي ان الامام العدل اذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم او اخبرني الثقة قبل فاما
الفقهاء والمتوسعون في كلامهم فقه يقولونه لا

عن

عن ثبت فلو يقبل منهم ومن قبل هذا اقال هذا
مقبول من الحسن المصري والشافعي فلو يقبل
في زماننا هذا او قد كثرت الرواية وطال البحث
وانتعت الطرق فلو يد من ذكر اسم الرجل
قال الغزالي والامر على ما ذكره القاضي الا في هذا
الاحزر فاقالو صادفنا في زماننا متقنا في
نقل الاحاديث مثل مالك قبلنا قوله قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلف ذلك
بالاعصار انتهى وما حكاه عن القاضي عزيب
والذي رايته في كتاب التقريب له التصريح
فانه لا يقبل المرسل مطلقا حتى مراسيل الصحابة
لا لاجل الثبات في عدالتهم ولكن لاجل انهم قد روي
عن تابعي الا ان يخبر عن نفسه بانه لا يروي
الا عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن صحابي
فحينئذ يجب العمل بمرسله ونقل مثل ذلك عن
الشافعي انه رد المراسيل وقال بها بشرط اخر
وقال في اخر الشروط فاستحب قبا قبولها
اذا كانت كذلك قال ولا يستطيع ان يزعم ان
الحجة ثبتت بها شورتها بالمتصل فنص بذلك
على ان قبولها عند تلك الشروط مستحب غير
واجب هذا الغظه وقال الكيا الطبري
قبل انما في مرسل سعيد دون غيره ثم قال
لذا تبين من حال المرسل انه لا يروي الا عن
صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
او عن رجل تنفق المذاهب على نقله صار

حجة قال وهذا معنى قول الثاقبي اقبل من
 المراسيل ما ارسله كل معتبر من الائمة وهذا
 تصريح ما قلناه انتهى وقال ابن برهان في
 الوجيز ما ذهب الثاقبي ان المراسيل لا يجوز
 الاحتجاج بها الا مراسيل سعيد بن المسيب
 ومراسيل الصحابة وما انعقد الاجماع على العمل
 به خلافا لابي حنيفة وقال ابن السمعاني في
 القواطع مذهب الثاقبي ان المرسل بنفسه لا
 يكون حجة وقد ينضم اليه ما يكون حجة على ما
 سنبين ثم قال واعلم ان الثاقبي انما رد المرسل
 لدخول التهمة فيه فاذا اقترن به ما يزيل التهمة
 فانه يقبل وذلك بان يوافق مرسله مستد حيزه
 او تلقاه الامة بالقبول او انتشار ولم يظهر له
 نكير قال بعضهم وكذلك اذا اشترط في رساله
 عدلان فالشر فيقوى به حال المرسل او يكون موافقا
 للقياس قال وعنده ان المرحم انما هو في مسنده
 آخر او تلقى الامة له بالقبول او اشتهاه من غير
 نكير وما عدا ذلك فلا يدل على قبول المرسل انتهى
 وقال صاحب المعتمد حكى عن الثاقبي انه خص
 مراسيل الصحابة بالقبول وحكى عنه ايضا انه قال
 اذا قال الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كذا قبلت الا اذا علم انه ارسله اهو ولذا ذكر كلام
 الثاقبي في رساله فانه يعرف منه مذهب هبة قال
 البيهقي في المدخل اخبرنا ابو عبد الله الحافظ حديثا
 ابو العباس محمد بن يعقوب اثبانا الربيع بن سليمان
 قال

قال الثاقبي يعني في كتاب الرسالة المنقطع يختلف فمن
 شاهد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى
 حديثا منقطعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اعتبر عليه بامور منها ان ينظر الى ما ارسله من الحديث
 فان شره الحفاظ المامونون فاسندوه الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه
 دلالة واضحة على صحة من قبل عنه وحفظه وات
 انفراد مرسله لم يشركه فيه من يسند قبل ما ينزله
 من ذلك ويعتبر عليه بان ينظر هل يوافقه مرسل آخر
 فان وجد ذلك قوي وهي اضعف من الاولى وان لم
 يوجد ذلك نظر الى بعض ما يروى عن بعض الصحابة
 قول له فان وجدنا ما يوافق بما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم كانت شاهدة دلالة على انه لم
 ياخذ مرسله الا عن اصل يصح ان شاء الله تعالى وكذلك
 ان وجد عوام من اهل العلم يثبتون بمثل معنى ما روى
 لم يعتبر عليه بان يكون اذا سمى من روى عنه لم
 يسلم مجهولا ولا واهيا فيستدل بذلك على صحته ويكون
 اذا شارك احدا من الحفاظ في حديثه لم يخالفه او وجد
 حديثه انقص كانت في هذه دلائل على صحة مخرج
 حديثه ومتى خالف ما وصفت اضر حديثه حتى لا
 يشع احدا قبول مرسله قال واذا وجدت الدلائل صحة
 حديثه بما وصفت اجبنا ان نقبل مرسله ولا نستطيع
 ان نزع ان الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل وذلك
 ان معنى المنقطع معب محتمل ان يكون حمل عن يرب
 في الرواية اذا سمى وان بعض المنقطعات وان وافقه

مرسل مثله فقد يحتمل ان يكون مخرجهما واحدا من حيث لو
سمى به لم يقبل وان قول بعض الصحابة اذا قال براه لو
وافقه لم يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية اذا
نظر فيها ويمكن ان يكون انما غلط به حين سمع قول بعض
الصحابة بموافقه قال قاضيا من بعد كبر والتابعين
فلا اعلم واحدا يقبل مرسله لأمور احدها انهم اشد
تحورا ممن يروون عنه والاخر انه لم يوجد عليهم
الدلائل فيما ارسلوا لضعف مخرجه والاخر كره الاحالة
في الاخبار واذا كرهت الاحالة كان امكن للوهم وضعف
من يقبل عنه انتهى كلام الشافعي وقد كثر
رضي الله عنه امورا احدها ان المرسل اذا اسند من
وجه اخر دل على صحة ذلك المرسل وعلم من كلام الشافعي
اشتراط صحة ذلك المسند الثاني انه اذا لم يسند من
وجه اخر دل على صحة ذلك المرسل وعلم من كلام الشافعي
اشتراط صحة ذلك المسند الثاني انه اذا لم يسند من وجه
اخر دل على صحة ذلك المرسل نظر هل يوافقه مرسل فان وافقه
مرسل آخر قوي لضعفه يكون انقص درجة من المرسل الذي
اسند من وجه اخر فان قيل على هذه الامور ان كان الوجه
الاخر اسنادا قال العمل حينئذ على المسند وان كان رسالا فضعف
غير مقبول الى غير مقبول كانهما الماء الجوف لمثله وشهادة
الفاسق مع مثله لا يفيد الطهارة والقبول وهذا اعترضه
القاضي ابو بكر على الشافعي وتبعوه وهو مردود فانما لا نسلم
ان العمل بالمسند فقط لا لما كان بالمسند بين صحة امره
اسنادا لارسال حتى نحكم له مع ارساله بانه صحيح الا ان
الاسناد وايضا لو عارض المسند الذي دون المرسل مسند
اخر يترجح صاحب المرسل اذا تعدد الجمع وايضا لا احتياج

بالمسند

بالمسند انما ينتهض اذا كان بنفسه كما اشار اليه الامام
في المحصول واذا ضم الى المرسل فام به المرسل وصار حجة
وهذا ليس عملا بالمسند بل بالمرسل لزوال التهمة عنه
ولا نسلم عدم قبوله اذا كان القوي مرسل لجواز تأكيده
احد الظن بالآخر الثالث انه اذا لم يوافقه مسند اخر
لم يسند من وجه اخر ولكنه وجد من بعض الصحابة
قول له يوافق هذا المرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم
دل على ان له اصلا ولا يطرح ولا يرد اعتراض القاضي
ان قول الصحابي عنده ليس بحجة لان مراده التقوية به
لا الاستقلال الرابع انه اذا وجد جمع من اهل العلم
يقولون بما يوافق هذا المرسل دل على ان له اصلا واعتراض
القاضي ابو بكر بانه ان اراد بالاكثرا لامة فهو اجماع
والحجة حينئذ فيه لافي المرسل وان اراد ببعض الامة
فقولها ليس بحجة واجواب عنه انه اراد الثاني ولا
شك ان الظن يقوى عنده وكذا قول الصحابي واذا
قوى الظن وجب العمل بالمرسل فجردوه ضعيف وكذا
قول اكثر اهل العلم وحالة الاجتماع قد يقوم منها ظن
غالب وهذا شان كل ضعيفين اجتماعا الخامس انه
ينظر في حال المرسل فان كان اذا سمى شيخة سمي ثقة
لم يحتج بمرسله وان كان اذا سمى لم يسم الا ثقة ولم
يسم تجهولا ولا واهيا كان دليلا على صحة المرسل
وقد تقدم ان هذا محل وفاق لكنه دون ما قبله
السادس انما ينظر الى هذا المرسل له فان كان اذا اشرك
غيره من الحفاظ في حديث وافقه فيه ولم يخالفه
دل على حفظه وان خالفه وجد حديثه انقص
اما في الاسناد او المتن كان هذا دليلا على صحة مخرج

حديثه وان له اصلا فانه هذا يدل على حفظه ونخريه
بما في ما اذا كانت مخالفة بزيادته فان هذا يوجب
التوقف والاعتبار وهذا دليل من الشافعي رضي الله عنه
على ان زيادة الوعد لبيت مقبولة مطلقا كما يظن
جماعة فانه اعتبر ان يكون حديث هذا المخالف ناقص
من حديث من خالفه ولم يعتبر المخالف بالزيادة وجعل
نقصان هذا الراوي من الحديث دليلا على صحة تخرج
حديثه واحترانه متى خالف ما وصف اخبر بذلك حديثه
ولو كانت الزيادة عنده مقبولة مطلقا لم تكن مخالفة
بالزيادة مضرا بحديثه التاسع هذا الحكم لا يختص
عنده بمرسل سعيد بن المسيب وزعم بعض الاصحاب
اختصاصه بسعيد معتمدا على قوله في الام في كتاب
الرهن الصغير وقد قيل له كيف قبلتم عن المسيب
منقطعا ولم تقبلوه عن غيره قلنا لا نختلف لسعيد
منقطعا الا وجدنا ما يدل على تسديده ولا ما رعن
احد فيما عرفناه عنه الا عن ثقة معروف انتهى وهذا
القال كانه لم ينظر قوله بعده فمن كان مثل حاله قلنا
منقطعه وقد قال البيهقي ان الشافعي يقبل مراسيل
كبار التابعين اذا انضم اليها ما يوكدها ومن وافق
الشافعي على مرسل سعيد يجزي بن معين واحمد بن حنبل
فقال اصح المراسيل مرسل سعيد واختلف اصحاب
في معنى قول الشافعي ارسال سعيد عندنا حسن
فقيل ان مراسيل التابعين كلهم حجة وان كان الشافعي
نص على مرسل واحد منهم ليستدل به على غيره وقيل
لا يكون حجة ثم اختلف هؤلاء في معنى قوله مرسل

سعيد

سعيد حسن فقبل حسن في الترجيح به لا في الاستدلال
وفيه ضعف لانه لا يختص بمراسيل ابن المسيب وقيل
انما قبلت لانها وجدت مساندة فان الشافعي لما روى
حديثه المرسل في النهي عن بيع اللحم بالحيوان قال
وارسال سعيد عندنا حسن وجعل الخبر اصلا لان مراسيله
متبعة فوجدت كلا عن الصحابة من جهة غيره ورد
الخطيب هذا بان منها ما لم يوجد مسندا بحال من وجه
يصح وقيل انه في الجديد ولا يفرق بين مرسل ابن المسيب
وعنه في الرد وانما فرق في القديم قاله الماوردي
وكذا نقل التسوية عن الجديد الخطيب في الكفاية وفيه
نظر لقول الروياني ان الشافعي في كتاب الرهن الصغير
من الام زعم ان مرسل سعيد حجة فقط ويشهد له
عبارة المختصر انه حسن لكن اشار ان الرفعة الى ان
الرهن الصغير من القديم وان كان من كتب الام قال
ولذلك نسب الماوردي قول رواية ابن المسيب الى
القديم فان ثبت هذا فلا خلاف بين كلام الماوردي
والروياني ولكنه لم يثبت وقال ابن ابي هريرة في كتاب
الربا في تقليفه اختلف قول الشافعي في مرسل ابن
المسيب وكان في القديم يقول به وفي الجديد يحسنه
ويقوى به ما دل عليه الاصول وانما قال به في القديم
لان عامة مراسيله اذا تتبع وجد متصلا وانتهى
وقال ابن فورك في كتابه لا يقبل المرسل وقد قال
الشافعي في القديم ان ارسال المسيب حسن لانه كشف
عن حديثه فوجده متصلا فاكثف عن طلب كل حديث
بعد فراغه من الجملة ويقوى به احد الخبرين لا محالة

ثم قال واعتمد الشافعي في ذلك على ان المسكوت عنه يجوز
ان يكون عدلا وان لا يكون الى آخره فاقضى كلامه انه
لا خلاف عنده في الجديده في رده مطلقا والله في القديم
استثنى سعيدا وفيه ما سبق وقال ابن السمعاني واما

متصلا او مشهورا عن روى عنه ينقل جماعة من اهل
العلم يعرفونه عن عامة ولكن كرهت وضع حديث لا
اتقنه حفظا فوق طول الكتاب وغاب عن بعض كتبي
انتهى فنبه رضى الله عنه على ان كلما يورده من المنقطعات
فهو متصل سواء ابن المسيب او غيره واستغفنا من هذا
ان ما وجدناه في كتب من المراسيل لا يقدح في مذهبه من
عدم الاحتجاج بها فان هذا ان ما يجده من المرسل هو
عنده متصل ولكن ترك اسناده لما ذكرنا الثالث عشر انه
لا يقول بالمرسل اذا لم يعتضدهما سبق وزعم الماوردي في
باب بيع اللحم بالحيوان انه يقول به اذا لم يجده في الباب سواء
وهو عزيز ويعضده عمل الشافعي باقل ما قيل اذا لم يجده
دليلا لكن يلزمه طرد ذلك في كل حديث ضعيف وهو
بعيد تشبهه قد تركت المالمية مرسل ابي العالية
الرياحي في الوضوء من الغفلة في الصلاة ولا علة له سوى

الارسال

الارسال وتركوا مرسل مالك عن هشام بن عروة عن ابيه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه في مرضه الذي
مات فيه بالناس جالسا والناس قيام واعجب من هذين مرسل ارسله
تابعي فقهاء المدينة اربعة وهم سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد
وسالم بن عبد الله بن عمرو وابوسلمة بن عبد الرحمن وهو ما رواه
الليث بن سعد عن عقيل بن خالد عن ابن شهاب عن اربعتهم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر
مدين مدین على كل انسان مكان صاع من شعير
وذكر سعيد بن المسيب ان ذلك كان عمل الناس ايام ابي
بكر وعمر رضى الله عنهما وكذلك اعرض الحنفية عن
مرسل سعيد في النهي عن بيع اللحم بالحيوان مع انه لا يرسل
الا عن ثقة الحق امام الحرمين بالمرسل قوله
في الاسناد عن رجل او شيخ او نحو ذلك ورايته كذلك
في كتاب الففال الشافعي لكن قال احكام والقطا
من المحدثين انه لا يسمى مرسل بل منقطعا قال
الامام وقول الراوي اخبرني رجل او عدل موثوق
به من المرسل ايضا وكذا قال في المحصول اذا سمى
الراوي الاصل باسم لا يعرف فهو كالمرسل وقال
امام الحرمين وكذلك اضافة اخبرني كتاب كتبه
الابن صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر من جملة
ونقله والحق به المازري ما وقع في الصحيح من قوله
نادى نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الحرفه حرمت وقوله نادى نادى باقفا العذور
التي طبخ فيها لحوم الحمير لان المنادى اذا لم يسم صار
كتابا اصنف الى النبي صلى الله عليه وسلم انه ارسله

ولم يسم حامله وناقله ولكن علم المحدث عن الندا فان ذلك
لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم حتى يعلم ضرورة ان
النبي صلى الله عليه وسلم امر به فنزل ذلك منزلة سماع الامر
منه صلى الله عليه وسلم وقال امام الحرمين في النهاية
كل كتاب لم يذكر حامله فهو مرسل والثافعي لا يرى الغلق
بالمرسل وكذلك قال الماوردي ومثله ما يقع في الاسانيد
ان فلو نأكت الى فلا يفتح به لجهالة الواسطة كالمرسل لكن
نقل القاضى عياض ان الذي عليه الجمهور من ارباب النقل
وعندهم جواز الرواية لاحاديث الكسابة وجوب العمل بها
فانها اخلة في المسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب
اليه لها وثوقه بانها عن كاتبها فصل في الفرق بين
الرواية والشهادة قال المقراني اختلفت زمانا اختلف الفرق
بينهما بالتحقيق حتى وجدته مختلفا في كلام المازري في
شرح البرهات فان كثيرا من الناس يفرقون بينهما باختلافها
في بعض الاحكام وهما انما يكون بعد تحقيق فضل كل واحد
منهما وحاصل الفرق ان الرواية والشهادة خبران غير
ان الخبر ان كان عن كليم عام يعلق بالامة ولا يتعلق بمعين
ومستنده السماع فهو الرواية وان كان خبرا جزئيا يعلق
بتعلق بمعين مستنده المشاهدة او العلم فهو الشهادة
فالرواية تعم حكم الراوي وعنده على ممر الزمان والشهادة
محصن المشهود عليه وله ولا يتعداهما الا بطريق السبعية
ومن شهد كان باب الرواية اوسع من باب الشهادة لان
مبنى حقوق الدين على الرواية معتنى شرعا
عاما فلا يتعلق بمعين فتبعد فيه التهمة فلذلك توسع فيه
فلم يشترط فيه انتفاء العرامة والعرامة ولا وجود العدد
والذكورة

والذكورة والكرية واستشكل الاصفهاني في حد الفرق بان عموم
الحكم يقتضي الاعتياط والاستظهار بالعدد وجوابه ان الراوي
يثبت حكما على نفسه وعلى غيره فلم يتطرق اليه التهمة بخلاف
الشاهد فانه يثبت حقا على غيره فاجتنبه وقد ذكر الشيخ
عزالدين بن عبد السلام رحمه الله وجوها مناسبة العدد في
الشهادة دون الرواية منها ان الغالب على المسلمين مهابة الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسبب خلاف شهادة الزور فاحتج
الى الاستظهار فيها ومنها انه قد يفرق بالحدث النبوي شاهد
واحد فلم يقبل لغات على اهل الاسلام تلك المصلحة العامة
بخلاف فوات حق واحد في المحاكمات وبهذا يظهر ان العمل
بتركية الواحد في الرواية احوط ومنها ان بين كثير من المسلمين
اخر وعداوات قد تحملهم على شهادة الزور بخلاف الاخبار النبوية
واعلم ان الثافعي رضى الله عنه قد تعرض للفرق بين الرواية
والشهادة في مناظرة مع صاحب ابي حنيفة حكاه الروياقي في
البحر في باب شهادة النساء فقال قال الثافعي والخبر ما استوى
فيه المخبز والمخبز العامة من حلال وحرام والشهادة ما كانت
الشاهد فيه خليا والعامه وانما يلزم المشهود عليه ثم قال
الروياقي فان قيل ما معنى قول الثافعي الخبر ما استوى فيه المخبز
والمخبز ومن الاخبار ما لا يلزم الراوي به حكم ويلزم غيره ومن
الشهادات ما يلزم الشاهد بها الحكم كما يلزم المشهود عليه وهو
الشهادة على الصوم والنفقة قلنا قال الثافعي هذا وادام فر
به من تحليل وتحريم اللذين هما موبدان لا ينقطعان وليس كذلك
ما ذكره في الصوم والنفقة وغير ذلك مما يقطع وحكى ابن القاي
عن ابي الطيب بن سلمة انه كان يقول قد يستوى الشاهد
والمشهود عليه في الحكم وهو ما اذا شهد انسان من الورثة
على الميت بدى لانسان فانه يلزمهما من الدين ما يلزم الواحد

من الورثة وقد يكون في الاجار من محسبه عيزه ولا يحك على
الراوي به شئ ولكن اراد الشافعي بما قاله الغالب من امرها
فان الغالب من الشهادة ان الشاهد لا يدخل فيما يحك له والغالب
من الحيز عن النبي صلى الله عليه وسلم استواء الحيز وسائر
الناس فيه انتهى وامامان مختلفان فيه من الاحكام فكثير
احدها عدم اشتراط الحرية في الرواية بخلاف الشهادة
وثانيها ان الشهادة لا تكون الا باثنين ويكتفى في التعديل
في الرواية بواحد وثالثها عدم اشتراط العدد في الرواية
بخلاف الشهادة ورابعها اشتراط البصر وعدم القرابة
والعداوة في الشهادة دون الرواية وقد قبلت الصحابة حيز
على كرم الله وجهه في الكواريج وعيزهم وخامسها من كذب
شترتاب قبلت شهادته ومن كذب في حديث رسول الله صلى
الله عليه وسلم شترتاب لم يقبل حديثه بعد ذلك عند المحدثين
ووافقهم ابو بكر الصيرفي وابن القطان والقفال والماوردي
والرويان وعيزهم وهو الصحيح خلافا للثوري كما سبق
وسادسها ان الراوي اذا حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم
ردت جميع احاديثه السالفة ووجب نقض ما عمل به منها
وان لم ينقض الحكم بشهادة من حدث فسقه لان الحديث حجة
لازمة لجميع الناس وفي جميع الامصار فكان حكمه اعلاظ
قاله الماوردي في الكاوي سابعها تجوز الرواية بما يعود
نفعه على الراوي ولا يجوز ذلك في الشهادة لاستئذان الناس
في السنن والروايات قاله الماوردي والرويان وابن السمعاني
في القواطع وامام اكرمين في البرهان وابن العثري في اصوله
ونقلوا ذلك عن الشافعي فانهما قالوا قال الشافعي لوروي
عدل خبرا في اثنا خصومة وكان فحواه حجة على الخصم
فالرواية مقبولة ولا يجبل للثمة موصفا وكذا الرواية
اجارة للنفع والدفع بخلاف الشهادة هذا الغرض ومثله

حيز



حيز الراوي لنفسه نفعاً بل لم يستحضر العراقي في فروقه
فيها نقلاً وحكي الرافعي قبل باب الصيال ان العبد لوروي
خبراً يقتضي اعتاقه لم يقبل او اعتاق من اجتمع فيه كذا وكذا
وكانت فيه قبل لانه ضمن لا قصدا وهذا احسن ثامنها
اذ احدث العدل بحديث رجع عنه لغلط وجده في اصل
كتابه او حفظ اعاد اليه قبل منه رجوعه وكذا الزيادة
باللفظ قاله الصيرفي قال وهذا بخلاف الشهادة يحكم بها
القاضي شتر يرجع الشاهد لانه يثبت حقوقاً للوديين
لا تزول بالرجوع ومعنى الحكم بها والمخبر بها يدخل في جملة
المخبرين وانما هو مستدعي يودي ما استدعى وليس يظن
على المحدث الا قوله نعمت الكذب فهو كاذب في الاول
ولا يقبل خبره بعد ذلك تاسعها ان انكار الاصل رواية
الفرع لا يضر الحديث بخلاف الشهادة كما سبق عاشرها
قال الشافعي فيما نقله ابن العثري لا يقول على شهادة الفرع
مع امكان السماع من الاصل ويجوز اعتماد رواية الفرع من
عيز مراجعة شيخه مع الامكان وهذا الجمع عليه وقال
الامام في النهاية لا تقبل شهادة الفرع مع حضور الاصل
ولا خلاف ان رواية الراوي مقبولة وشيخه في البلد قال
وكل ما لم يثبت فيه توقيف شرعي نقبدي غير الشهادة
فيه عن الرواية فلا يعد في وجه الراوي التسوية بينها
التهري حادي عشرها لو اشكلت الحادثة على القاضي
فروى له خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها وصل
به القاضي رجلاً شتر رجع الراوي وقال نعمت الكذب
لا يحب القصاص بخلاف الشاهد اذا رجع فان الشهادة
تعلق بالحادثة والمخبر لا يختص بما قاله القفال في

فتاويه لكن في فتاوى البغوي وجوب القصاص
 كالثأر وهو احوط ثانيا عشرها قال الشافعي في الام
 والرسالة اقبل في الحديث حدثني فلان عن فلان اذا لم
 يكن مدليا ولا اقبل في الشهادة الا سمعت او رايت او
 اسه في ثالث عشرها قال الشافعي ايضا اذا اختلفت
 الاحاديث اخذت ببعضها استدلالا بكتاب او سنة
 او اجماع او قياس بخلاف الشهادة فلا يؤخذ ببعضها بحال
 رابع عشرها قال ايضا بلون سم كلهم يجوز شهادتهم
 ولا اقبل حديثهم من قبل ما به خل في الحديث من كثرة
 الاحالة وازالة بعض الفاظ المعاني هذه النظم
 وقال في موضع اخر من الام لا يقبل الحديث الا من ثقة
 عالم حافظ بما يحيل معنى الحديث بخلاف الشهادة قال ولهذا
 احتطت في الحديث اكثر مما احتطت به في الشهادات وانما سهاه بها
 لا اقبل حديثه للبرامك حديث وموقعه من المسلمين ولان اللفظ
 مدلول من الحديث بمثل معناه فاذا كان الحامل للحديث يحمل المعنى
 لم يقبل حديثه هذا حديثه ثم قال وكل ما لم يكن حكم فاختلاف
 اللفظ فيه لا يحيل معناه واختلوا على في اللفظ فقلت لبعضهم
 ذلك فقال لا بأس به ما لم يحيل معنى ذكره في الام في باب الشهادة
 في الصلاة وقال انما صر لاختيار تشبه ابن عباس دون غيره
 لما رايتهم واسعا وسمعتهم عن ابن عباس صحيحا كان عندي اجمع
 واكثر لفظا من غيره فاخذت به انتهى خاص عشرها يجوز
 الرواية بالمعنى بشرطه السابق بخلاف الشهادة وقد قال الماوردي
 اذا اقر الراهن والمرتهن عند شاهد فاعليهما ان يؤديا ما
 سمعا مشروحا فلو شهد انه رهن بالغن فان لم يكن من اهل
 الاجتهاد لم يجوز ذلك ان كانا من اهل على الاصح لان الشاهد ناقل
 والاجتهاد



والاجتهاد الى المحاكم وقال ابن ابي الدم لوقال الشاهد اسه ان هذا السحق
 في ذمة هذا درهما هل تسمع هذه الشهادة فيه ثلثة اوجه المذهب
 انها تسمع ويعمل بها والثاني لا لان هذه من وظيفة المحاكم والثالث
 ان كان الشاهد متمد بها بمذهب القاضي سمعت والا فلا ولو شهد
 واحد بانه قال له زليت واخر انه قال له يا زاني لم يثبت العقد كما
 لو شهد كل واحد بقده في بقله حكاة في الكفاية في باب الاقرار
 عن الماوردي قال ويوافق قول القاضي ابي الطيب انه لو شهد واحد
 انه لوقال له قد وكلتك في كذا واخر انه قال له اذنت لك في التصرف
 فلم تثبت الوكالة لانها صندان ولو شهد واحد على المدعي باستيفاء
 الدين واخر بالبراءة منه فالمذهب في الاقرار من الرافعي وغيره
 لا يلحق ولو شهد الثاني انه برئ اليه منه قال العبادي يلحق
 لان اضافتها الى الديون عبارة عن الايضا وقيل بخلافه قلت
 لكن ابن فورك في كتابه سوى بينهما فقال لا فرق لان الشهادات
 يكتفي فيها بالمعنى دون اللفظ سادس عشرها يشترط في ثوب
 الشاهد مضي مدة الاشهر بخلاف الرواية ولو حد بعض
 شهود الزنا لنقص النصاب لم تقبل شهادتهم حتى يشوبوا
 وفي قول روايتهم قبل التوبة وجهان في الحاوي قال الاشهر
 القبول والافس المنع كالشهادة سابع عشرها ان يروي الخط
 المحفوظ عنده بخلاف الشهادة قال الشافعي في الرسالة يجب
 ان يكون الحديث حافظا لكتابه ان حدث به من كتابه قال
 القاضي في التقريب وهو يدل على انه يسوغ له ان يحدث من
 كتابه بما يحفظه وان يعلم سماعه للحديث ممن سمعه لاهل
 افتائهم من علم سماعه للحديث ممن سمعه منه فانه لا يعتبر بحفظه
 بما سمعه وانه يجوز له ان يحدث به وان لم يحفظه امامه لحفظه
 مقام علمه بسماع الحديث ممن حدث عنه قال وطائفة الجمهور

من اصحابه واصحاب مالك وابي حنيفة فقالوا لا يجوز ذلك ولا يجب العمل
 من هذا حاله قال وهذا هو الحق كالشهادة سواء وسبقت المسئلة
 في القراءة على الشيخ ثامن عشرها حكى ما قبله لو تحقق من علم سماع ذلك
 الخبر لكن اسمه غير مكتوب عليه لم يجوز المحدثون روايته ويجوز من
 طريق السمع كالشهادة قاله القاضي الحسن في فتاويه وقال في التي
 قبلها لو راي اسمه مكتوبا في خبر بخط ثقة ويعلم انه ادرك المسموع
 منه ولا يذكر سماعه منه يجوز له المحدثون روايته كالأجارة ولا
 يجوز من طريق الثقة ما لم يذكر سماعه تاسع عشرها ان الاجارة
 اذا تعارضت وامكن الجمع صرنا اليه والا قدم احدهما المرجح واما
 في الشهادات المتعارضة فالمذهب المتساقط وان امكن الجمع بينهما
 العشر ونعند الرواية في الرواية ترجيح بكثرة الجمع بخلاف الشهادة
 على خلاف فيه ياتي في التراجع الحادي والعشرون يمنع اخذ الاجرة
 على اداء الشهادة لانها فرض عليه وفي اخذ الاجرة على المحدث
 خلاف وافق الشيخ ابو اسحاق فيه كما حكاه ابن الصلاح يجوز
 اخذها لمن ينقطع عن الكسب صوابا بخلافه ان كان حكم عام
 يتعلق بالامة فاما ان يكون مستنده السماع فهو الرواية
 وان كان مستنده الفهم من المسموع فهو الفتوى وان كانت
 حيزا جزئيا يتعلق بعين مستنده المشاهدة او العلم فهو الشهادة
 وان كان خيرا عن حق يتعلق بالمخبر عنه والمخبر به هو مستنده او
 نائبه فهو الدعوى وان كان خيرا عن قصد نق هذا الخبر فهو
 الاقرار وان كان خيرا نشا عن دليل فهو النتيجة ويسمى قبل
 ان يجعل عليه الدليل مطلوبا وان كان خيرا عن شئ يقصده
 منه نتيجة فهو دليل وجزؤه مقدمته كتاب الاجماع
 وفيه فصول الفصل الاول في النظر في مسماه لغة واصطلاحا
 مش في امكانه في نفسه ثم في جواز العلم به وجواز نقله ثم في كونه حجة ثم
 بماذا اتت بحجته ثم في كونه قطعيا ثم في استحالة الخطا فيه ثم في
 وجوب العمل به ثم في استصحابه بحدوثه ثم في كونه من خصائص

هذه



هذه الامة فذه عشرة مقاصد الاول هو لغة يطلق بمعنىين احدهما
 العزم على الشئ والامضاومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وقوله عليه
 السلام لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ونقض ابن العارض المقرئ
 هذا بان اجماع الامة يتعدى بعلى والاجماع بمعنى الغزمية وقطع الرواية
 لا يتعدى بعلى قلت حكى ابن فارس في المقاييس اجمعت على الامر اجماعا واجبة
 نعم تعديته بنفسه اشنع والثاني الاتفاق ومنه اجمع القوم اذا صاروا ذوي جمع
 قال الفارسي كما يقال ابن ابن وامرؤ اذا صاروا ابن وتمر وحكي عبد الوهاب في
 الملخص من قوم منع كونه بمعنى الاجتماع كما طه ظانون لتغايرها اذ يصح من الواحد
 ان يقول اجمعت راي على كذا اي عزمت عليه ولا يصح الاجتماع الا من اثنين
 والصحيح هو الاول ثم قال الغزالي هو مشترك بينهما وقال القاضي العزم يرجع الى الاتفاق
 لان من اتفق على شئ فقد عزم عليه وقال ابن برهان وابن السمعاني الاول اشبه
 باللغة والثاني اشبه بالشرع قالوا وتظهر فايدهما في ان الاجتماع من الواحد
 هل يصح فعلى المعنى الاول لا يصح الا من جماعة واما في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهد
 امته محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في حادثة على امر من الامور في عصر من الاعصار
 فخرج اتفاق العوام فلا عبرة بوقاقتهم ولا خلافهم ويخرج ايضا اتفاق بعض المجتهدين
 وبلاضافة الى امته محمد خرج اتفاق الامم السابقة وان قيل بانه حجة على راي
 لكن الكلام في الاجماع الذي هو حجة وقولنا بعد وفاته فيد لا بد منه على
 رايهم فان الاجماع لا ينعقد في زمانه عليه السلام كما سذكره وخرج بالحادثة
 انعقاد الاجماع على الحكم الثابت بالنص والعمل به وقولنا على امر من الامور يتناول
 الشرعيات والعقليات والعرفيات والسطريات وقولنا في عصر من الاعصار
 ليرفع وهم من يتوهم ان المراد بالمجتهدين من يوجد الى يوم القيامة وهذا التوهم
 باطل فانه يودي الى عدم تصور الاجماع والمراد بالعصر ههنا من كان من
 كان من اهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسئلة وظهر الكلام
 فيها فهو من اهل ذلك العصر ومن بلغ هذا بعد حد وثما فليس من اهل
 ذلك العصر هكذا ذكره الامام ابو محمد القاسم الزجاج في كتابه البيان عن

اصول الفقه وهو من اصحاب ابي الطيب بن سلمة من اصحابنا واعلم
ان اصل هذا التعريف اشار الى الشافعي في الرسالة بقوله
وحده في موضع آخر بهذا المعنى فقال هم الذين
لا يجوز عليهم ان يخلوا حكم الله بنسبه قال العبد رى هكذا رسم
الاصوليون الاجماع وفيه نظر فانه لفظ مشترك يقال على ما هو
اجماع على العمل بمسند الحكم اي بدليله من الكتاب والسنة ويقال
ما هو اجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسنة بالاجتهاد
والقياس والذي هو اجماع على العمل بمسند الحكم ينقسم الى اجماع
نقل مسنده الى المجتهدين والى اجماع درس مسنده فلم ينقل اليهم
فهذه ثلاثة معان متباينة فيحتاج الى ثلاثة رسوم الشافعي
امكان وقد انكر قوم امكان الاجماع مطلقا وشبهه باجماع
الناس في ساعة واحدة على ما كول واحد وهذا الاستبعاد باطل
والدواعي والمآكل مختلفة قطعاً بخلاف الاحكام فان البواعث
متفقة على طلبه ومنهم من قال ما اجمعوا عليه من جهة الحكاية
عن النبي عليه السلام فجائز واما من جهة الرأي فيا طر حكاة الصيرفي
وقال واختلف القائلون بطلونه في هلته فقال فليل امكان الخطأ
عليه وقيل استحالة نقل ذلك عنهم لانه لا سبيل اليه الا لعلماء
الكل ونواثر ائمتهم وظاهر كلام ابن الحسين بن القطان ان
الخلافاً مما هو في اجماع الخاصة اما ما اجمع عليه العامة والخاصة
فليس بموضع الخلاف قلت ولو عكس هذا لم يبعد الثالث
في امكان الاطلاع عليه واذا ثبت انه ممكن في نفسه فاختلغوا
في امكان الاطلاع عليه فمنعه قوم لا تساع خطة الاسلام
واثبتواهم في اقطار الارض وتهاون الفطن وتعدوا النقل المتواتر
في تفاصيل لا تتوفر الدواعي على نقلها ولتعدوا العلم ببقا المعنى
الاول الى ان يغني الاخر والصحيح امكانه عادة فقد اجمع على
الشبه خلق كثير من زائد ون على عدد اهل الاسلام فالاجماع

على

على الحق مع ظهور رادته او مانع العادة منعت اجتماع الكافة فاما
الخلق الكثير فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما واستند تكبير
القاضي على من انكر تصور وقوعه عادة وفضل امام الحرمين 170
بين كليات الدين فلا تمنع العادة من اتفاقهم بوجه تصور الدواعي
المتحيزة وكما صورة القاضي في اجتماع اهل الصلوة بين المسائل
المضنونة مع تفرق العلماء واستغناء الدواعي فلا تصور عادة
وقيل عن الامام احمد ما يقتضي انكاره قال في رواية ابنه
عبد الله من ادعى الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا
ولكن نقول لا يعلم الناس اختلفوا اذ لم يبلغه قال اصحابه
واما قال هذا على جهة الورع لجواد ان يكون هناك خلاف
لم يبلغه او قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف
لان احمد قد اطلق القول بصحة الاجماع في مواضع كثيرة واجراء
ابن حزم الظاهري على ظاهره وقال ابن يمية اراد غير اجماع
الصحابة لان اجماع الصحابة عنده حجة معلوم تصوره اما
من بعدهم فقد كثر المجتهدون وانتشروا قال واما قال ذلك
لانه كان يذكرا حديث فيعارض بالاجماع فيقول اجماع من
اجماع اهل المدينة اجماع اهل الكوفة حتى قال امر عليه
والامم يذكرون الاجماع وجعل الاصغيات موضع الخلاف في غير
اجماع الصحابة وقال الحق تعدد الاطلاع على الاجماع لا اجماع
الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء في قلة اما الآن بعد
انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلم يطع للعلم به قال وهو
اختيار احمد مع قرب هذه به من الصحابة وقوة حفظه
وسننه اطلعه على الامور العقلية قال والمصنف يعلم انه
لا حثله من الاجماع الا ما يجده مكتوباً في الكتب ومن البين
انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم او بنقل اهل
التواتر اليه ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة

واما بعدهم فلا انتهى وعقد القاضي عبد الوهاب بما في ان الاجماع يعبر
 ان يعلم وقوعه وقال من الناس من منع ان يكون العلم به طريقة يعلم
 بها حصوله ثم دفعه قال والطريق شيان احدهما المشاهدة والاخذ
 النقل فان كان الاجماع مستقدا فليس الا النقل لتعدد المشاهدة وان
 كان في الوقت فالامر ان طريق اليه ووجه احصائه لا يعلم يمكن ان يعلم
 ما بعقل ولا يخبر من الله تعالى ورسوله عليه السلام لتعدد فتعين ما
 قلناه وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني في شرح الترتيب نحن نعلم ان
 مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف مسألة وهذه ايراد قول الملحة ان
 هذا الله من كثير الاختلاف اذ لو كان حقا لما اختلفوا فيه ولا خطا
 بل مسائل الاجماع اكثر من عشرين الف مسألة ثم لها من الفروع
 الاتفاق منها وعليها وهي صادرة عن مسائل الاجماع التي هي
 اصول اكثر من مائة الف مسألة يبقى قدر الف مسألة هي من مسائل
 الاجتهاد والاختلاف في بعضها محكم بنحط المخالف على القطع وبفسقه
 وفي بعضها ينقض حكمه وفي بعضها يتسامح ولا يبلغ ما بقي من
 المسائل التي سمي على التهمة الى مائتي مسألة انتهى الرابع في كونه
 حجة اذ اثبت امكان العلم به فهو حجة شرعية ولم يخالف فيه غير
 النظام والامامة قال امام الحرمين اول من يباح برده النظام ثم
 تابعه بعض الروافض اما الامامية فالمعتبر عندهم قول الامام دون الامة
 والنظام يسوي بين قول جميع الامة وبين قول آحادها في جواز الخطأ
 على الجميع ولا يرى في الاجماع حجة وانما الحجة في مستنده ان ظهورها وان
 لم يظهر لم يقدر له دليل لا تقوم به الحجة هكذا احكاها القاضي في التقريرا
 والقاضي ابو الصيب والشيخ ابو اسحاق والكنيا الطبري وابن السمعاني وغيرهم
 وشيخهم الرازي ونقل ابن برهان عنه انه يحمل الاجماع ويتبعه ابن الحاجب
 وقال بعضهم الصحيح عن النظام انه يقول يتصور الاجماع وان حجة ولكن
 فسر بكل قول قامت حجة وان كان قول واحد ويسمى بذلك قول النبي
 عليه السلام اجماعا وسع الحجة من الاجماع الذي تفسره نحن بما تفسره
 وكأنه لما اصر في نفسه ان الاجماع باصطلاحنا حجة وتواتر عنده

بعضهم



لم

لم يخبر بمخالفته فحسن الكلام وفسره بما ذكرناه هكذا
 قال الغزالي وغيره هذا تحرير النقل عنه ولا حله قال
 الصفي الهندي النزاع لغضبي وقال ابن دقيق العيد في
 شرح العنوان نقل عن النظام انكار حجة الاجماع ١٦٦
 ورايت ابا الحسين الحياطي انكر ذلك في نقضه لكتاب
 الراوندي ونسبه الى الكذب الا ان النقل مشهور
 عن النظام بذلك اهو وحلي الجاحظ في كتاب الفتا
 عن النظام انه قال الحكم يعلم بالعقل او الكتاب او اجماع
 النقل اهو لكن قيل انه عني به التواتر ونقل الاستاذ
 ابو منصور البغدادي عن ابي عبد الرحمن الشافعي
 وابن عيسى الوراق انه اذا اجمع اهل عصر على حكم جاز
 ان يخالفهم فيه من لم يدخل معهم في الاجماع ولا يجوز
 ذلك لمن وافقهم وذهب جمهور الصحابة والتابعين
 والثر المسلمين الى ان الاجماع حجة الله عز وجل في
 شريعته مع اختلافهم في شروطهم الخامس في انه اذا ثبتت
 حجة وقد اختلف فيه فقيل دل عليه العقل والجمهور
 على انه السمع وصححه القاضي وابن السمعاني وغيرهما
 وقال صاحب المصاوير انه قول الاكثرين وسعوا
 بثبوت من حجة العقل لان العدد الكثير وان بعد
 في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم
 على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة وغير
 ذلك ولا يصح الاستدلال عليه بالاجماع فان الشئ
 لا يثبت بنفسه ولا الاستدلال عليه بالقياس
 فانه مضمون ولا يحتج بالمضمون على القطعي وكلام
 الشافعي في الرسالة البغدادية يقتضي ثبوت

بالاجماع فانه قال عقب ما ذكره من ادلة السنة ولا
نعلم احدا من اهل بلدنا يرضاه وحمل عليه الا صار
الى قولهم بما لا سنة فيه وهو يمكن تاويله وقال
القاضي ابو بكر لا يجوز اثبات الاجماع بخبر الواحد
فيا ساعلى السنة لا تألم تتعبد بالقياس في اصول
الشريعة فلم يبق الا دليل النقل من الكتاب والسنة
وقد كثر منه الامة وزاد الغزالي ثالثا وهو
طريق المعنى فان الصحابة اذا قضوا بقضية
وقضوا بها فلا يكون الا عن مستند قاطع فان
العادة تحمل تثبتهم قاعدة الدين بغير قطعي
والا لزم القدرح فيهم وهو منتف وحكى سليم وابن
السمعاني وجها ثالثا ان العقل والسمع دلا عليه
وضوح عليه الخوئي في المحيط وابن السمعاني
اجماع الامة السابقة هل هو كاجماع هذه الامة
والصحيح المنع فان اجماع هذه الامة معصوم من
الخطأ ونقل بعضهم عن الجمهور ان الاجماع سمي
والعقل موكل له وهو احوال العادة خطأ الجهم
الخفير في حكم تثبته احد لموقع الخطأ فيه وان
النصوص شهدت بمصمتهم فلو يقولون الاحقا
سواء استندوا في قولهم الى قاطع او مضمون
وطريق امام الحرم من يقتضي انه ليس دليل لنفسه
ولكنه دليل الدليل لكن دلالة على الدليل دلالة
قطعية عادة عندهم وهو قريب مما سبق عن
الغزالي تنبيهه قيل ان هذه المسألة ليست

من

لاح

من صناعة الاصولي كما لا يلزم تثبيت الكتاب
والسنة فلذلك ينبغي ان لا يلزمه تثبيت الاجماع
واحيب بان الاجماع لما كان امرا واجعا الى السنة
موجودا فيها بالاسترواج لا بالنص وبالفتوة
لا بالفعل احتاج الى تثبته واخراجه من تلك
القوة الى الفعل حتى يصير اصلا ثالثا من
اصول الاول ينزل منزلة الكتاب والسنة
في التبيان والظهور السادس في انه حجة
قطعية قال الروباني في البحر ان انعقد الاجماع
على احدا دلته فهل يقطع على صحته فهو حجة
احدها نعم ليصح قيام الحجة الثاني المنع
اعتبارا باهله في انتفاء العصمة عن احادهم
فلذا عن جميعهم واطلق جماعة من الاصوليين
بانه حجة قطعية منهم الصيرفي وابن برهان
وجزم به من الحنفية الدبوشي وشمس الامة
وقال اكرامة لهذه الامة وقال الاصمغاني انه
المشهور وانه يقدم على الادلة كلها ولا يعارضه
دليل اصلا ونسبه الى الاكثرين قال بحيث يكفر
او يضل ويبدع مخالفة وخالفه الامام الرازي
والامدي فقالا انه لا يفيد الا الظن والحق
التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون بحجة
قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوني وما
نهى مخالفة حجة ضنية وقال البرزوي
وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع
الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع

من بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاد من الاجماع
الذي سبق فيه الخلاف في العصر السالف بمنزلة
خبر الواحد واختار بعضهم في الكل انه يوجب
العمل لا العلم فصارت المذاهب اربعة يوجب
العلم والعمل لا يوجبها يوجب العلم حيث انتفوا
عليه قطعاً يوجب العلم في اجماع الصحابة وقد
اورد صاحب التلويح ان الاجماع قد يقع عن
امارة فكيف يوجب العلم اجماع تفرع عن الظن
واجاب بان الموجب لذلك اتصالها بالاجماع
وقد ثبت عصمتهم من الخطأ فكان بمنزلة الاضمار
برسول الله صلى الله عليه وسلم وتقريره على
ذلك واما ان الاجماع من الاصول الكلية التي
يحكم بها على القواطع التي هي نصوص الكتاب
والسنة المتواترة فلا بد ان يكون قاطعاً لاستحالة
رفع القاطع بما ليس بقاطع وحكي الاستاذ ابو
اسحاق في تعليقه والبند ينجي في الذخيرة قولان
في ان لفظ الاجماع هل يطلق على القطعي والظني
او لا يطلق الا على القطعي وصرحاً بأنه خلاف
في العبارة مسألة فغلب هذا لا يقبل فيه اخبار
الاحاد ولا الظواهر ونقل عن الجمهور وقال القاضي
في التلويح انه الصحيح وذهب جماعة من الفقهاء
الى ثبوته بهما في حق العمل خاصة ولا ينتج به قاطع
كالحال في اخبار الاحاد فانها تقبل في العمليات لا
العمليات واياه الجمهور مغرقت بينهما بان الاخبار
قد تدل على قبولها الادلة ولم تثبت لنا مثلاً
في

في الاجماع فان الحكماء بها كانت احكاماً بطريق
القياس ولا يجري ذلك في الاصول اذ لم ينفع
بالقياس في قواعد الشريعة وهذا القول صحيح
عبد الجبار والغزالي قال ولست اقا طعين ببطلان
مذهب من تمسك به في حق العمل والصحيح قول
الفقيه لكن الدليل الدال على قبول اخبار الاحاد
في العمليات لم يفرق بين ما ثبت بواسطة
او غيرها ولان ما قصد فيه العمل يكتفي فيه
بالظن قال الماوردي وليس اكد من سنن الرسول
وهي تثبت بقول الواحد قال وسواء كان الشاقل
له من اهل الاجتهاد ام لا وهو الصحيح عند امام
الحرمين والامدي وشنع امام الحرمين على الفقهاء
اثباتهم الاجماع بالعمومات والظنيات واعتقادهم
ان مخالفتها لتأويل لا يكفر ولا يفسق مع قولهم ان
مخالف حكم الاجماع يكفر او يفسق وهو ترجيح
للمفرع على الاصل وسياتي جوابه قال الامدي
تبعاً للغزالي والمسألة دائرة على اشتراط كون
دليل الاصل مقطوعاً به وعلى عدم اشتراطه فمن
بشرط القطع منع ان يكون خبر الواحد مفيداً في
نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الامام يشعر
بان الخلاف ليس مبنياً على هذا الاصل بل هو جار على
مع القول بان اصل الاجماع ظني واذا قلنا بالاكتماء
بالاحاد وفي نقله كالمسألة فهل ينزل الظن الملتقي من
امارات وحالات منزلة الظن الحاصل من العدل قال
الاشعري فيه خلاف وذهب الامام الى انه لا يصح

ان يكون مستند العمل وان غلب على الظن منها ما يغلب ،
 على الظن من قول الشارع فيما يظهر من لفظه مما يشعر به
 ظاهره السابغ في استحالة الخطأ على الاجماع وفيه مسائل
 الاولى اجمعوا على انه لا يجوز ان يجتمع الامة على الخطأ في
 مسألة واحدة وانما اختلفوا في طريقه فنقل القاضي عن
 الجمهور انه السمع دون العقل والله لا يمتنع الخطأ عليهم
 عقلا ولكنه امتنع بالسمع وقيل بل امتنع عقلا وسمعا
 قال ابن فورك قال اصحابنا ان الله جل ذكره لما ختم امر
 الرسالة بنينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عصم جملة امته من الاجماع على الخطأ في كل عصر حتى
 يكونوا معصومين في التسليم والاداء ويكونون كني جده
 شريعة قلت وقيل قولهم كقول المعصوم فان قيل
 سيأتي جواز رجوعهم عما اجمعوا عليه اذا شرطنا انقراض
 العصر قلنا قايله يجوز الخطأ عليهم لكن لا يقررون عليه
 وهم معصومون عن دوام الخطأ وهذا يحتمل ان قصر
 الزمان فان بطا ولا بحيث يتبعهم الناس على وجه لا يمكن
 استدراكه فتشبه كما تمتنع في الرسالة الثانية ان
 يخطئ كل فريق في مسألة اجنبية عن الاخرى فيجوز
 القطع بان كل فريق يجوز ان يخطئ الثالثة ان يجمعوا
 على الخطأ في مسألتين مثل ان يكون بعضهم قايلا بمذهب
 الخوارج والباقي بالاعتزال والرفض وفي الفروع مثل ان
 يقول النصف بان العبد يرث والباقي بان القاتل
 عهدا يرث لرجوعهما الى ما اخذه واحد وهو مانع الميراث
 فوقع الخطأ فيه كله اختلفوا فيه فمن نظر الى احتداد
 الاصل منع ومن نظر الى تعدد الفروع اختاروا الاكثر

كما



كما قال الهندي على استناعه لانه اجماع على خطأ فلم يقع منهم
 كما لم يقع في المسألة الواحدة وقيل يصح وليس باجماع على
 خطأ حكاه القاضي عبد الوهاب لان الخطأ في كل واحد
 منهما ليس بقبول كل الامة بل الفريق الذاهب اليها فقط
 مسألة لا يجوز ان يجمعوا على جهل ما يلزمهم علمه فانه لو
 وقع لكان اجماعا عليهم على الخطأ وكذلك سائر اصداد
 العلم والثبات والظن اما ذهابهم عن العلم بما لم يكلفوه
 فجايز سواء انصب عليه دليل ام لا قاله عبد الوهاب
 الثامن وجوب اتباعه واحتجنا اليه لانه لا يلزم من كون
 الشيء حقا وجوب اتباعه بدليل انا اذا قلنا كل مجتهد
 مصيب لكل لم يجتهد ما يجب على مجتهد آخر اتباعه ووجه
 الوجوب ان الشرع اذا قال ما اجمعت الامة عليه حتى وجب
 ان يعمل به كما اذا قال هذا باطل وجب اجتنابه التاسع
 استحباب الاجماع واجب ابد الامة لا ينسخ كما ينسخ النص
 ولا يختص كما يختص المعنوم نعم ان اجمعوا على شيء شرعية
 معنى في ذلك الشيء لم يجز بالاجماع المقدم خلا للظاهر
 وسياق في باب الاستصحاب وقد احتج ابن داود على بيع
 امهات الاولاد فقال انفقوا على انها اذا كانت امة تباع
 فمن ادعى ان هذا الحكم يزول بولادتها فعليه الدليل
 فعليه عليه ابن سريج وقال انفقنا على انها اذا كانت حاملا
 لا تباع فمن ادعى انها تباع اذا ولدت فعليه الدليل فثبت
 العاشر في انه من خصائص هذه الامة او كان حجة في
 الامم السابقة ايضا وفيه قولان احدهما انه قال
 الاستاذ ابو اسحاق انه كان حجة والاصح كما قاله الصيرفي
 وابن القطان ونقله الاستاذ ابو منصور والشيخ ابو

اسحاق في الملح اكثر الاصحاب انه ليس بحجة وجزم القفال
في تفسيره وحجة كون الاجماع من خصائص هذه الامة
ان الدليل انما قام على عصمة هذه الامة دون غيرها
وتوقف القاضي في المسألة قال الابناري وهو المختار
لأب النظر الى طريق بل لانه لم يثبت عندنا استحالة الخلط
في مستند فهم الحكم عند اهل الشرايع المتقدمة وقال
الدبوسي يحتمل ان اجماعهم كان حجة ماداموا متمسكين
بالكتاب وانما لم يجعله اليوم حجة لانهم كفروا به وانما
ينسبون الى الكفر به عوامهم وقال امام الحرمين ان قطع
اهل الاجماع بقولهم في كل امة فهو حجة لاستناده الى
حجة قاطعة فان العادة لا تختلف في الاله وان كان المستند
مظنوناً فالوجه الوقف وقال ابن برهان في الاوسط
ان ثبت بالتواتر ان اجماعهم كان حجة قلنا به وان
لم يثبت ذلك لم يصير اليه لانه يتعلق به حكم وقال
في الوجيز الحق ان هذا معلوم من جهة العقل فثبت
ثبت ذلك بطريق قطعي صرنا اليه ونحوه قول الكيا
لا معنى للخلاف في هذه المسألة لان العقل يجوز كل
الوجهين واذا تقابل الجايزان يوقف الامر على السمع
ولا قاطع من جهة فتوقفنا ولم يثبت عندنا ان
سلف كل امة كانوا ينكرون على من يخالف اصحاب
المرسلين في احكام الوقاع بناء على ادلة تلك
الشرايع وقال الابناري ينبغي ان ينظر في هذه
المسألة هل لها فائدة في الاحكام والا فهي جارية
مجرى التاريخ كالكلوم فيها كانت عليه السلام
عليه قبل البعثة والصحيح عندي بناء على ان

شروع

شروع من قبلنا شروع لنا ام لا فان ثبت انه شروع
لنا افتقر الى النظر في اجماعهم هل كان حجة عند
ام لا وقد حكى الرويان في البحر الخلو في قريباً
من ذلك فقالوا واختلفوا في كل امة كل نبي
هل كان اجماعهم حجة فقال بعض المتكلمين
اجماع غير هذه الامة لا يكون حجة وبه قال
ابن ابي هريرة لان اليهود والنصارى اجمعوا
على قتل عيسى واحذر الله سبحانه بكمهم وقال
آخرون يكون حجة على من بعدهم من امتهم
لوجوب العمل بشرايع الانبياء في عصر بعد
عصر ما لم يرد نسخاً فاشد احتج بعضهم
على انه من خصائص هذه الامة يحدث تحت
الاحزون السابقون يوم القيامة بيد انهم اوتوا
الكتاب من قبلنا ثم هذا يومهم الذي فرض
عليهم فاختلغوا فيه فهدانا الله له والناس
لنا تبع فيه اليهود غدا والنصارى بعد عند
وجه الاستنباط ان كل واحدة من الاثنين
اجمعت على تفضيل واخطأت والسر في اختصاص
هذه الامة في الصواب في الاجماع انهم اجماعاً
بالحقيقة لان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث الى كافة الانبياء قبله انما بعث النبي
لقوله وهم بعض من كل فيصدق على كل امة
ان المومنين غير مختصين فيهم في عصر واحد
واما هذه الامة فالمومنون مختصون فيهم
وبد الله مع الجماعة فلهذا والله اعلم خصها

م

١٧٠

ض

ص

بالصواب الفصل الثاني فيما يتعلق منه الإجماع
ولا بد له من مستند لأن أهل الإجماع ليست لهم
رتبة الاستقلال بآيات الأحكام وإنما يثبتونها
نظراً إلى أدلتها وما أخذها فوجب أن يكون عن مستند
لأنه لو انعقد من غير مستند لا فتى بآيات
الشرع بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهو باطل
وحكى الإمام الحرمي في باب القراض من النهاية
عن الشافعي أنه قال الإجماع وإن كان حجة قاطعة
سمعية فلا يحكم أهل الإجماع بأجماعهم وإنما
يصدر الإجماع عن أصل هو وحكى عبد الجبار عن
قوم أنه يجوز أن يحصل بالبحث والمصادفة بات
يوفقهم الله لأختيار الصواب من غير مستند
وهو بالخيار المعجزة من البحث وهو التوفيق وغلط
صاحبه التحصيل فظنه بمعنى الشبهة وهو فاسد
فإن معناه يجوز أن يحصل عن توفيق من الله جل
ذكره بخير دليل شرعي دلهم على ذلك بأن يوفق
الله للصواب بالالهام لقوله ما رآه المسلمون حساً
فهو عند الله خسر وهو صنف لا يجوز القول
في دين الله تعالى بعينه دائل وقد ترجم المسألة
بأنه لا يجوز حصول الإجماع إلا عن توفيق ومستند
وذكر الأندلسي أن الخلق في الجواز لا في الوقوع
وليس كما قال فإن الخصوم ذكروا صوراً وأدعوا
وقوع الإجماع فيها من غير مستند بشرط ذلك المستند
أما من جهة الكتاب كأجماعهم على أن ابن كلاب
في الميراث وأما من جهة السنة كأجماعهم على توريث
كل

كل واحد من أحد بن السدس وعلى توريث المرأة
من دية زوجها بالخبر في امرأة اسم الضباي أو
الاستغاضة كالإجماع على عدد الركعات ونصب
الزكوات أو عن المناظرة وأحد الكاهنهم
بقرض الظهر أو عن استدلال وقياس كأجماعهم
على أن الجواميس في الزكاة كالقرا قال القفال
الشافعي وأجماعهم على خلافة الصديق رضي
الله عنه بتقديم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أياه في مرضه للصلاة بالناس قال الصيرفي
وليس يمكن أن يقع منهم الإجماع بالتواطئ ولهذا
كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك
بل يتباحثون حتى أخرج بعضهم القول في الخلاف
إلى المباحلة ولا يمكن اختلافهم فيها وقفوا عليه
لأنه مذموم شرعاً فثبت أن الإجماع لا يقع منهم
إلا عن توفيق أو دليل عقله جميعه لا لأن غيره
قال به فقال معه وحمل ما ورد في الروايات
أصل الخلاف أن الإلهام هل هو دليل أم لا حيث
قلنا لا بد من مستند فلا يجب البحث عن
مستندهم إذ قد ثبتت لهم القضية ولا يكون
إلا عن مستند صحيح لكنه لا يمنع الاطلاع
عليه وأكثر الأجماعات قد عرفت مستندها
وحكى الإمام في باب القياس عن الشافعي ما
يفتني البحث عن المستند حيث قال لم يعهد
القراض في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأول ما جرى في زمن عمر فقال الشافعي لا يفتد

الاجماع بعير مستند ولو كان في القراض خبر لا عتني
 بنقله مسألة اتفق القائلون بالمستند عليه اذا
 كان دلالة واختلفوا فيها اذا كان اشارة على مذاهب
 احدها الجواز مطلقا سواء كان جلية او خفية
 كالدلالة ونص عليه الشافعي في الرسالة وجوز
 الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الروياني
 وبه قال عامة اصحابنا وهو المذهب وقال ابن القطا
 لا خلاف بين اصحابنا في جواز وقوع الاجماع عنه في
 قياس المعنى على المعنى والشرط واما قياس الشبه
 فاختلفوا فيه على وجهين واذا وقع عن الامارة وهي
 المعينة للظن وجب ان يكون الظن صوابا للدليل
 الدال على العصمة ومن هنا قيل ظن من هو معصوم
 عن الخطأ مقطوع بصحته ومن فروع المسألة اتفاق
 الصحابة على احد القولين بعد الخلاف والثاني
 المنع مطلقا وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري
 فالظاهرية منقولة لاجل انكارهم القياس واما ابن
 جرير فقال القياس حجة ولكن الاجماع اذا صدر عنه
 لم يكن مقطوعا بصحته هكذا حكاه الاستاذ ابو منصور
 قال وبه قال بعض القدرية وهو جعفر بن منبش
 ثم اختلفت الظاهرية منهم من احواله ومنهم من سلم
 الامكان ومنع الوقوع وادعوا ان العادة تخيله في
 الجمع العظيم وحكى القاضي في التقريب عن ابن جرير
 انه منع منه عقلا وقال لو وقع لكان حجة غير
 انه منع وقوعه لاختلاف الدواعي والاغراض
 وتفاوتهم في الذكاء والغفلة واحتج ابن القطان

على

علي ابن جرير بانه وافق على وقوعه في خبر الواحد وهم
 مختلفون فيه فذلك القياس ولا يقال خبر الواحد
 اجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس لاننا نقول كلوهما
 سواء في اجماعهم على القول به ومن السنة ان امامة
 الصديق رضي الله عنه ثبتت بالقياس لقول عمر
 رضي الله عنه رضينا له ديننا افلا نرضاه لدينا يا
 شوا عترض باجرا مثل ذلك في عبد الرحمن بن هوف
 قال النبي صلى الله عليه وسلم صلى خلفه واجاب
 بالفرق وهو ان الصديق امره النبي عليه السلام
 وعبد الرحمن وحده يصلي فصلى خلفه وكذلك
 صدقة البقر ثبت فيها بالنص ثم ثبت الحكم في
 الجواميس بالاجماع بالقياس على البقر وكذلك اجمعوا
 على مبيعات ذات عرق ولم يقع النص قال وفيه نظر لانا
 فيه اخبارا عن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل
 المشرق قال وقد ادخل في هذا اصحابنا ما ليس منه
 كصدقة الذهب وفيها احاديث وكذلك قوله من
 اعتق شركا له في عبد والامة في معناه مع قولهم ان
 العبد اسم لكل رقيق ذكر اكان او انثى قال ومن اجود
 ان الله ذكر ميراث الاخوة والاخوات ولم يذكر شيئا
 انه من بعد الوصية والدين والحكم فيه من طريق
 القياس كذلك هو والمذهب الثالث التفصيل في
 الاباعدة بين اجلية فيجوز انعقاد الاجماع عنها دون
 الخفية حكاه ابن الصباغ وكذا صاحب الكبريت
 الاحمر عن بعض اصحابنا قال وهو ظاهر من هذا ان
 بكر الفارسي من الشافعية قال ولذلك اشترط

في الخبر الذي انعقد عنه الاجماع كونه مشهورا والمذهب الرابع انه لا يجوز في القياس الا عن اعادة ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه حكاه السمرقندي في الميزان عن بعض مشايخهم وهو غريب قارح في اطلاق نقل جماعة الاجماع على جوازه عن دلالة مسألة واذا جازنا انعقاد الاجماع عن الاجتهاد فهل وقع فيه خلاف حكاه ابن فورك واذا قلنا بوقوعه فهل يكون حجة يحرم بمخالفته ام لا المشهور وعليه الجمهور نعم وحكي ابن فورك وعبد الوهاب وسليم عن قوم انه لا يكون حجة ولعله قول ابن جرير السابق وحكاه عبد الجبار عن احكام صاحب المختصر قاله ابو الحسين في المعتمد تنبيه قال ابن السمعاني وهذا الخلاف فيما اذا كان الاجتهاد عن اصل فاما الاجتهاد عن غير اصل كالاجتهاد في جزاء الصيد وجرهان القبلة واروش الجنائيات وفي المتلفات فمن يمتنع انعقاد الاجماع بالقياس كان من هذا المنع ومن جوزه ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع انعقاد الاجماع عن مثل هذا الاجتهاد والصحيح جوازه فروع الاول قال الاستاذ ابو اسحاق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك او نقل اليه كانت احد المسألة وقال ابو الحسين السهملي اذا اجمعوا على حكم ولم يعلم انهم اجمعوا عليه من دلالة آية او قياس او غيره فانه يجب التصير اليه لانهم لا يجمعون الا عن دلالة ولا يجب معرفتها الثاني قال ايضا يجوز للمجمعين ترك الدليل بعد اشتهار المسألة وانعقاد الاجماع وربما كانت اصله

ظاهرا

ظاهرا محتملا او قياسا شبه عنصر عرف العصر الاول حكمه المشاهدة على نفي الشيء فتركوا الدليل لما فيه من كثرة التاويل ويقتضون على اظهار الحكم ليكون امع من الخلاف واقطع ١٧٢ للنزاع الثالث اذا احتمل اجماعهم عن قياس لا مكانه في الحادثة او عن دليل فهل الاولى حمله على ان يكون ظاهرا صادرا عن القياس او عن التوقيف لا اعلم فيه كلاهما للوضوئين ويخرج من كلام اصحابنا في الفروع فيه وجهان فانهم قالوا فمن قتل الحمار بمسكة ان فيها شاة لا اجماع الصحابة واختلفوا في بناء ذلك على وجهين احدهما ان ايجابها من لما بينهما من الشاة فان كل واحد منهما يالف البسوت ويأمن بالثا س واصحهما ان مستنده توقيف بلغهم فيه قلت لكن لا يجوز ان يضاف اليهم انهم اخذوه توقيفا مع قيام الاحتمال بكونه استنباطا وعلى هذا نص الشافعي في الرسالة فقال اما ما اجمعوا عليه فذكروا انه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا واما ما لم يحكوه فاحتمل ان يكونوا قالوه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتمل غيره فلا يجوز ان يكون حكاية لانه لا يجوز ان يحكي الا مسموعا مسألة اذا انعقد الاجماع باحد هذه الدلائل فهل يكون منعقد اهل الحكم الثابت بالدليل او منعقد اهل الدلائل الموجبة للحكم

فيه خلاف في حكاية صاحب القواطع قال فذهب بعض المتكلمين والاستشرية الى انه ينبغي على الدلائل الموجبة للحكم وذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه ينبغي على المستخرج من الدلائل الصحيحة لاثبت الحكم هو المطلوب من الدليل ولا تجله انتقد الاجماع قال وينبغي على هذا مسألة وهي ان الاجماع الواقع على وفق خبر من الاخبار هل يكون دليلاً على صحة منهم من قال يدل على ذلك اذا علم انهم اجمعوا له لاجله ومنهم من قال ان اجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر قال وهو اولي القولين لانه لا يجوز ان يكون انتقدوا على العلم به لان المقيد ثابت بخبر الواحد وهذا المقيد ثبت في حق الكفاية فلا وجل المقيد الثابت اجمعوا على موجب الخبر وصار الحكم مقطوعاً به لاجل اجماعهم فان كان الاجماع ولا دليل غيره كان انتقاده دليلاً على انه انتقد عن دليل موجب له لا انهم استفتوا بالاجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه وقال ابن برهان في الوجيز اذا انتقد الاجماع وكاث دليله مجرولاً عند اهل العصر الثاني ووجدنا خبر واحد فهل يجب ان يكون خبر مستنده ام لا نقل الشافعي انه قال لا بد ان يكون ذلك الخبر مستنده للاجماع وخالف في ذلك الاصوليون اهو وانما قيد المسألة بخبر الواحد لانه اذا كانت الخبر متواتراً فهو مستندهم بلا خلاف كما قال القاضي عبيد الوهاب كما يجب عليهم العمل بموجب النص

قال



قال وانما الخلاف في خبر الواحد وهو ثلاثة اقسام ع
ان يعلم ظهوره بينهم والعمل بوجبه لاجله او يعلم ظهوره بينهم والعمل بوجبه ولا يعلم انهم عملوا لاجله او لا يكون ظاهراً بل عملوا بما تضمنته ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب ثانياً ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم واما الثالث فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يدل على اجماعهم على موجهه على صحته فيه خلاف انتهى وقال الصكا اذا ظهر ان مستنده الاجماع نص كان هو مستند الحكم ونحن انما نتلقى الحكم من الاجماع اذا لم نرمسسته امقطوعاً به فاما اذا اجتمعت الامة على موجب الخبر المروي من خبر الواحد فهل يثبت القطع على ان اجماعهم كان لاجله ام لا قال فيه تفصيل وهو ان عملوا بما عملوا وحكموا مستندين الى الخبر مصرحتين بالمستند فلو شك وان لم يظهر ذلك قال الشافعي رحمه الله يقول في مواضع من كتبه ان اجماعهم بصرف الى خبره قال ابو هاشم وزاد عليه فقال اجتمعت الصحابة على القراض ولا خبر فيه فالظاهر انهم اجمعوا عليه بخبر المساقاة ولكن اشهر الاجماع في القراض لغرض البلوى به دون المساقاة وذهب غيرهما الى انه يجوز ان يكون اجماعهم لاجل الاجتهاد او لاجل خبر آخر لم يقبل ويبعد كل ذلك ليس خرقاً للعادة وهذا لا دافع له الا ان يقال لا يجوز ان يجمعوا لاجل خبر ثم لا ينقل ما اجمعوا عليه وهذا لا يمكن اذ يمكن ان يقال اجماعهم عن نقل ما اجمعوا اهو وما نقلوه من الشافعي نقله في المحصول عن ابي عبد الله البصري او خالفه والظاهر ان المراد ان ذلك على سبيل الظن

الغالب لا انه عن حقيقة وقال ابن برهان في الاوسط
 الخلو فلفظي لا قاندة له لان الاجماع ينبغي عن
 الدليل القطعي والظني قلت ولها نظائر منها
 ان عمل العالم او فنياءه على وفق حديث لا يكون حكما
 منه بصفة ذلك الحديث لا مكان ان يكون ذلك منه
 احتياطاً او لدليل آخر وافق ذلك الخبر وكذلك مخالفة
 الحديث ليست قد حاشته في صحته وقد سبق
 الخلو فيها ومنها الاجماع على وفق خبر لا يده لعل
 صدقه وقد سقت في باب الاخبار ومنها ان المجتهدين
 اذا اعمل حكم الاصل بعللة مناسبة والحق به
 الفرع منع الخصم كون العلة في الاصل هذه وقال
 العلة غيرها لم يسمع عنه لان الاحكام لا بد لها
 من علة وقد وجدت علة مناسبة فليصف الحكم
 اليها اذا الاصل عدم ما سواها وهذا بخلاف المسائلين
 السابقتين وقد يفرق بينهما بان المسألة التي قام
 فيها الاجماع قد قامت الحجة على العمل بها بالاضافة
 الى الحديث من باب تكثير الدلائل لم يوجب ان يكون
 الاجماع عن ذلك الحديث اذ لا ضرورة تدعو اليه
 ولا احتمال ان يكون غيره بخلاف مسألة القياس
 فانه لا ينتقض الخاف ما لم تثبت العلة فلهذا
 قلنا ان الاصل كون الحكم مصافاً الى هذه العلة
 مسألة هل يمكن وجود خبر او دليل بلو معارض
 اشتركت الامة في عدم العلم به فيه خلو
 واختار الامدي وابن الحاجب والتهدي الجواز
 ان

ان كان عمل الامة موافقاً لمقتضاه وعدمه ان
 خالف واما الرازي فترجمها في المحصول بانه هل
 يجوز اشتراك الامة في الجهل بما لم يكلفوا به
 وكذا لك ترجمها القاضي عبد الوهاب في الملخص
 وفي ظني ان الاصفهاني ظنهما مسألة واحدة
 وليس كذلك بل هما مسالتان احدهما هل يجوز
 ان يشترك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به
 قولان الثانية هل يمكن وجود خبر او دليل لا
 تعارض فيه ويشترك الامة في عدم العلم به
 والخلو في هذه مرتب على التي قبلها فمن منه
 هناك لم يجوز هذا بطريق الاولى ومن جوز
 هناك اختلفوا على ثلاثة مذاهب المنع مطلقاً
 والجواز مطلقاً والتفصيل بين ان يكون علمهم
 موافقاً لمقتضاه فيجوز والا فلا لانه لا يجوز
 ذهولهم عما كلفوا به والالزم اجتماعهم على الخطأ
 وهو ممنوع مسألة اذا ذكر واحد من المجتهدين
 خبراً عن الرسول عليه السلام يشهد بصدقه حكم
 الذي انعقد عليه الاجماع قال ابن برهان في الوجيز
 يجب عليه ترك العمل بالحديث والاصرار على
 الاجماع وقال قوم من الاصوليين بل يجب عليه
 الرجوع الى موجب الحديث وقال قوم ان ذلك
 يستحيل وهو الاصح من المذاهب فان الله تعالى
 عصم الامة عن نسيان حديث في الحادثة ولولا
 ذلك خرج الاجماع عن ان يكون قطعياً وبناءً

في الاوسط على الخلق في انقراض العصر فمن
 قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط
 جواز جوزه والجمهور على الاول لانه يتطرق
 الى الحديث احتمالاً لان من النسخ والتخصيص ما
 لا يتطرق الى الاجماع بل لو قطعنا بالاجماع اولى
 لانه لا يقبل النسخ بخلاف النص فانه يقبل في
 صورة ثم وجدنا على خلافه نصاً قاطعاً من
 كتاب اوسنة متواترة لكان الاجماع اولى
 لانه لا يقبل النسخ بخلاف النص فانه يقبل وفي
 مثل هذه الصورة يستدل بالاجماع وعلى ناسخ
 يلغى او موجب لتركه ولهذا اقدم الشافعي
 الاجماع على النص لما رتب الادلة قلت وقال
 في موضع اخر الاجماع الثمر من الخبر المنفرد وعلى
 هذا فيجب على الراوي للخبر ان يترك العمل بمقتضى
 خبره ويتمسك بالاجماع وكذا قال الامام في
 باب الترجيح من البراهين اذا اجتمعوا على خلاف
 الخبر فيسقط اليه امكان النسخ فيجوز الاجماع
 على القطع لانه لا يتعقد الاعلى قطع بطرق الوهن
 الى رواية الخبر لانه ان كان احاداً فلا وكان
 متواتراً فالخلق بالاجماع لانه معصوم واما الخبر
 فيسقط اليه امكان النسخ فيجوز الاجماع على القطع
 لانه لا يتعقد الاعلى قطع ويحمل الخبر على مقتضى النسخ استناداً
 وفيما نأى لا على طريق البناء ثم شبه على ان الكلام في الحواز
 وقطع بانه غير واقع ثم قال من ضرورة الاجماع
 على مناقضة النص المتواتر ان يلزم اهل الاجماع بكونه
 منوفاً قلت ويحمل تقييد المسألة بانقراض العصر
 والا

والا فيمكن ان يتطرق عدم الحجية اليه برجوعهم
 عنه ويحتمل خلافه لان الاصل عدم رجوعهم
 مسألة فلورجع اهل الاجماع للخبر فعملوا بمتن
 قال الغزالي كان ما اجمعوا عليه حقاً في ذلك الزمان
 اذ لم يكلفوا بما لم يبلغوا كما يكون الحكم المنسوخ حقاً
 قبل بلوغ النسخ ويوزع ذلك بلزوم اجماعين
 متعارضين بنسخ احدهما الاخر وهو محال والظاهر
 الحكم باحالة هذه الصورة لانه يلزم تخطئة
 احد الاجماعين وهو محال الفصل الثالث
 فيما يتفق به الاجماع وله شروط الشرط الاول
 ان يوجد فيه قول الخاصة من اهل العلم فلا
 اعتبار بقول العامة وفاقوا لاختلاف عند الا
 لقول الله تعالى واولوا العلم وقال العلماء ورثة
 الانبياء واحتج الروياني بما يروى ان ابا طلحة
 الانصاري خالف الصحابة وقال البرد لا يفتوا الصام
 لانه ليس بطعام ولا شراب قال فردوا قوله ولم
 يعتدوا بخلافه قال ابن دقيق العيد وهو
 الصواب لوجود رد العوام الى قول المجتهدين وتحريم
 الفتوى في الدين وقيل يعتبر قولهم لان قول الامة
 انما كان حجة لعصمتها من الخطأ فلا يمنع ان تكون
 العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من
 الخاصة والعامة وح لا يلزم من ثبوت العصمة
 لكل ثبوتها للبعض وهذا القول حكاه ابن
 الصباغ وابن برهات عن بعض المتكلمين وانما
 الاقوى ونقله الامام وابن السمعاني والهندى

هر

كثير

ره

عن القاضي أبي بكر ونوزعوا في ذلك بان المذكور في
مختصر التتريب التصريح بأنه لا يعتبر خلافهم
ولا وفاقهم وكأذا ان يدعى الاجماع وقال في موضع
آخر في الكلام على المرسل لأعبدة بقول العوام
لا وفاقا ولا خلافا هو واقول فعلى هذا من
نصرف امام الحرمين وعبارة التتريب قد بينا
في سلف ان الذي دل عليه السمع صحة اجماع جميع
الامة وقد ثبت ان الامة عامة وخاصة فيجب
اعتبار دخول العامة والخاصة في الاجماع وليس
للعامة اجماع على شيء يخرج منه العامة قال
والعامة مجمعة على ان حكم الله ما اجعت عليه
الخاصة وان لم يعرفه عيانا فان قيل فاذا لم يكن
العامة من اهل العلم بالبقاين والنظر فلا يكون
لهم مدخل في الاجماع ولا بهم معتبر في الخلاف قلنا
كذلك نقول ويقول اكثر الناس وانما وجب سقوط
الاعتبار بخلافهم لاجماع سلف الامة من اهل
كل عصر على انه حرام على عامة اهل كل عصر من
اعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماءهم فوجب
ان لا يعتبر بخلاف العامة لأجل هذا الاجماع
السابق على منعم من ذلك وجواب آخر لا يجب ترك
الاعتبار بهم لانهم مسلمون وبعض الامة بل معظمها
فوجب الاعتبار بخلافهم وثبت ان ما اجمع عليه
العلماء عيانا وتفصيلا اجماع العامة وان لم تعرفه
عيانا فان قيل فما يقولون لو صار عامة الامة في
بعض الاعصار الى مخالفة اجماع جميع العلماء وخطهم
هل

هل يكون اجماع العلماء حجة قيل لا يكون قولهم دون
قول العامة اجماعا بجميع الامة لان العامة بعضهم
لكن العامة مخطئون في مخالفتهم لانهم ليسوا
من اهل العلم بحكم الله والله يحرم عليهم التول
في دين الله بالاعلم وليس خطوهم من جهة
مخالفة الاجماع اذ هم بعض الامة وجواب آخر
انه لا يعتبر بخلاف العامة ولا بدخولهم في
الاجماع لأجل ما قدمناه من اتفاق سلف الامة
على تحبسة عامة اهل كل عصر في خلافهم على
علمائهم فوجب سقوط الاعتبار بقول العامة
هذا كلامه وحاصله يرجع الى اطلاق الاسم
بمعنى ان المجتهد اذا اجمعوا هل يصدق اجمعت
الامة ويحكم بدخول العوام فيها نعم قال القاضي
يقول لا يصدق بدخول العوام اسم الاجماع وان
كان ذلك لا يقدح في حجتيه وهو خلاف لفظي
في الحقيقة وليس خلافا في ان مخالفتهم تقدر
في قيام الاجماع ولهذا قال في مختصر التتريب
بعد ما سبق فان قال قائل فاذا اجمع علماء
الامة على حكم من الاحكام فهل يطلقون القول
بان الامة مجمعة عليه قلنا من الاحكام ما حصل
عن اتفاق الخاص والعامة كوجوب الصلاة
والزكاة وعزها بما هذه اسبيل يطلق القول
بان الامة اجمعت عليه واما ما اجمعت عليه
العلماء من احكام الفروع التي تشدد على

العوام فقد اختلف اصحابنا في ذلك فقال بعضهم
 العوام يدخلون في حكم الاجماع وذلك انهم وان
 لم يعرفوا تفصيل الاحكام فقد عرفوا على الجملة
 ان ما اجمع عليه علماء الامة في تفاصيل الاحكام
 فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الاجماع
 وان لم يعلموا موافقه على التفصيل ومن اصحابنا
 من زعم انهم لا يكونون مساهمين في الاجماع فانه
 انما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم بها
 فاذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من اهل
 الاجماع واعلم ان هذا خلاف مهول امره ويرجع
 الى العبادة المختصة والحكم فيه انا اذا درجنا
 العوام في حكم الاجماع المطلق اطلقنا القول باجماع
 الامة وان لم ندرجهم في حكم الاجماع او بدرجت
 بعض الطوائف الاجماع خلاف فلا يطلق القول
 باجماع الامة فان العوام معظم الامة اه وما ذكره
 القاضي وتابعه المتأخرون من رجوع الخلاف
 الى كونه هل يسمى اجماعا ام لا مع الاتفاق على كونه
 حجة مردود ففي المعتقد لا في الحسن ما لفظه اختلفوا
 في اعتبار قول العامة في المسائل الاجتهادية فقال
 قوم العامة وان وجب عليها اتباع العلماء فان
 اجماع العلماء لا يكون حجة على اهل العصر حتى لا يسوغ
 مخالفتهم الا بان يتبعهم العامة من اهل عصرهم فان
 لم يتبعوهم لم يجب على اهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم
 وقال اخرون بل هو حجة اتبعهم علماء عصرهم ام لا انتهى
 وفي المسألة ثالث انه يعتبر اجماعهم في العام دون

الخاص

الخاص حكاه القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني وبهذا
 التفصيل يزول الاشكال في المسألة ويتبقى تنزيل اطلاق
 المطلقين عليه وحض القاضي ابو بكر الخلاف بالخاص
 وقال لا يعتبر خلافهم العام اتفاقا وجرى عليه الروايات
 في البحر فقال ان اقتص بمعرفة العلماء كتب الزكوات
 وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم
 وان اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات
 وتحريم بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه
 وجهان اصحهما لا يعتبر لان الاجماع انما يصح عن نظرية
 واجتهاد والثاني نعم لاشتراكهم في العلم به وقال سليم
 اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه الى اجماع العامة فيه
 وجهان الصحيح انه لا يحتاج اليهم اذا علمت هذا فقد اختلفوا
 في ان الخلاف لفظي او معنوي وكلام القاضي وغيره كما
 سبق انه لفظي وكلام الاستاذ ابي اسحاق بخلافه
 فانه قال الاجماع ضربان احدهما ما اجتمع عليه الخاصة
 والعامة كاتفاقهم على عدد الصلوات قال واختلف
 اصحابنا فيمن وقع بهم الاعتبار فقبل الاعتبار في ثبوت
 باهل المعرفة وقبل الاعتبار بالكافة فيدخل فيه
 الخاصة والعامة قال وفائدة الخلاف تبين في الضرب
 الثاني من الاجماع وهو ان يجمع اهل المعرفة والاجتهاد
 على حكم لحادثة كالنكاح والعدة واجمع بين الاثنين
 بالذو حية فمن قال ان الاعتبار في الضرب الاول باهل
 العلم كقر المخالف بالوعين ومن قال ان الاعتبار فيه
 بالكافة لم يجعل المخالف في الضرب الثاني كالمتردد
 وان قطع بخطته اهو بنبيه حكم المقلد حكم

العامي في ذلك اذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد قاله امام
الكرمين مسألة اجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد
لا عبرة به لا فان لم نعتبرهم في انعقاد الاجماع منعنا امكان
وقوع المسألة لانه لا يجوز خلو الزمان عن من يقوم بالحق وان
اعتبرنا قولهم منعنا ان اجماعهم ليس اجماعا شرعيا مسألة
يشترط في الاجماع في كل فن من الفنون ان يكون فيه قول
كل العارفين بذلك في ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون
بلا دليل يجزئهم فيشترط في الاجماع في المسألة الفقهية قول
جميع الفقهاء وفي الاصول قول جميع الاصوليين وفي الخوف
جميع الخوبيين وخالف ابن جني فزعم في كتاب الخصائص
انه لا حجة في اجماع النخاة ثم من اعتبر قول العوام في الاجماع
اعتبر قول الفقيه الكافي عن الاصول للتفاوت في الاهلية
وقول الاصولي الكافي عن الفقه والكلام وقول المتكلم
الكافي عن الفقه والاصول بطريق الاولى لما بينه العامي وبين
هؤلاء من التفاوت في الاهلية وضحة النظر هذا في الاحكام
وهذا في الاصول ومن لم يعتبر قول العامي في الاجماع
اختلفوا في الفقه والاصول على ثلاثة مذاهب منهم من
اعتبر قول الجميع لقيام الفرق بينهم وبين العامي ومنهم من
احتقه بالعامي لعدم الاهلية الموجودة في اهل الحل والعقد
ومنهم من فصل فاعتبر قول الفقيه والغني قول الاصول
ومنهم من حكس لكونه اعلم بمدارك الاحكام وكيفية اقتنائها
اقتناصا من مداركها من الفقه الذي ليس باصول ولا
خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام والاصول
في الاصول وكل واحد يعتبر قوله اذ كان من اهل الاجتهاد
في ذلك الفن واما الاصولي الماهر المتصرف في الفقه ففي
اعتبار خلافه في الفقه وجهان حكاهما الماوردي وذهب

القاضي

القاضي الى ان خلافه معتبر قال الامام وهو الحق وذهب
معظم الاصوليين منهم ابواكسين بن القطان الى ان خلافه
لا يعتبر لانه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة الزم
ان يستفتي المفتي فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لان
من احلم الاصول فهو مجتهد فيها ويقبله فيما نسخ له من
الوقايح والمقلد لا يعتد بخلافه واستبعد امام الحرمين
مذهب القاضي وقال اذا اجمع المفتون وسكت المتصرفون
فبيعد ان يتوقف انعقاد الاجماع على مراجعتهم فان
الذين لا يستقلون بانفسهم في جواب مسألة ويتحين
عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم وان فرض
انهم ابدوا وجهها في التصرف فان كان سالما فهو محمول
على ارشادهم وتهديتهم الى سواء السبيل وان ابدوا قولهم
ابدا من يراجح الاحكام فالانكار يستد عليهم قال
والقول المعنى في ذلك انه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ الاجتهاد
وليس بين من يقبله ويقبله مرتبة ثالثة ثم قال
والنظر السديد يتخطى قول القاضي وعصره ويرتفع
الى العصر المتقدم ويفضي الى مدرك الحق قبل ظهور
الخلاف والتحقيق خالف القاضي او وافق ان المجتهدين
اذا اطبقوا لم يعتد بخلاف المتصرفين مذهبا مختلفا به
فان المذهب لاهل الفتوى فان بان المتصرف الذي
ذكره من اهل الفتوى فسياتي في بابيه والكلام
في ذلك انه ان كان مفتيا اعتبر خلافه وقال الصيرفي
في كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء
المتكلم وغيره وهم الذين تلقوا العلم من الصحابة وان
اختلفت اراؤهم وهم القائلون بعلم الفقه فاما من

١٧٩

اجتهاد

انقرد بالكلام في الخير والظفرة والداخله لم يدخل في جملة
 العلماء فلا يبعد خلافا على من ليس هو مثله وان كانوا
 حذاقا بد قايق الكلام كما لا يجعل احاذق من النقاده
 حجة على البراز في البرا انتهى مسألة المجتهد المبتدع اذا
 كفرناه ببده عنه عيز داخل في الاجماع بلو خلا في لعدم
 دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم
 هو كفر نفسه قال الهندي لكن لا يمكن الاستدلال
 باجماعتنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لانه انما ينفق
 اجماعتنا وحده على كفره ولو ثبت كفره فانبات كفره
 باجماعتنا وحده دور واما اذا وافقنا هو على ان ما
 ذهب اليه كفر فثبت كفره لان قوله معتبر في
 الاجماع لانه كافر ولا اجماعتنا وحده لما سبق بل لانه لو
 لم يكن ما ذهب اليه كفر اذ ذلك لزم ان يكون مجموع
 الامة على الخطا وادلة الاجماع تنفيه واما اذا اعتقد
 ما لا يقتضي التكفير بل التبديع والتضليل فاختلوا
 على مذاهب احدها اعتبار قوله لكونه من اهل اجل
 والعقد وانجباره عن نفسه مقبول اذا كان يعتقد بحرم
 الكذب وقال الهندي انه الصحيح وكلام السماع
 كما سنده يفتني انه مذهب الشافعي لنصه على
 قبول شهادة اهل الهوى والثاني انه لا يعتبر قال
 الاستاذ ابو منصور قال اهل السنة لا يعتبر في
 الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة ولا
 اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر
 في الكلام هكذا روي اشهب عن مالك ورواه
 العباس بن الوليد عن الاوزاعي وابوسليمان
 الجورجاني



رأه

الجورجاني عن محمد بن الحسن وذكر ابو ثور في منثور
 ان ذلك قول ائمة اهل السنة هو وقال ابو بكر الصري
 هل يقدح خلاف الخوارج والاجماع فيه قولان قال
 ولا يخرج عن الاجماع من كان من اهل العلم وان اختلفت
 بهم الأهواء كن قال بالقد من حملة الآثار ومن رأى
 المرجنة وغير ذلك من اختلاف اراء اهل الكوفة
 والبصرة اذا كان من اهل الفقه فاذا قيل قالت الخطا
 والرافضة كذا لم يلتفت الى هؤلاء في الفقه لانهم
 ليسوا من اهله وقال ابن القطان الاجماع عندنا
 اجماع اهل العلم فاما من كان من اهل الأهواء فلا يدخل
 له فيه قال قال اصحابنا في الخوارج لا يدخل لهم في
 الاجماع والاختلاف لانهم ليس لهم اصل ينقلون عنه
 لانهم يكفرون سلفنا الذين اخذنا عنهم اصل الدين
 انتهى ومن اختار انه لا يعتد به من الحنفية ابو بكر الرازي
 ومن اخذ بلة القاضي ابو يعلى واستقراره من كلام
 احمد لقوله لا يشهد رجل عندي ليس هو عندي
 بعدل وكيف يجوز حكمه قال القاضي يعني الجهمي
 والثالث ان الاجماع لا ينفق عليه وينفقد على غيره
 اي انه يجوز له مخالفة من عداه الى ما اراه اله
 اجتاده ولا يجوز لاحد ان يقلده حكاه الامدي
 وتابعه المتأخرون وانكر عليه بعضهم وقال ارى
 حكايته لغيره والظاهر انه تفسير للمقولات
 المنته من ومنع من بقاها على اطلاقها لوقوع
 مسالتين في باب الاجتهاد والتقليد بين ذلك
 احدهما انفا قرم على ان المجتهد بعد اجتاده

١٨٠

١٨٠

ممنوع من التقليد وأنه يجب عليه العمل بما آداه إليه
اجتهاده فالقول هنا بأنه يجب عليه العمل بقول
من خالفه معارض لذلك الاتفاق وثانيهما اتفاقهم
على أنه يجوز للمقلد أن يقلد من عرف بالعلم والعدالة
وأنه يحرم عليه تقليد من عرف بضد ذلك وإذا
ثبت هذا استحالة بقاء القولين في هذه المسألة
على إطلاقهما وتبين أن معنى قول من يقول لا
ينفقد الإجماع بدونه يعني في حق نفسه ومعنى
من يقول فينفقد يعني على غيره وبصير النزاع
لفظياً وعلى هذا يجب تأويل هذا القول والـ
فهو مشكل والرابع التفصيل بين الداعية فلا
يعتد به وبين غيره فيعتد به حكاه ابن حزم
في كتاب الأحكام ونقله عن جواهر سلفهم
من المحدثين وقال وهو قول فاسد لأن الداعي
العقيدة وأعلم أنه كثر في عبارة المصنفين
خصوصاً في علم الكلام أن يقولوا عن الرافضة
ونحوهم خلافاً لمن لا يعتد بخلافه وهذا لا ينبغي
ذكره لأنه كالتناقض من حيث ذكره وقال لا يعتد
به إلا أن يكون قصدهم التشنيع عليهم بخلاف
الإجماع فروعاً أحدها إذا لم يعتد بخلاف
من كفرناه فلو أنهم اجتمعوا حال تكفيره شراباً
واصر على ذلك اختلف فهل يعتبر بخلافه الآن
فليميز على القرائن العصر وسند كره الشافعي أن
بعض الفقهاء لو خالف الذي خالف فيه المستدع
فإن لم يعلم ببده عنه أو علمها لكنه لم يعلم أنها
توجب

انقراض



توجب الكفر ويعتقد أنه لا ينفقد الإجماع بدونه
هل يكون معذوراً أم لا وقال الهندي أن لم يعلم
بدونه فمعدور وإن كان مخطئاً فيه حيث تكون
موجبة للتكفير لأنه غير مقصود وأن علمها
لكنه لم يعلم اقتضائها التكفير فغير معدور
بل يلزمه تراجع علماء الأصول وإن مثل هذا
الاعتقاد هل يكفر أم لا مسألة في اعتبار
الورع في أهل الإجماع خلاف فالسنة بالفعل
دون الاعتقاد إذا بلغوا في العلم مبلغ المجتهدين
هل يعتبر وفاتهم أو خلافهم فيه وجهات
حكاهما الأستاذ أبو منصور وذات هب معظم
الأصوليين كما قاله إمام الحرمين وابن السعدي
أنه لا يعتد بخلافهم وليعتد الإجماع بدونه
وقال الرازي من الحنفية أنه الصحيح عندنا قال
ابن برهان وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين
قال وفقل عن شذوذه منهم المتكلمين منهم إمام
الحرمين إلى أن خلافة معتد به قلت وحزم به
الشيخ أبو إسحاق الثبراني واختاره الغزالي
في المتحول لأن المعصية لا تنزل اسم الإيمان فيكون
قول من عداهم قول بعض المؤمنين لأكلهم فلا يكون
حجة واليه مال إمام الحرمين واستشكل الأول
بأن المجتهد الفاسق لا يجوز له تقليد غيره
فإنفق الإجماع في حقه مشكلاً ولا يمكن تجزئته
الإجماع حتى تكون حجة في حق غيره ولا يكون حجة
في حقه واستحسنه الصيا وقال المسألة محتملة

واختلف المانغوت في تقليده على وجهين أحدهما أن
 احتجاره عن نفسه لا يوثق به لفسقه فربما احتج
 بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق فلما
 تغذر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره وشبه
 بعضهم ذلك بسقوط أثر موت الخضر عليه السلام
 على القول بأنه حي لتغذر الوصول إليه والثاني أن
 العدالة دكن في الاجتهاد فإذا قامت العدالة قامت
 أهلية الاجتهاد وعلى الثاني اقتصر ابن برهات
 في الأوسط وفعوا عليها ما إذا أدى الفاسق «
 اجتهاده إلى حكم في مسألة هل يأخذ بقوله من علم
 صدقه في فتواه بقراين وحكى ابن السمعاني عن
 بعض أصحابنا أن المجتهد الفاسق يدخل في الإجماع
 من وجه ويخرج من وجه لأنه إذا ظهر خلافه سل
 عن دليله لجواز أن يحمل فسقه على اعتقاد شرع بغير
 دليل قال ابن السمعاني وهذا التقييم لا بأس به
 وهو يقرب من ما أخذ أهل العلم فليقول عليه ورأيت
 في كتابه الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أن كل من كان
 من أهل الاجتهاد سواء كان مدرسا مشهورا أو خاملا
 مستورا وسواء كان عدلا أمينا أو فاسقا مهتكا
 يعتد بخلافه لأن القول في ذلك على الاجتهاد والمستور
 كالمنشور قال والاحسن هو الأول ثم قال ابن السمعاني
 وأما المنسحق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتقد في الإجماع
 والاختلاف وقد نص الشافعي رحمه الله على قول شهادة
 أهل الأهواء وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاد بدعة لا
 تؤدي إلى التكفير فإن أدته فلا يعتد بخلافه ولا وفاقه

أه

أه وهذه المسألة المتقدمة في المستدع مسألة ذهب
 قوم من القاضى أبوبكر والاستاذ أبو إسحاق الإسفراييني
 ونسبه إلى الجمهور أنه لا يعتد بخلافه من أنكر القياس
 في الحوادث الشرعية وقابعهم أمام الحرمين والغزالي قالوا
 لأن من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد وإنما هو متمسك
 بالظواهر فهو كالعامي الذي لا معرفة له وحكاية الاستاذ
 أبو منصور عن أبي علي بن أبي هريرة وطائفة من
 أقرانه وقال الأصفهاني شأخ المصنوع يلزم القائل
 بذلك أنه لا يعتبر خلاف منكر العموم وحذر الواحد ولا
 ذهب إليه قلت نقل الاستاذ عن ابن أبي هريرة رحمه
 الله أنه طرد قوله في منكر أخبار الأحاد ومن توقف
 في الظواهر والعموم قال لأن الأحكام الشرعية تستنبط
 من هذه الأصول فمن أنكرها وتوقف فيها لم يكن من
 أهل الاجتهاد فلا يعتبر بخلافه قال النووي في باب
 السؤال في شرح مسلم أن مخالفة داود لا تقهح في انقضاء
 الإجماع على المختار الذي عليه الأئمة والمحققون
 ولهذا قال صاحب المفهم جل الفقهاء والأصوليون
 على أنه لا يعتد بخلافه بل هم من جملة العوام وأن
 من اعتد بهم فأنما ذلك لأن مذهبه أنه يعتبر بخلاف
 العوام في انقضاء الإجماع وأحق بخلافه وذكر غيره
 أنهم في الشرعيات كالسوفطانية في العقلية
 ولذا قال أبو بكر الرازي من الحنفية لا يعتد بخلافه
 ولا يونس بوفاقهم وقال القاضى عبد الوهاب في
 المختص يعتبر بها يعتبر بخلافه من ينفي المراسل ويمنع
 العموم ومن حمل الأمر على الوجوب لأن مدار الفقه

منهم

١٨٢

على هذه الطرق ونقل ابن الصلاح عن الأستاذ أبي منصور
أنه حكى عن ابن أبي هريرة وغيرهم أنهم لا يعتد بخلافهم في
الفروع ويعتد بخلافهم في الأصول وقال إمام الحرمين
المحققون لا يقيمون بخلاف الظاهرية وزنا لأن معظم
الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تنفي النصوص بعشر
مئاراها وقال في كتاب اللعان إن قول داود بأجزاء
الرقعة المعيبة في الكفارة نقل الشافعي رحمه الله
تعالى الإجماع على خلافه قال وعندى أن الشافعي لو
عاصر داود لما عده من العلماء وقال الألباني هذا غير
صحيح عندنا على الإطلاق بل إن كانت المسألة مما يتعلق
بالآثار والتوقيف واللفظ اللغوي ولا يخالف للقياس
فيها لم يصح أن ينعقد الإجماع به ونهم الأهل رأي من يرى
أن الاجتهاد لا يتجزى فإن قلنا بالتجزى لم يمنع أن يقع
النظر في فرع هم فيه محققون كما نعتبر خلاف خلاف
المتكلم في المسألة الكلامية لأن له فيه مدخل ذلك
أهل الظاهر في غير المسائل القياسية يعتد بخلافهم
وقال ابن الصلاح الذي استقر عليه الأمر ما اختاره
الأستاذ أبو منصور وحكاة عن الجمهور وأنه الصحيح
من المذهب الاعتداد بخلافهم ولهذا يذكر الأئمة من
أصحابنا خلافهم في الكتب الفروعية ثم قال والذي
أجيب به بعد الاستخارة أن داود يعتبر قوله ويعتد
به في الإجماع إلا ما خالف القياس وما أجمع عليه
القياسيون من أنواعه أو بناء على أصوله التي قام
الدليل القاطع على بطلانها فاتفق من سواه على خلافه
إجماع ينعقد فقوله المخالف حينئذ خارج عن الإجماع
كقوله

كقوله في السقوط في الماء الرأى وتلك المسائل السنية
وفي لادبا الألف السنية المنصوص عليها بخلافه في هذا
وشبهه غير معتد به أه فحصلنا على خمسة أدا في
المسألة وقد اعترض ابن الرفعة على إطلاق إمام الحرمين
بأن القاضي الحسن نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه
قال في الكتابة لا امتنع من كتابة العبد عند جمع
القوة والأمانة وإنما استحب الخرفج من الخلاف فإن
داود أوجب كتابة من جمع بين القوة والأمانة وداود
من أهل الظاهر وقد أقام الشافعي لخلافه وزنا واستحب
كتابة من ذكره لأجل كتابه أه وهذا وهم عجيب
من ابن الرفعة لأن داود إنما ولد قبل وفاة الشافعي
بستين سنة ولد سنة اثنتين ومائتين ولا يمكن أن يقال
اعتبر الشافعي خلافه فغلط ابن الرفعة لأجل فهمه
أن هذه الجملة من كلام الشافعي وليس كذلك وإنما
استحب هو بفتح الحاء وهو من كلام القاضي الحسن
والمستحب هو القاضي الحسن لكنه علله بتعليل غير
صحيح لما ذكرناه نعم أوجبها قبل غير داود فالمراد بالخلاف
الذي عليه داود لأخصوص داود على أنه قد قيل أن
كلام القاضي الحسن مستقيم والجملة من قول الشافعي
وليس المراد صاحب الظاهر بل المراد به داود بن عبد
الرحمن العطار شيخ الشافعي بمكة الذي قال فيه الشافعي
ما رأيت أروع منه ولعله الذي نقل عنه الشافعي
وجوب العقيقة فإن الشافعي قال كما حكاه عنه الإمام
في النهاية في باب العقيقة افترض في العقيقة رجلان
رجل قال بوجوبها وهو داود ورجل قال ببدعها

وهو أبو حنيفة وكلام القاضي الحسن في التعليق لا بد
 يقتضي أن يكون هو داود الظاهري لأنه نقل عن القاضي
 أنه قال استحب كتابة من جمع بين القوة والأمانة للخروج
 من الخلاف فإن داود يوجب كتابة من جمع بين القوة
 والأمانة ولم يقل داود الظاهري كما نقله ابن الرقعة
 مسألة لا يشترط في المجتهد الذي يعتبر قوله أن يكون
 مشهورا في الفتا بل يعتبر قول المجتهد الخامل خلافا لبعض
 الشاذين حيث فصل بين المشهور بالفتوى فيعتبر قوله
 دون غيره حكاه صاحب الكبريت الأحمر وغيره لأن العبرة
 بما فيه من الصفات لا بشهرته ولا يشترط أن يكون صاحب
 مذهب بل يعتبر قوله مهما علم أنه مجتهد مقبول الفتا
 مدليل أن الذي دل على صحة الإجماع متناو له ولا يخرج عنه
 فيعتبر قوله مسألة من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد حتى
 لم يبق عليه إلا أداة واحدة كأن أحكم علوم القرآن وأسنه
 ولم يبق عليه إلا اللغة أو علم التفسير فهل يعتد بخلافه
 قال ابن برهان ولم يذهب إليه أحد سوى القاضي وترجم
 القاضي الكيا هذه المسألة بقوله من أشرف على رتبة
 المجتهدين قال أكثر الأصوليين لا يعتد بخلافه وصار
 قاضينا أبو بكر إلى أنه يعتد ولعله أراد أن يدخل نفسه
 في رتبة المجتهدين مسألة الصبي إذا الحكم أدوات
 الاجتهاد وأن يتصور ذلك ولكن يقدر على البعد قال
 ابن برهان اتفقوا على أن خلافه لا يعتد به لأن قول
 الصبي لا اثر له في الشرع ولهذا الغي أقواله قال وكذلك
 الكافر ولهذا لم تقبل شهادته ولا روايته وإنما الخلاف
 في الفاسق وقد سبق مسألة قال الأستاذ أبو منصور

وأما



وأما من بلغ من النساء والعبيد مبلغ الاجتهاد فإنه يعتد
 بخلافه ولا يعتد بالإجماع مع خلافه والرق والاثنية
 لا يؤثران في اعتبار الخلاف كما لا يؤثران في قبول
 الرواية والفتوى وقد رجع اعلام الصحابة إلى فتاوى
 عائشة وسائر زوج النبي صلى الله عليه وسلم وإلى
 فتاوى نافع مولى ابن عمر وعكرمة مولى ابن عباس
 قبل عتقهما الشرط الثاني اتفاق جميع المجتهدين في
 البقاع ويتفرع عليه مسائل المسألة الأولى إذا اتفق
 الأكثرون على نية واحد فلا يكون قول غيره إجماعا ولا
 حجة هذا هو المشهور ومذهب الجمهور وحكاه أبو بكر
 الرازي عن الكرخي من أصحابه وأحجج القفال بمخالفة
 ابن عباس في العول ودعواه إلى المباحلة واعتدوا به
 خلافا وكذا حزم به ابن القطان والصبري قال ولا
 يقال لهذا شاذ لأن الشاذ مكان في الجملة ثم شذ عنهم
 وكيف يكون مجموعهم ولا يقع اسم الإجماع إليه قال
 إلا أن يجمعوا على شيء من حجة الحكاية فلزمه قبول غيرهم
 أما من جهة الاجتهاد فلا لأن الحق قد يكون معه دليل
 النظري وأحجج جمع من أصحابنا بقصة الصديق في
 حال ما نفى الزكاة قال في البيان لأن الصحابة أنكروا
 على أبي بكر رضي الله عنه ولم يكن قولهم حجة وهذا
 ليس محل الخلاف فإن المجتهد مادام في مهلة النظر لا
 يكون قول غيره حجة عليه فإن رجع أهل الكل والعقد
 إلى واحد قال الغزالي رحمه الله لم يكن قوله حجة لأن
 اسم الإجماع ليسدعي عددا فلا أقل من اثنين

او ثلاثة والمذهب انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة
 الاقل ونقل الامدي عن محمد بن حريز الطبري
 رحمه الله واني الحسين بن الحياط من معتزلة
 بغداد استاذ الكوفي زاد القاصي عبد الوهاب
 وابن الاخشاد من اصحاب الجبائي وهو رواية احمد
 ابن احمد شررده مخالفة الصدوق جميع الصحابة
 في قتال الردة ثم رجعوا اليه واتي هذا المذهب
 بميل كلوم الشيخ ابي محمد الجويني فانه قال في كتابه
 المحيط والشرط ان يجمع جمهور تلك الصنعة ووجوه
 ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط
 ذلك وربما يكون في اقطار الارض من المجتهدين من
 لم يسمع به فان السلف الصالح كانوا يعلمون
 ويتشرون بالعلم فربما كان الرجل قد اخذ الفقه
 الكثير ولا يعلم ذلك جاره قال والدليل على
 هذا ان الصحابة اذا ابا بكر انعقدت خلافته
 باجماع الحاضرين ومعلوم ان من الصحابة من غاب
 قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم الى بعض
 البلدان ومن حاضري المدينة من لم يحضر السقيفة
 ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثرين قال الهندي
 والقائلون بان اجماع مرادهم انه ظني لا قطعي
 وبه يشعر ايراد بعضهم واحتج ابن جرير على عدم اعتناء
 قول الاقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه واجيب بان
 الشذوذ المنهي عنه هو الذي احصى الملمين لا في
 احكام الاجتهاد وقال الاستاذ ابو اسحاق ثوران ابن
 جرير قد نشد عن الجماعة في هذه المسألة فينبغي
 انه

انه لا يعتبر خلافه ويكون مخالفا للوجماع بعين ما ذكر
 والثالث حجة وليس باجماع ووجه ابن الحاجب فانه
 قال لو عد المخالف مع كثرة المجتهدين لم يكن اجماعا قطعيا
 والظاهر انه حجة ليجد ان يكون الرابع متمسك بالمخالف
 والرابع ان عدد الاقل ان يبلغ عدد التواتر لم يعتبر بالاجماع
 دونه والاخذ به حكاها الامدي وقال القاصي ابو
 بكر ابنه الذي يصح عن ابن جرير قبل وهو مبني على ان
 مستند الاجماع العقل لا السمع وان الاجماع يشترط
 له عدد التواتر اذ التواتر يغيب العلم فيجوز ان يكون
 الحق مع الاقل المخالف فلا ينعقد الاجماع دونه لانه
 ليس بقاطع اذن والخامس اتباع الاكثر اولى ويجوز
 خلافه حكاها الهندي والسادس بضر الاثنان لا
 الواحد والسابع بضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان
 وحقق ابن كج في كتابه خلاف ابن جرير بالواحد وحكي
 الاتفاق على ان خلاف الاثنين والثلاثة يجعل المسألة
 خلافا ويخرج منه طريقة طر قاطعة بضر الاثنين
 والثلاثة والثامن ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب
 المخالف كان خلافه معتد به بخلاف ابن عباس في القول
 وان انكروه لم يعتد به بخلاف في ربا الفضل قاله ابو بكر
 الرازي وابو عبد الله الجرجاني من الحنفية وقال شمس
 الأئمة السرخسي انه الصحيح قيل وهو راجع الى انعقاد
 الاجماع بالاكثر اعني تسويتهم وفي المخالفة وعدمه
 فلو لم يكن اتفاقهم لم يكن تسويتهم المذكور حجة واجاب
 اعتبار الاكثر اولى ويجوز خلافه والتاسع ان
 كان يدفع خلاف الواحد نص لم يعتد بخلافه

كخلاف ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين ولم يجعلها
 من القرآن فلم يعتد بخلافه لوجود النص وإن كان لا يدفع
 قول مخالفه نص كان خلافاً ما نفا من انعقاد الإجماع
 سواء كان من أكابر العصور أو من أصاغرهم سنا بخلاف
 ابن عباس لجميع الصحابة في العول فصار خلافاً خلافاً
 وجزم بهذا التفصيل الروياني في البحر في كتاب القضاء
 وهو قريب مما قبله العاشر لا يعتبر الواحد والاثنان
 في أصول الدين والثالث والتفصيل بخلاف مسائل الفروع
 حكاه الغزالي عن ابن الأختار ويحكي مذهب آخر من
 المسألة الآتية التفصيل بين أن يكون المخالف تابعياً
 والمجموع صحابة وبين غيرهم وآخر مفصل بين أن ينشأ
 معهم ويخالفهم أو ينشأ بعدهم مسألة الخلاف الثالث
 لا اعتبار به كما أن الاحتمال البعيد لا يخرج النص عن كونه
 نصاً ولهذا أعد إمام الحرمين جملة من التأويلات الباطلة
 وهكذا يقول الحنفية في الخلاف الثالث أنه لا خلاف ولا
 اختلاف يعنون بذلك أنه إنما يعتبر الخلاف المشهور
 القريب المأخوذ الخلاف الثالث البعيد فهو خلق لأهل
 الحق مسألة الأوجه المحكية في المذهب هل تقدر
 في الإجماع أم أرفيه نصاً لأصوليين ويشبه تخرجه
 على أنه لازم المذهب أم من جهة أن الأوجه مأخوذة
 من قواعد عامة لمصاحب المذهب والأقلا لكن رأيت
 ابن الرفعة في المطلب أول القضاء صرح بحكاية خلاف
 في أنها هل تقدر في الإجماع أم لا وقال الصحيح أنها تقدر
 المسألة الثانية إذا أدرك التابعي عصر الصحابة
 وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه ولا ينفق
 الإجماع

الإجماع الآية على أصح الوجوه عند القاضي أبي الطيب
 والشيخ أبي إسحاق وابن الصباغ وابن السمعاني وأبي الحسين
 السهرلي في كتاب أدب الجدل له قال لهما لم يختلفا إلا
 في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب كون
 الحق معه وقال القاضي عبد الوهاب أنه الصحيح ونقله
 صاحب اللباب والسر حسي من كنفية عن أكثر أصحابهم
 قال ولهذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في
 الأسعار لأن إبراهيم الخثعي كان يكرهه وهو ممن أدرك
 عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم بدون قوله ولنا أن
 الصحابة إذا كان بعضهم لامة والعصمة إنما ثبتت للجميع
 وسئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا ابن جبير
 فإنه أعلم بها وكان أنس ليال فيقول سلوا مولانا
 الحسن فإنه سمع وسبعنا وحفظ ولينا وسئل
 ابن عباس عن ذبح الولد فاستأثر إلى مسروق فلما بلغه
 جوابه تابعه عليه والوجه الثاني أنه لا يعتد بخلافه
 واختاره ابن برهان في الوجيز ونقله في الأوسط
 عن اسماعيل بن عليه ونفاة القياس وحكاية
 الباجي عن ابن جوير منداد والوجه الثالث التفصيل
 بين أن يكون من الاجتهاد وقت حدوث تلك المنازلة
 فيعتد بخلافه والأقلا واختاره القاضي في التقريب
 والرويان في البحر والقاضي عبد الوهاب والصرفي
 في الدلائل وسليم في التقريب قال ومن أصحابنا
 من رتب المسألة فقال إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد

في عصر الصحابة شروفت حادثة فاجمعوا وخالفهم اعتد
بخلافه وان اجمعوا على قول ثوراد ركم وخالفهم فمن لم
يعتبر انقراض العصر لم يعتد بخلافه ومن اعتبر انقراضه
ففي الاعتقاد به وجهان اهو وصور الرواية في البحر المسألة
بالعصر المجتهد فقال يعتبر وفاقه في حجة الاجماع ومن
اصحابنا من لا يعتبره وهو غلط لانه من اهل الاجتهاد
عند الحادثة فاعتبر وفاقه كالواحد من الصحابة قال
فاما من عاصرهم وهو صبي لم يبلغ رتبة الاجتهاد شو
بلغها وخالفهم فهل يعد خلافا خلافا والمذهب انه
لا يعد لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فهو كالمعدوم وقال
القفال فيه وجهان احدهما هذا والثاني يعد خلافا
لقصة ابن عباس في العول اهو والذي رايته في كتاب
القفال الثاني ما نصه ومتى اجعت الصحابة على شيء
شوحث في عصرهم من بلغ مبلغ الاستدلال لم يكن له
مخالفة اجماعهم فانه حدثت حادثة في الوقت الذي
قد جاء فيه السابعي مستدلا فاجعت الصحابة استنباطا
وراي خلافا فقد قيل انه خلاف وفيه نظر هذا
كلامه وحكي في القواطع الوجهين شو قال هذا اذا بلغ
التابعي فاما اذا تقدم الاجماع على قوله التابعي فانه يكون
التابعي محجوبا بذلك قطعاً وقد اعتبر ذلك من شرط
انقراض العصر وقد قلنا ان هذا الاعتبار يؤدي الى
انه لا يعتد اجماع اهو وكلام الامدي يقتضي طرد
الخلاف مطلقاً فانه قال القائلون بانه لا يعتد اجماع
دونه اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال

ان



ان كان من اهل الاجتهاد قبل اجماع الصحابة لم يعتد
اجماعهم مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد بعد اعتقاد
اجماعهم لم يعتد بخلاف قال وهذا مذهب الشافعي
واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة وهي رواية
عن احمد ومن شرط انقراضه قال لا يعتد
ساجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان مجتهدا حال
اجماعهم او صار مجتهدا بعد ذلك في عصرهم
وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلاً وهو
مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في
الرواية الاخرى قال والمختاران كان من اهل
الاجتهاد حال اجماع الصحابة لم يعتد اجماعهم
مع مخالفته ويحصل ان اللوحق اما ان يبا اهل
قبل الانقراض او بعده وعلى الاول فاما ان يوافق
او يخالف او يسكت والقائل بعدم اعتباره لا
يجعل لذلك اثر والقائل بانه اثنان قائل انه
لا يعتبر وفاقه بل يعتبر عدم خلافاه وقال
يعتبرها تنبيه الاول الكلام في هذه
المسألة لا يتصور الا مع القائلين بان خلافا
الاول ينفع به اجماع الاكثر فلهذا ذكرت
الثاني لا يختص هذا بالتابعي مع الصحابة بل اذا
اجتمع اهل العصر على حكم فشا قوم مجتهدون
قبل انقراضهم فخالفهم قلنا انقراض العصر
شرط فهل يرتفع الاجماع على مذهبن واث
قلنا لا يعتبر الا بقراض فلو المسألة الثالثة
اجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين

بحجة الإجماع وهم الحق الناس بذلك ونقل عنه
 الوهاب عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة
 وهكذا إجماع غيرهم من العلماء في سائر الأعصار
 خلافا لداود الظاهري حيث قال الإجماع اللازم
 يختص بعصر الصحابة فأما إجماع من بعدهم فليس
 بحجة وهو ظاهر كلام ابن حبان البستي من أن
 صحيحه وقيل إن أحمد علق القول به في رواية
 داود فقال الإجماع أن يتبع ما جاء عن النبي صلى
 الله عليه وسلم وعن أصحابه وهو بعد التابعين
 مخبر لكنه في الرواية الأخرى سوى بين الكل
 فمن أصحابه من أجرى له قولين ومنهم من قطع
 بالثاني وحمل الأول على لحاد التابعين لإجماعهم
 وأما قول أبي حنيفة إذا اجتمعت الصحابة على شيء
 سلمناه وإذا اجتمع التابعون راجعناهم فليس ذلك
 موافقا لداود لأنه رأى نفسه من التابعين فقد
 رأى أنصاره رضي الله عنه وقبل إدراك أربعة منهم
 ولنا أن الإجماع إنما يكون من أهل وهو شامل لكل
 وبالشهادة بالعصمة وهو عام فخصه بحكم
 وهو كالمقابل لأحجة الأبي قياسي الصحابة بدليل
 ويلتبع عن سبيل المؤمنين وخص أبو الحسن السرخسي
 في أدب الجدل النقل عن داود بما إذا اجتمعوا على حكم
 من جهة القياس فاختلفوا فيه وقد سبق وقال
 ابن القطان ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع
 إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز
 خلافا له لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف
 والصحابة

١٨٨ والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف فإن قيل فما
 يقولون في إجماع من بعدهم يجوز أن يجمعوا على
 خطأ قلنا هذا لا يجوز لأن من أحدهما أن النبي
 صلى الله عليه وسلم أجاب عن ذلك بقوله لا
 يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق والثاني
 أن سعة أقطار المسلمين وكثرة العدد لا يمكن
 أحد ضبط أقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على
 أحد كذبه المسألة الرابعة إجماع أهل المدينة
 على الانفراد لا يكون حجة وقال مالك إذا اجمعوا
 لم يعتد بخلاف غيرهم قال الشافعي في كتابه
 اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا أنه حجة وما
 سمعت أحدا ذكر قوله إلا عابه وأن ذلك عندي
 معيب انتهى وقال الكارث المجاسبي في كتابهم
 الشئ قال مالك إذا كان الأمر بالمدينة ظاهرا
 معمولاه لم أر لاحد خلافا ولا يجوز لاحد مخالفة
 هو ونقل عنه الصيرفي في الأعلام والرويا في
 في البحر والغزالي في المستصفى أن الإجماع إنما هو
 إجماعهم دون غيرهم وهو بعيد ونقل الأستاذ
 أبو منصور في كتاب الرد على الجرجاني أنه أراد
 الفقهاء السبعة وحدهم وقال أنهم إذا اجمعوا
 على مسألة اعتقد لهم الإجماع ولم يخز غيرهم بخلافهم
 والمشهور منه الأول لكن يشكك على ذلك أنه
 في الموطأ في باب العيب في الرقيق نقل إجماع
 أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز
 ولا يبرأ من العيب أصلا علمه أوجهه شهد

خالفهم فلو كان يرى ان اجماعهم حجة لم تسع مخالفة
وعلى المشهور فاختلف اصحابه فقال الباغي انما
اراد فيها طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد
والاذان والامامة وعدم الزكوات في الخضر اوات
مما تقتضي العادة بان يكون في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فاما
مسائل الاجتهاد فمهم وغيرهم سواء وحكامه
القاضي في التقريب عن شيخه الابهري وقيل
يرجع نقلهم على نقل غيرهم وقد اشار الشافعي
رضي الله عنه الى هذا في القديم ورجح رواية
اهل المدينة على غيرهم وقيل اراد بذلك الصحابة
وقيل اراد به زمن الصحابة والتابعين وتابغي
التابعين حكاه القاضي في التقريب وابن النعماني
وعليه ابن الحاجب وادعي ابن تيمية انه مذهب
الشافعي واحمد بناء على قولها ان اجتهادهم في
ذلك الزمن مرجح على اجتهاد غيرهم فيرجح احد
الدليلين لموافقة اهل المدينة وقال مرة انه محمول
على اجماع المتقدمين من اهل المدينة وحكي عن يونس
ابن عبد الاعلى قال قال لي الشافعي رضي الله عنه
اذا وجدت متقدمي اهل المدينة على شيء فلو دخل
قلبك شك انه الحق وكلما جاز لك شيء غير ذلك
فلو بلغت اليه ولا تعبا به فقد وقعت في الجار وقعت
في البحر وفي لفظه اذا رايت او ابل اهل المدينة على شيء
فلو شكك انه الحق والله اني لك ناصح والقرآن لك ناصح
واذا رايت قول سعيد بن المسيب في حكم او ستة فلا

يعدل



يعدل عنه الى غيره وقال مالك قدم علينا ابن شهاب قدمة
فقلت له طليت العلم حتى اذا كنت وعاء من اوعيته تركت
المدينة لذا فقال كنت اسكن المدينة والناس ناس فلما
تغيرت الناس تركتهم رواه عنه عبد الرزاق وهو قيل محمول
على المنقولات المستمرة كما سبق واليه ذهب القرافي في
شرح المنخب وصح في مكان اخر التميم في مسائل الاجتهاد
وفيها طريقة النقل والصحيح الاول ولا فرق في مسائل الاجتهاد
بينهم وبين غيرهم من العلماء لم يعم دليل على عصمة بعض الامة
نعم ما طريقه النقل اذا علم اتصاله وعدم تغيره واقتضت
العادة من صاحب الشرع ولو بالتقدير عليه بالاستدلال
به قوي يرجع الى امر عادي قاله ابن دقيق العيد رحمه
الله وقال القاضي عبد الوهاب اجماع اهل المدينة على
ضربين نقل واستدلال فالاول على ثلاثة اصرب منه
نقل شرع مبتدأ من جهة النبي صلى الله عليه وسلم اما من
قول او فعل او اقرار فالاول كتقدير الصاع والمد والاذان
والاقامة والاوقات والاحباس ونحوه والثاني نقلهم المتصل
كعبدة الرقيق وغير ذلك والثالث كتركهم اخذ الزكاة من
الخضر اوات مع انها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى
الله عليه وسلم والمخلفاء بعده لا يأخذونها منها قال وهذا
النوع من اجماعهم حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك
الاخبار والمقاييس له لا اختلاف بين اصحابنا فيه قال
والثاني وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف اصحابنا
فيه على ثلاثة اوجه احدها انه ليس باجماع ولا مرجح
وهو قول ابى بكر وابى يعقوب الرازي والقاضي ابى بكر وابى
السمعاني والطيالسي وابى الفرج والابهري وانكروا كونه

مذهبا لما لك ثابته انه مرجح وبه قال بعض اصحاب الشافعي
ثالثا انه حجة وان لم يحرم خلافه واليه ذهب قاضي القضاة
ابو الحسين بن عمارته وقال ابو العباس القرطبي اما الضرب
الاول فلا ينبغي ان لا يختلف فيه لانه من باب الثقل المتواتر
ولا فرق بين القول والفعل والافراد كل ذلك نقل يحصل
للعلم القطعي وانهم عدد كثير وجم غفير يحتمل العادة عليهم
التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك ان ما كان هذا
سبيله اولى من اخبار الاحاد والامية والطواهر واما الثاني
فالاول منه انه حجة اذا انفرد ويرجح لاحد المتعارضين
ودليلنا على ذلك ان الامان ما زرا الامان ومنزل
الاحكام والصحابة هم المشافهون لاسبابها الفاهمون
لمقاصدها ثرا التابعون بقلوبها وضبطوها وعلى
هذا فاجماع اهل المدينة ليس حجة من حيث اجماعهم
بل انما هو من حجة تقلم المتواتر واما من حجة
شهادتهم لقراين الاحوال الدالة على مقاصد الشرع قال
وهذا النوع الاستدلال ان عارضه خبر فاكبر اولى
عند جمهور اصحابنا لانه مضمون من حجة واحدة
وهو الطريق وعملهم الاجتهاد مضمون من جهة واحدة
وهو الطريق الى مستند اجتهادهم ومن جهة اكبر وكان
اكبرا اولى وقد صار كثير من اصحابنا الى انه اولى من
اكبر بناء منهم على انه اجماع وليس صحيح لان المشهود
له بالعصبة كل الامة لا بعضها هو وقد تحرر بهذا
موضع النزاع والصحيح من مذهبه وهو لا اعرف
بذلك وقال بعض المتأخرين التحقق في هذه المسئلة
ان منها ما هو كما متفق عليه ومنها ما يقول به جمهورهم
ومنها

ومنها ما يقول به بعضهم فالمراتب اربعة احداها ما
يجري مجرى الثقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
تقلم لمقدار الصلح والمد فمذهبا حجة بالاتفاق وللهذا
رجع ابو يوسف الى مالك فيه وقال لوراي اصحابي
كما رايت ارجعوا كما رجعت ورجع اليه عن اخصراوات
فقال هذه بقال اهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة
على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اي بكر ولا
عمر وسال عن الاحباس فقال هذا احسن فلون
وهذا احسن فلون فذكر اعيان الصحابة فقال له
ابو يوسف وكل هذا قد رجعت اليك الثانية
الحمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان فهذا كله هو
حجة عند مالك حجة عندنا ايضا ونص عليه الشافعي
فقال في رواية يوسف بن عبد الاعلى اذا رايت
قدما اهل المدينة على شيء فلا يبق في قلبك
انه الحق وكذا هو ظاهر مذهب احمد فان عنده
ماسنه اكلقاء الراشدون حجة يجب اتباعها وقال
احمد كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلوة نبوة
ومعلوم ان بيعة الصديق وعمر وعثمان وعلى
كانت بالمدينة وبعد ذلك لم يعقد لها بيعة وبحكي
عن ابي حنيفة ان قول الخلفاء عنده حجة الثالثة
اذا تعارض في المسئلة دليلان حديثين وقياسين
فهل يرجح احدهما بعمل اهل المدينة وهذا موضع
الخلاف فذهب مالك والشافعي الى انه مرجح
وذهب ابو حنيفة الى المنع وعند الحنابلة قولان
احدهما المنع وبه قال القاضي ابو يعلى وابو

عقيل والثاني مرجح وبه قال ابو خطاب ونقل عن
نصر احمد ومن كلامه اذ روى اهل المدينة
حديثا وعملوا به فهو الغاية الرابعة النقل
المتاخر بالمدينة والجمهور على انه ليس بحجة شرعية
وبه قال الائمة الثلاثة وهو قول المحققين من
اصحاب مالك كما ذكره القاضي عبد الوهاب
في المختصر فقال ان هذه ليس اجماعا ولا حجة
عند المحققين وانما يجعله حجة لبعض اهل المغرب
من اصحابه وليس هؤلاء من ائمة النظر والدليل
وانما هم اهل تقليد وجعل ابو الحسن البزار
المراتب خمسة احدها الاعمال المنقولة
عن اهل المدينة بالاسقاط مستغنية فلو
خلاف في اعتمادها ثانيا ان يرووا اخبارا
وتخالفوها وقد تقدم الكلام عليه قال واخار
امام اكرم من الراوى الواحد اذا فعل ذلك سقط
التمسك بروايته ويرجع الى عمله فيها الظن بعلمها
اهل المدينة جملة ثانيا لئلا ان لا ينقلوا الخبر
ولكن يصادف خبر على نقيض حكمهم فهذه اضعف
من الاولى ولكن فليكن الظن حاصلة بان الخبر
لا يخفى عن جميع لهبوط الوحي في بلدهم ومعرفة
بالسنة ولهذا كانوا يرجعون اليهم ويعتدون
بسالون منهم فينزل منزلة ما لوروا وتخالفوا
باعتبار ان لا ينقل خبر على خلاف قضائهم
ولكن القياس على غير ذلك فهذا فيه نظر فقد
يقال انهم لم يخالفوا القياس مع كونه حجة شرعية
الا بتوقيف وقد يقال لا يوافقون ولهذا اختلف

مالك

مالك في هذه الصورة كالتصاص بين الحر والعبد
والمسلم والكافر في الاطراف خامسها ان
يصادف خبرهم على خلاف خبر منقول عنهم او
عن غيرهم لا عن خلاف قياس حتى يستدل به على
خبر لا اجل يخالف القياس فالصواب عندي في
هذه الصورة عدم الاكتفاء الى المنقول ويتبع
الدليل هو وما قد مناه من كلام القرطبي هو المعتمد
ان شاء الله تعالى لكن بنية البازي على مسألة
حسنة وهي انا اذا قلنا انما ان اجماعهم حجة فلا
نقول منزلة اجماع جميع الائمة حتى ينسحق المخالف
وينقض قضاه ولو كان يقول هو حجة على معنى
ان المستند اليه مستند الى ماخذ من ماخذ
الشرعية كالمستند الى القياس وخبر الواحد
ولم تنزل هذه المسألة موصوفة بالاشكال وقد
دارت بين ابي بكر الصيرفي وابي عمر من المالكية
وصنف الصيرفي فيها وطول في كتابه الاعلام
الحجاج فيها مع الخصم وقال قد تصفينا قول من
قال العمل على كذا فوجدنا اهل بلده في عصره
يخالفونه كذلك الفقهاء السبعة من قبله فانه
يخالفهم ولو كان العمل على وضعه لما جاز لهم خلافه
لان حكمه بالعمل كعلمهم لو كان مستفيضا قال وهذا
عندي من قول مالك على انه عمل الاكثر عنده
وقد قال ربيعة في قول ادعي مالك انه عمل اهل
البلد وقال مالك التبيح في الركوع والسجود لا
اعرفه حكاه عنه ابن وهب شدا ناراينا مادعا

من العمل انما علمنا منه غير واحد كرواية الثحني «
وابن جرير اب بكر وابن مصعب وابن ابي ادريس
وابن وهب وهؤلاء كلهم يجوز عليهم العلم ووجدنا
في كتاب الموطأ هذه الحكاية ولم يشأ هذا العمل الذي
حكاه ووجدنا الناس من اهل المدينة وغيرهم «
على خلافه وقال ابو حيان التوحيدي في البصائر
سمعت القاضي اباحامد المروري يقول لسبب
الاعتماد في الاجماع على اهل المدينة على ما رواه مالك
لان مكة لم تكن دون المدينة وقد اقام النبي
عليه الصلاة والسلام بهما كما اقام بالمدينة ومن
عدل عن مكة واهلها مع قيام النبي عليه السلام
بين اظهرهم وسكانهم الغاية في حمل الشريعة بعير
حجة جاز ان يعدل خصمه عن المدينة واهلها بحجة
وذلك ان الشريعة كملت بين جميع اهل العصر «
الذين تحققوا النبي عليه الصلاة والسلام وحفظوا
عنه وابتلوا بالحوادث فاستفتوه واختلفوا في
الاحكام فاستظهروا به ثوانهم بعد ان صار الى
الله كانوا بين مقيم بالمدينة ومقيم بمكة وما زال
بينهما وظاهر عنهما الى الامصار البعيدة واستقرت
الشريعة على الكتاب والسنة الشائعة والقياس
المنتزع والراي الحسن والاجماع المنفرد فلم يكن بلد
اولى من بلد ولا مكان اولى من مكان ولا ناس
اولى واحفظ لدين الله من ناس وهم في الاصابة
شركا وفي الحكم بما القى اليهم متفقون وكان يطيل
الكلام في تنجيز الدليل بهذا القول اهـ وقال ابن

حزم

حزم في الاحكام هذا القول لصق به بعض المالكية
محتجين بما روى في فضل المدينة وليس ذلك لفضل
اهلها وقد صح ان مكة افضل منها وقد كان الصحابة
في غيرها وقد تركوا من عمل اهل المدينة سجودهم
مع عمر في اذا السها انشقت وسجودهم معه اذا قرأ
السجدة ونزل عن المنبر فسجد وفعل عمر اذا علم
عثمان وهو يخطب يوم الجمعة بحضرة المهاجرين
والانصار فقالوا ليس على ذلك العمل وايضا فأت
مالك كما لم يدع اجماع اهل المدينة الا في ثمان واربع
مسألة في موطأه فقط وقد تتبعنا ذلك فوجدنا
منها ما هو اجماع ومنها ما اختلف فيه موجود في
المدينة كوجوده في غيرها وكان ابن عمر وهو عمه
اهل المدينة يرى افراد الاذان والقول فيه حتى
على حين العمل وبلال يكرر قد قامت الصلاة ومالك
لا يرى ذلك والزهري يرى الزكاة في الخضراوات
ومالك لا يراها ثم ذكر لهم مناقضات كثيرة «
المسئلة الخامسة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة
والمصرين البصرة والكوفة ليس بحجة خلافاً لما
زعم ذلك من الاصوليين قال القاضي واذا صاروا
الى ذلك لا اعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة «
وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها
الا الشذوذ اهـ وهذا صريح بان القائلين بذلك
لم يعمهوا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط وقال
الشيخ ابواسحاق قيل ان المخالف اراد في زمن الصحابة
والتابعين فان كان هذا مراده فملم لواجتمع

العلماء في هذه البقاع وغير مسلم انهم اجتمعوا فيها
السادسة اجماع اهل البيت ليس بحجة المراد بهم على
وقاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم خلافا
للشعة وبالعوا فقالوا قول على حجة تحده حكاية
الشيخ ابواسحاق في اللمع وعن المعتمد للقاضي ابى
يعلى ان العشرة لا تجتمع على خطأ كما في حديث «
الترمذي السابعة قال القاضي ابو خازم بالخاء
والراى المعتمدين من الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة
حجة وحكم بذلك في ذ من المعتضد بتورث ذوى
الارحام لم يمتد بخلاف زيد وقبل منه المعتضد ذلك
وردها اليهم وكتب بذلك الى الافاق وقال ابو بكر
الرازي وبلغنى ان اباسعيد البردعي كان انكر ذلك
عليه قال وهذا فيه خلاف بين الصحابة فقال
ابوخازم لا اعد هذا خلافا على الخلفاء الاربعة وقد
حكمت وهذا المال الى ذوى الارحام ولا يجوز لاحد
ان يتبعه بالنسخ اهو وهى رواية عن احمد قال للموق
في الروضة نقل عن احمد ما يدل على انه لا يخرج عن
قولهم الى قول غيرهم والصحيح ان ذلك ليس باجماع
وكلام احمد في احدى الروايتين يدل على ان قولهم «
حجة ولا يلزم من ذلك ان يكون اجماعا قلت ويجرى
ذلك في كلام القاضي ابى خازم ايضا وانه اراد
انه يقدم على قول غيرهم وعلى هذا فلو معنى التخصيص
اصحابنا حكاية عن ابى خازم فانه قول للشافعي
قال ابن كج في كتابه هذا اذا اختلفت الصحابة على
قولين وكانت الخلفاء الاربعة مع احد الفريقين
فقال

فقال الشافعي في موضع يصار الى قول الخلفاء الاربعة «
وقال في موضع انهما سواء ويطلب دلالة سواهما انتهى
ويحتمل ان يكون ابو خازم بناء على ان خلاف الواحد «
والاثنين لا يقدح في الاجماع وهو ظاهر سياق ابى بكر
الرازي عنه وقال اجماع الشيخين وحدهما حجة لثلاث
ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض
انفرد بها وابن مسعود باربع مسائل ولا يجتمع عليهم احده
باجماع الاربعة واحتج ابو خازم بحديث اصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم قال القرطبي والصحيح انه لا
تعارض بينهما فان الاول يقتضى ان يقتدى بالخلفاء فيما
اتفقوا عليه والثاني الامر للمقلد بالتحير واعتبار الجته
والصحابه فلا يعارضه سلمنا المعارضة لكن الاول صحيح
والثاني ضعيف وذكر القاضي في التقریب ان القائلين بهذا
المذهب ارادوا الترجيح لقولهم على قول غيرهم لفضل سبقهم
ونقد دهم وطول صحبتهم وعندنا ان الترجيح انما يطلب
به غلبة الظن لا العلم فائدة اذا عقد الخلفاء الاربعة
عقدا وحموا حى لزم ولا ينتقص على اصح قولى الشافعي
حكاية ابو حامد في الرونف ومن حكى القول فيه صاحب
التلخيص في باب الاحياء واستقر به السجى في شرحه
وقال يشبه ان يكون قاله على قياس التقديم في تقليد
الاصحابي واما اصحابنا على قوله الجديد فموا بلينهم وفي
من بعدهم هو والاحسن ما قاله صاحب الرونف
الشافعية وفاق من سيوجد لا يعتبر اتفا فاحكاية
ابن الحاجب وغيره اذ لو اعتبر لما استمر اجماع ولا يعتد
بخلاف ابن عيسى الوراق وابى عبد الرحمن الشافعي

فما حكاه عنهما الاستاذ ابو منصور ولا يطلب في هذه
وفاق الظاهرية في قولهم لا يعتبر الاجماع الصحابة
فانهم منكرون اعتبار اهل العصر الحاضر في فضله عن
سيوجد وانما الوفاق المذكور من العاملين باجماع اهل
كل عصر وهذه المسألة هي المترجمة انه هل يعتبر
اتفاق كل المسلمين في سائر الاعصار وانما الاعتبار
باجماع اهل كل عصر اما وفاق من سيوجد فلا يعتبر
ايضا فاذا حدثت حادثة لم يتقدم فيها قول من سلف
انعتقد الاجماع بقول اهل العصر لان ذلك لو اعتبر لما
انعتقد لهذا اجماع حكاه عبد الوهاب ولم يذكر فيه
خلافه واما قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على
خطا فلا يخالف هاتين المسألتين من جهة ان لفظ الحديث
يتناول جميع من صدق به وقت مبغته والى الابد لاننا
نقصه من هذا الله على وجه التكليف والالتزام يمنع
من هذا القول التاسعة لا ينعقد الاجماع في زمانه صلى
الله عليه وسلم كما ذكره القاضى ابو بكر والامام فخر الدين
وعنهما لان قولهم دونه لا يصح وان كان معهم فالحجة في
قوله وفيه نظر ذكرناه في باب النسخ اذ جوزنا لهم الاجتهاد
في زمانه كما هو الصحيح فلعلهم اجتهدوا في مسألة واجمعوا
عليها من غير علم بهم وقد نقل القرافى عن ابى اسحاق وابن
برهان جواز انعقاد الاجماع في زمانه قال وشهود النبى
صلى الله عليه وسلم بالعصمة متناول لما في زمانه وما
بعده لكن المشهور الاول وجدته في الاوسط لابن برهان
في الكلام على حجية الاجماع انه انما يكون حجة بعد موت
النبي صلى الله عليه وسلم العاشرة ينعقد الاجماع في

ذلك

زمانا



زمانا لانض فيه وينبغي ان ياتي فيه خلافا مبنى
على ان عصرنا هل يخلو من المجتهدين او لا فان قلنا لا
فلا شك في انعقاده وان قلنا خلافا فيحتمل ان يقال
لا ينعقد وان هالك مجتهدين في المذاهب وناظرين
في الشريعة ولم يترقوا الى رتبة الاجتهاد والظاهر
انه ينعقد وليت هذه مسألة اعتبار العوام في
الاجماع والدليل على ذلك انه حجة الاجماع امام من
السمع وهو عدم اجتماع الامة على خلافه او من
العقل وهو ان اجماع الغير لا يقدر على قاطع
وهو لا يرجع كثير وهذا الموجود فيهم الشرط
الثالث ان يظهر في العصر حتى يعلم اهل العصر
الثاني وقد يقترن ظهوره بالعمل وقد يكون بالقول
والفعل جميعا فاما ظهوره بالقول اذ اوجد وضع
انعقاد الاجماع به وحكى الرويانى وابن السمعاني
عن بعضهم انه لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل
ليكمل في نفسه قال وهذا ليس بصحيح لان جميع
الاقوال اكد من حجج الافعال ثم قد يكون القول
من الجميع ولا شك وقد يكون من بعضهم وسكن
الباقين بعد انتشاره من غير ان يظهر معهم اعترا
اورضى به وهذا هو الاجماع السكونى وفيه
ثلاثة عشر مذهبا احدها انه ليس باجماع
ولا حجة وحلى عن داود وابنه واليه ذهب
الشرىف المرتضى وصححه صاحب المصايد وغيره
جماعة الى الشافعى منهم القاضى واختاره وقال

انه آخر اقواله ولهذا قال الغزالي في المحول والامام
الرازي والامدي ان الشافعي نص عليه في الجحد
وقال امام الحرمين انه ظاهر مذهبه ولهذا قال
ولا ينبى الى ساكت قول قال وهي من عباراته
الرسيقة قلت ومعناه لا ينبى الى ساكت تعيين
قول لان السكوت يحتمل التصويب او لتويع الاجتهاد
او الثالث فلا ينبى اليه تعيين والافهوق قال
باحد هذه الجهات قطعاً ثم هذا باعتبار الأصل
اعني ان سكوته كالقول او حقيقة لان السكوت
عدم محض والاحكام لا تستفاد من عدم ولهذا
لو ائلف انسان مال غيره وهو ساكت يضمن المثل
اما اذا قام الدليل على نسبة القول الى الساكت عمل
به لقوله صلى الله عليه وسلم في البكر اذا نفا
صماها وكقوله لان اقرار النبي صلى الله عليه وسلم
على قول او فعل مع علمه به وقد رتبته على انكاره حجة
وسكوت احد المتناظرين عن الجواب لا يعد انقطاعاً
في التحقيق الا باقراره او قرينة حاله ظاهرة
والا فحجة السكوت لا يدل على الانقطاع لترده بين
استحضار الدليل ورفع عن الخصم لظهور بلائته
او تعظيمه او اجلاله عن انقطاعه معه والثاني
انه اجماع وحجة قال الساجي وهو قول اكثر اصحابنا
المالكين والشافعي اي الضبط وشيخنا اي اسحاق
والكثر اصحاب الشافعي انتهى وقال ابن برهان واليه
ذهب كافة العلماء منهم الكرخي ونص ابن السعدي

والدبوسي

والدبوسي في التقريم وقال عبد الوهاب هو الذي يقتضيه
مذهب اصحابنا وحكاية الاستاذ ابو اسحاق الاسفراحي
عن الشافعي فانه لما حكى القولين المتعاكسين في الفصل
بين الفتوى والحكم قال وعلة كل واحد منهما يوجب ان
لا يكون كل واحد منهما اجماعاً وهذا مفسر بقول الشافعي
ان قول الواحد اذا انتشر فاجماع ولا يجوز مخالفة هذا
كلامه وقال النووي في شرح الوسيط لا يصرف
بإطلاق المتساهل القائل بان اجماع السكوت ليس
بحجة عند الشافعي بل الصواب من مذهب الشافعي
انه حجة واجماع وهو موجود في كتب اصحابنا العراقيين
في الاصول ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع كتغليقة
الشيخ ابي حامد والحاوي ومجموع المحاملي والشامل
وعنهما انتهى ويشهد له ان الشافعي رحمه الله
تعالى احتج في كتاب الرسالة لاثبات العمل بخبر الواحد
وبالقياس ان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من
الباقي انكار لذلك فكان ذلك اجماعاً اذ لا يمكن
ان ينقل ذلك نصاً عن جميع بحيث لا يشذ منهم
احد وانما نقل عن جمع مع الاشتراك بسكوت الباقيين
لكنه صرح في موضع اخر من الام بخلافه فقال
وقد ذكر ان ابا بكر قسم فتوى بين الحر والعبد
ولم يفضل بين احد بالسابقة ولا بالب ثم قسم
عمر فالغني العبد وفضل بالنب والسابقة ثم
قسم على فالغني العبد وسوى بين الناس ولم يمنع
احد من اخذ ما اعطوه قال وفيه دلالة على انهم
مسلمون لحاكمهم وان كان رأيهم على خلاف رايه

قال فلا يقال شيء من هذه الاجماع ولكن ينبى الى
ابى بكر فعله والى عمر فعله والى علي فعله ولا يقال
لغيرهم من اخذ منهم موافقة ولا اختلاف وكلاء
ينبى الى ساكت قول ولا عمل وانما ينبى الى كل قوله
وعمله وفي هذا ما يدل على ان ادعاء الاجماع
في كثير من خاص الاحكام ليس كما يقول من
يدعيه اهو وح فمحتمل ان يكون له في المسألة قولان
كما حكاه ابن الحاجب وعنده من ويحتمل ان ينزل
القولان على حالين فقوله الثاني على ما اذا صدر
من غيره والنص الذي سقناه من الرسالة شاهد
لذلك وهو يريد تفصيل ابي اسحاق المروزي الثاني
وذكر بعض المتأخرين في تنزيل القولين على طريقتين
احدهما حيث اثبت القول بانه اجماع اراد بذلك
عمل الصحابة كما استدلل به لخبر الواحد والقياس
وحيث قال لا ينبى لسألت قول اراد بذلك من
بعدهم وهذا أولى من ان يحل به في المسألة
قولان متناقضان لما ظن الامام فخر الدين في
المعالم ويشهد لهذا ما سياتي من كلام جماعة
تخصيص المسألة ببعض الصحابة والثاني ان يحل
نفيه على ما لم يكن من القضاء التي تعم بها البلوى
ويحمل القول الآخر على ما اذا كانت كذلك كما اخاره
الامام الرازي لان العمل بخبر الواحد وبالقياس
مما تكروه ونعم به البلوى وكل من هذين الطرفين
محتمل وقد ذكر ابن التماسي الثاني منهما قلت النص
الذي سقناه من الام يدفع كلاما من الطرفين

فانه

فانه نفاه في عصر الصحابة وفيما تعم به البلوى ومحتمل
ثالثة وهي التميم وقال ابن القطان هو في معنى
الاجماع وان كنا نسبه اجماعا فهو من طريق
الاشكال ولا يعارض هذا قول الشافعي من
ينبى الى ساكت قول لا فقد اخطأ فان لم نقل انهم
قالوا وانما يستدل به على رضا هم لان الله وصف
امتنا بانهم امرؤن بالمعروف ناهون عن المنكر
ولو كان هذا القول خطأ ولم ينكره كرم وقوع
خلاف الخبر وقال الرافي في الشرح المشهور عند
الاصحاب ان الاجماع السكوني حجة وهل هو
اجماع فيه وجهان ولم يرجح شيئا والراجح انه اجماع
فقد قال الشيخ ابواسحاق في شرح اللمع انه المذهب
وقال الرويات في اوائل البحار حجة مقطوع بها
وهل يكون اجماعا فيه قولان وقيل وجهان احدهما
وبه قال الاكثرون انه يكون اجماعا لانهم لا يكتفون
على المنكر والثاني المنع لان الشافعي رحمه
الله قال لا ينبى الى ساكت قول وهذا الخلاف
راجع الى الاسم لانه لا خلاف انه حجة بجماعه
ويحرم مخالفته قطعا وقال الخوارزمي في الكافي
اذ لم ينقل عنهم رضي ولا انكاروا نقرض العصر
فذهب الى ان قوله ليس باجماع ولا حجة وقال
عامه اصحابنا حجة لان سكونهم حتى انقرضوا مع
اجتهادهم الانكار بعيد وهل يكون اجماعا فيه
وجهان ونحوه قول الاستاذ ابي اسحاق اختلف
اصحابنا في تسميته اجماعا مع اتفاقهم على وجوب

العمل به والقطع به على الله تعالى وقال الشيخ ابو حامد
 الاسفرايني في اول تعليقه في الفقه هو حجة «
 مقطوع بها وفي تسميته اجماعا وجهات احدها
 المنع وانما هو حجة كالتجيز والثاني يسمى اجماعا «
 وهو قول لنا اهو قال ابن الرفعة في المطلب الذي
 صرح به الفرعيون من اصحابنا في اوائل كتبهم انه
 حجة وقال الرافي المشهور انه حجة وهل هو «
 اجماع ام لا فيه وجهات الثالث انه حجة وليس
 باجماع وحكاة ابو الحسن في المعتمد عن ابي هاشم «
 وهو احد الوجهين عندنا كما سبق من كلام الرافي
 وغيره ونقله الشيخ في اللع وابن برهان عن الصيرفي
 وكذا رايه في كتابه وقال هو حجة لا يجوز الخروج
 عنه ولا يجوز ان يقال انه اجماع مطلقا لان اجماع
 ما علمنا فيه موافقة الجماعة قرنا بعد قرن «
 وانما قيل بهذا القول لان الخلاف معدوم والقول
 في اهل الحجة شائع انتهى وكذا قال في شرح الرسالة
 محل الصحاح منتشرا في الصحابة لا ينكره منكر
 حتى انقرض العصر فهو حجة لا يجوز خلافه لا من
 جهة الاتفاق ولكن لعدم الخلاف من اهل الحجة
 واختاره الامدي ووافقه ابن الحاجب في الكبير
 ورد في الصغير اختاره بين ان يكون اجماعا او
 حجة وفيه الامدي هذا في موضع آخر بما قبل انقرض
 اهل العصر فاما بعده فانه يكون اجماعا وذكر الشيخ
 ابو حامد الاسفرايني والقاضي ابو الطيب ان معتمد
 القائلين بهذا من اصحابنا قول الشافعي لا ينسب
 الى

الى سالت قول وليعلم ان المراد بالخلاف هنا وانه
 ليس باجماع اي قطعي وبذلك صرح ابن برهان
 عن الصيرفي وكذا ابن الحاجب والامامون ان
 الاجماع حجة فكيف ينقسم الشيء الى نفسه وقد «
 سبق في اول الباب حكاية خلاف في ان لفظ
 الاجماع هل يطلق على القطعي والظني او يختص
 بالقطعي والقائلون بان السكوتي حجة مشيرة
 للظن اختلفوا في انه قطعي ام ظني فقال الاستاذ
 ابو اسحاق وابو منصور البغدادي والبندنجي
 انه مقطوع به اي ان حكم الله تعالى ما ظنناه له
 القطع لا القطع بحصول الاجماع وقال اخرون بل
 ظني تنبيه قال الهندي لم يصراحد الى علس
 هذا اعني الى انه اجماع لا حجة ويمكن القول به «
 كالاجماع المروي بالاحاد عند من لم يقل بحجته
 الرابع انه اجماع بشرط انقرض العصر لانه
 يبعد مع ذلك ان يكون لاعن رضى وبه قال ابو
 علي الجبائي واحمد في رواية ونقله ابن فورك
 في كتابه عن التراسمات مثل ابي بكر وابي اسحاق
 وغيرهم وقال انه الصحيح ونقله الاستاذ ابو
 طاهر البغدادي عن اخذ ان من اصحابنا واختاره
 ابن القطان قال لانه يجوز ان يكون له فيه راي
 فيجب ان يعلم ان العصر اذا انقرض ولم يخالفوا
 ان ذلك حق واختاره البندنجي ايضا وكذا «
 الروياني في اول البحر بشرط في هذا الذي ذكرناه
 انقرض العصر عليه حتى يحكم بكونه حجة قطعا

واجماعا فان رجع احدهم صح رجوعه وعد خلافة خلافا
وقال الراعي انه اصح الاوجه عند الاصحاب وقال الشيخ
في الجمع انه المذهب قال قاما قبل الانقراض ففيه طريقتان
احدهما انه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين
وكلام القاضي في التقريب صريح في ان القائلين بهذا
هم المشترطون انقراض العصر في الاجماع الكتاب
انه اجماع ان كان نفي لاحكاما وبه قال ابن ابي هريرة
كذا حكاه عنه الشيخ ابواسحاق والماوردي والرافعي
وابن السمعاني والامدي وابن الحاجب والذي في البحر
للرويان واللاوسط لابن برهان والمحصول للامام
الرازي عنه لان كان من حاكم وبينهما فرق اذ لا يلزم من
صدوره عن الحاكم ان يكون قاله على وجه الحكم والاول
ظاهر نقل ابن الحسين بن القطان عنه فانه صور المسألة
بما اذا جرى سكوتهم على حكم حكيت به الأئمة وعبارة الرواية
عنه لان كان من امام او حاكم قال والاكثر من اصحابنا
قالوا لا فرق بين الامام وعينه وقد خالف الصحابة في
احد وعمر في المشاركة وغير ذلك على انا ان اعتبرنا في
هذا انقراض العصر ومحابة الامام والحاكم اختص مجلس
حكمه دون غيره قال وهذا اصح عندي فعلى هذا القول
يصير بمنزلة قوله وحده هل يترك به القياس قولنا
وقال الخوارزمي في الكافي لو ظهر هذا من الامام او الحاكم
اما بطريق الفتوى او القضاء فقال ابو علي بن ابي هريرة
لا يكون حجة لان الامام لا يعترض عليه فلا يكون سكوتهم
دليل الرضى قال وعينه من ذهب الى هذا القول لا يفرق
بين الامام وعينه ومحابة الحاكم والامام مختص بمجلس

الحكم



حكم اهو ونقل ابن السمعاني عن ابن ابي هريرة انه احتج
بهذا قانا مختص بمجلس بعض الحكماء وقرأهم يقضون
بجواز مذهبنا ولا نكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا
رضي من ذلك قال ابن السمعاني وهو تقرير حسن لا
باس به وهو تافه جدا في صورتي الايراد في مسألة ميراث
المبتوتة ومسألة استيفاء القصاص مع وجود الصغار
من الورثة فانه قد انتشر قضاء عثمان في ميراث المبتوتة
وكذلك قتل الحسين بن علي ابن ملجم قصاصا مع وجود
الورثة الصغار وانتشر كلا الأمرين بين الصحابة ولم
يكن يخالف ومع ذلك لم يقد موافق على القياس على
انه قد نقل عن الزبير وابن عوف مخالفة عثمان واما
قتل الحسين لابن ملجم ففيه كلام كثير وايضا فان الصحابة
في ذلك الوقت كانوا متفرقين لكثرة الفتنة اذ قال
وهما يضم الى هذا ان الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل
الفتوى الصادرة من المفتي وحفظ الادب في ترك الا
على الأئمة السادس عكسه قاله ابواسحاق المروزي
معتاد بان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون على مشاورة
وهذا القول حكاه ابن القطان عن ابواسحاق المروزي
لا الاستاذ ابواسحاق الاسفرايني لان ابن القطان
اقدم منه وانما قلنا ذلك لان المصدي في نهايته نقله عن
الاستاذ ابواسحاق الاسفرايني وفي المسألة طريق
اخرى وهي التي اوردتها ابن كج في كتابه ان كان على جهة
الفتيا فهو اجماع لانهم لا يسكتون عن شيء فيه ترك
الدين وهل يقطع على الله عز وجل ام لا فيه وجهات
وان كان حكما وانقراض ذلك العصر ولم يظهر له

مخالف فهو على وجهين أحدهما أنه إجماع كالغنى والثاني لا
 السابع أن وقع في شيء يقوت استدراكه من أرافة
 دم أو استباحة فرج كان إجماعا والافضوحة وفي
 كونه إجماعا وجهان الشأ من أن كان الساكنون أقل
 كان إجماعا والأقل ولختاره أبو بكر الرازي وحكاه شمس
 الأئمة الرضائي عن الشافعي وهو غريب لا يعرفه
 أصحابه التاسع أن كان في عصر الصحابة كان إجماعا
 والأقل وقال الماوردي في الحاوي والرويان في الجمرات
 كان في عصر الصحابة فإذا قال الواحد منهم قولاً أو حكم به
 فأمسك الباقيون فهذا ضربان أحدهما أن يكون مما
 يقوت استدراكه كإرافة دم أو استباحة فرج فيكون
 إجماعاً لأنهم لو اعتقدوا خلافه لانكروه إذا لا يصح
 منهم على ترك انكار منكر وان كان مما لا يقوت
 استدراكه كان حجة لأن الحق لا يخرج عن غيرهم وفي كونه
 إجماعاً يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا أحدهما يكون
 إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد والثاني لا يكون إجماعاً
 وسواء كان القول فنياً وحكماً على الصحيح انتهى على
 أن الماوردي الحق التابعين بالصحابة في ذلك ذكره
 في باب جزاء الصيد من الحاوي وإن الحكم بالمماثلة من
 الصحابة والتابعين يمنع الاجتهاد من بعدهم وذكر صاحب
 الوافي هناك الحق تابعي التابعين بالتابعين لأن النبي
 صلى الله عليه وسلم اثني عليهم بقوله حذر الناس فرج
 ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفتشوا الكذب وصرح
 الرافعي بتعالق القاضي الحسن والمتولي بأن غيرهم من أهل
 الأعصار كذا لك العاشر أنه أن كان ذلك مما يدوم
 ويتكرر

ويتكرر وقوعه والخوض فيه فإنه يكون السكوت إجماعاً
 وهذا ما اختاره إمام الحرمين في آخر المسألة وأب
 محل الخلاف إذا فرض السكوت في الزمن اليسير ونحو
 قول الغزالي في المتحول المختار أنه لا يكون حجة إلا في
 صورتين أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم
 قاطع لا في مظنة القطع والدواعي تتوغل على الرد
 عليه الثانية ما يسكتون عليه على استمرار العمد
 ويكون الواقع بحيث لا يبدى أحد خلافاً فاما إذا
 حضروا مجلساً فاتفقوا واحد ويسكت الآخرون فذلك
 اعتراض لكن المسألة مظنونة والادب يقتضي أن
 لا يعترض على القضاة والمفتين الحادى عشر
 أنه إجماع قطعي أوجه ظنية فيجوز به على من كل من
 القديرين ونحن مترددون في أيهما أرجح واختاره ابن
 الحبيب في الصغير ويخرج من كلام الأستاذ أبي إسحاق
 حكاية طريقتين لخبرين فإنه حكى قولاً أنه أن كانت
 حكماً فهو إجماع أو فتوى فقولا وحكى عكسه أيضاً
 الثاني عشر أنه إجماع بشرط إفادة القرابين العلم
 بالرضى أي يوجد من قرابين الأحوال ما يدل على رضى
 الساكنين بذلك القول واختاره الغزالي في المستصفى
 وقال بعض المتأخرين أنه آخر الأقوال لأن إفادة القرابين
 العلم بالرضى كإفادة النطق له فيصير كالإجماع
 القطعي من الجميع وسيأتي أن هذا ليس من موطن
 الخلاف قال في القواطع والمسألة في غاية الاشكال
 من الجانبين قال وقد ذكر أبو الطيب في هذه المسألة
 ترتيباً في الاستدلال استحسنه فأوردته ويدخل
 فيه الجواب عن كلامهم قال والدليل على ثبوت الإجماع

مبني على اصلين احدهما ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم
على الخطأ والثاني ان الحق واحد وما عداه باطل
فاذا ثبت هذان الاصلان فلا يخلو القول الذي
ظهر من ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا وجب
اتباعه والعمل به وان كان باطلا فلا يخلو عنه سائر
العلماء من اربعة احوال اما ان يكون اجتهادا ولم يود
اجتهادهم الى شئ يجب اعتقاده او ادى الى صحة الذي
ظهر الى خلافه ولا يجوز ان لا يكون اجتهاد والآن
العادة مخالفة لهذا لان السألة اذا نزلت فالعادة
ان كل اهل النظر يرجعون الى النظر والاجتهاد ولان
هذا يؤدي الى خروج اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب وهذا لا يجوز
لانهم لا يجتمعون على خطأ ولا يجوز ان يقال انهم اجتهادوا
فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار
الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل واذا بطلت
هذه الوجوه دل على انهم انما سكتوا الرضا بهم بما ظهر من
القول فصاروا انطق بتبنيها ان الاول لهذه المسألة
فيود الاول ان يكون في مسائل التكليف فتقول القائل
عمار افضل من حذيفة لا يدل السكوت فيه على شئ اذ
لا تكليف على الناس فيه قاله ابن الصباغ في العدة
وابن السمعاني في القواطع وابو الحسين في المعتمد وغيرهم
المتد الثاني ان يعلم انه بلغ جميع اهل العصر ولم
ينكروا والا فلا يكون اجماعا سكونيا قاله الصبري
وعن غيره ووراه حاله ان احدهما ان يغلب على
الظن بلوغهم فقال الاستاذ ابراهيم هو اجماع

على

على مذهب الشافعي واختاره وجعله درجة دون
الاول والثاني ان يحتمل بلوغه وعدمه فالأكثر
على انه ليس بحجة قال القرطبي ولهذا لم يستقم
للحسنية الاحتجاج في وطء الثيب هل يمنع الرد
بالعيب وقيل حجة مطلقا وهو ظاهر كلام
القاضي عبد الوهاب وعكاه عن مالك وفصل
الرازي والبيضاوي والهندي بين ان يكون
هذا القول مانعا به البلوى كنقض الوضوء
من الذكركان كالسكوني والالم تكن حجة
واذا قلنا هو حجة فليس باجماع في قول الجمهور
وقيل اجماع فلا يخلو العصر عن قائم بالحق
وقال القاضي الحسين في تعليقه اذا قال الصحابي
قولا ولم ينتشر فيما بينهم فان كان معه قياس
خفي قدم على القياس الجلي قولا واحدا
وكذلك اذا كان معه خبر مرسل فان كان محررا
عن القياس فضل يقدم القياس الجلي عليه فيه
قولا لا يجده يقدم القياس وقال الروياني في البحر هذا
اذا بلغ كل الصحابة فان لم ينتشر في كلهم ولم يرفيه خلافا
لمن بعدهم فليس باجماع وهل يكون حجة يعتبر بما يوافقه
من قياس او مخالفة ففيه اربعة احوال احدها ان
يكون القياس موافقا لم يكون قوله حجة بالقياس
وثانيها ان يكون مخالفا القياس الجلي فالقياس اولى
وثالثها ان يكون معه قياس جلي ومخالفه قياس خفي
فقوله مع القياس اولى ورابعها ان يكون مع قوله
قياس خفي ومخالفه قياس جلي قال في القديم قوله

مع القياس الخفي أولى والزم من القياس الجلي وقال
في الجديد القياس أولى بالعمل مع قوله مع القياس
الخفي وقال الرافي هذا اذا نقل السكوت فان
لم ينتقل قول ولا سكوت فيجوز ان لا يلحق هذا
ويجوز ان يستدل به على السكوت لانه لو قال
شيئا لنقل كما نقل لاختلافهم في مسائل الاختلاف
وقال في باب الفرائض انه بترك القول المنتشر
والحالة هذه القياس الجلي ويعتضد به الخفي
وقال النووي المختار ان عدم النقل كتقل السكوت
لانه الاصل والظاهر القيد الثالث كونه المسألة
مجردة عن الرضى والكراهة فان ظهر علم الرضى
بما ذهبوا اليه فهو اجماع بلا خلاف قاله القاضيان
الرويان في البحر وعبد الوهاب من المالكية والحوارزمي
في الكافي وحرى عليه الرافي وقضيت له ان
ظهر امارات السخط لم يكن اجماعا قطعا وكلامهم
صرح في جريات الخلاف فيه اما اذا استصحى
فعلا يوافق الفتوى فالامتنع منقسمة الى قائل
وعامل وذلك اجماع فلا نزاع ذكره القاضي عنه
الروهاب في الملخص القيد الرابع معنى زمن يسع
قد ومهلة النظر عادة في تلك المسألة فلوا حمل ان
السالكين كانوا في مهلة النظر لم يكن اجماعا سكوتيا
ذكره الذهبي وعنده القيد الخامس ان لا ينكر
ذلك مع طول الزمان فان تكررت الغشا وطالت
المدة مع عدم المخالفة فان ظن مخالفتهم يترجح بل
يقطع بها ذكره امام الحرمين والكيكا قال وقول
الشافعي

الشافعي لا ينسب الى ساكت قول اراد به ما اذا كان
السكوت في المجلس ولا يتصور السكوت الا كذلك
وفي غيره لا سكوت على الحقيقة وصرح بذلك
ايضا ابن التماسي في شرح المعالم وانه ليس من
محل الخلاف بل هو اجماع وحجة عند الشافعي رحمه
الله قال ولهذا استدل على اثبات القياس وحذر
الاتحاد بذلك لكونه في وقايغ وتوهم الامام
في المعالم ان ذلك تناقض من الشافعي وليس كذلك
ولذلك جعل امام الحرمين صورة المسألة ما اذا لم
يطل الزمان مع تكرار الوقايغ فان تكررت
مع الطول فتصية كلام القاضي جريان الخلاف
فيه القيد السادس ان يكون قبل استقرار المذهب
فاما بعد استقرارها فلا اثر للسكوت قطعا كافيا
مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبه ومنه
كشافني يعني بنقض الوضوء بمس الذكر فلا يرد
سكوت الخفي عنه على موافقته للعلم باستقرار
المذاهب ذكره الكيا الطبري وعنده التنبيه
الثاني ان لهم في تصوير المسألة طريقين احدهما
جعل ذلك عاما في كل حق كل عصر من المجتهدين وهو
الذي صرح به الخفية في كثيرهم وامام الحرمين في
البرهان والشيخ في شرح اللبس والرازي في كنهه
وساير اصحابه والامدي وابن الحاجب والقرافي
من المالكية وعندهم وقال النووي في شرح الوسيط
اذا انتشر قول التابعي ولم يخالف فالصحيح انه
كالصحابي وقيل ليس بحجة قطعا قال صاحب

الشامل الصحيح انه اجماع هذا هو الذي صححه وهو
 الاظهر لان المعنى المعتبر في الصحابة موجود فمهم فان
 لم ينتشر قول التابعي فليس حجة بلا خلاف انتهى
 الثانية قول من خص هذه المسألة ببعض الصحابة
 دون من بعدهم وهي طريقة القدماء من اصحابنا
 وعندهم منهم الشيخ ابو حامد الاسفرايني في تعليقه
 والمأوردى في الحاوى والصيرفي وابن القطان
 في كتابيهما في اصول الفقه والشيخ ابواسحاق
 الشيرازي وابن الصباغ في العدة والكيا والغزالي
 في المستصفي والمختول وابن برهان والخوارزمي في
 الكافي وابو الحسن في المعتمد والقاضي عبيد
 الوهاب من المالكية واختاره القرطبي من متأخري
 والموفق الحنبلي في الروضة وابن السمعاني ثم قال
 في انشاء المسئلة وخصصها ببعض اصحابنا بعصر
 الصحابة واما التابعون ومن بعدهم فلا قال ولا
 يعرف فرق بين الموضعين والاولى التسوية بين
 الجميع واما صاحب المحصول فاطلق المسئلة ثم لما
 انتهى الى نوع انتشار القول واحتمال بلوغه للباقين
 خصه بالصحابة وتوهم البيضاوي والصددي
 ان هذا القيد لا يحتاج اليه وان الفرع غير مختص
 بالصحابة ويدل عليهم عليه نقل ابن السمعاني والمعنى
 فيه ان السكوت دليل الرضى فانتهى في الاجماع
 والثانية وهي هذا الفرع يختص بهم لان قول البعض
 بحجة على قول البعض فلا وجه لهذا القول الا اذا
 كان القائل صحابيا فيقع الخلاف ناشئا عن اقوال

الصحابة

الصحابة هل هي حجة ولذلك اشار القاضي والشيخ ابواسحاق
 وعندهما الى ان هذا الفرع هو نفس الكلام في ان قول
 الصحابة هل هو حجة ام لا واجبروا الكلام الى ان موضعه
 والحاصل انه ان عرف بلوغه الجميع لمسألة السكوت وان
 ظن فقيها خلاف مفرغ على مسألة السكوت كما قاله الا
 وان كان محتملا فهي هذه المسألة ولا وجه للقول بالحجة
 فيها الا ان كان من صحابي بناء على ان قوله حجة ومن عمن
 القول فيها لم يصب وان لم يكن محتملا اصلا فلا وجه وقيل
 بل تخصيص المسألة بعصر الصحابة كما فعله الاقدمون
 اظهر من الطريقة الاولى وذلك لان من يكون حجة لا
 اجماعا انما يتوجه فرضه في حق الصحابة لان من خصهم
 لا يقتضي السكوت عن مثل ذلك مع مخالفتهم فيه وهذا
 لا يجيء في حق غيرهم كيف والمعلق هنا انما هو بقول
 المفتي والحاكم فقط لانه مبني على ان الساكت لا ينبغي له
 قول كما نقله الامام عن الشافعية ولا حجة في قول احد
 من المجتهدين بعد الصحابة بالاتفاق فاذا لم يكن اجماعا
 فكيف يكون حجة بخلاف ما اذا كانت ذلك قول صحابي
 فان ذلك اذا لم يكن سكوتهم عن مثله اجماعا فيصلح للاختصاص
 مسألة واما ظهوره بالفعل وحده بان يتفق اهل الحل
 والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول فاختلغوا على هذا
 احدها انه كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم لان
 العصمة تابعة لاجماعهم كشوئها للشارع فكانت
 افعالهم كافعاله وقطع به الشيخ ابواسحاق وغيره
 وقال في المختول انه المختار وقال ابو الحسن في المعتمد
 يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضى ويخبروا عن

الرضي في انفسهم فيدل على حسن ما رصنوا به وقد يجمعون على ترك الفعل وترك الفعل يدل على انه غير واجب ويجوز ان ما مندوب اليه لان تركه غير محذور وتابعة في المحصول والمذهب الثاني المنع ونقله امام الحرمين عن القاضي قال بل ربما انكر نظوره اذ لا يتصور تواطؤ قوم لا يحدون عددا على نقل واحد من غير ارب والتواطؤ عليه غير ممكن نعم احادها يرتكبون ذلك في اوقات متعاقبة وذلك لا يبعد توافقا اصلا فان تكلف فتكلف نظوره في مجلس واحد فلا احتفال به لا يمكن ان يختص به وليس في نفس الفعل دلالة على انتسابه الى الشرع والقول مخرج بانسب به الى الشرع فاذن ليس في الفعل دلالة على كونه صوابا واعلم ان الذي رايته في التقريب للقاضي الصحيح بالجواز فقال كلما اجمعت الامة عليه يقع بوجهين اما قول واما فعل وكلاهما حجة انتهى والمذهب الثالث قول امام الحرمين بانه يحمل على الاباحة ما لم تقم قرينة دلالة على الذنب او الوجوب فاننا نعلم ان الواحد من التابعين لو باشر فعلا فزوج فيه فقال كيف لا فعله وقد فعله المهاجرون والانصار قبل المشورة عليه والعادة ايضا تدل على مثل ذلك فان الامة اذا اتفقت على فعل وتكرر الفعل فيما بينهم فان معصية اشتركونه معصية ولا يخفى قال الكيا والحق ما قاله فليلتحق بمسائل الاجماع وقال القرافي انه تفصيل حسن والمذهب الرابع قول ابن السمعاني ان كل فعل خرج مخرج الحكم والبيان يصح ان ينعقد به الاجماع لان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله ولا بد من مجيئ التفصيل

بين

بين ان يتقرض العصر او لا ومن اشتراطه من القول فمرنا اولى مسألة وقد يتركب من القول والفعل بان يقول بعضهم هذا مباح ويقدم الباقي على ايا حته بالفعل فيعلم انه اجماع منهم وان كان بعضهم قائلوا وبعضهم قائلوا قاله القاضي عبد الوهاب تنبيه اذ اقول اهل الاجماع فعلا ولم يعلم انهم فعلوه على وجه الوجوب او الذنب فعلا ولم يعلم انهم فعلوه على وجه الوجوب النقل والذي يقتضيه قياس المذهب ان حكمه حكم الفعل من الرسول صلى الله عليه وسلم لا نأقدا مرنا بانبا عهم كما امرنا بانبا ع الرسول صلى الله عليه وسلم الشرط الرابع عدم النص في حكم الحادثة لانه مع وجود النص لا اعتبار بالاجماع هكذا قاله ابو الفضل ابن عبدان في كتاب شرط الاحكام فان اراد ما اذا كان النص على خلافه فقد يقال ان العمل بالاجماع وبه تبين نسخ النص وان اراد ما اذا كان على وفقه فالنص بين لنا مستند قبول الاجماع الشرط الخامس ان لا يسبقه خلاف فلو اختلف اهل عصر على قولين فليس لمن بعدهم الاجماع على احدهما على المذهب وسياق ذلك فضل في امور اشترط فيه والصحيح خلافها الامر الاول لا يشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر المجعين وموت الجميع على الصحيح عند المحققين بل يكون اتفاقهم حجة في الحال وان لم يتقرضوا فان رجع احدهم لا يقبل رجوعه بل يكون قوله الاول مع قول الاخرين حجة عليه كما هو حجة على غيره وكذا لو نشأ في العصر مخالف

قبل انقراض اهل كذا قاله الامام في النهاية في مسألة ابن عباس رضي الله عنهما وحجبه الام بثلاثة احولة « لان المقتضى قد وجد وهو صورة الاجماع ولا مانع فيلزم الحكم قال القاضي في التقريب وهو قول الجمهور وقال الباجي هو قول الثر العظماء والمتكلمين وقال عبد الوهاب انه الصحيح وقال الاستاذ ابو منصور « وهو قول العلواني من اصحابنا مع المعتزلة واصحاب الراي وقال ابن برهان هو القول المنصور عندنا وقال ابن السمعاني انه اصح المذاهب لاصحاب « الشافعي وقال الرافي في الاقضية انه اصح الوجهين وقال الامام في النهاية في باب نواقض الوضوء انه المختار وجرى عليه الدبوسي في المقوم وقال ابو سفيان انه قول اصحاب ابي حنيفة وقال ابو بكر الرازي انه الصحيح وحكاها عن الكرخي والمذهب الثاني بشرط وهو مذهب احمد ونصره « محققوا اصحابه واختاره ابن فورك وسليم ونقله ابن برهان من اصحابنا عن المعتزلة ونقله صاحب المعتمد عن الحياتي ونقله الاستاذ ابو منصور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري واختلفوا في علته على وجهين احدهما ان فائدة اشتراطه امكان رجوع « المجتهدين او بعضهم والثاني جواز مجتهد آخر وينبغي على العلتين ما لو وجد مجتهد قبل انقراضهم يعتبر وفاته قال القاضي في التقريب والمشرطون اختلفوا فرقتين فمنهم من اشترط انقراض جميع اهل « ومنهم من اشترط انقراض اكثرهم فان بقي واحد او اثناث ونحوه مما لا

لا يقع العلم بصدق حيزه لم يعتبر ببقائه ومنهم من اعتبر موت العلماء فقط حكاها عند الوهاب وكانه بناء على دخول العامة في الاجماع وقال الغزالي في المحول اختلف المشرطون فقيل « يكتفى بموتهم تحت هدم دفعة اذا الغرض انتهاء غيرهم عليه وقال المحققون لا بد من انتهاء مدة بقية فائدة فانهم قد يجمعون على راي وهو معرض للتغير وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه ابدى الخلاف في مسائل بعد اتفاق الصحابة وقال صاحب الكبريت الاحمر القائلون بالاشتراط « اختلفوا فقيل هو شرط في انقضاء الاجماع وقيل بشرط في كونه حجة واذا قلنا ان الانقراض شرط فعلاوم يعتبر فيه وجهان ذكره ابو علي الطبري احدهما انه يعتبر فيها بنى امره على المسامحة فيسأهل الامر فيه فاما ما « يتعلق بالانكشاف من قتل او قطع او ما اشبهه لم يعتبر فيه انقراض العصر والثاني انه يعتبر في جميع الاشياء حكاها بعض شراح المعتمد قال الكاظمي مقتضى اشتراط انقراض العصر ان لا يستقر الاجماع ما بقي من الصحابة واحد ولو لحقهم زمرة من المجتهدين قبل ان انقراض فلا شك انهم صاروا معتبرين فيما بينهم وصار خلافهم معتبرا ومع هذا اجمعوا على انه لا يشترط انقراض عصر اللاحقين

فإننا لو اعتبرنا ذلك لم يستقر الإجماع ومعلوم أن
 اللوح صار كالسابق في اعتبار قوله وإذا كان
 اعتبار قوله يمنع من استقرار الإجماع فينبغي
 عدم اشتراطه لأن المخالف لو خالف قبل انقراض
 عصر الأولين اعتبر خلافهم فإذا مات الأولون
 بعد تحقق انقراض العصر فينبغي أن تعتبر
 المسألة إجماعية والمذهب الثالث أن كان
 سكوتياً اشترط لضعفه بخلاف القول وهو
 رأى الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني وإلى
 منصور البغدادي فقال أبو منصور في كتاب
 النخصل أنه قول الحذاق من أصحاب الشافعي
 وقال القاضي أبو الطيب أنه قول أكثر الأصحاب
 واختاره البندوني أيضاً وقال القاضي الحسن
 في باب الكفارة من تعليقه أنه ظاهر المذهب
 وجعل سليم محل الخلاف في القول قال وأما
 السكوتي فأنقراض العصر معتبر بلا خلاف
 وحاصله اختيار هذا المذهب ومن اختاره
 من المتأخرين الأقدمي وأعلم أن ما نقلته عن
 الأستاذ أبي إسحاق قايمة فيه إمام الحرمين
 لكن الذي في تعليقه الأستاذ عدم الاشتراط
 فيها جميعاً والمذهب الرابع التفصيل بين أن
 استند إلى قاطع فلا يشترط فيه تمامات زمان
 وينتهي حجة على الفور وبين أن يستند إلى
 ظني فليس بحجة حتى يطول الزمان وتكرر
 الواقعة ولو طال الزمان ولم يتكرر فلا أثر

له وهذا قول إمام الحرمين في البرهات ومستنده
 أن المسألة لما استندت إلى ظني وطالت المدة
 وتكررت الواقعة ولم يعترض لاحد خلاف
 الحق بالمقطوع وصرح بأنهم لو هلكوا عقب
 الإجماع فليس بإجماع وظهر بهذا أن الانقراض
 عنده غير شرط ولا معتبر في حالة من الأحوال
 وبذلك يعرف وهم ابن الحاجب في نقله عنه التعليل
 بين الصادر عن قياس فيشترط فيه الانقراض
 والآفلو وليس كما قال بل كلامه موضح بعدم
 اعتبار الانقراض البتة ومع ذلك فما قاله في
 الظني حكم عليه بتقدير وقوعه ويرى أنه غير
 متصور الوقوع اشتراطه طول الزمان في
 الظني إنما هو ليصل إلى القطع لأنه متصور في
 نفسه ثم استأدى إلى ضابط تقدير الزمان
 بما لا يقرض في مثله استقرار الحكم العفوي على
 رأي الأحن حائل قاطع أو نازل منزلة القاطع
 على الإصرار واختاره في المحول وقال الرجوع
 في مقداره إلى العرف وردة في القواطع بأنه لا
 يعرف إلى متى استناد المجعول ولو عرف
 استنادهم إلى المقطوع كان هو الحجة دون الإجماع
 وقال الكيا قال الإمام أن قطع أهل الإجماع
 في مضنة الظن فلا يعتبر انقراضه فان ذلك لا
 يصدر إلا من توقيف وتقدير يقتضيه ظرف
 العادة والعادة لا تحرق لا في لحظة ولا في أمم طول
 قال وهذا الذي ذكره الإمام لا يختص بالإجماع فإن

المجتهد لو قطع في مظنة الظن كان ذلك ولا فائدة له كبيرة
هنا قال وأن كان الإجماع في الحكم مع الاعتراف باستناده
إلى اجتهاده فماداموا في مهلة البحث فلا مذهب لهم
فضلا عن أن يكون إجماعا وإن جزموا الحكم بناء على أحد
النظرين فهذا مما يبعد الإمام ويرى أن الرأي الذي
أجمع عليه أهل التواتر مستند للقاطع وقد بينا من
قبل تصويره وح فالمعتبر ظهور الأصرار والأصرار قد
بين بالقدرين إما في المجلس أو بعده والمذهب الخامس
ينعقد قبل الانقراض فيما لا مهلة فيه ولا يمكن استدراكه
من قتل نفس أو استباحة فزج حكاة ابن السمعاني عن
بعض أصحابنا وهو نظير ما سبق في السكوني والمذهب
السادس أنه إذا لم يبق من المجتهدين المجعدين الأعداد
ينقصون عن أقل عدد المتواتر فلا عبرة بقائهم وعلم
بانعقاد الإجماع حكاة القاضي في مختصر التقريب
وأشار إليه ابن برهان في الوجيز والمذهب السابع
أن شرطوا في إجماعهم أنه غير مستقر وجوزوا الخلاف
اعتبرا لنقض العصر وإن لم يشترط ذلك لم يعتبر حكاة
القاضي في مختصر التقريب وسلم الرازي شرفه
بالمسائل الاجتهادية دون مسائل الأصول التي يقطع
خطأ المخالف والمذهب الثامن أن كان الجمع عليه من
الأحكام التي لا يتعلق بها أتلوف واستهلاك استشرط
قطعا وإن فعلق بها ذلك مما لا يمكن استدراكه كإرافة
الدعاء واستباحة الفروج فوجهان وهو طريقة
الماوردي في النجاشي قال سليم وفائدة الخلاف في هذه
المسألة أن من اعتبر انقراض العصر حوزا أن يجمعوا على
حكم شرير رجوعا عنه أو بعضهم ومن لم يعتبر لم يجوز

ذلك



ذلك تنبيهات الأول قال ابن برهان ليس المراد
بالانقراض مدة معلومة بل شؤن المجعدين المجتهدين
فالعصر في لسانهم المراد به علماء العصر والانقراض عبارة
عن موتهم وهلاكهم حتى لو قدر موتهم في لحظة واحدة
في سفينته فإنه يقال انقراض العصر الثاني صورة
المسألة الظهري بإجماع الصحابة وظاهره أن إجماع
التابعين لأخلاف في عدم اشتراط انقراضهم وبه
صرح بعد وكلام غيره ظاهر في التعميم ومن المترطين
من أحال عدم بلوغ الأمة في عصر حد التواتر حكاة
القاضي عبد الوهاب وح فيخرج في المسألة مذهب
ثامن الثالث أن المترطين قالوا يجمع به وإن كان انقراض
العصر شرطا كما يجب على طاعة الرسول صلى الله عليه
وسلم فيما يأمرون به وإن جاز تبديله بنسخ وذلك لأن الأصل
عدم رجوعهم شر إذا رجعوا فغايتة أنهم اتفقوا على خطأ
لم يقرأ عليه الأمر الثاني لا يشترط في المجعدين بلوغهم حد
التواتر خلافا للقاضي بل يجوز انحطاطهم عنه عقلا ونقله
ابن برهان عن معظم العلماء وعن طوائف من المتكلمين
أنه لا يجوز عقلا وإذا جوزنا فهل ينعقد الإجماع به فذهب
بعض العلماء إلى أنه يكون حجة كما قاله ابن برهان وهو قول
الاستاذ أبي إسحاق وقال إمام الحرمين يجوز ولكن لا يكون
إجماعهم حجة فإن ماخذ الخلاف مستند إلى طرد العادة أو
السمع فمن أخذه من دلالة العقل واستحالة الخطأ يحكم العادة
بشرط التواتر ومن أخذه من الأدلة السمعية اختلفوا
فمنهم من شرطه ومنهم من نفاه وهو الصحيح لأن صورة
الإجماع المستشهد بعصمته عن الخطأ قد وجبت فيرتب
عليها حكمها وقال الهندي المترطون اختلفوا قبل أنه

لا يتصور ان ينقص عدد المسلمين عن عدد التواتر مادام التكليف
بالشريعة باقيا ومنهم من زعم ان ذلك وان كان يتصور لكن
يقطع بان من ذهب اليه دون عدد التواتر سبيل المؤمنين
لان اخبارهم عن ايمانهم لا يفيد القطع فلا يحرم مخالفة ومنهم
من زعم انه وان امكن ان يعلم ايمانهم بالقران لا يشترط
فيه ذلك بل يلغى فيه الظهور لكن الاجماع انما يكون حجة
لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو يوجب كونه متواترا
والا لم يكن قاطعا فما يقوم مقامه نقلة متواترا وهو الحكم
بمقتضاه يجب ان يكون صادرا عن عدد التواتر والا لم يقطع
بوجوده فرع وطرد الاستاذ قياسه فقال يجوز الا
يبقى في الدهر الاجتهاد واحد ولو اتفق ذلك لقوله حجة
كالاجماع ويجوز ان يقال للواحد امة كما قال تعالى ان ابراهيم
كان امة ونقله المصنف عن الاكثرين قلت وبه حزم ابن سريج
في كتاب الودائع فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق
فاذا حصل القول بالحق من واحد فهو اجماع وكذا ان حصل
من اثنين او ثلاثة والحجة على ان الواحد اجماع ما اتفق
عليه الناس في ابي بكر لما منعت بنو حنيفة الزكاة فكانت
بمطالبة ابي بكر لها بالزكاة حقا عند الكل وما انفرد
بمطالبة غيره هذا كله وخلافه كلام امام الحرمين
فيه اولى وهو الظاهر لان الاجماع لا يكون الا من اثنين
فصاعدا ونقل ابن القطان عن ابي علي بن ابي هريرة انه
حجة وقال الحكماء المسئلة مبنية على تصور اشتمال
العصر على المجتهد الواحد والصحيح نظره واذا قلنا به
ففي انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف وبه قال الاستاذ
ابو اسحاق قال والذي حمله على ذلك انه لم يرد في اختصاص

الاجماع

الاجماع بمحل معنى يدل عليه شئ من العدد والفرد
واما المحققون سواء فانهم يعتبرون العدد ثم يقولون
المعتبر عدد التواتر فاذا ن مستند لاجماع مستند الى
اطراد العادة بتوزيع من يخالف العصر الاول وهو يستند
وفور عدد من الاولين وهذا لا يتحقق فيما اذا لم يكن
في العصر الاجتهاد واحد فانه لا يظهر فيه استيعاب
مدارك الاجتهاد قال وينشأ من هذا اختلاف في مسألتين
احدهما ان الصحابة اذا اجمعوا على قول وانفردوا عنهم
بخلاف والمجمعون عدد التواتر فهل ينعقد الاجماع دون
فقيه لا يعتد بخلاف الواحد وهو مذهب ابن حزم
والصحيح انه يعتد بخلافه ان كان استناد الاجماع الى
قياس لا يبعد ان يقال الجماعة اذا ابتدروا اجلي القياس
وظهر الواحد منهم بقياس عامض يخالف فيه نعم
ان قطعوا في مظنة الظن فاهل التواتر لا يقطعون
في مظنة الظن الا بقاطع ثم ذلك القاطع لابد وان يظهر
للمخالف الثانية ان اجماع اهل سائر الاقطار هل يكون
حجة وفيه خلاف والاكثر على التسوية بين اجماع
الصحابة ومن عداهم خلافا لداود الامر الثالث
لا يشترط التواتر في نقلة بل يجتمع بالاجماع المروي
بطرفي الاتحاد على المختار وبه قال الماوردي وامام الحرمين
ونقل عن الجمهور اشتراطه وقد سقت المسألة في
اوابل الباب عند كونه قطعيا او ظاهريا مسألة
قول القائل لا اعلم خلافا بين اهل العلم في كذا
قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا
قال ابن حزم في الاحكام وقال في كتاب الاطراف

ان الشافعي نصر عليه في الرسالة وكذلك احمد بن حنبل
قال الصيرفي وانما يسوغ هذا القول لمن بحث البحث
الشيء يد وعلم اصول العلم وحمله فاذا علم على هذا الوجه
لم يجز الخروج منه لان الخلاف لم يظهر ولهذا لا يقول
للانسان عدل قبل الحجة فاذا علمناه بما يعلم به مسلم
حكما بعد الله وان جاز خلاف ما علمناه وقال ابن
القطان قول القائل لا اعلم خلافا يظهر ان كان من
اهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كثفوا الاجماع
والاختلف فليس بحجة وقال الماوردي اذ قال لا اعرف
بينهم خلافا لم يكن من اهل الاجتهاد ومن احاط علما
بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان
كان من اهل الاجتهاد فاختلف اصحابنا فثبت الاجماع
به قوم ونفاه آخرون قال ابن حزم وزعم قوم ان
العالم اذا قال لا اعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد
ولو قال ذلك محمد بن نصر المروزي انا لا نعلم احدا
اجمع منه لا قائل اهل العلم ولكن فوق كل ذي
علم علم وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى في زكاة
المقر لا اعلم خلافا فهو اجماع في انه ليس في اقل
من ثلاثين منها ببيع والخلاف في ذلك مشهور
فان قوما يرون الزكاة على الخمس كزكاة الابل وقال
مالك رحمه الله في موطئه وقد ذكر الحكم برد اليمين
وهذا مما لا خلاف فيه بين احد من الناس ولا يله
من البلدان والخلاف فيه شهير وكان عثمان رضي الله
عنه لا يرى برد اليمين ويقضي بالنكول وكذلك ابن

عباس

عباس ومن التابعين الحكم وعنه وابن ابي اسير وابو
حنيفة واصحابه وهم كانوا قضاة في ذلك الوقت فاذا
كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما ظنك بعنه
مسئلة اختلف في الشذوذ وما هو فقبل هو قول الواحد
وترك قول الاكثر وقال ابو الحسن بن القطان هو ان
يرجع الواحد عن قوله فمضى رجع عنه سمي شاذا كما
يقال شذ البعير عن الابل بعد ان كان فيها يسمى شاذا
فاما قول الاقل فلا معنى لتسميته شاذا لانه لو كان
شاذا لكان قول الاكثر شاذا الفصل الرابع فيما
ليستقر فيه الاجماع قال الرويان وليستقر باربعة شروط
احدها العلم بانها فهم عليه سواء اقترن بقولهم عمل
ام لا وقيل لا بد ان يقترن به عمل لان العمل محقق للقول
قال وهذا الوجه له لان جميع الاقوال اكدم من الافعال نعم ان
اجمعوا على القول واختلفوا في العمل يبطل الاجماع فانها
ان يستد يموا ما كانوا عليه من الاجماع ولا يحدث من بعدهم
خلاف فان خالفهم الواحد بعد اجماعهم بطل الاجماع وساغ
الخلاف لانه كما جاز حدوث اجماع بعد خلاف جاز حدوث
خلاف بعد اجماع كما وقع رضي الله عنه في بيع اموات
الاولاد قلت هذا رأي مرجوح والاصح ان رجوع الواحد
بعد انقضاء الاجماع لا يقدح في الاجماع بل يكون اجماعهم
حجة عليه بناء على انه لا يشترط انقراض العصر وقد
وافق هو من غير على الرابع في كتاب البحر والله اعلم
ثالثها ان ينقض عصرهم حتى يؤمن الخلاف منهم فان
بني العصر بما حدث من بعضهم خلافا كما بن عباس
في العول بعد موت عمر فقبل له هلاقلته في ايامه
قال كان رجلا مهيبا فنبته قال ولا يعتبر في انقضاض

العصر موت جميع اهله لانه لا ينحصر وقد نتد اخل
 الا عصار وانما المعتبر في انقراضه امر ان احدهما
 ان يستولى على العصر الثاني غير اهل العصر الاول
 والثاني ان ينقضي فيهم من بقي من اهل العصر الاول
 لان النسيب مالك وعبد الله بن ابي اوفى عاشا
 الى عصر التابعين وتطاولوا الى ان جمعاً بين عصرين
 فلم يدل ذلك على بقاء عصر الصحابة منهم قال ثم
 اذا كان انقراض العصر شرطاً في استقرار الاجماع
 فهو معتبر في الاحكام التي لا تتعلق بها اختلاف
 واستهلاك لا يمكن استدراكه قال واختلف اصحابنا
 في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع
 على وجهين قلت وحاصله ان الانقراض شرط
 في استقرار الاجماع قطعاً وهل هو شرط في انعقاد
 فيه اختلاف السابق رابعها ان لا يلحق بالعصر
 الاول سائرهم من اهل العصر الثاني فان لحق
 بعصر الصحابة بعض التابعين فخالف في اجماعهم
 ففيه وجهان وفصل في موضع آخر بين ان يكون
 من اهل الاجتهاد حالة حدوث الواقعة فيعتبر
 والا فلا وقال انه المذهب الفصل الخامس في
 المجمع عليه وهو ما يكون الاجماع فيه دليلاً وحجة
 وهو كل امر ديني لا يتوقف ثبوت حجة الاجماع على
 ثبوت لا كاثبات العالم للصانع وكونه قادراً عالمياً
 مرئياً كالمسوات فانه لا يصلح اثبات شيء منها
 بالاجماع للزوم الدور لتوقف ثبوت المدلول على
 ثبوت الدليل وقال القاضي ابو بكر والشيخ في

الملح

الملح وصاحب القواطع وغيرهم الاجماع حجة في جميع
 الاحكام الشرعية واما الاحكام العقلية على
 ضربين احدهما ما يجب تقديم العمل به على العلم
 بصحة السمع كحدوث العالم واثبات الصانع واثبات
 صفاته فلا يكون الاجماع حجة فيها كما لا يثبت الكتاب
 بالسنة والكتاب يجب العمل به قبل السنة والثاني
 ما لا يجب تقديم العمل به على السمع كجواز الروية
 وغفران الذنوب والتعبد بحبر الواحد والقياس
 فالاجماع فيه حجة واعلم انه يتلخص في هذه
 المسألة على جريان الاجماع في العقلية ثلثة
 مذاهب احدها الجواز مطلقاً وحكاها الاستاذ
 ابو منصور عن القاضي فقال وقال شيخنا ابو
 بكر محمد بن الطيب الاشعري يصح الاستدلال
 بالاجماع في جميع العلوم العقلية والشرعية ولذلك
 استدلال على نفى قدم عاجز او ميت باجماع اهل
 العقول على نفسه والثاني المنع مطلقاً وبه جزم
 امام الحرمين ونقله الاستاذ ابو منصور عن
 اكثر اصحابنا استغناء بذكره بذليل العقل عن
 الاجماع قال الاصفهاني وهو الحق نعم يستعمل الاجماع
 في علم الكلام لا لافادة العلم بل لالزام الخصم
 والفتامة وبه جزم سليم في التقريب بناء على
 ان الاجماع يثبت حجة بالسمع لا بالعقل وقال
 الكيا يثبتاً من ان الاجماع حجة من جهة السمع
 انه انما يخرج به فيما طريق معرفته السمع ولا
 يصح ان يعرف بالاجماع ما يجب ان يتقدم
 معرفته على معرفة الاجماع كاثبات الصانع

والنبوءات والثالث التفصيل بين كليات اصول الدين
 كحدوث العالم فلا يثبت به وبين جزئياته كحوادث
 الروية فثبت به شرقية مسائل الاولى
 يجوز ان يعلم بالاجماع كل ما يصح ان يعلم بالنصوص
 وعندها من ادلة الشرع ويصح ان يعلم التسميات
 كلها من ناحية ذكره القاضي عبد الوهاب في
 الملخص الثانية قد استدلل بعض ائمتنا على كونه
 تارك وتعالى متكلماً صادقاً في كلامه بالاجماع
 والزام الدور قال القرطبي واحق التفصيل فان
 قلنا ان المعجزة تدل على صدق المتحدث من حيث
 انها تنزل منزلة التصديق بالقول فالدور لازم
 وان قلنا انها تدل دلالة قرآنية الاحوال لم يلزم
 الثالثة قيل يمكن اثبات حدوث العالم بالاجماع
 لانه يمكن اثبات الصانع بحدوث الاعراض
 ثم نعرف من جهة النبوة صحة الاجماع ثم نعرف به
 حدوث العالم قال ويمكننا التمسك به في التوصل اليه
 وفيه نظر الرابعة اختلف في الاجماع في الامور
 الدينية كالآراء والحروب والعادة والزراعة
 هل هي حجة فاطلق الشيخ في التبع والغزالي والكيا
 وعندهم انه ليس بحجة وقال ابن السمعاني انه
 الاصح قال الكيا لا يبعد خطأ الامة في ذلك
 وعمدتهم ان المصالح تختلف باختلاف الازمان فلو
 قيل بحجيتها لربما اختلفت تلك المصلحة في زمن
 وصارت في غيره فيلزم ترك المصلحة واقبيات
 ما لا مصلحة فيه وهو محذور ومنهم من ذهب
 الى

الى انه حجة قال القاضي عبد الوهاب انه الاشبه بمذهب
 اصحابهم لان ذلك الامر الذي اجمعت عليه وان كان
 من جلب المنافع واجتناب المضار فقد صار امراً
 دينياً وجبت مراعاته فيتناوع ذلك الاجماع
 ادلة الاجماع ومنهم من فصل بين ما يكون بعد
 استقرار الرأي وبين ما يكون قبله فقال بحجة
 الاول دون الثاني ولعل هذا يصح مناطاً للقولين
 الاولين فلو بعد قولاً ثالثاً واحق انه لا فرق
 في ثبوت الحكم الديني والديني في الاستناد
 الى ما لا يقع فيه الخطأ وهو الاجماع لقوله عليه
 السلام لا يجتمع امتي على خطأ ولم يعين الديني
 ولك ان تقول ان الاجماع في امور الدنيا مستعذر
 لمخالفة الزهاد لاهلها مما ينفق الاجماع مع
 مخالفتهم ولهذا اختلف قول عبد الجبار في الدينية
 الخامسة اذا اجمعت الامة على امر لغوي فان كان
 له تعلق بالدين كان اجماها معتداً به والا فلا
 خلافاً لمن اطلق الامر بالجمع عليه السادسة
 هل يصح ان يجمعوا على انه لا دليل على كذا الا ما
 استدلهوا به قال القاضي عبد الوهاب في الملخص
 ينظر فان كان الدليل الثاني مما يتغير دلالة
 صح اجماعهم على منع كونه دليلاً مثل ان يتعرضوا
 للخصوص او ينقله الى المجاز او النسخ ويحوه فان
 لم يتغير فلا يصح اجماعهم على ثبوت دليل سوى
 ما استدلهوا به كما لا يصح منهم الاجماع على ان
 الاجماع لا يصح ان يكون دليلاً الفصل السادس

في احكام الاحكام وفيه بجنات الاول في تحريم مخالفة وهي فيه مسألة واحدة وهي ان من انكر الاجماع هل يكفر وهو قسمان احدهما انكار كون الاجماع حجة فينظر ان انكر حجة الاجماع الكوني او الاجماع الذي لم ينقض اهل عصره ونحو ذلك من الاجماع التي اعتبر العلماء المعبرون في انتهاضها حجة فلا خلاف انه لا يكفر ولا يبدع وان انكر اصل الاجماع وانه لا يمتح به فالقول في تكفيره كالقول في تكفير اهل البدع والاهواء والثاني ان ينكر الحكم الاجماع فيقول مثلاً ليت الصلاة واجبة وليس للبنت الا من مع الام شئ فله احوال احدها ان يكون قد بلغه الاجماع في ذلك وانكره ولم فيه فان كانت معرفته ظاهرة كالصلاة كفر وخفية كسالة البنت ففيه تردد ثانيها ان ينكر وقوع الاجماع بعد ان يبلغه فيقول لم يقع ولو وقع لغت به فان كان المخبر عن وقوعه الخاصة دون العامة كسالة البنت فلا يكفر على الاظهر وان كان المخبر الخاصة والعامة كالصلاة كفر وثالثها ان لا يبلغ فيعرف في الحنفى دون اهل ان لم يكن قريب العهد بالاسلام وذكر جماعة من اصحابنا منهم البغوي في اوائل التهذيب والكنيا وابن برهان وابن السمعاني وغيرهم تقسم الاجماع الى قسم ثلاثة اقسام الاول ما يشترك الخاصة والعامة فيه كاعداد الصلوات وركعاتها والحج والصيام وزمانها وتحريم

وتحريم الزنا والحد والسرقة فمن اعتقد في شئ من ذلك خلاف ما اعتقد عليه الاجماع فهو كافر لا ينصاري بخلافه جاحدا لما قطع من دين الرسول صلى الله عليه وسلم وكان كالحاكم لصدقه قال الكيا ويكنى مخالفة من حيث انه منقول عن الشرع قطعاً فانكاره كانكار اصول الدين والثاني اجماع الخاصة فقط وهو ما ينفرد بمعرفة العلماء كتحريم المرأة على عمته وخالفها وافساد الحج بالوطء قبل الوقوف وتوريث الحدة للسدس ومنع توريث القاتل ومنع الموصية للوارث فاذا اعتقد في شئ من ذلك خلاف ما عليه الاجماع يحكم بفساده وخطئه وتقصيه بانكار ما خالف قال البغوي ومنه ان يجمع علماء كل عصر على حكم حادثة اما قولوا او فعلوا فهو حجة لكن لا يكفر جاحداً بل يخطأ من يدعي الى الحق ولا مساغ فيه لاجتهاد اهل وهو ظاهر لان هذا اجماع ضمني لا قطعي لكن حكي الاستاذ ابو اسحاق ق خالفنا فمن جحد مجمعا عليه غير معلوم بالضرورة هل يكفر فقال فيه وجهان مبنيان على ان ما اجمع عليه الخاصة والحج والعامة هل العامة مقصودة فيه وجهان فعلى الاول لا يكفر لانه لم يخالف جميع المعصومين في الاجماع وعلى الثاني يكفر وهو اختيار الاستاذ ابى اسحاق واطلق الرافعي القول بالكفر بجحد الحكم المجمع عليه واستدل عليه النووي وفصل بين ان يكون فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك

في معرفتها الخواص والعوام فكافروا وان اقتص بمعرفة
الخاصة فلا وبين ان يكون ظاهرا لا يضر فيه ففي
الحكم بتكفيره خلافاً وصح في باب الردة فيه القول
بالتكفير وما جزم به النووي من التكفير في
القسم الاول فيه خلاف اشار اليه الرافعي في باب
حد الشرب فقال من استحل شرب الخمر كفر للاجماع
على تحريمه ولم يستحسن الامام اطلاق القول بتكفير
المستحل فقال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحو
لا تكفر من رد اصل الاجماع وانما يندعه وبضلاله
واول ما ذكره الاصحاب على ما اذا صدق المجموعون
على ان التحريم ثابت في الشرع ثم حمله فانه يكون
راد للشرع قال الرافعي وهذا اوضح فليجزم مثله
في سائر ما حصل الاجماع على افتراضه فتفاء او تحريم
فانتهى هو والذي قاله الامام في البرهات ان من
اعترف بالاجماع واقرب صدق المجعنين في النقل
ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب
ايلا الى تكذيب الشارع ومن كذب الشارع كفر
والقول الصائب فيه ان من انكر طريقاً في ثبوت
الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع
ثم حجه كان منكراً للشرع وانكار بعضه كانكار كله
وقال الشيخ ابو محمد الجويني في ديباجة كتابه المحيط
في انكار اجماع الخاصة ان كان من العلماء فهو مرتد
لانه لا يخفى عليه وان كان من العوام ففي الحكم برده
وجهاً وعليهما نقله لكن على الثاني نقله حداً
وعلى الاول للردة وقال الامام ابو الفضل القزاري
ففيه

ففيه الحزم من محمد اصلاً مجمعا عليه كفر وقال امام
الحرمين لا يكفر الا بما اشترطنا في الاسلام اذا
انكثره وقال ابو الحسن السهرلي في ادب الجدل
الا قرب ان ينظر في المخالف للاجماع فان كان
لا يعتقده كونه حجة فانه بخلافه وينفى ولا يكفر
وان كان يعتقد انه حجة فان ثبت الاجماع بالتوا
فهو كافر لانه مقرر على نفسه بالمعاندات وان
ثبت بالاجماع فانه مخطئ او فاسق واعلم
ان كلام الامدي وابن الحاجب في هذه المسئلة
في غاية القلق فانهما حكيا مذهباً في منكر
حكم الاجماع القطعي ثالثاً المختار ان نحو العبادات
الحكم بكفر وهذا يقتضي ان له قولاً بالتكفير
في الامر الخفي وقولاً بعدمه في نحو العبادات الخمس
وليس كذلك وعبارة المصدي في النهاية هنا
في غاية الحسن فانه قال جاحد الحكم المجمع عليه
من حيث انه مجمع بالاجماع قطعي لا يكفر عند انجاء
خلافاً لبعض المتأخرين وانما فيه ثانياً بالاجماع القطعي
لان جاحد حكم الاجماع القطعي لا يكفر وفاقاً
انتهى وقال ابو العباس القرطبي رحمه الله
الحق في هذه المسئلة التفصيل لاننا قلنا ان ادلة
الاجماع ظنية فلا شك في تفي التكفير فان
المسائل الظنية اجتهادية ولا يكفر فيها بالاتفاق
وان قلنا قطعية فهو لا هم المختلفون في تكفيره
والصواب ان لا يكفر وان قلنا ان تلك الأدلة
قطعية متواترة لان هذا لا نتم معرفته كل

احد بخلاف من جحد ساير المتواترات والتوقف عن التكفير
 اولى من الهجوم عليه فقد قال عليه السلام من قال لاحيه
 يا كافر فقد باء بها احدهما فان كان كما قال والاجارت
 عليه اهو وقد قال ابن دقيق العيد اما من قال ان دليل
 الاجماع ظني فلا سبيل الى تكفير مخالفه كساير الظنيات
 واما من قال ان دليله قطعي فالحكم المخالف فيه اما ان يكون
 طريق اثباته قطعيا ظنيا فان كان ظنيا فلا سبيل الى
 التكفير وان كان قطعيا فقد اختلفوا ولايتوجه لخلاف
 فيما تواتر من ذلك عن صاحب الشرع وقادة لا فالاول لا
 يختلف في تكفيره والثاني قد يختلف فيه فلا يشترط في النقل
 عن صاحب الشرع لفظ معين بل قد يكون ذلك معلوما
 بالقطع بامور خارجة عن المحصر كوجوب الاركان الخمسة
 فتنه لهذا فقد غلط فيه من يعتقد في نفسه ويعتقده
 من المائلين الى الفلاسفة حيث حكم بكفر الفلاسفة
 لانكارهم على الباري عز وجل العلم بالجزئيات وحدوث
 العالم وحشر الاجساد فتوهم هذا الانسان ان يخرج على
 المخلاف في مخالف الاجماع وهو خطأ فاحش لان هذا من
 القسم الذي صحب التواتر فيه الاجماع تواترا قطعيا معلوما
 بامور غير منحصرة اهو وكأنه يريد ان يرشد فان له كتاب
 فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة والاتصال ورد
 على الغزالي في تكفير الفلاسفة في ذلك المبحث الثاني
 فيما بعد خرقا وما لا يعد وفيه مسائل الاولى هل يجوز ان
 يجمع على شيء سبق خلاقه وفيه ثلاثة احوال احدها
 في اعتقاد الاجماع بعد الاجماع على شيء سبق خلاقه
 وفيه مسالتان احدهما ان يكون من المجمعين كما لو اجمع

اهل

اهل العصر على حكم شوظهر لهم ما يوجب الرجوع واجمعوا
 عليه فني جواز الرجوع خلاف مبنى على اشتراط انقراض
 العصر في الاجماع فمن اعتبر جواز ذلك ومن لم يعتبره
 وهو الراجح لم يجوزوه وكان اجماعهم الاول حجة عليهم
 وعلى غيرهم الثانية ان يكون من غيرهم فمنه الاثرون
 ايضا والالتصادم الاجماعان وجوزوه ابو عبد الله
 السخري قال الامام الرازي وهو الاول لا لا يقطع
 في اجماع الامة على قول يشترط ان لا يطرأ عليه اجماع
 اخر ولكن لما اتفق اهل الاجماع على ان كل ما اجمعوا
 عليه فانه يجب العمل به في كل الاعصار اما من
 وقوع هذا الجائز فعدم احواله عنده مستفاد من
 الاجماع الثاني لان الاجماع الاول وعند الجاهل هو
 مستفاد من الاجماع الاول من غير حاجة الى الاجماع
 الثاني والحاصل ان غير كون الاجماع حجة يقتضي
 امتناع حصول اجماع آخر مخالف بعده عند الجاهل
 وعند البصري لا يقتضي ذلك لامكان تصور كونه
 حجة الى غاية امكان حصول اجماع اخر قال الهندي
 وعند هذا اظهر ان ماخذ ابي عبد الله البصري
 قوي قيل واتفقوا على انه لم يقع وما ذكر من قول الشافعي
 اجمعوا على رد شهادة العبد وما روى عن ابن ابي عمير
 على القول بالقياس وقول ابن حزم اجمعوا على بطلان
 القياس مردود وحكي ابو الحسن السهلي في كتاب
 ادب الجدل له في هذه المسألة خلافا غريبا فقال
 اذا اجمعت الصحابة على قول شراجم التابعون على
 قول اخر فعن الشافعي رحمه الله جوابان احدهما

وهو الأصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبي صلى الله عليه وسلم أحزان أمته لا يجتمع على الضلالة والثاني لو صح وقوعه فإنه يجب على التابعين الرجوع إلى قول الصحابة لأنما وجدناهم مجمعين على قول واحد علمنا كونهم مجمعين فيه فلم يجز تركه بما يتحقق كونه حقا وقيل إن كل واحد منها حق وصواب على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب وليس بشئ الحالة الثانية في حدوث الإجماع بعد سبق الخلاف فإن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة لم يقع الإجماع منهم على أحد همل والتفريع على جواز صدوره عن الاجتهاد كما قال الله فلا خلاف حالان أحدهما أن لا يستقر بأن يكون المجتهدون في مهلة النظر ولم يستقر لهم قول بخلاف الصحابة كما بيكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة واجماعهم بعد ذلك قال الشيخ في اللع صارت المسألة اجماعية بلا خلاف وحكي الهندي بتعالل الإمام أن الصير في خلاف في ذلك ولم اره في كتابه بل ظاهر كلامه يشعر بالوفاق في هذه المسألة والثانية أن يستقر ويمضي أصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسائل أحدها إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر تعيين بعد استقرار الخلاف لا نقاشا على أحد القولين والمنع من المصير إلى القول الآخر فيه خلاف ويتقدير وقوعه هل يصير اجماعا متبعا أم لا اختلفوا فيه بناء على مسألة انقراض العصر في الإجماع فإن اشترطناه جاز وقوعه قطعا وكان حجة إذ ليس فيه ما يؤهم تعارض الإجماعين على هذا

هذا الرأي ولأن اختلفا فهم على قولين ليس بالكثير من اجماعهم على قول واحد فإذا جاز الرجوع في الواحد المتفق عليه ففي المختلف فيه أولى والشرط كما قال ابن كج أن رجوع الجميع من قبل أن ينقض منهم واحد وإن لم يشترط ففيه مذاهب أحدها المنع مطلقا كما لو اتفقوا على قول ثم رجعوا بأسره ولنا فعز الاجماعين وبه قال القاضي أبو بكر واليه مل الغزالي وعنده ونقله ابن برهان في الوجيز عت الشافعي وبه جزم الشيخ في اللع والثاني عكسه ونقله امام الحرمين عن أكثر الأصوليين واختاره الأمدى والرازي والثالث الجواز فيها هود ليل خلافة الامارة والاجتهاد دون ما هو دليل خلافة القاطع عقليا كان أو نقليا وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص إن كان الخلاف فيها طريقة التأنيم والتقليد جاز الإجماع بعد ذلك وإن كان في مسائل الاجتهاد في الفروع جاز أيضا لكن لا يجوز أن يجزوا معه بتحريم الذهاب إلى الآخر لأنه يؤدي إلى كون أحد الاجماعين خطأ ومنهم من أحاله قطعا والرابع يخرج من كلام امام الحرمين في مسألة الانقراض أن عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فهو اجماع وإن تمادى الخلاف في زمن طويل ثم اتفقوا فليس باجماع والمختار لا يجوز وقوعه وأنه حجة ونقل الأستاذ أبو منصور اجماع اصحابنا على أنه حجة مقطوع صحة ويخرج من كلام الماوردي والرويانى طريقة قاطعة به فانها جزما بالجواز وقال لا يرتفع به الخلاف

السابق ثم قال لا وفيه وجهان أحدهما أنه أكد من
اجماع لم يتقدمه خلاف لأنه يدل على ظهور الحق
بعد التماسه والثاني أنها سواء لأن الحق مقترون
بكل منهما ومنهم من نقل ههنا عن الصيرفي
أنه إذا لم تشترط انقراض العصر لا يكون إجماعاً
لتقدم الاجماع منهم على تسوية وبه جزم القاضي
عبد الوهاب فيما نقل عنه أيضاً وقد استشكلها
الغزالي من حيث أن الإجماع الأول قد سدد على
تسوية الخلاف ثم الاتفاق الثاني قد منع
الخلاف فقدمنا قصر الإجماعات وفرق بينهما
وبين ما إذا كان الاتفاق من أهل العصر الثاني
فإن المخالفين في هذه المسألة للناقض المذكور
وقد أورد عليه أن ذلك ليس بمحال فقد وقع في
فضيلة خلاف الصديق رضي الله عنه فأنهم
اختلفوا فقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير ثم
اجتمعوا عليها فكان إجماعاً صحيحاً وبما أن ذلك
لم يكن بعد استقرار الخلاف وعلى هذا فالظاهر
بحسب ما قاله الغزالي إذا عرف هذا فلو اختلفوا
ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت والعباد
بالله ونعت الطائفة الأخرى على قولها فقل
نعتبر قول الباقي إجماعاً ووجهة فقولنا حكاهما
الاستاذ أبو إسحاق وأختار الرازي والهندي
أنه يعتبر مجمعا عليه لا بالموت والكفر بل عندهما
لكونه قول كل الأمة وذكر ابن الحاجب في
الكلام على اتفاق العصر الثاني على أحد قول

العصر

العصر الأول وحكي عن الآخرين أنه لا يكون إجماعاً
وذكر الأندلسي نحوه قلت وصححه القاضي في التقرير
قال لأن الميت في حكم الباقي الموجود والباقي موت
من مخالفته هم بعض الأمة لا كلها وقال في
المستصفي أنه الراجح وجزم الاستاذ أبو منصور
البغدادي في كتاب عيار الجدل وكذا الخوارزمي
في الكافي قال لأنه بالموت لا يخرج عن كونه من
الأمة ونقل أبو الحسن السهرلي في أدب الجدل
الخلاف في هذه المسألة ثم قال وقال بعضهم
وهو أقوى الطرق أن هذه المسألة مبنيّة
على أن الصحابة إذا اختلفوا على قولين ثم اجمع
التابعون على أحدهما فقبل بصير إجماعاً وفيه
قولان فإن قلنا يصير فكذلك ههنا وإن
قلنا بالمنع ثم قلنا ذلك ههنا لأن خلاف من
مات لا ينقطع وفي المسألة مذهب ثالث حكاه
أبو بكر الرازي أن لم يسوغوا فيه الاختلاف
صارحة لأن الطائفة المتمسكة بالحق لا تخلو
منها زمان وقد شهدت بطلان قول المتقدمة
فوجب أن يكون قولها خطأ وإن يسوغوا فيه
الاجتهاد لم يصير إجماعاً لإجماع الطائفتين على
تسوية الخلاف قال وهذا منه بناء على أن
الاجماع بعد الخلاف لا يرفع الخلاف المتقدم
إذا كان طريقه اجتهاد الرأي الثاني أن يمتنع
بعضهم ويرجع من بقي إلى أحد القولين قال
ابن الجوزي فيه وجهان أحدهما أنه إجماع وبه =

قال اهل العراق لانهم اهل العصر والثاني المنع
لان الصدوق رضي الله عنه جلد في حد ائمه اربعين
ثم اجمعت الصحابة رضوان الله عليهم على ثمانية
في زمن عمر رضي الله عنه فلم يجعلوا المسألة
اجماعاً لان الخلاف كان قد تقدم وقد مات من
قال بذلك وان كان فيهم من رجع الى قول عمر
رضي الله عنه الثالث ان ينقرضوا على خلاف فهم
فقد حصل الاجماع منهم على ان الحق لم يخرج من
القولين وعلى تسوية الاجتهاد في طلب الحق بين
القولين بل جواز تقليد كل واحد من الفريقين
ثم قال بعض اصحابنا هو اجماع مبين وقال
بعضهم بشرط ان لا يظهر على احد القولين دليل
مقطوع به فدل من بعدهم الاجماع على احد ذلك
القولين فيه قولان للشافعي رحمه الله كما قاله
ابو الحسن السهرلي في ادب الجدل واصحابنا المتأله
وكانه حاضراً وليس موته مسقطاً لقوله فينتي
الاجتهاد ولا يخرج الخلاف وهو اصح الوجهين
عند اصحابنا ونصره الصيرفي في الدلائل ونقل
القاضي ابو الطيب وابن الصباغ عن ابن ابي
هشيرة وابي علي الطبري وابي حامد المروزي
ونقله الاستاذ ابو منصور عن الصيرفي واكثر
اصحاب الشافعي وذكر الشيخ ابو اسحاق انه قول
عامة اصحابنا وقول الشيخ ابي الحسن الاشعري
ونقله القاضي في التقرير عن جمهور المتكلمين
والفقهاء قالوا به نقول وقد قال سليم الرازي

انه

انه قول اكثر اصحابنا واكثر الاشعرية وكذا قال ابن
السمعاني وقال امام الحرمين اليه مال الشافعي قال
ومن عباراته الرشقة المذاهب لا تموت بموت
اربائها اي فكان الخلاف باق وان ذهب اهله وقال
الحكيا وابن برهان ذهب الشافعي الى ان حكم
الخلاف لا يرتفع قلت وهو بيان ما سبق
عن الشافعي من امتناعه في العصر الواحد فنهنا
اولى وقال الشيخ ابو علي السجى في شرح التلخيص
انه اصح قول الشافعي وهو الذي نصره ابن
القطان ونقل انهم قالوا انه مذهب الشافعي
رضي الله عنه انه قال حد ائمه اربعون لانه
مذهب الصدوق رضي الله عنه وقد اجمعوا بعد
هذا على ان حده ثمانون لانهم قالوا يرى انه
اذا سكر هذى واذا هذى افترى وقد اجمعوا
على هذا ولم ينفذه اجماعاً لسبق خلاف الصد
رضي الله عنه قلت ولا يشكل على ذلك انه
نقض في الجديد قضاء من حكم ببيع امهات
الاولاد لاجل اتفاق التابعين بعد خلاف
الصحابة فحد اجماعاً فانه انما اعتمد في ذلك
اجماع الصحابة لانهم كانوا اجمعوا على المنع وكان
على رضي الله عنه فيهم وانقرض العصر ليس
بشرط واختاره الامام والخزالي والشافعي انه
جائز وبه قال اكثر الحنفية منهم محمد بن الحسن
وابو يوسف والكوفي قال محمد بن الحسن
في قاض حكم ببيع ام الولد بعد موت مولاها

يق

اني ابطال قضاءه لان الصحابة رضی الله عنهم كانت
 اختلفت فيهم شواجع بعد ذلك قضاء المسلمين
 وفقهاؤهم على ايضا لا تباع قال الاستاذ ابو
 منصور وهو قول اصحاب الراي واكثر المعتزلة
 والحارث بن اسد المجاشعي وابي علي بن حنبل
 وكذا احكامه عنهما العقال الشاشي في كتابه
 وقال انه الا صوب واختاره الاصطخري
 والقاضي ابو الطيب وابن الصباغ والبرازي
 واتباعه ونقله الحكياء عن الجبائي وابنه
 وابي عبد الله البصري وفي المسألة قول ثالث
 حكاه ابو بكر الرازي ان كان خلافا يؤثم فيه
 بعضهم بعضا كان اجماعا والا فلا التفريق ان
 قلنا بالامتناع فقال البصري يكون منزلة الجميع
 من التابعين منزلة من وافق الصدر الاول
 والناس ان يظهروا اي الفريقين اصوب ولا
 يسقط النظر اذا مع وجود المخالف واذا قلنا
 بالجواز فقال اكثرهم هو حجة ويقع فيه الخلاف
 السابق ونصير المسألة اجماعية وليس لمن
 بعدهم ان يجادلهم وقبل لا يكون حجة ونقل ابن
 القطان عن قوم انه ليس باجماع الا ان يكون
 هؤلاء ممن وجب على اولئك شرقره بان هذا
 القائل هل يرى ان هذا القول اصح لا فخراده
 في العصر واذا كانت منفردا في العصر وجب ان
 يكون الاعتبار له قال ابو الحسين بن القطان
 وليس هذا بشئ الا على طريقة له في القديح

وهي



وهي انه اذا اختلفت الصحابة على قوليت اخذ بقول الاكثر
 فاما المشهور من مذهبه فانه لا فرق بين العدد الكثير
 والقليل ونحوه ما حكاه البصري عن قوم ان اجماع التابعين
 دل على الصواب من اقاويل المختلفين والحق انه لا يبلغ
 مبلغ الاجماع القطعي ولكنه اجماع مضمون فان مراتب
 الاجماع متفاوتة واليه يشير كلام امام الحرمين وقد
 صرح الحنفية بانه مراده في مراتب الاجماع حكاه ابو زيد
 في التقويم وصورة المسألة عند الغزالي ما اذ لم يصرح
 المانعون بتحريم القول الآخر فان صرحوا بتحريمه فقد
 تردد اعني الغزالي هل يمنع ذلك اولا ولا يجب اتباعهم
 فيه هذه في الجواز واما الوقوع فظاهر ما سبق عن
 الشافعي في حد الحمر وقوعه وقال ابن الحاجب الحق في
 مثل هذا الاجماع انه بعيد وقوعه لانه غالبا لا يكون
 الا عن جلي وبقعه عقله المخاطب عنه لكن وقع قليلا
 والوقوع قليلا لا ينافي البعد كما لا خلاف في بيع ام الولد
 فانه وقع بين الصحابة ثم زال ونقل عبد الوهاب في
 المختصر عن البصري في انه حال ذلك وقال لا يجوز ان يتفق
 للتابعين الاجماع على احد قولي الاصحاب فلا يودي
 الى تعارض الاجماعين وكون احدهما خطأ لان اختلافهم
 على قولين اجماع على تسويغ الذهاب وراي كل منهما قلت
 وكذا ارايته في كتابه فقال بعد ان قرر انه ليس باجماع
 على اني لا اعلم خلافا وقع في الصحابة منتشرا فيهم ثم
 وقع من التابعين الاجماع على احد القولين الا ان يكون
 ناقلا من حصة الاحاد فهذا لا يترك له ما قامت عليه
 الدلالة من قول من سلفه هو وقال الكيا ذهب قوم

الى ان هذا النوع لا يتصور واليه ميل امام الحرمين والذين
احالوا تنصيره اختلفوا فيه على ثلاثة انحاء فقول لا
اجماع التابعين لا يمتنع به وقد تقدم ان الصحيح خلافه
وان لم يكن اجماع التابعين حجة لم يكن لهذا الخلاف معنى
وقيل لان الاجماع لا يصدر الا عن اجتهاد واختلاف على
قولين يقتضى صدق والا قولان عن اجتهاد وقد تقدم ما
فيه وقال الامام واستحالة تصوره من حيث انه انما
تمادى الله الخلاف في زمان متطاوّل بحيث يقضى العرف
بانه لو كان يقدر وجه في سقوط احد القولين مع طول
المباحة لظهر ذلك للباحثين فاذا انتهى الامر الى هذا
انتهى ورسخ الخلاف وتناهى الباحثون ثم لم يتجدد الا
بلوغ جنز او اشرى بحكم به فلا يقع في العرف درس
مذهب بحال الذي عنه فان فرض فارض ذلك فالاجماع
محمول على بلوغ جنز بحكم بحمله سوى ما كانوا خائفين
فيه من مجال الظنون قال الكيا وما ذكره الامام محيل لكن
جوابه سهل فانزى اهل كل عصر يظهرون مذهباً
غير الذي عهده من تقدمهم في العصور الخالية مع ان
النظم يحمله وغيره واذا ثبت انه متصور اتبني عليه
ان الاجماع هل ينزل الحكم السابق ام لا قال الكيا وهذه
المسألة يلاحظ في مجارها اصل تصويب المجتهد بن قلت
وطريقة رابعة لهم في الاحالة وهي عليهم فتقوله هنا
اذا وجد اجماع بعد اختلاف فلا بد ان يكون هناك خلاف
وان لم يبلغنا والالاهى الى تعارض الاجماعين ذكره
عبد الوهاب الاحالة الثالثة في حدوث الخلاف بعد تقدم
الاجماع قال الرويانى في البحر فان كان في عصر واحد مثل ان

يتقدم



يتقدم اجماع الصحابة ثم يحدث من احدهم خلاف فهذا
الخلاف احداث يمنع انعقاد الاجماع يعنى ان شرطنا
انعقاد العصر والافلو وان كان في عصرين كاجماع الصحابة
وخلاف التابعين لهم فهو ضربان احدهما ان يخالفوه
مع اتفاق الاصول في الجمع عليها فهذا الخلاف احداث
مطروح والاجماع الاول منعقد ثانيهما ان يحدث في
الجمع عليه صفة زائدة او ناقصة فيحدث الخلاف فيها
لحدوث تلك الصفة فيكون الاجماع في الصفات المختلفة
سائغة عند الشافعي وجهور العلماء وقال داود وبعض
اهل الظاهر يستحب حكم الاجماع واختلاف الصفة
احداثه لا ينتج الحكم فيها الا بدليل قاطع وجعلوا استصحاب
احال حجة في الاحكام مثاله ان منعقد الاجماع على
ابطال التيم برؤية الماء قبل الصلاة فاذا راي الماء في
الصلاة ابطلوا التيمم استصحابا لبطونه قبل الصلاة من
غير ان يجمعوا بينهما بقياس وهذا فاسد ولكل حادث حكم
يتجدد وانما يكون الاجماع حجة في الحال الى ورود فيها لاف غيرها
الا ان يكون القياس موجبا لاستصحاب حكمه فان الاجماع
اصل بخويز القياس عليه فيكون القياس هو الذي اوجب
استصحاب حكم الاجماع لا الاجماع هو ذكر العقول في كتابه
قريباً من هذا التفصيل وقال في القواطع اذا حدث الخلاف
بعد تقدم الاجماع في عصر واحد وهو على ضربين احدهما
ان يكون المخالف لم يوافق قبل على خلافه فيصم خلافه ولا
ينعقد مع خلافه الاجماع كما خالف ابن عباس في العوا
مع اجماع غيره والثاني ان يكون وافق ثم خالفهم بخلاف
على في بيع امهات الاولاد بعد اتفاقية مع عمر وسائر

الصحابة في تحريم بيعهم فمن جعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد
الاجماع ابطال الاجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم
يجعله شرطاً ابطال خلافه بعد اجماعهم ثم قال الاختلاف بعد
الاجماع ان كان في عصر ابني على ان انقراض العصر هل هو شرط
في انعقاد الاجماع او لا فان قلنا شرط جاز الاختلاف لان
الاجماع لم ينعقد وان قلنا ليس بشرط فلا يجوز فاما في
العصرين وذلك بان يجمع الصحابة على شيء ثم يختلف التابعون
فلا يجوز ذلك ويكون خلافة معاندة ومكابرة المسئلة الثانية
اذا اجمعوا على شيء وخالفهم من كفرناه بالتأويل لم يعتد بخلافهم
لذلك ثم انهم رجعوا الى الحق واقاموا على الخلاف الذي كان
بينهم وبين المؤمنين ايام كفرهم قال القاضي في التقريب
ينبغي على مسألة انقراض العصر فان اعتبرناه لم يكن اجماعاً
لان عصر المؤمنين لم ينقراض على القول حتى يرجع الكافرون
الى الحق كما للمؤمنين ان رجعوا وان قلنا لا يعتبر وهو الاصح
قال القاضي فالواجب كونه اجماعاً لان قول جميع المؤمنين قبل
ايمان هؤلاء المتأولين وعلى هذا فلا يعتد بخلاف من اسلم
من سائر الكفار وبلغ رتبة الاجتهاد اذا خالف من قبله لانه
اجماع على اجماع كما سبق خلافه وكذلك قال الصيرفي في
الدلائل اذا اجمعت الامة ثم اسلم كافراً وبلغ صبي لم يكن له
منازعة معهم وانما عليه الاتباع وهو واضح وان لم يشترط
انقراض العصر فان قلنا باشتراطه اعتد بقوله والافلا
المسئلة الثالثة قد مر ان الاجماع اذا انعقد على شيء لم يجز
مخالفته واما اذا استدلوا به ليل على حكم او تأويل لفظ ولم
يمنعوا من غيره جاز لمن بعدهم احدث دليل اخر من غير الغاء
الاول ولا ابطاله ولا يكون ذلك حرقاً لاجماعهم لانه قد يكون
على الشيء ادلة فيجوز ان يستدلوا به ليل ثم اخر يدل على الحكم
ايضا قاله الصيرفي وسليم وابن السمعاني وغيرهم وحكاة

ابن

ابن القطان عن اكثر اصحابنا وان الاجماع والاختلاف في الفتوى
فاما في الدلالة فلا يقال له اجماع لان الادلة لا يضراختلافها
قال وذهب بعض اصحابنا الى انه ليس لنا ان يخرج عن دلائلهم
ويكون اجماعاً على الدليل الاعلى الحكم والاصح هو الاول لان
المطلوب من الادلة احكامها لا اعيانها ومنه يستدل على
المجتهد بان استخراج الادلة ويستلزم منع كل قول لم ينحصر
له الاولون نعم ان اجمعوا على انكار الدليل الثاني لم يجز احداثه
لمخالفته الاجماع وحكي صاحب الكبريت الاحمر مذهبنا ثالثاً
بالوقف وذهب ابن برهان الى خامس وهو التفصيل بين
الدليل الظاهر فلا يجوز احداثه وبين الخفي فيجوز لمجاوز
استنباهه على الاولين ومثل الظاهر يقول ابن ابي طاهر
الرمادي من اصحابنا في مسألة المطاوعة سبق نظير
جماعها فلا يجب عليها الكفارة قياساً على ما اذا شرب
او اكل قال لان اول اكشفة دخل الى جوفها قبل دخول
تمام اكشفة والجماع لا يتحقق الا اذا غيب اكشفة
قلنا ومثل هذا لا يجوز ان يكون مستنداً قبل وصول
تمام اكشفة لان الناس اختلفوا في هذه المسئلة فاحداث
مثل هذا الدليل لا يجوز لان مثله لا يجوز ان يشته على
الاولين هذا كله اذا لم يتعرضوا لذلك الدليل فان تصوا
على صحته فلا شك فيه او على فسادهم لم يجز مخالفتهم وانما
الخلاف حيث لم ينصوا على ذلك والصحيح الجواز قال
ابو الحسن البصري الا ان يكون في صحته ابطال حكم ما
اجمعوا وقال سليم الا ان يكونوا يقولوا ليس فيها دليل
الا الذي ذكرناه فيمنع قلت وهذا منهم بناء على صحة
ذلك منهم وقد سبق في الفصل السادس فيه تفصيل

عن القاضي عبد الوهاب اما اذا اعتلوا بعللة وقلنا يجوز تعليل
الحكم بعلتين فهو يجري مجرى الدليل في الجواز والمنع قال
الاستاذ ابو منصور وسليم في التقريب نعم هي كالدليل
في جواز احداثها الا اذا قالوا لعللة لهذه او يكتوت
العللة الثانية تخالف العللة الاولى في بعض الفروع
فتكون الثانية ح فاسدة وقال القاضي عبد الوهاب
ينظر فان كان الحكم عقلي علمنا ان ماعداه ليس بعللة
لذلك الحكم لان الحكم العقلي لا يجب بعلتين فمن جوزه
جعلها كالدليل فلا يمنع التعدد الا ان ذلك مشروط
بانه لا ينافي في العللة الثانية علمهم وان لا يودي الى
خلافهم فرع من فروع علمهم لانها اذا تباينا امتنع
لذلك لا لتعليلهما ومن منع التعليل بعلتين فيجب
على اصله منع التعليل بعللة غير علمهم لان علمهم
مقطوع بصحتها وفي ذلك دليل على فساد غيرها قال
واما ما ويلهم الآتي وتخريجهم الاخبار فهو كالمذهب
لا كالدليل لان الآية اذا احتملت معان واختلفوا في
تاويلها واجمعوا على تاويل واحد صارت كالحادثة
فلا تعيدل عما افتواه وقال الشريف المرتضى اجمع
الاصوليون على التحاق ذلك بالمذهب لا بالدلالة
وعندي انه بالدلالة استبه يجوز قطعاً ثم مثله
مثال يصح على طريق المغترلة المسئلة الرابعة
اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين فهل
يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث فيه مذاهب
الاول المنع مطلقاً وهو كما تفاهم على ان لا قول
سوى هذين القولين قال الاستاذ ابو منصور

وهو

وهو قول الجمهور وقال الكيا انه الصحيح وبه الفتوى
وقال ابن برهان انه مذاهبنا وجزم به القفال الثاني
في كتابه والقاضي ابو الطيب وكذا الرويان والصيرفي
ولم يحكما مقابله الا عن بعض المتكلمين قال الصيرفي
وقد رأيت موجوداً في فتا بعض الفقهاء من
المتأخرين فالوادري قال كان هذا منا منا قضية
او غلطاً او كانت يذهب الى هذا المذهب وكذلك
ابن القطان لم يحكم مقابله الا عن داود فقال
اذا اختلف الناس في حد السكر فقبل ثمانون
وقيل اربعون فهو اجماع على ماعداها وقال داود
لا يكون هذا اجماعاً لانها قد وقعت مخالفة فيجب
ان يكون حكم الله فيها الاختلاف قال وهذا ليس
بشيء لان الموضع الذي اختلفوا فيه غير الذي
اتفقوا عليه وقال صاحب الكبريت الاحمر هو
مذهب عامة الفقهاء ونص عليه الشافعي رحمه
الله تعالى في رسالته وكذا ذكره محمد بن الحسن
في نوادر هشام لانه عد الاصول وعد في حملتها
اختلف في الصحابة والثاني الجواز مطلقاً قال
القاضي ابو الطيب رايت بعض اصحاب ابى
حنيفة يختاره وينصره ونقله ابن برهان
وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهرية
ونسبه جماعة منهم القاضي عياض الى داود
قال ثم ناقض فشرط الولي في صحة عقد البكر
دون الثيب مع ان الخلاف هل يلزم فيها اولاً
يلزم فيها وانكر ابن حزم على من نسبه

له اود وانما قال كلاما معناه ان القولين اذا
 رويوا ولم يصح اجمعوا عليها ولم يرد عن جماعة
 منهم اروا احد انكار ولا تصويب ان لم بعدهم
 ان ياتي بقول ثالث يدل عليه النص والاجماع
 فهذا ما قاله ابو سليمان فكيف يسوغ ان ينسب
 هذا اليه وهو يقول ان الامة اذا تفرقت على
 قولين وكانت كل طائفة منهم قد قرنت بقولها
 في تلك المسالة مسالة اخرى فانه ينبغي ان يحكم
 لتلك المساليتين بحكم واحد فان صحت احدى
 المساليتين فالأخرى صحيحة ولذا لا حكم بالتخلف
 بمسألة عند المقام لاجماع القائلين بذلك على
 التخلف عند المنزف فيصع وجوبه عند الزحام
 بمسألة قال ابن حزم وهذه القول وان لنا لا
 نقول به فقد قاله سليمان وارادنا تحرير النقل
 عنه وانما قال ان الخلاف اذا صح فالاجماع على
 بعض تلك الاقوال المختلف فيها لا يصح ابداء
 وصدق في ذلك وهذا كالاخلاف في حديث شاذ
 كخرق لاجد عليه وقيل اربعون وقيل ثمانون
 فهذا لا ينبغي عليه اجماع ابداء والثالث وهو
 الحق عنه المتأخرين ان الثالث ان لزم منه
 رفع ما اجمعوا عليه لم يجز احداه والاجاز وكلام
 الشافعي في الرسالة ينتضيه حيث قال في اواخرها
 القياس تقدم الاخ على الجحد لكن صدنا عن القول
 به اني وجدت المختلفين مجتمعين على ان الجحد مع الاخ
 مثله او اكثر حظا منه فلم يمكن في اختلافهم ولا
 الذهاب

الذهاب الى القياس والقياس يخرج من جميع اقاويلهم
 اهو وانما معناه لان في احداث قول ثالث رفعاً للاجماع
 واما حث لا رفع فتصرفه يقتضى جوازاً وقضيه
 كلام المصروي في الاشراق انه مذهب الشافعي
 فانه قال ومن لفق من القولين قولاً على هذا الوجه
 لا يبعد خارقاً للاجماع كما ذكرنا في وطء المشيب هل
 يمنع الرد بالعيب تخريب الصحابة حزبين ذهب
 طائفة الى انه يرد ها ويرد معها عقربا وذهب
 فحزب الى انه لا يرد فاخذ الشافعي في اسقاط العقرب
 بقول حزب وفي تجويز الرد بقول حزب ولم يبعد ذلك
 حزقا للاجماع اهو ولعله مبني على انه لا يجوز حذف
 الاجماع بعد اجماع سابق على خلافه فان قلنا بالجواز
 كما ذهب اليه البصري فالظاهر بجواز لكنه لا
 يقع وقد اعترض بعض الحنفية على ان اختيار الثالث
 وقال لا معنى له لانه لا نزاع في ان القول الثالث يستلزم
 ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا واخصم يستلزم
 هذا لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم ابطال
 ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في صورة واحدة
 كما في مسألة العدة وحرمان الجحد واما في مجموع
 المساليتين في مسألة الزوج والزوجة مع الابوين
 احد المشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما
 او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما
 دون الآخر خلافا لاجماع قال فالشان في تمييز
 صورة يلزم منها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم
 ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان

اشتركا في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فم يكون الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا وعند ذلك فالمختلف فيه اما حكم يتعلق بكل واحد كسالة الجرد مع الاخوة والعدة او متعدد فان كان الثابت عن البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كسالة الخروج والمس فان القول بان كلا منهما ناقض وليس بينهما فاض لا يكون خلافا لاجماع تنبيهات الاول ذكر القولين مثال فالشك في الاكثر كذلك كما قاله الصيرفي ومثله باقوالهم في الجرد قال فلا يجوز احدث قولين سوى ما تقدم لانه كما تقدم على انه لا قول سوى هذه الاقوال الثاني ان الصيرفي ايضا فرض المسألة في اختلاف الصحابة فقد توهم التفصيل بين ما اجمع على انه حجة فيمنع فيه الاحداث دون غيره وليس بعيد الثالث انه شبه ايضا على تصورهما بالاختلاف المستفيض فيهم قال فاما ما حكى من فتوى واحد ولم يستفرض قوله فيجوز الخروج عنه الى ما ايدى دليل ويجز منه مذهب آخر مفصل بين الاجماع السكوتي وغيره الرابع قال العبدري انما يصح فرض هذه المسألة على مذهب من يجوز الاجماع عن اجتهاد وقياس وعلى ان تكون اجتهادية بتجاهها اصلان فيجمع الصحابة على انه يجوز ان يلحق بهذا الاصل فيكون حلولا ويجوز ان يلحق بهذا الاصل فيكون حراما فاذا لم ينقض الا على هذا الوجه فاحداث قول ثالث ورابع والثر جاز لانها اجتهادية ولا حصر في المجتهدين واما اذا كان

معنى

معنى قولهم اذا اجمع الصحابة على قولين اجمع هؤلاء على قول وخطأ وان خالفه فليس باجماع ولكنه خلاف صحيح واذا لم يكن اجماعا باحداث قول ثالث او رابع واكثر فجاز ايضا وبالحجة فلم ياخذوا في هذه المسألة الاجماع الشرعي بل اللغوي وفيما قاله نظر الخامس لم يتعرصوا لهذه بالنسبة الى عصر واحد بل بان يختلف الصحابة على قولين ثم يحدث بعضهم قولاً ثالثاً والقياس التفصيل بين ان لا يستقر الخلاف فيجوز وبين ان لا يستقر فينبني على الخلاف في انقراض العصر فان قلنا شرط جاز والافلا ولو ادرك بعض التابعين عصر الصحابة فاحداث ثالثاً فالقياس بناؤه على الوجهين في الانقراض على الوجهين في قول التابعي مع الصحابة وهل يعتد به ومثاله ما لو وجد ما لا يكفي للوضوء فهل يقتصر على التيمم او يستعمله ويتيمم قولان للصحابة فاحداث الحسن قولاً ثالثاً فقال يستعمل ما معه ثم يجمع ما يتألف من الماء فيعمل به المسألة الخامسة اذا تعدد محل الحكم بان لم يفصل اهل العصر بين مسالتين بل ذهب بعضهم الى حكاية وجهين في هذه المسألة وقال الاصح امتناعه وحكاية ابو بكر الرازي عن اصحابهم قال في المحصول وهذا الاجماع متأخر عن سائر الاجماع في القوة لعدم التصريح اهو ومنهم من فصل فقال ان كان طريق الحكم واحدا لم يجز الفصل والاجاز قال المصنف وهو المختار والتحقيق انهم نصوا على عدم الفرق بين ان قالوا لا فصل بينهما في كل

الاحكام او في الحكم القلا في امتنع الفصل بينهما على الصحيح
وحكى الصندي فيه الاتفاق وليس كذلك فعليه خلاف
حكاه القاضي في التقريب وحكاه في اللع احتمالا عن
القاضي ابي الطيب وان لم ينصوا على ذلك فان علم اتحاد
الجماع بينهما فهو جار مجرى النص على عدم الفرق
من ورث العمة ورث الخالة ومن منع من احداهما
منع من الاخرى لان الماخذ واحد وهو المحرمية وان
لم يكن كذلك فقبل لا يجوز الفرق والحق جوازه لانه
اذ لم يتحد الماخذ لم يمتنع الخلاف وقال القاضي عبد
الوهاب ان عينوا الحكم وقالوا لا تفصيل حرم الفصل
وان لم يحينوا ولكن اجمعوا عليه مجاز فلم يعلم تفصيله
الا بدليل غير الاجماع قال دل الدليل على انهم ارادوا معينا
تقين او ارادوا العموم تعين العموم ومتى كان مدرك
احد الصنفين مجليا او كادا ان يكون مجليا جاز التفصيل
بين المسالتين وكلام التبريزي في التفتيح يدل على
انه اذا وقع الاشتراك في الماخذ فهو محل الخلاف واما
اذ لم يشتركا فيه فلا خلاف في انه ليس بحجة وهو
خلاف كلام الرازي ومنشأ الخلاف هل اخذت
الفصل بين المسلمين كاحداث قول فيها فيكون خرقا
للاجماع او ليس كاحداثه لان المفصل قال في كل مسألة
يقول بينهما ولم يلزم من هذه المسألة نسبة الامة الى
جميع الخلق كما يلزم من ذلك فلا يكون خرقا للاجماع
وهو الصحيح وقال الاستاذ ابو منصور ان نصوا على
التسوية بينهما في حكم واحد حرم على من بعدهم التفريق
قطعا وان سوا بينهما في حكمين على البديل فاختلفوا
على



على قولين وبالجواز قال محمد بن سيرين وسفيان
الثوري لان الصحابة اختلفوا في زوج او زوجة وابو
وكذلك اجماع والاكل ناسيا وقال سليم اجمعوا على
التسوية بينهما في حكم كقولهم لكل واحدة من الجديتين
ام الام وام الاب اذا انفردت السدس لم يحزمن بعدهم
ان يفرق بينهما فيجعل لام الام الثلث لانهما لغيرهم
في التي تزيد على فرضها وهكذا اذا اجمعوا على التفرقة
بين مسالتين في الحكم كقولهم للام مع الاب الثلث
وللجدة معه السدس لم يحزمن بعدهم ان يسوى
بينهما وهذا لا خلاف فيهما وقال ابن القطان اذا
اجمعوا على ان الكرم والتحل في المساقاة سوى من
يجيزها ومن ياباها يرد لها فقال داود هذا اجماع
ولا يجوز التفرق بينهما ويقول قد اجمعوا على التسوية
قال وهذه افاسد وعندنا ان ذلك لا يكون اجماعا لان
القول بالحلة غير الاعتبار بهذا لانا نجد من يقول هذه
الحين حلال وهذه حرام وان كان من قائلين فخصه
مسالتان والجب من داود في هذا فيقال له خبرنا
عن المسألة على الثلث والرابع من اي طريق اخذتها
فقال من طريق الاجماع وهو ان الذين اختلفوا فروق
في الرد والاجازة فقلنا لهم انما اخذوا ذلك من طريق
القياس من الاجازة ثم هو لا يجوز المساقاة والمحمون
سوا بينهما فقالوا الكرم لا يجوز كما لا يجوز التحل
ومن اجاز سوى بينهما فلم فرقت مسألة اذا
اختلفوا في مسالتين على قولين فقالت طائفة
في كل من المسالتين قولنا وقللت اخرى في كل منهما

ايضا قولاً ثم قارن دليل عن نص على صحة قول احدهما
في احدي المسألتين فهل يدل على صحة قولها في المسألة
الآخري ام لا اختلف في هذه المسألة داود وابنه فصار
داود الى انه دليل على ذلك ومنعه ابنه هكذا قال ابن
حزم في الاحكام ثم قال ويقول ابنه لانه لو صح ما قاله
داود لكانت الطائفة التي قام النص على صحة قولها
في مسألة واحدة مصيبة في جميع مذاهبا ولا يقول
به احد هم ان صح اجماع الامة بقينا على ان حكم
المسألتين سواء ثم قام نص على صحة حكم ما في
احدي المسألتين فقد صح بلا شك ان حكم الآخري
كذلك والفرق ان المسألتين الاولتين لم يحتفظ
فيهما تسوية بين المسألتين بخلاف الثاني ثم مثل
بالمساقاة فمنهم من منعها جملة ومنهم من اباها جملة
ومن يبيع لها في النخل والعنب خاصة وما نفع لها
في سواها فلما صح القول باباحتها وبطلابطالها
نظرنا في المساقاة بالثلث والرابع فوجدنا الامة
مجمعة على ان حكم المساقاة على النصف حكمها
على جزء مسمى اي جزء كان وكذلك المزارعة الناس
فيها على قولين الاباحه والحظر فلما قام الدليل
على صحتها نظرنا في المزارعة على النصف وصح اجماع
على ان حكم المساقاة والمزارعة على جزء مسمى حكما
على النصف صحت المزارعة على جزء مسمى فانه
اذا قلنا هذا لا يصح بالاجماع احتمل امرين احدهما
الاجماع على نفي الصحة والثاني نفي الاجماع على
الصحة والثاني اعم من الاول فلا يصح يلزم من
نفي

نفي الاجماع على الصحة نفي الصحة لجواز ان يكون الحكم مختلفا
فيه فهو صحيح على راي فالاجماع على الصحة مستف لك
هي غير مستغنية مطلقا بل ثابتة على ذلك الراي بخلاف
الاجماع على نفي الصحة فانه يقتضي نفيها مطلقا فاذا
قلنا الوضوء بدون مسح الرأس لا يصح بالاجماع كانت
هذه الجماعا على نفي الصحة واذا قلنا الوضوء بدون استيفاء
الرأس بالمسح لا يصح بالاجماع كان هذا نفيها للاجماع
على الصحة لا حقيقة الصحة مطلقا لان ذلك يصح عند
ابن حنيفة والثاني في والمثله هذه المباحة ان بعض
الفصلوا راي شافعي قد توضأ ومسح بعض رأسه
فما رحه وقال له وضوءك هذا لا يصح بالاجماع فنقض
من ذلك وقال تزعم ان الشافعي ليس بمعتبر القول
فقال لا وقال كلامك يقتضي ذلك فبين له هذه
الكلمة قرأ لعنه وعاصله ان المنفي عنها هو الصحة
المطلقة او المقيدة لكونها مجمعا عليها فان اريد الاول
فهو اجماع على النفي وان اريد الثاني فهو نفي الاجماع وحاصله
من جهة العربية ان موضع الاجماع نصب لكن هو على
التمييز او الحال ان قيل على التمييز فهو اجماع على نفي الصحة
اذا تقدمت به لا يصح اجماعا على التمييز رفع الابهام عن الذات
ونفي الصحة هنا يحتمل انه اجماعي او خلوي فيقولنا اجماع
رفعنا ذلك الابهام وقلنا ان نفي الصحة اجماعية وان قلنا
على الحال فهو نفي الاجماع على الصحة لا نفي الصحة لا
الحال نعت للمفاعلة فتقدم بر هذا لا يصح مجمعا عليه
ونفي الصحة لا يستلزم نفي الموصوف بخاتمة قد
يكون اختلف في حجة كالاجماع في مواضع منها منع الخروج

منه اذا انحصر على قولين او ثلاثة ومنها تسويغ الذهاب
الى كل واحد من الاقوال المختلفة فيها ومنها كون الجميع صوابا
ان قلنا كل مجتهد مصيب وغير ذلك ذكره القاضى عبد
الوهاب فى مسألة تقليد الصحابي وقال المزينى فى كتاب
ذم التقليد قال ذم الله الاختلاف فى غير ما اية ولو كانت
من دينه ماذمه ولو كان التنازع من حكمه مازده فى
كتابه وسنة نبويه ولا امر بامضاء الاختلاف والتنازع
على ما هما به ولاحذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
امته من الفرقة وامرهم بلزوم الجماعة قال ولو كانت
الاختلاف رحمة لكان الاجتماع عذابا لان العذاب
خلاف الرحمة ثم قال قال الشافعى رحمه الله تعالى
الاختلاف وجهان بما كان منصوصا لم يجل فيه الاختلاف وما
كان يحتمل التأويل او يدرك قياسا فذهب المتأول والقياس
الى معنى يحتمل ذلك وان خالفه غيره لم اقل انه تضيق عليه
ضيق الاختلاف فى المنصوص قال المزينى فظاهر قوله انه
ضيق الاختلاف كتضيقه فى المنصوص والله اعلم
كتاب القياس والنظر فيه اوسع من ابواب الاصول
فلماذا خصوه بمزيد اعتناء وقد قال امام الحرمين مبينا
لشرفه القياس مناط الاجتهاد واصل الراى ومنه يتشعب
الفقه واساليب الشريعة وهو المفضى الى الاستقلال
بتفاصيل احكام الوقائع فى اصغار الغاية والنهاية فان نصوص
الكتاب والسنة محصورة مقصورة ومواضع الاجماع
محدودة ماثورة فيما يقبل منها تواترا معوزا قليل وما
ينقله الاحاد من علماء الامصار ينزل منزلة اخبار الاحاد
وهى على الجملة متساهية ونحن نعلم قطعا ان الوقائع
التي



التي يتوقع وقوعها لانهاية لها والراى المشتت المقطوع به
عندنا انه لا يخلو واقعة عن حكم الله تعالى يتلقى من قاعدة ٢٢٥
الشرع فالاصل الذى يترسل على جميع الوقائع القياس وما
يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو حق الاصول
باعتبار الطائفة وفيه ابواب الكتاب الاول فى حقيقته
لفظه واصطلاحا اما لغة فالمشهور انه تقدير شئ على
مثال شئ لخر وتثبيته به ولذلك يسمى الكيال مقياسا
وما يقدر به الثعال مقياسا وفلان لا يقاس بفلان
اي لا يساويه وهل هو مصدر رقت الشئ اذا اعتبرت
اقتيه قيا وقياسا ومنه فليس الراى وامر فى القياس
لا اعتبارا لأمور برأيه وقسمة بضم القاف امره
قوسا ذكر هذه اللغة ابن ابي القاف فى نهايته وصاحب
الصحاح فهو من ذوات الواو والياء وقال ابن مقلة فى
كتاب البرهات القياس فى اللغة التمثيل والتشبيه
وانما يعتبر التشبيه فى الوصف او احد له الاسم
وقال الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء القياس
فى اللغة ماخوذ من المماثلة يقال هذا قياس هذا
اي مثله لان القياس اجمع بين المماثلين فى الحكم
وقيل انه ماخوذ من الاصابة يقال رقت الشئ
اذا اصبت له لان القياس نصيب به الحكم وحكاها
ابن السمعاني فى التواطع وقال الصيرفى فى القياس
قل القياس القياس وهو مصدر رقت الشئ
قياسا وهو اجمع بين الشئين اما بالمشاهدة فهما
جميعا او احدهما والاخر بالفكر وجمعها بالفكر

يعلم تأويلها في الشيء الذي جمعا من اجله بخلافها
هذه فائدة القياس ونتيجته فاذا اثمرت المقابلة
مساواة الشئتين من حيث كان جرى الحكم عليهما في
في الشيء الذي اجتماعا فيه وخلاف بينهما في شئ
اختلفا فيه وهذا ثابت في قضية العقول ان كل
شئ استبها في شئ ما فحكمها من حيث استبها
واحد ولولا ذلك لما كانت بين المختلف والمتفق فرق
واما في الاصطلاح فاختلغوا اولاً في امكان حده
فقال امام الحرمين يتعد واحد الحقيقي في القياس
لاستبهاه على حقا بقى مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع
والاصل فانهما حادثان والجامع فانه علة ووافقه
ابن المنير شارحه على تعدد واحد لكن العلة عنده
في ذلك كونه نسبة واصنافه وهي عدمية والعدم
لا يتركب من اجنسي والفصل الحقيقي الوجوديين
قال الانباري الحقيقي انما يتصور عما يتركب من اجنسي
والفصل ولا يتصور ذلك في القياس وكلام الجمهور
يقتضي امكانه واختلفوا فالمحققون انه مساواة
فرع لاصل في علة الحكم او زيادته عليه في المعنى
المعتر في الحكم وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد
من حكم مطلوب به ولا بد له من محل يقوم به وهو
الفرع وذلك لشوته في محل آخر وهو الاصل ولا
يمكن ذلك بين كل شئتين بل اذا كان بينهما امر يوجب
الاشتراك في الحكم وهو المراد بالمساواة في نفس الامر
فيختص المحد بالقياس الصحيح هذا عند القائلين بان

المصيب

المصيب واحد اما القائلون بان كل مجتهد مصيب فله
بد ان يزداد في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الامر
ام لا كما قاله ابن الحاجب وعذره والحق ان التعريف
المذكور شامل للقياس الصحيح على المذهبين لان
المساواة المذكورة اعم من ان يكون في نظر المجتهد
ام لا وقيل ادراج خصوص في عموم واستحسنه
بعض الجدلبيين وقيل انه لحاق المسكون بالمنطوق
وقيل لحاق المختلف فيه بالمنفق عليه وقيل
استنباط اخني من الجلي وقيل حمل الفرع على الاصل
ببعض اوصاف الاصل واليه ذهب الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني ولم يرتضه القاضي الحسين
وقال ابن كج رد فرع مسكون عنه وعن حكمه الى
اصل منطوق بحكمه وقيل لجمع بين النظيرين واهما
حكم احدهما على الاخر وقيل انه بذل الجهد في طلب
الحق وهو باطل با استخراج الحق بالنصوص والظواهر
وقال ابو هاشم حمل الشيء على حكمه واجراء حكمه
عليه وهو باطل لانه لم يذكر الجامع وقال عليه
الحجاء حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه نظر
من الشئ وقال الشريف المرتضى اثبات حكم المقيس
عليه للمقيس وهو ركيك فان المقيس والمقيس عليه
مشتقان من القياس فتعريف القياس بهادور
وقال صاحب الاحكام استواء بين الاصل والفرع
في العلة المستنبطة من حكم الاصل ويخرج عن القياس
اذا كانت العلة منصوصة فان منع كونه قاسيا
فباطل لانه اقوى انواع الاقيسة وقال القاضي

واختاره المحققون منا كما قاله في المحصول هو حمل
 معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيهما
 بجامع حكم أو صفة أو نفيهما فاحمل اعتبار الفرع
 بالأصل ورده إليه والمعلوم بلياً ولـ الموجود
 والمعدوم بخلاف الشيء والفرع يوهم الموجود شيء
 بين فيما إذا يكون الحمل بقوله في اثبات حكم فافاً
 أن القياس يتوصل به إلى ثبوت الأحكام ونفيها
 والمعلوم الثاني لا بد منه إذا القياس ليستدعي
 منتسبين لأن اثبات الحكم بدون الأصل ليس بحكم
 شوق قسم أجامع إلى حكم وصفة قال الكيا وهو
 اسد ما قبل على صناعة المتكلمين وقد اعترض
 عليه بأمور منها أن أردت بالحمل اثبات الحكم فتقولك
 في اثبات حكم ضايع للتكرار وإن أردت نفيه
 فينبه وذلك العز يكون خارجاً عن القياس لأنه يتم باثبات
 مثل معلوم لاخر بجامع ومنها أن قوله في اثبات حكم لها يشعر
 باثبات حكم الأصل بالقياس وهو باطل فإن القياس فرع
 ثبوت الحكم في الأصل فلو كان ثبوت الحكم فرعاً عن القياس
 لزم الدور واجيب بأن القاضي لعلة يرى أن الحكم ثبت
 في الأصل بالعلة لا بالنص وكذلك في الفرع والقياس كاشف
 عما ثبت فيها وقال ابن المنير هذا السؤال لا يرد من أصله
 لأن قوله بهما متعلق بمحذوف صلة للحكم المنكر كأنه قال
 في اثبات حكم وذلك الحكم في نفسه لا مرتباً في الأصل
 والفرع والمثبت له في الأصل النص وفي الفرع القياس فلا
 تناقض وليس متعلقاً باثبات ومنها أن الصفة ثبتت
 أيضاً بالقياس كقوله انه عالم فله علم كما في الشاهد فأت
 انه رجت الصفة في الحكم يكون قوله بجامع حكم أو صفة

لأن



لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر
 الحكم تذكراً وان لم يندرج كان التعريف ناقصاً فهو إما زائد وإما
 ناقص ومنها أن الاعتبار في القياس أجامع دون أقسامه ولو
 وجب ذكر أقسامه لوجب ذكر أقسام الحكم ومنها القياس الفاسد
 خارج عنه لأن أجامع متى حصل صح القياس وقال الكيا هو
 شامل للصحيح والفاسد والتفاوت بينهما يرجع إلى الشروط
 لا مدخل لها في التحديد وكذلك صرح القاضي وإمام الحرمين
 والغزالي بشموله لها وما ذكرناه من اختصاصه بالصحيح
 تبعاً للامدعي فهو مردود بما ذكرناه ومنها قال الامدعي الحكم في
 الفرع نفيًا وإثباتاً يتفرع على القياس أجماعاً وليس بركن في
 القياس فإن نتيجة الدليل لا تكون ركناً في الدليل لما فيه من
 الدور فيلزم من أخذ الحكم في الفرع ركناً في القياس الدور
 الممتنع واجاب القرافي بأن تعريف الدليل بنتيجته تعريفاً
 رسمياً تعريف جائز لأنه تعريف بلازم الشيء بخلاف تعريفه
 الحدي ورده الأصغراني بأن التعريف باللازم شرطه اللازم
 البين من حيث هو لازم واللا يلزم الدور واجاب ابن
 الحاجب بأن المحدود القياس الذهني وثبوت لحكم الفرع الذي
 إذا الخارج ليس فرعاً له ورده الأصغراني بأن معرفة حكم
 الفرع الذهني فرع القياس الذهني لأن نتيجته ذهنية
 ويجب أن يكون التعريف للقياس الخارجى الذي هو
 دليل على حكم الله واجاب الصنفى الهندي بأن القاضي
 لم يأخذ في تعريف القياس إلا الاثبات لا الثبوت
 والتفرع عن القياس الثبوت لا الاثبات وهو الحق
 أن الثبوت ثابت قبل القياس وإنما الناشئ بالقياس
 اعتقاد المساواة والثبوت مستند إلى العلة

لا مجرد الثبوت وقال امام الحرمين الانصاف ان
ما ذكره القاضي ليس بحجة ولا مطمع في احدهما يتركب
من نفي واثبات كما ذكر في الحكم والجامع (مسألة)
حاصل القياس في نظر الاصوليين يرجع الى الاستدلال
بحكم شئ على آخر من غير ان يكون احدهما اعم من
الآخر ويسميه قوم التمثيل واما في اصطلاح
المنطقيين فهو الاستدلال بحكم العام على حكم
الخاص ويرجع الى المقدمات والتأجيل قال الانباري
وهو ابعد عن المدلول اللغوي لان قولهم كل بئيد
مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل بئيد حرام ليس فيه
اعتبار بحال واما البئيد احد الصور المسند رتبة
تحت العموم قلت بل هو قريب من المدلول اللغوي
بمعنى التسوية لانه تسوية حكم الخاص بحكم العام
وذكر امام الحرمين ان لفظ القياس قد يتجوز
باطلاقه في النظر المحض من غير نقده برفع واصل
فيقول المفكر فت الشئ اذا تفكر فيه ونازعه
الانباري ولا معنى لنزاعه لوجود المعنى اللغوي
فيه وهو الاعتبار وقال الغزالي في اساس القياس
واما نحو كل مسكر خمر وكل خمر حرام ينتج كل مسكر
حرام هذا لا تسميه الفقهاء والاصوليون قياسا
واما يسميه ذلك المنطقيون وهو ظلم منهم على
الاسم وخطأ على الوضع فان القياس في وضع
اللسان يستدعي مقبلا ومقبلا عليه لانه حمل
فرع على اصل بجهة جامعة واطلاقه على غير
هذا

هذا خطأ (مسألة) وقال ايضا لفظ القياس
مشارك يطلق تارة على الراي المحض المقابل للتوقف
حتى يقال الشرع اما توقف او قياس وهذا الذي
منكره وهو الذي يتعرض للتشنيع الظاهرية التعليمية
ويطلق تارة بمقابل التوقف حتى يقال الشرع ينقسم
الى ما يعتل معناه والى تعبد كرمي الحمار وكلاهما ترفيع
لكن يسمى ما عقل معناه قياسا لما انقدح فيه من
المعقول وهذا هو المعنى الذي يقول به وهو هذا
المعنى احد نوعي التوقف وليس مقابله له مثاله
في المعتمد لاني احسن البصري كان الشافعي رضي
الله عنه يسمى القياس استدلالا لانه محض ونظر
ويسمى الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه
وحكى صاحب الكبريت الاحمر عن بعضهم ان القياس
والاجتهاد واحد لمحدث معاذ اجتهد راى والمراد
القياس بالاجماع وقال الكيا بماذا القياس عن
الاجتهاد بانه في الاصل بذل المجهود في طلب الحق
سواء طلب من النص او القياس وقد قال الشافعي
في الرسالة ان القياس الاجتهاد وظاهر ذلك لا يستقيم
فان الاجتهاد اعم من القياس والقياس اخص الا انه
لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملا في تعريف
ما لا يضي فيه من الحكم وعنده ان طريق يعرف
ذلك لا يكون الا بان يحمل الفرع على الاصل فقط وذلك
قياس عنده والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى
غلبة الظن في الاحكام التي لا يتبين فيها خطأ

المجتهد ويقال فيها كل مجتهد مصيب والقياس ما ذكرناه والامر فيه قريب وقال ابن السمعاني هل القياس والاجتهاد واحد او مختلفان اختلفوا فيه فقال ابو علي بن ابي هريرة انها متحدان وكتب الشافعي وقد اشار اليه في كتاب الرسالة والذي عليه اجمهون جمهور الفقهاء ان الاجتهاد غير القياس وهو اعم منه لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يقتصر الى القياس ولان الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة وليس ذلك بقياس مسألة اختلف اصحابنا كما قاله الاستاذ ابو اسحاق فيما وضع له اسم القياس على قولين احدهما انه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط والثاني انه المعنى الذي يدل على الحكم في اصل الشيء وفرعه قال وهذا هو الصحيح ومن فرمته فانما فرمته لشبهة تعود اليه في الحقيقة لان قبل القياس لابد من ان يكون له اصل وفرع فان كان اصلا فقد وجب وجوده في كل ما يسمى به واستغنى عن الالتحاق وان كان فرعا لم يجز ان يكون دليلا على غيره ووجب ان يكون له اصل يستنبط به ثم الكلام في اصله كالكلام فيه لنفسه وهذا بعبارة يستشكل على القائل الاول بان يقال المجتهد اما ان يكون مأمورا بالنظر والالتحاق فان لم يكن لم يتوجه عليه الطلب عند نزول الحادثة وان كان مأمورا فاما ان يكون اصلا او فرعاً ثم يعود ما سبق ومهما كان جوابه فهو جوابنا مسألة ٤ واختلفوا كما قاله المقترح في الذي اثبتته القياس هل هو حكم واحد يشمل الاصل والفرع او حكمتين متميزتين فذهب بعض الاصوليين على انها حكمتان متميزتان وقرره بوجوب احدهما جواز نسخ الاصل مع ابقاء الفرع فدل على انها حكمتان والثاني ان الحكم يختلف باختلاف متعلقه ولا

شك

شك ان متعلق الاصل غير متعلق الفرع فكانا مختلفتين وذهب بعض الاصوليين الى انه حكم واحد شامل لهما لانا لا ننظر الى القضية الخاصة وانما النظر الى الامر العام فان اورد جواز النسخ قلنا لا يتصور نسخ الاصل مع بقاء الفرع مسألة روى الربيع في اختلاف الحديث عن الشافعي ما يقتضي استئصال الكتاب والسنة على جميع الفروع المحقة بالقياس اي ابتداء او بالواسطة فقال الشافعي ولما قبض الله رسوله تناهت فرائضه فلا يزداد فيها ولا ينقص ونص في الرسالة على ان القياس موضع ضرورة وروى احمد بن حنبل عن الشافعي انه قال القياس ضرورة حكاه العبادي في طبقاته وهذا يقتضي عدم استئصاله عليه فليؤول وقال ابن كج جميع الاحكام على مراتبها معلومة بالنص لكن بعضها يعلم بظواهر بعضها يعلم باستنباط وهو القياس ولولزم ان لا يثبت حكم الابتنى ليظل اكثر الاحكام المستدل عليها بغوى الخطاب ودليله وزعم ابن حزم ان النصوص تحيطة بجميع الحوادث وربما تمك بقول احمد ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يغنيك عنه ومقابل له قول امام الحرمين انه اكثر الحوادث لا نص فيها مجال ولذا قال غيره من الأئمة انه لو لم يستعمل القياس افضى الى خلوك كثير من الحوادث عن الاحكام لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها وقال بعضهم من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته الى القياس كالواجدها لا يجزئه التيمم وانما يحتاج اليه في القليل وتوسط بعضهم وقال بالتفصيل بين اعمال الخلق الواقعة وبين المسائل المولدة لاعمالهم المقدرة فالاولى عامتها نصوص واما المولات فيكثر فيها ما لا نص

فيه مسألة الحق انه مظهر لحكم الله تعالى لا مثبت له ابتداء
لان مثبت الحكم هو الله ومنع الشافعي في الرسالة انه يقال
انه حكم الله على الاطلاق وقال الصيرفي لان هذا اللفظ انما
ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه فيمنع اطلاقه على
القياس وان كان فيه حكم الله من الاجتهاد استغناقات
يقطع على الله بذلك فان اطلق عليه حكم الله بمعنى انه
اوجبه كان على القتيبة وقال الروياني في البحر القياس
عند فادين الله وحجته وشرعه وقال ابن السمعاني انه
دين الله ودين رسوله بمعنى انه عليه ولا يجوز ان يقال
انه قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم
قال ابو الحسن في المعتمد هو ما موربه بمعنى ان الله بعثنا
على فعله بالادلة واما كونه بمعنى صيغة افعال فصح
ايضا عند من يحتج بقوله تعالى فاعتبروا واما كونه من
دين الله فلا ريب فيه اذ اعني انه ليس ببدعة وان
اريد غيره لك فعند الشيخ ابي الهذيل لا يطلق عليه
لان اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وابو على
الحيا في يصف ما كان واجبا منه بذلك وبما ايمان
دون ما كان منه ندبا والقاضي عبد الجبار يصفه
بذلك واجبه ومنه وبه وقال الامدي ان اريد بالدين
ما تعبد نابه وهو اصلي فليس القياس من الدين
وان اريد به ما تعبد نابه مطلقا فهو من الدين
وتحصل في كون القياس من الدين اقوال ثلثها
حيث يتعين الباب الثاني في موضوعه قال
الروياني وموضوعه طلب احكام الفروع المسكوت
عنها من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من

معانيها



معانيها ليلحق كل فرع باصله الباب الثالث في
وجوب العمل به وهو حجة في الاصول الدينية بالا
قال الامام الرازي كما في الادوية والاعذية
والاسعار وكذلك القياس الصادر منه صلى الله
عليه وسلم بالاتفاق قال صاحب التلخيص لان
مقدماته وقطعته لوجوب علم وقوعه قال وانما
النزاع منا ويجب العمل به اذا عدم النص والاجماع
وقال صاحب القواطع ذهب كافة ائمة من الصحابة
والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان
القياس الشرعي اصل من اصول الشرع يستدل به
على الاحكام التي لم يرد بها السمع قال الامام احمد
لا يستغنى احد عن القياس وقال الاستاذ ابو منصور
والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على اربعة مذاهب
احدها بثبوت في العقلية والشرعية وبه قال
النظام وجماعة من اهل الظاهر والثالث نفيه
في العلوم العقلية وبثبوت في الاحكام الشرعية
التي ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من
القائلين بان المعارف ضرورية والرابع نفيه في
العقلية والشرعية وبه قال ابو بكر بن داود
الاصفهاني قال والمثبتون له في العقلية والشرعية
اوجبه في الحوادث التي ليس فيها نص ولا اجماع
واجازوه فيما فيه احد هذه الاصول اذ لم يرد الى
خلافها هو سائر المثبتون له اختلفوا في مواضع
لحدها في طريق اثباته فقال الاكثرون هو دليل
بالشرع ونص عليه في الرسالة فقال واما

٥/٥

٢٣٠

تفاق

القياس فانما اخذناه استهلالا بالكتاب والسنة
والاثار وقال القفال وابو الحسن البصري هو
دليل بالعقل والادلة السمعية وردت موعدة له
ولو قد رنا عدم وجودها لتوصلنا بمجرد العقل
الى انتصاب الاقضية عللا في الاحكام وقال
الشافعي يجب العمل به بالعقل والشرع حكاه في
اللمع وجزم به ابن قدامة في الروضة وجعله
مذهب احمد لقوله لا يستغنى احد عن القياس
قال وذهب اهل الظاهر والنظام الى امتناعه
عقلا وشرعا واليه ميل احمد في قوله يجتنب الحكم
في الفقه المجل والقياس هو وقد تأوله القاضي
ابو يعلى على ما اذا كان القياس مع وجود النص
مخالفا له لانه يحل فاسد الاعتبار وثانها هل
دلالة السمع عليه قطعية او ظنية وبالأول قال
الاكثر وتو بالتالي قال ابو الحسن والامدى وثالثها
فيل انما يعمل به اذا كانت العلة منصوصة او بطريق
الاولى والجمهور على وجوب العمل به مطلقا واما
المنكرون للقياس فاول من باح بانكاره النظام
وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن
مبشر ومحمد بن عبد الله الاسكافي وتابعهم من اهل
السنة على نفيه في الاحكام داود الظاهري قال ابو
القاسم عبد الله بن عمر بن احمد الشافعي البغدادي
في كتابه في القياس مما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب
جامع العلم ما علمت احدا سبق النظام الى القول بنفي
القياس والاجتهاد ولم يلتفت اليه الجمهور وخالف

ابو



ابو الهذيل فيه ورده عليه هو وقرأنا قلون بحث
الظاهري فقال ابن عبد البر في كتاب العلم لا خلاف بين
فقه الامصار وسائر اهل السنة في نفي القياس في
التوحيد واثباته في الاحكام الاداود فانه نفاه
فيهما جميعا قال ومنهم من اثبتته في التوحيد وثبته في
الاحكام واطلق القاضي ابو الطيب عن داود والنهروا في
المعنى والقياس ان القياس محرم بالشرع وقال الاستاذ
ابو منصور فاما داود فانه عمم ان لاحادثة الا وفيها
حكم منصوص عليه في القرآن والسنة او مدلول عليه
في النصوص بجوى النص ودلالة ذلك من عن القياس
فمنها ما ذكره الله مفصلا ومنها ما حمل ذكره في القرآن
وامر به عليه الصلاة والسلام بالتفصيل والبيان ومنها
ومنها ما اتفقت عليه الامة وما ليس فيه نص ولا
اجماع فحكمه الاباحة يعفو الله سبحانه عن ذكره وتركه
والنص على تحريمه او باخبار على فاعل فعله من غير ذم له
على فعله او توارد الرواية عما فعل بحضرة عليه السلام
فلم ينكره وقال ابن القطان ذهب داود واتباعه
الى ان القياس في دين الله تعالى باطل ولا يجوز القول به
وقال القاضي عبد الوهاب ذهب داود الاصمغاني
وعبده الى ان التعبد بالقياس جائز ولكنه لم يردوا
القول به والمصير اليه غير جائز لعدم الدليل القاطع
ان الله تعالى يقيدنا به وكذا نقل الشيخ في المع انه
يجوز العمل به عقلا الا ان الشرع منع وقال ابن حزم
في الاحكام ذهب اهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس
جملة وهو قولنا الذي ندين الله تعالى به والقول

بالعلل باطل قال وذهب بعض منكرى القياس الى ان الشارع
 اذا جعل شيئا ماعلة لحكم فحيث ما وجد ذلك وجب ذلك
 الحكم كمنه عن الذبح بالسبب قال وانما السن عظم فهو يدل
 على ان كل عظم لا يذبح به قال وهذا لا يقول به داود ولا احد
 من اصحابنا وانما هو قول قوم لا يعتد بهم من جملة تناكلا فاشا
 وضرباه وقالوا اما ما لا نص فيه فلا يجوز ان يقال ان
 هذا السبب كذا او قال داود وجميع اصحابه لا يفعل الله شيئا
 من الاحكام وغيرها لعل اصلا واذا نص الشارع على انه
 لكذا او بسبب كذا او لانه فهو دال على انه جعله سببا
 لتلك الاحكام في تلك المواضع التي جاء النص فيها ولا يوجب
 تلك الاشياء شيئا من تلك الاحكام وغير تلك المواضع
 البتة ثم قال ولما تذكر وجود بعض اسباب الاحكام
 الشرعية بل تشبهها ونقول بها لكن نقول انها لا تكون اسبابا
 الا حيث جعلها الله اسبابا ولا يقدري بها الموضع المنصوص
 على انها اسباب له انتهى كلامه وقد عرف به مذهب الظاهرية
 على الحقيقة وان داود واصحابه لا يقولون بالقياس ولو
 كانت العلة منصوصة وانما القائل به القاشاني وضرباؤه
 ونقل القاضي والغزالي عن القاشاني والنهرواني القول به
 فيما اذا كانت العلة منصوصة او مبيها في الاحكام المتعلقة
 بالاسباب كرجم ما عز لزنائه والمعلق باسم مشتق كالسارق
 وكانها يعنيان بهذا الغنم تنتج المناط وقال القاضي
 واختلفت حلها بهذا من القائلين بالقياس ام لا ونقل
 الامدي عنهما القول به في العلة المنصوصة دون ما اذا كان
 الحكم في الفرع اولى به من الاصل ونقل الاستاذ ابو منصور
 عن القاشاني انه قال كل حكم وقع في شخص لسبب من
 الاسباب

الاسباب استدلال به على حكم كل ما وجد فيه مثل ذلك السبب
 ان لم يمنع منه دليل شرعي ونقل عن النهرواني انه قال استدلال
 على الفارة تقع في السمن على السور اذا وقع قال وهذه امرها
 اعتراف بالقياس وقال ابو بكر الصيرفي في اصوله المنكوت
 للقياس كانهم انكروا التسمية والا فهم يعترفون وهم المغرب
 و ابو سعيد النهرواني والقاشاني اما القاشاني فانه يزعم
 انه يستدل بان الكلام اذا شرع على سبب في شخص
 فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص والله يساويه فان جرح
 علم صحته وان لم يجر علم بطلانه وتدعي انه يبطل القياس
 فهل قال اصحاب القياس شيئا غير هذا واما النهرواني فانه
 يزعم انه يستدل بالفارة تقع في السمن على السور وزعم
 ان المراد النجاسة ثم سلكا في النفقات والاشياء الظاهرة
 الكلية انها معقولة عن الخطاب ومعلومة بالعادة فهو لا
 ما اصد واقط لتق القياس ولم ينف القياس قط في
 الاحكام غير ابراهيم يعني النظام من المتكلمين واتباعه
 ومن الفقهاء داود ومن بعده وكل هؤلاء يزعم انه لو قيل
 لنا حرمت الخمر لانها حلوة لم يجرم غيرها من كل حلوسوا
 عليه قال لانه حلوا ولم يقل انتهى وقال في موضع آخر وقد
 نقل عن النظام انكار القياس على انه قد قال ان الشيء
 اذا تقدمت اباحته في الجملة واحتاج الى العبرة اعتبر
 بعضه ببعض ونص على ايجاب النفقات للزوج والله
 اعتبر بنظايرها وهذا هو الذي قاله القياسيون
 ان القياس لا يوجب ابتداء الحكم ووضعها فاذا اوصفت
 الاصول واحتيج الى تمييزها والتفنيذ للحكم استدلال
 بعضها على بعض كما ذكر هذا الرجل في النفقات انتهى

وقال ابن كج النافي للقياس قابل به في كثير من المسائل فمنه رجم الزاني قياسا على ما عذر وارقاة الزبد المتنجس قياسا على السمن وجواز الخرص والمساواة قياسا على المخابرة ومنع التصحية بالعمياء قياسا على العور او ان حكم احكام وهو يدافع الاختلاف منكره قياسا على الغضب وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم وداود وان انكر القياس فقال بنحو الخطاب وقد جعله قوم من انواع القياس وقال ابو الحسن السهلي في ادب الجدل له كل من منع كون القياس حجة فانه يستدل به ثم يسميه باسم الاستدلال والاستنباط او الاجتهاد او دليل الشرع او غيره واعلم ان النظام انما انكر القياس في شريعتنا خاصة ولم ينكر القياس العقلي ولا الشرعي السالف ثم المنكرون للقياس اختلفوا في طريق نفيه فبعض ينفي بالعقل وحده ثم اختلفوا فقيل ان الخوض فيه فيجيب عليه وقيل يجب ان يصطلح لعباده فينص على الاحكام كلها حكاهما امام الحرمين وقيل لان الاحكام الشرعية طريقها المصالح ولا يعرف المصالح الا صاحب الشرع فلا يجوز اثنائها الا من جهة التوقف وقيل فانها جعلت على وجوه لا يمكن العلم بها قياسا كتحمل العاقلة الذية واجابة الغامة بالموث والحكم بالشفعة والفرق بين المخابرة والمساواة وجمعت الشريعة بين اشياء مختلفة وفزقت بين اشياء متفقة فذلك امتنع القياس ولا وجه الامتناع النهر وقيل لان المعارف ضرورية وهو لا يوجب العلم الضروري حكاهما الاستاذ ابو منصور وقيل لان العبد بالشرعيا حصل على وجه لا يضح معه القياس فلو وقع على خلافه صح ومنهم من قال لا يجوز ذلك لان الحكم لا يقتصر على

ادنى



ادنى طرق البيان مع القدرة على اعلوها ولا يعلق عبادة بالظن الذي يخفى دون العلم لانه يؤدي الى التضاد في الاحكام حكاهما ابن فوران وقيل لضعف البيان الحاصل به حكاه ابن السمعاني وقيل بل ينفي بالشرع والعقل يقتضي جوازه لكن الشرع منع ونقله القاضي وعنه عن داود وقال الاستاذ ابو منصور انه مذهب الثرثا هيريه كداود والقاساني والمغربي وابي سعيد النهرواني ثم ان القاساني والنهرواني ناقضا فقال القاساني كل حكم وقع ونقل الى آخر ما تقدم عنه وعن صاحبه المذكور ثم قال واماه داود الاصغراني والنظام قاسر فاقال داود لو قيل لنا حرم السكر لانه حلوم يدل على تحريم كل حلو وقال الغزالي والفرق المبطلات الثلاثة المحيلة له عقلا والموجبة له عقلا والمحافظة له شرعا قلت والممانعون له سمعا افترقوا فرقتين فرقة قالت نصوص الكتاب والسنة قد وفقت واشتتت فلا حاجة الى القياس وهو راى ابن حزم وفرقة قالت بل حرم القول بالقياس ولو صح ما قاله الظاهري من ان النصوص وافية بحكم الاحداث لما افتقر الى كثير من الاحداث الى استحباب الحال وادلة العقل وقال الدبوسي نفاة القياس اربعة منهم من لا يرى دليل العقل حجة والقياس منه ومنهم من لا يراه حجة الا في موجبات العقول والقياس ليس منها ومنهم من لا يراه حجة لاحكام الشرع ومنهم من لا يراه حجة فيها الا عند الضرورة ولا ضرورة لانا حكم فيما لا نص فيه باستصحاب البراءة الاصلية والصحيح انه حجة اصلية لاجتهاد ضرورة وذهب ابن حزم الى قول عزيز لم يذهب اليه غيره

فيما اظن وهو ان التعبد بالقياس كان جايزا قبل نزول
 قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
 لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما بعدهما فلا يجوز البتة
 لان وعد الله حق فحاصله انه منسوخ وهو يدع من القول
 وهذه المذاهب كلها منسوخة وهو خلاف حادث بعد
 ان تقدم الاجماع باثبات القياس من الصحابة والتابعين
 قولوا وعملوا قال الغزالي ومن ذهب الى رد القياس فهو
 مقطوع بخطئه من جهة النظر محكوم بكونه ما شوما
 قال القاضي ولست اعد من ذهب الى هذا المذهب من
 علماء الشرع ولا ابالي بخلافه قال الغزالي وهو كما قال
 وقال المنير في شرحه ذكر القاضي بكر بن العلاء من اصحابنا
 ان القاضي سماعيل امر به اود منك القياس فصقع في
 مجلسه بالتحال وحمله الى الموقف باليسرة ليضرب عنقه
 لانه راي انه مجده امر ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح
 الخلق والجلاد في هولا انفع من الجذال اهه واما الادلة
 فلنا مسائل الاول دلالة القرآن ومن اشهرها قوله تعالى
 فاعتبروا يا اولي الابصار وقد سئل ابو العباس احمد
 ابن يحيى ثعلب وهو من ائمة اللسان عن الاعتبار فقال
 ان يعقل الانسان الشئ فيفعل مثله فيقبل اجزنا عن
 رد حكم حادثة الى نظيرها ليكون معتبرا قال نعم هو
 مشهور في كلام العرب حكاه البلخي في كتاب القدر في
 الاصول وقال بعضهم راي القاضي وابن سريج قد
 صنعا في القياس نحو الف ورقة هذا في نفيه وهذا
 في اثباته اعتمد القاضي فيه على قوله اولم يكفهم انا
 انزلنا عليكم الكتاب يتلى عليهم واعتمد ابن سريج في
 اثباته

اثباته فاعتبروا يا اولي الابصار ونقل القاضي ابو بكر في التفسير
 اتفاق اهل اللغة على ان الاعتبار واسم يتناول تمثيل
 الشئ بغيره واعتباره به واجراء حكمه عليه والتسوية
 بينهما في ذلك وانما سمي الايقاظ والفكر اعتبارا لانه
 مقصود به التسوية من الامر ومثله والحكم فيه بحكم نظيره
 ولولا ذلك لم يحصل الايقاظ والامر جايز على الذنب بنزول
 العذاب والانتقام باهل الخلاف والشقاق ثم حكي ما
 سبق عن ثعلب وزعم ابن حزم ان المراد بالاعتبار بالنجس
 بدليل سياق الآية ووافقه ابن عبد السلام فقال
 في القواعد من العجب استدلالهم بهذه الآية على جواز
 القياس مع ان الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ
 والازدجار والمطلق اذا عمل به في صورة خرج عن ان
 يكون حجة في غيرها بالاتفاق قال وهذا تحريف لكلام
 الله عز وجل عن مراده الى غير مراده ثم كيف ينتظم
 الكلام مع كونه واعظا بما اصاب بني النضير من
 الجلاء ان يقرر ذلك الامر بقياس الدخن على البروكم
 على الشعر فانه لو صرح بهذا لكان ركيك الكلام
 وادراجاله في غير موضعه وقرانا بين المناخرات انتهى
 والعجب من الشيخ فان العبرة بجموم اللفظ فان منع
 قلنا هذا يرجع الى قياس العلة لان اخراجهم من
 ديارهم ونقذ بهم قد رتب على المعصية فالمعصية علة
 لوقوع العذاب فكانه قال لا تتعوا في المعصية فيقع
 بكم العذاب قياسا على اولئك فهو قياس نهى على نهى
 بعلة العذاب المتويزة على المخالفة قاله الماوردي وفي
 الاعتبار وجهان احدهما انه ما خوذ من العبور وهو

يجاوز المذكور وهذا هو القياس والثاني من العبرة وهو
اعتبار الشيء بمثله ومنه عبر الخراج أي قياس خراج عام
بخراج غيره في المماثلة وفي كل الوجهين دليل القياس لانه
امران يستدل بالشيء على نظيره وبالشاهد على الغائب
ولاحتج الشافعي رحمه الله تعالى في الرسالة بقوله تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم وقال فهذا تمثيل الشيء بعده له
وقال يحكم به ذوا عدل منكم ووجب المثل ولم يقل أي مثل
فوكّل ذلك إلى اجتهدنا وأمرنا بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال
فقال وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره واحتج ابن
سريج في الودائع بقوله تعالى ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى
الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاولوا الأمر هم
العلماء والاستنباط هو القياس فصار هذه الآية
كالقصاص في إثباته وقوله تعالى إن الله لا يهديني إلى شيء
مثلا ما بعوضه فأفوقها الآية لأن القياس تشبيه الشيء
بما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية ليرى وجه ما
تعلّمت فهو من لا يخلو من الجهالة والنقص يجوز واحتج
غيره بقوله تعالى قال من يجبي العظام وهي رميم قل
يجيبها الذي أنشأها أول مرة فهذا صريح في إثبات إعادة
قياسا واحتج أصحابنا بقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم قال والاستنباط مختص بأخراج المعاني من الفاظ
النصوص ما حوّل من استنباط الماء إذا استخرج من معدنه
فقد جعل الله للأحكام أعلاما من الأسماء والمعاني باللفاظ
ظاهرة والمعاني على باطنه فيكون بالاسم مقصودا عليه
وبالمعنى متعديا فصار معنى الاسم يخص بالحكم من الاسم
فعموم المعنى بالتعدي وخصوص الاسم بالتوقيف وإن
كانت

كانت تابعة للأسماء لأنها مشروعة فيها فالأسماء
تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها واحتج ابن تيمية
بقوله تعالى إن الله يامر بالعدل والاحسان وتقريره
أن العدل هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناول
عموم الآية والثاني دلالة السنة كحديث
معاذ احتج به برأيه ولا الواجب وقال النبي في
حب المرأة أرايت لو كان علي أبوك دين وقال
لرجل سألني أيقضي أحدا شهوته ويؤجر عليه
قال أرايت لو وضعها في حرام كان عليه وزر قال
نعم فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر
وقال رجل من فزاره أنكروا له لما جاءت به أسود
هل لك من ابل قال نعم قال ما ألوانها قال حمراء
فيها من اوراق قال نعم قال فمن أين قال لعله ترعه
عرق قال وهذا لعله ترعه عرق قال المزف
فأبان له بما يعرف أن الحمر من الابل ينتج الاوراق
فكذلك المرأة البيضاء تله الاسود فقياس احد
نوعى الحيوان على الآخر وهو قياس في الطبيعتين
لأن الأصل ليس فيه نسب حتى نقول قياس في
اثبات النبوة وقال عمر وقد قتل امرأته وهو صائم
فقال أرايت لو تمضمضت ونجسته فقال لا بأس
فقال نعم قال المولى فبين له بذلك أنه لا شيء
عليه كما لا شيء في المضمضة وأنه صلى الله عليه
وسلم قال محرم الحلال كالحلال الحرام وهو كثير
وصنف الناصح الحنبلي جزءا فيه أفقته النبي
صلى الله عليه وسلم وثبت ذلك عن الصحابة

كقول عمر لابي موسى واعرف الاستباه والامثال وقس
الامور عندك وقد تكلم الصحابة في ذم النبي صلى
الله عليه وسلم في العلل فني البخاري عن عبد الله
ابن ابي اوفى لما نهى عن تحريم الخمر يوم خيبر قال
فحدثنا انه انما نهى عنها لانها لم تخمس وقال بعضهم
نهى عنها البتة لانها كانت تأكل العذرة الثالث
اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على العمل بالقياس
ونقل ذلك عنهم قولاً وفعلًا قال ابن عقيل الحنبلي
وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله
وهو قطعي وقال الهندي دليل الاجماع هو المعول
عليه لجماهير المحققين من الاصوليين وقال ابن
دقيق العيد عندى ان المعتمد استتم العمل بالقياس
في اقطار الارض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن عند
جمهور الامة الا عند سئذ وذمناخرين قال وهذا
من اقوى الادلة وقال ابن سرهان او جز بعض العلماء
العبارة فقال ان فقد الاجماع على ان التقيد بالقياس
المقطوع بدليل جازم فلهذا لا ينبغي ان يجوز التقيد
بالقياس المظنون دليله الرابع طريق العقل
وهو ان النصوص لا تقي بالاحكام لانها متناهية
والحوادث غير متناهية فلا بد من طريق آخر
شرعى يضاف اليه لكن لهم ان ممنعوا تنهاى النصوص
فان المعنى اذا ظهر تناول ذلك الفرع على سبيل العموم
في جميع الازمان فان افراد العموم لا تنهاى فاذا انصهر
عدم التنهاى في الالفاظ ففي المعاني اولى قال
القفال ولانه لاحادثة الاول لله فيها حكم اشتمل القرآن
على

على بيانه لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
ورايها المنصوص لم يحيط بجميع احكام الحوادث فذل
على انما موردون بالاعتبار والقياس ونحوه قول
المزني في كتاب اثبات القياس لو لم يكن للنظر حكم
تظيره في الحلال والحرام لبطل القياس ولما جاز للاحد
ان يقول الا ينص كتاب او سنة وكان ما اختلف
فيه مهما لا حكم له وهذا اعرجاير قال المزني
في كتاب اثبات القياس تعلق المأفون باثار وردت
في ذم الراى والقياس وانما هي عندنا راى البدع
الذين استدعوا في الدين رايا وسموا فروعه قياسا
واعقلوا كشف القول في الراى الموافق للكتاب
والسنة والتمثيل عليهما غير اخذ كان لطيفا دقيقا
محتاج الى حدة العقول ومعرفة معاني الاصول
كتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ ا على
الاجتهاد على اهل الكتاب والسنة وقول الصدوق
رضي الله عنه في قضية الطاعون ارايت لو كانت
لك ابل فنبطت وادياح وعلى المذموم يحمل قوله
صلى الله عليه وسلم اتخذ الناس روساء همولا
فاقتوا بعير علم فضلوا واضلوا واجمع بين الادلة
اولى من تعطيل بعضها قال ابن القفال وقد قيل
ان داود سأل المزني عن القياس ا هو اصل ام فرع
او لا اصل له ولا فرع لم يقد ر على شيء وانما عني به
انه اصل لان الله تعالى امر به قال ابن القطان هو
فرع بمعنى ان الله تعالى بنه عليه بغيره وهو اصل
وفرع باعتبار ان لما عرفت انه فرع لغيره الذي

عرف منه وهو الكتاب والسنة ومعنى قوله لا اصل له ولا فرع انه فعل القياس وقال ابو بكر الرازي سال داود القايين الادل على جهله بمعنى القياس فقال خبروني عن القياس اصل هو ام فرع فان كان اصلا فلا ينبغي ان يقع فيه خلاف وان كان فرعا ففرع على اى اصل قال الرازي والقياس انما هو فعل القاييس ولا يجوز ان يقال لفعل القاييس انه اصل او فرع وانما وجه تصحيح السؤال ان يقول خبروني عن وجوب القول بالقياس او الحكم بجواز القياس اهو اصل ام فرع فيكون الجواب عنه ان القياس اصل لما بنى عليه وفرع على ما بنى عليه فاصله الكتاب والسنة والاجماع وفرعه سائر الاحداث القياسية التي لا توفيق فيها ولا اجماع وقال ابن سريج في كتاب اثبات القياس قال بعضهم خبرونا عن القياس فرض هو او نذب فان قلتم نذب فقد اوجبتم التشريع في الدين وان قلتم فرض فما وجدنا ذلك قلنا بل فرض لان الله تعالى امر بالنفقة على الزوجة وبالاطعام والصيام على قائل الصيد وبقبول الجزية ولم يبين ذلك فوجب منه النظر فيه قال وحقيقة القياس فعل امر الله جل ذكره فيه به في وقت كما امر ببر الوالد في وقت فلا يسمى القياس اصلا ولا فرعا لذلك تنبيهات الاول جرى المصنف موضع الخلاف فقال اذا علمنا ان الحكم في محل الوفاق محلل بكذا او علمنا حصول الوفاق مع جميع ما يعتبر في اخضاعه لذلك الحكم في صورة

النزاع



النزاع علمنا حصول مثل ذلك الحكم في صورة النزاع فهذا النوع من القياس مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل اطلقوا على محبته فاما اذا كانت هاتان المقدمتان ظنيتين او احداهما ظنية كان حصول ذلك الحكم في صورة النزاع ظنيا لا محالة وهذا لا نزاع في انه لا يفيد العلم والخبر بالنتيجة بل ان كان في الامور الدينية فقد اتفقوا على وجوب العمل به واما في الامور الشرعية فقد نقل الامام الرازي ان هذا محل الخلاف وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين ما اذا كانتا ظنيتين فلذلك او احداهما ظنية والاخرى قطعية فليس من محل الخلاف ايضا على معنى ما اذا كانت الاولى قطعية اعني كون الحكم معللا بكذا والثانية اعني تحققها في صورة النزاع ظنية فهذا محل وفاق اما اذا كانت هي ظنية سواء كانت المقدمة الثانية قطعية او ظنية فانه من محل الخلاف وكلام الامام يقتضي ان الكل من محل الخلاف الثاني افترط في القياس فرقتان المنكره والمستر فيه كغلاة اهل الراي قال ابن المنير وما شئت نصر المجتهدين بالعقول في الاحكام الشرعية الا بتصرفهم في الافعال الوجودية امرين امرين لا جبر ولا تفويض فمن زعم ان الاحكام كلها تقيدية لا مجال للقياس فيها الحقه بخود الجبرية ومن زعم انها قياسية مختصة واطلق لسانه في التصرف الحقه بتهور المعتزلة والحق في التوسط وكان بين ذلك قواما قلت ومن البلية اقتصار كثير من المفتاء

على الاستدلال على القياس وعدم مجيئهم عن النص
فيها وهو موجود لو تطلبوه مسألة القياس
من اصول الفقه أي أدلته خلافا لآراء الإمام الحرمين
والغزالي والكيا واختلفت مأخذهم فقال الغزالي
لأن الأدلة هي المثمرة والأحكام والقياس من طرق
الاستثمار فإنه لا دلالة من حيث معقول اللفظ
وإن العموم والخصوص دلالة من حيث صيغته
وقال الإمام لأن الدلالة إنما تطلق على المقطوع به
والقياس لا يبعد إلا الظن شرعا عند رعن إدخاله
في الأصول بقيام القاطع على العمل به وهذا فرع
لأن القياس لا يكون قطعيا كما سياتي لكن لأن سلم
أن أصول الفقه عبارة عن أدلة فقط سلمنا لكن
لأن سلم أن الدليل لا يقع إلا على المقطوع به مسألة
والقياس ظني نص عليه في الرسالة فقال أنه
حق في الظاهر عند قائله لا عند العامة من
العلماء قال الصيرفي أراد أنه ليس حقا في الظاهر
حتى يلزم بظاهر الأدلة ويجوز الخلاف فيه ولو
كان قطعيا لم يقع فيه خلاف هو وهذا أيضا في
قوله في الخوى أنه قياس حلي مع أنه قطعي على أنه
قد كثرت القول فيه كما قاله القفال وإن دلالة لفظه
على قول فعلي هذا لا تظفر بقياس قطعي إلا أن تكون
العلة منصوفا عليها على أن بعضهم لم يجعله قياسا
قلت دلالة لفظ به ولهذا قال به منكر والقياس
ومن أطلق ظنية القياس الإمامان الجويني والرازي
وعبرهما وح فينتهمن بالأدلة الظنية قال في
البرهان

البرهان لا يبيد العلم وجوب العمل بأعيانها وإنما يقع العلم
عندها والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قاطعة وأما قول
من قال الظاهر الدال على كون القياس حجة فإن كان مجردة لا
يعني إلا الظن ولكن اقترنت بها أمور مجموعها يقيده القطع قلنا
هذا مجرد دعوى القطع في مواضع الضنون ومطالبة بالدليل
على وجود تلك الأمور المقرونة بالظاهر ولا نجد إلى بيانتها
سبيلا أصلا ولو أفاد ما ذكره القطع لما عجز أحد عن دعوى
القطع في مواضع الضنون وحكي سليم في التقريب عن بعض
أصحابنا أن القياس قطعي بمنزلة الحكم بشهادة الشاهدين
إذا غلب على ظن الحاكم صدقهما مسألة لا يحكم بفسق
المخالف فيه وإن قلنا دليله قطعي لأنه متاويل وقال بعض
المتكلمين أنه يحكم بفسقه حكاه الحلواني مسألة القياس
يجل به قطعاً عندنا في نص الشارع أما بالنسبة إلى نص المجتهد
كما لو نص على حكم فهل تستنبط العلة ويعدى الحكم قال الإمام
الرافعي في كتاب القضاء حكى والدي عن الإمام محمد بن يحيى
المنع في ذلك وإنما جاز في نصوص الشارع لأنها تبعه تأوفاً
بالقياس والاشبه بصنيع الأصحاب خلافاً لآرائهم
ينقلون الحكم ثم يختلفون في أن العلة كذا أو كذا وكل منهما
مطرد الحكم في فروع علة وهذا كما قال وهو المعبر عنه
بالخراج مسألة والقياس إنما يعمل به ابتداءً فأما النسخ
به فلا يجوز وإن جوزناه فلا يقع وقد سبقت في النسخ
قلت ولا يجوز العمل بالقياس في أسماء الله تعالى وإن اثبتنا
بالظني خير الواحد قاله ابن القشيري في المرشد مسألة
يجوز أن يتعبد الله بنبيه صلى الله عليه وسلم بالقياس
الشرعي عند الجمهور وقيل لا يجوز مسألة هل يجوز أن
يتعبد الله بالقياس من عاصري النبي صلى الله عليه وسلم

مذهب المعظم جوازهم وقيل لا يجوز وقيل يفصل بين الحاضر والغائب هكذا حكى الخلاف هنا ابن برهان وتابع فيه الغزالي فإنه سوى بين التقيد بالاجتهاد في زمانه صلى الله عليه وسلم وبالقياص في جريان الخلاف وسيأتي ان شاء الله مسألة لا يجوز التقيد بالقياص في جميع الاحكام الشرعية ونقل عن لا يعتد به خلافه قاله الغزالي وابن برهان وغيرهما وقال ابن السمعاني يجوز التقيد في جميع الشرعيات بالنصوص قال ومن الممكن ان ينص الله على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها فاما التقيد في جميعها بالقياص فلا يصح لان القياص حمل فرع على اصل فاذا لم يكن اصل فكيف يتصور القياص قال واذا علم انه لا يجوز اثبات جميعها بالقياص فنقول ليس للقياص تخصيص بشئ دون شئ من الاحكام بعد ان لا يكون جميعها ثابتا بالقياص قال فعلى هذا قال الاصحاب ثبتت جميع الاحكام الشرعية بالقياص على معنى انه لا يتخصص بشئ دون شئ بل يجوز استعماله في كل حكم شرعي ويتفرع على هذه المسألة خلاف مع الحنفية في استعماله القياص في الحدود والكفارات مسألة اذا نص صاحب الشرع على حكم ونص على علقته كما لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرا او اعتقت غائما لسواده هل هو اذن منه في القياص ابن ما وجدت العلة ام لا يد من دليل على القياص فذهب جمهور الفقهاء والاصوليين والمتكلمين والمعتزلة والنظام وبعض الظاهرية من منكري القياص الى انه اذن في الحاق غيره به والالم يكن للعلة فائدة وهو اورد ذلك قبل ثبوت التقيد بالقياص او بعد ثبوته قال ابو سفيان من الحنفية واليه كان يشير شيخنا يعني ابا بكر الرازي في احتجاجة بقوله صلى الله عليه وسلم انما ذلك دم عرق فتشوصوا اي لكل صلاة

في



في إيجاب الوضوء من الرعاف ونحوه وصار بمثابة قوله الوضوء من كل دم عرق قال ابو الحسن ووجب ابو هاشم القياص بها وان لم يرد التقيد بالقياص وصار بعض الظاهرية الى انه ليس باذن بل لا بد معه من دليل ونقله الامدي عن الامام ابي اسحاق واكثر الشافعية واختاره تبعا للامام والغزالي وقال سليم الرازي انه قول اكثر اصحابنا وعليه الفقهاء والمتكلمون لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الاعتبار لا لاجل الالتحاق ويقوى القول بهذا اذا قلنا ان الدليل الدال على وجوب التقيد بالقياص يجب ان يكون قطعيا فان غاية هذا الظن فان قيل النص على العلة في نحو حرمت الخمر لشدةها ولم يعتبر التعميم لم يكن له فائدة قلنا له فوائده منها معرفة الباعث كما سبق ومنها زوال الحكم عند زوال العلة كزوال التحريم عند زوال الشدة ومنها ما سيأتي في فائدة العلة القاصرة من انقياد المكلف الى الامتثال لظهور المناسب ، ومرادهم بالدليل تقدم الاذن بالقياص ولهذا فصل الجعفران ابن الحارث وابن مبشر شيخا المعتزلة بين ان يرد قبل ورود التقيد بالقياص ولا يجوز تعديه والاجاز واختاره ابو سفيان عن الحنفية وفصل ابو عبد الله البصري بين ان الحكم المنصوص عليه من قبيل المحرمات فهو اذن وان كان من قبيل المباح او الواجب فلا قال الهندي والمختار ان ذلك لا يفيد ثبوت الحكم في غير الصورة التي نص عليها لا بطريق اللفظ ولا بطريق انه يفيد الامر بالقياص وهنا شبهات الاول ان القائلين بالاكتفاء مطلقا هم اكثر نفاة القياص ولا يستنكرون ذلك منهم لانهم يرون ان التخصيص على علة ، الحكم تنزل منزلة اللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ولا

ولا فرق بين أن يقول حرمت الخمر لا سكارها أو حرمت
على كل مسكر كما صرح به الصيرفي في كتابه هذا تحريم مذهب
النظام وغيره ومنكر القياس فكانه أنكر تسمية هذا قياسا
وان كان قايلا بوجه في المعنى وكذا نقله القاضي عبد الوهاب في
المختص وسليم في التقريب وغيرهما وقد سبق في باب العموم
المعنى أن تعميم مثل هذا هو بالقياس أو الصيغة قولان
لثانفي والصحيح أنه عموم بالقياس وقال الهندي نقل الأكثرين
عن النظام أن التعميم فيه بالقياس ونقل الغزالي عنه
أنه يجري تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم
ولاشك أنه مخالف لنقل الأكثر ومضاف له فإن التعميم بطريق
القياس لا يجمع التعميم بالقياس في ذلك لا يكون أمرا بالقياس
عنده وإن كان الحكم ثابتا عنده في غير الصورة التي نص
عليها قلت وما حكمه الغزالي أظهر لما سبق عن النظام من انكار
القول بالقياس ولهذا قال الغزالي ظن النظام أنه منكر للقياس
وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا يقاس لكنه أنكر اسم
القياس وهو لم يدع أنه بالقياس بل باللفظ فكان من
حقه أن يبطل هذه الجهة من القياس وقد يجمع بين انكاره
القياس وما نقله عنه الأكثرين بأنه إذا وقع التخصيص
على العلة فله لول اللفظ الأمر بالقياس لغة ولم يتعرض لوقوعه
من الشارع أو غيره وهناك أحال ورود من الشارع لكن
يلزم على هذا أن يقول إن الشارع لا يقع منه التخصيص على
العلة من حيث هو فله ما ذكرناه الثاني سبق عن الأستاذ
أبي إسحاق نقل التعميم فإنه قال في كتابه إذا نص الشارع
على العلة على وجه لا يقبل تأويلها فلا بد أن يعم الحكم إذا لو
اختص الحكم لوجب أن يختص العلة ووضع التعليل يتناقضه

الاختصاص

الاختصاص وهذا وإن كان فيه موافقة للنظام لكن ماخذ
خلاف ماخذ وهو القول بامتناع تخصيص العلة وليس
يرى أن النص على التعليل نص على التعميم ولكن هذا عنده
من ضرورة فهم التعليل وهو يمنع النص على التعليل مع النص
على التخصيص وينبغي تنزيل إطلاق غيره من أصحابنا
الموافقين للنظام على ذلك مسألة إنما يستعمل القياس
إذا عدم النص وقد قال الشافعي في آخر الرسالة القياس
موضع ضرورة لأنه لا يحل القياس والحكم موجود كما يكون
التيم طهارة عند الأعواز من الماء ولا يكون طهارة إذا وجد
الماء وهو أطلق الأستاذ أبو إسحاق أن المسألة إذا لم يكن
فيها نص ولا إجماع وجب القياس فيها والإجازة وهل يعمل به
قبل البحث على المنصوص وجميع دلالتها للمسألة أحوال أحدها
أن يزيد العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة
فيمتنع قطعاً الثانية قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء
الوجود أو طلبها بطريقة يقتضي جوازه ومذهب الشافعي
ومذهب أحمد وفقهاء الحديث لا يجوز ولهذا جعلوا القياس
ضرورات بمنزلة التيم لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم
الماء وهو معنى قول أحمد وما يصنع بالقياس وفي الحديث
ما يغنيك عنه ولها شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبي صلى
الله عليه وسلم فإن وجود النبي صلى الله عليه وسلم
بمنزلة النص يجمل الجواز إذا خاف الغفوت على حكم الحادثة
الثالثة أنه يباشر من النص ويغلب على ظنه عدمه فهنا
يجوز قطعاً وقد سبق قبل هذه المسألة في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص أو الناسخ وأنه إذا اجتهد ولم يجد
المعارض عمل به ويزيد هنا أنه هل له أن يقيس عليه
قال القاضي عبد الجبار لا لأنه لا يقع بثبوتة وخالف أبو

الحسين في المعتمد وهو الاظهر كما يجب ان يقضى بظاهره وهو
 فرع عزيز مسألة حكى ابن حزم عن ابي حنيفة ان اخبره
 المرسل والضعيف اولى من القياس ولا يحمل القياس مع وجوده
 قال والرواية عن صاحب الذي لا يعرف له مخالف معهم اولى
 من القياس وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز القياس مع
 نص القرآن او خبر مسند صحيح واما عند عدمها فان القياس
 واجب في كل حكم وقال ابو العرج والفاضي ابوبكر الازهري
 المالكيان القياس اولى من خبر الواحد المسند والمرسل قال ابن
 حزم وما نعلم هذا القول عن مسلم يرى قول خبر الواحد قبلها
 وحكى الشيخ شهاب الدين ابوشامة في كتاب الجهر بالبسملة عن
 القاضي ابن العربي انه سمع ابا الوفاء بن عقيل في رحلته الى
 العراق يقول مذهب احمد ان ضعيف الاثر خير من قوى
 النظر قال ابن العربي وهذه وهلة من احمد لا تلقى بمنصه
 فان ضعيف الاثر لا يوجب به مطلقا قال بعض ائمة الحنابلة
 المتأخرين هذا ما حكاه عن احمد وابنه عبد الله ذكره في مسأله
 ومراده بالضعيف غير ما اصطلح عليه غير المتأخرين من
 قسم الصحيح والتحسين بل عنده الحديث قسما صحيح وضعيف
 والضعيف ما اخط عن درجة الصحيح وان كان حسنا واعلم
 ان القياس قد يعمل به مع وجود النص في صور منها
 ان يكون النص عاما والقياس خاصا وقلنا بقول
 الجمهور انه يجوز تخصيص العموم بالقياس فالقياس
 مقدم ومنها ان يكون اصل القياس ثبت بنص
 اقوى من ذلك النص المعارض وقطع بوجود العلة
 في الفرع فانه يقدم على القياس ومنها ان يكون
 النص مخالفا للقياس من كل وجه على راي الحنفية
 فانهم يقدمون القياس على خبر الواحد وحكاية

ابن

ابن برهان عن مالك ايضا الباب الرابع في انواعه
 قال ابن السمعاني وقد قسمه ابن سريج الى ثمانية
 اقسام ومن اصحابنا من زاد على ذلك اهو النوع
 الاول قياس العلة وهو ان يحمل الفرع على الاصل
 بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع ويسمى قياس
 المعنى وينقسم الى جلي وخفي فاما الجلي فما علم
 من غير معاناة وفكر واخفى ما لا يشبهن الا باعما
 فكر واجلي قسما احدهما ما تناسى في الجلاء
 حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع خلافا
 لقوله تعالى فلا تقل لهما اف وحقه وثانيهما
 دونه كقوله لا يقضى القاضي وهو غصبات
 هذا كلام ابن السمعاني وقسم الشيخ ابواسحاق قيا
 العلة الى جلي واضح وخفي قال فالجلي ما عرفت
 علته قطعا اما بنص او اجماع والواضح ما شئت
 علته بضرب من الظاهر واخفى ما عرفت علته
 بالاستنباط وقال الماوردي والرويان الجلي ما
 يكون معناه في الفرع زائدا على معنى الاصل
 واخفى ما يكون في الفرع مساويا لمعنى الاصل
 ثم قسم الجلي تبعا للمغال الثاني وعنده الى
 ثلاثة اقسام احدها ما عرفت معناه من ظاهر
 النص بغير استدلال فالاول لا يجوز ان يرد التقيد
 فيه بخلاف اصله كقوله تعالى ولا تقل لهما اف
 فانه يدل على تحريم التافيف بالبدية وعلى تحريم
 الضرب والشم قاسا ولا يجوز ان يحرم التافيف
 ويبيح الضرب وكقوله تعالى فمن يعمل مثقال

ذرة خيرايره ومن يعمل مثقال ذرة شرايره فلاء
يجوز ان يجازى على قليل الطاعة ولا يجازى على
كبيرها ويعاقب على قليل المعصية ولا يعاقب على
كبيرها قال القفال الشاشي حكم ذرة ونصف
بمنزلة ذرة وانما قال هذا حتى لا يقول مبهور ان
الكثير ذرات فالاسم متناول لها يشير الى ما
حكاه امام الحرمين في مناظرة جرت لابن سريج
مع محمد بن داود اذ قال له ابن سريج انت تلزم
الظاهر وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره فأتقول فمن يعمل مثقال ذرتين فقال يجيبا
الذرتان ذرة وذرة فقال ابن سريج لو عمل مثقال
ذرة ونصف فتلبد وظهر انقطاعه وقال بعض
مشايخنا لا يسمى هذا قياسا قلت لان العرب وضعت
هذه اللفظة للتنبية على ما زاد عليه فيكون الذي
في الضرب والشم باللفظ وسماه بعضهم مفهوم
الخطاب وقيل فحوى الخطاب قالوا والقياس ما خفي
حكم المنطوق عنه حتى عرف بالاستدلال من
المنصوص عليه وما خرج عن الحفا ولم ينجح الى
الاستدلال فليس بقياس وقال نفاعة القياس
ليس بقياس بل نص وقيل تنبيه وضعف لان
النص ما عرف حكمه مراتبه والقياس ما عرف حكمه
من اسم غيره وهو موجود لان اسم التافيف لا
ينطلق على الضرب كما لا ينطلق اسم الضرب على
التافيف فتحريم الضرب مأخوذ من معنى التافيف
لا من اسمه فان امتنعوا من تسميته قياسا
فقد

فقد خالفوا في الاسم فاختلاف الاسماء في الوضوح
والعموض لا يمنع ان يكون كلها نصوصا فكذلك
اختلاف المعاني في الحفا والكجلاء لا يمنع كونه قياسا
روا علم ان هذا الوجه من القياس اقرب
وجوهه الى النص لدخول فرعها الى النص الثاني
ما عرف معناه من ظاهر النص بعينه استدلال
كالهني عن التضيعة بالعمور والعمياء والعرجاء
فالعمياء اولي قياسا على العمور والقطعاء على
العرجاء لان بعضها اكثر فهذا لا يجوز ان يرد
التعبد بخلاف اصله وان جاز التعبد باباحة
العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعمور
وهذا مما اختلف فيه نفاعة القياس فافتحروا
بعضهم تحريم النص واما ما عداه فاباح التضيعة
بالعمياء والقطعاء واثبت بعضهم تحريم الجمع
بالتنبية دون النص والثالث ما عرف معناه
من ظاهر النص باستدلال ظاهر بقياس الامة
على العبد في السراية وقياس العبد عليها في
تنصيف حد الفذف وقياس النكاح على البيع
في تحريمه عند صلاة الجمعة فهذا لا يجوز النسخ
به وفي جواز التخصيص به وجهان اصحهما الجواز
وهذه الضروب الثلاثة يجوز ان ينفقها
الاجماع وينقص بها حكم من خالفها من الحكماء
اهو وقال القفال الشاشي بعد ذكره نحو ما سبق
قد علق الشافعي القول في تسمية هذه الوجوه
قياسا وحكى في الرسالة الجديدة ان من اهل العلم

من يمنع ان يسمى هذا قياسا لان القياس ما احتمل
فيه شبه بين معينين فتقيسه على احدهما دون
الآخر ويقول غيره من اهل العلم ما عدا النص من
الكتاب والسنة وكان معناه فهو قياس وليس
في شئ منها حكاية فان تفاهم من المعنى فهو نص
ولا انه معزوم معنى الاسم اهو فان قيل فما فائدة
الخوف في هذا القسم مع الاتفاق على الحكم قلنا
سبق في بحث المعزوم له فوائد ومنها ان لو قدرنا
في فرع من الفروع وجود نص يشعر بتقيض الحكم
فهل يتعارضان او يرجح احدهما على الآخر فمن قال
انه ما حوز من اللفظ قال فيتعارضان واما القياس
الخنفي فقسمه الماوردي والرويان ايضا الى ثلاثة
اقسام احدها ما خفي معناه فلم يعرف الا بالاستدلال
وتكون معناه لا تحا وتارة يكون الاستدلال متفقا
عليه كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآلة فكانت
عمات الآباء والامهات في التحريم قياسا على الامهات
لاشتراكهن في الرحم وكقوله تعالى في النفقة الولد
في صغره فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن فكانت
نفقة الولد عند عجزه في كبره قياسا على نفقة الولد
لصغره والمعنى في هذا الضرب لا يحل لتردده بين
الجبلى والخنفي وهو من ضروب الخنفي بمنزلة الاول
من ضروب الجبلى ويجوز ان يتفق الاجماع بمثله
ويتقضى حكم الحكم اذا خالف وفي جواز تخصيص العموم
وجهاً الثاني ان يكون معناه غامضا للاستدلال
المختلف فيه كقيل الربا في البر المنصوص عليه
بالقوت

بالقوت ليقاس عليه كل ما كول فهذا لا ينتقض فيه
الحكم ولا يخص به الصوم الثالث ما يكون شها
وهو ما احتاج في نصه ومعناه الى استدلال الذي
قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الخراج
بالضمان يعرف بالاستدلال ان الخراج هو النفقة
وان الضمان هو ضمان النفقة ثم عرف معنى النفقة
بالاستدلال فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها فمن
علل لها بانها اثار فلم يجعل المشتري اذا ارد بالصيب
مالكا للوعيان من الثمار والنباتات ومن يعلل بانها
ما خالفت اجناس اصولها فجعل مالكا للثمار دون
النباتات وعللها الثاني بانها ما يجعل مالكا لكل
ثمار من ثمار ونباتات فثل هذا يتفق الاجماع في
حكم اصله ولا يتفق في معناه ولا يفتى بقياس
حكمه ولا يخص به عموم وهو اضعف مما قبله من الله
لا يشترط في المثل المشابهة بالاستدلال في القياس
تمام المشابهة ولا يكفي بادائها بل يعتبر ما يشير الى
الماخذ (النوع الثاني) قياس الشبه قالا وهو
ما اخذ حكم فرعه من شبه اصله وقالا في موضع
آخر هو ما تجاذبه الاصول فاخذ من كل اصل شها
وسماه الشيخ ابو اسحاق وغيره قياس الدلالة وفرو
بان يحمل الفرع على الاصل بضرب من الشبه على العلة
التي علق الحكم عليها في الشرع قال وهذا الضرب لا
يعرف صحته الا بالاستدلال الاصول وهو على ثلاثة
اصناف احدها ان يستدل بثبوت حكم من احكام
الفروع على ثبوت الفرع ثم رد الى اصل كاستدلالنا

على سجود التلاوة ليس بواجب بان سجودها يجوز ،
فعله على الراحلة من غير عذر على انه ليس بواجب
والثاني ان يستدل بحكم يشاكل حكم الفرع ويجرى
مجره على حكم الفرع شريفاً على اصل كقولنا في
ظهار الذي صحيح لانه يصح طلاقه فيصح ظهاره
فصحته قياس الطلاق على صحة الظهار لانها مجريان
مجري واحد الا ترى انهما يتعلقان بالقول ويختصان
بالزوجة فاذا صح ذلك دل دليل على صحة الآخر
والثالث ان يحمل الفرع على الاصل بضرب من الشبه
كقياس من قال ان العبد مملوك لانه آدمي مخاطب
مثاب معاقب فملك كالحرة قال فهذا وامثاله يسمي
قياس الشبه وفي صحته وجهان احدهما يصح لان
عمر امر موسى باعتبار والثاني المنع لانه لو جاز رد
الفرع الى الاصل بالشبه لوجب ان يصح كل قياس
لانه ما من فرع الا ويمكن رده الى اصل بضرب من
الشبه اهـ وقال الشيخ في الجمع اختلف اصحابنا في
قياس الشبه وهو تردد الفرع بين اصلين لشبه
احدهما في ثلاثة اوصاف والاخر من وصفين ،
فقبل صحيح والثاني ما يدل عليه في اوائل الرسالة
واواخرها وقيل لا يصح وتناول ما قاله الشافعي على
انه اراد به ان يرجح به قياس بكثرة الاشياء ثم
اختلف القائلون به في انه هل يجب ان تكون حكماً
وان يكون صفة هل قولين قال والاشبه عنده
ان قياس الشبه لا يصح وقال ابن القطان قياس
الشبه اختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اوجه احدها
ان

ان الشبه يعتبر في الصورة اخذ من قول الشافعي في
الحجيات ان العبد اذا جنى عليه اعتبرت قيمته
بالحرق فوقعه بين اصلين احدهما البهيمه لانه
سلعة فيتصرف فيها والثاني الحرق لانه آدمي متعبد
وقيل هذا خطأ لان القياس لا يصح حتى تخرج
العلة من المنصوص عليه فتؤخذ في الفرع اكثر
الافصاف فيلحق حكم بحكم ذاك الاصل وهذا لا
ينقض به حكم الحاكم اذا خالف وان كان هناك علة
اخرى توجب التحليل بها خمسة اوصاف وعلة
توجب التحريم بها خمسة اوصاف فيوجد فيها من
اوصاف العلة المبيحة اكثر من المجرمة فيلحق
ذلك بحكم التحليل لانه اكثر شبيهاً فانه لو قيل فما
تقولون لو تساوى الجريأت في الاصلين وتساوى
الافصاف قلنا عنه جوابان احدهما يتوقف فيه
لانها متساويان وليس لاحدهما منزلة على الاخر
وهذا المشبه من الاول والثالث ان قياس الشبه
ان تكون المسألة محتملة فتحد بها فتقوم الدلالة
على احكامها باحد الاصول وهو الاعتبار وهو قد
وقع في كلام الشافعي رحمه الله ذكر قياس علة
الاشياء فقيل هو قسم قياس العلة وقيل هو قياس
العلة الا الله جعل كثرة الاشياء ترجيحاً للعلة وقال القائل
في التريب ظاهر نص الشافعي يدل على الاول قال وحكي
ان ابا العباس بن سريج كان يقول ان غلبة الاشياء هي
العلة وان الاشياء ثلاثة ما حكم فيه بالتحريم وله
وصفان وما حكم فيه بالتحليل وله وصف واحد

وواسطة بينهما لم يحكم فيه بشئ قال فاذا ترد دبلينها كانت
رده الى اشبهها اولى من رده الى ابعدها منه في الشبه
قال القاضي وهذا المحتمل لان يكون ممن يرى الحكم بخلية
الاشباه من غير اعتقاد كونه علة ويحتمل ان يرى ان
ردها الى ما هو علة الحكم اولى من رده الى ما بعد ان يكون
علة وقد قيل ان هذا الذي كان يذهب اليه ابو العباس
وانكر القياس على شبه لم يعتبر كونه علة وقال الخفاف
في اخصال علة غلبة الاشباه صحيحة والحكم بها جائز
اذا كانت علة لها وصفتا غير انه لا يجوز الحكم فيها مع
وجود العلة المستخرجة واما الماوردي والرويان في فسر
قياس الشبه بما تقدم وقسماه الى نوعين قياس تحقيق
يكون الشبه في احكامه وقياس تقريبي يكون الشبه
في اوصافه وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي
وان ضعف عنه الاول قياس استحقاق وهو ثلاثة اقسام
احدها ان يتردد حكم فرع بين اصلين فينتقض برده
الى احدهما ولا ينتقض برده الى الاخر فيرده الى الاصل
الذي لا ينتقض برده اليه وان كان اقل شبهها دون
الاخر وان كان اكثر شبهها كما لعبد يملك يتردد بين البهيمة
والحر فلما انتقص رده الى الميراث حيث لم يملك به وجب
رده الى البهيمة لسلامته من النقص وان كان شبهه من
بالاخر اكثر والثاني يتردد الفرع بين اصلين فيسلم من
النقص رده الى كل واحد منهما وهو ما حدا لاصلين اكثر
شبهها مثل ان يشبه احدهما من وجه والاخر من وجهين
او احدهما من وجهين والاخر من ثلاثة فيرد الى الاكثر الاكثر
مثاله في الجناية على طرف العبد فيرده بين رده الى

الحر



الحر والى البهيمة وهو يشبه البهيمة في انه مملوك ويورث
عنه ويشبه الحر في انه آدمي مخاطب مكلف يجب في قتله
القتل والكفارة وجب رده الى الحر في تعد يرار شطره
دون البهيمة لكثرة شبهه بالحر الثالث ان يتردد حكم الفرع
بين اصلين مختلفي الصفتين ويوجد في الفرع بعض كل
واحد من الصفتين والاقل من الاخرى فيجب رده الى الاصل
الذي فيه اكثر صفاته مثاله ثبوت الربا في السهمونيا
لما ترد بين الخشب في الاباحة لانه ليس بغذاء وبين
الطعام في التحريم لانه مأكول فكان رده الى الغذاء في
التحريم وان لم يكن غذا اولى من رده الى الخشب في الاباحة
وان لم يكن غذا لان الاكل اغلب صفاته الثاني قياس
التقريب وهو ثلاثة اصناف احدها تردد الفرع بين
اصلين مختلفين صفة وقد جمع الفرع معنى الاصل فيرجع
في الفرع الى اغلب الصفتين مثاله في المعقول ان يكون
الاصلين معلولا بالبياض والاخر معلولا بالسواد ويكون
الفرع جامعا بين السواد والبياض فيعتبر بحاله فان كان
بياضه اكثر من سواده رد الى الاصل المعلوم بالبياض
ولم يكن للسواد فيه تأثير وان كان سواده اكثر من بياضه
رد الى الاصل المعلوم بالسواد ولم يكن للبياض فيه تأثير
ومثاله في الشرع الشهادات امر الله تعالى فيها بقبول العدل
ورد الفاسق وقد علم ان احدا غير الانبياء عليهم الصلاة
والسلام لا يجوز الطاعة حتى لا يشوبها شئ يجرمها فوجب
اعتبار الاغلب في حالته فان كانت الطاعات اغلب
حكم بعد الله او المعاصي اغلب حكم بنفسه وقال ابو حنيفة
رحمه الله هذا الصواب لا يسمى قياسا لان القياس

ما استخرج علة فرعه من اصله وهذا قد استخرج علة اصله
من فرعه ولان القياس انما يصح اذا كان معنى الاصل موجودا
بكامله من الفرع فاذا وجد بعض اوصافه لا يصح الحاقه به
وهذا غلط لان صفة العلة مستخرجة من الفرع وحكم العلة
مستخرج من الاصل فاجمع بينهما موضوع بحكم العلة دون
صفتها وهذا كما نقول في الماء المطلق اذا خالطه مانع ظاهر
كماء الورد ولم يغيره نظرا ان كان الماء اكثر حركته بالتطهير
وان كان فيه ما ليس بمطهر وان كان ماء الورد اكثر حركته
عبر مطهر وان كان فيه ما يطهر وان الحادثة اشبهت كل
واحد من الاصلين في بعض الاوصاف فلو بد من تعريف حكمها
ولا الحاقها بعينه هذين الاصلين لانه لا يجوز الحاقها بما لا يشبه
وتركه ما يشبهها ولا الحاقه بهما لتضادهما فكان اكثرها شبيها
اولى وقال القاضي ابو الطيب الطبري هذا النوع في القياس
ضعيف لانه يقاس على ما يلحق به من غير علة وذلك لا يجوز
ولا يخلو الوصف الذي اشبه الاصل فيه من ان يكون علة
الاصل او ليس بعلة فان كان علة فهو قياس العلة لا قياس
الشبه وان لم يكن علة فلا يصح القياس بغير علة قال ومعنى
هذا فعندك اذا تردد فرع بين اصلين وقاسه في كل واحد
من الاصلين على اصله بعلة ظاهرها الصحة يحتاج الى الترجيح
لتغليب احد الاوصاف لكثرة الشبه فيكون ذلك على سبيل
الترجيح الثاني ان يتردد الفرع بين اصلين مختلفي الصفتين
والصفتان معروفتان في الفرع وصفة الفرع تقارب
احدى الصفتين وان خالفتهما مثاله في المعقول ان يكون
احد اصلين محلولاً بالبياض والاخر بالسواد والفرع اخضر
لا ابيض ولا اسود فرد الى اقرب الاصلين شبيها بصفتيه
والخضرة

والخضرة اقرب الى السواد ومثاله في الشرع قوله تعالى فجزاء
مثل ما قتل من النعم وليس المثل من النعم شبيها في الصيد
في جميع اوصافه ولا منافاة له في جميعها فاعتبر في الجزاء
اقرب الشبه بالصيد وقال ابو حنيفة رحمه الله مثل
هذا الا يكون قياسا لان القياس ما وجدت اوصاف اصله في
فرعه واوصاف الاصل في هذا غير مقصودة في الفرع
فصار قياسا بغير علة وهذا غلط لان الحادثة لا بد لها من
حكم والحكم لا بد له من دليل فاذا لم يكن في الكتاب ولا
في السنة ولا في الاجماع دليل عليها لم يبق لها اصل غير القياس
كما في اقربهما شبيها باصل هو علة القياس وقد جعله بعض
اصحابنا اجتهادا محضاً ولم يجعله قياسا والثالث ان يتردد
الفرع بين اصلين مختلفين والفرع جامع لصفتي الاصلين
واحد الاصلين من جنس الفرع دون الاخر مثاله ان يكون
الفرع من الطهارة واحد الاصلين من الصلاة والثاني من
الطهارة فيكون رده الى اصل الطهارة لمجانسة اولى من رده
ا حاصل الصلاة ثم قالوا وههنا قسم وابع اختلف اصحابنا
في وروده وهو ان يتردد الفرع بين اصلين فيه وشبهه
كل مختلفين والفرع جامع لصفتي الاصلين واحد الاصلين
جنس الفرع لصن فيه شبيه كل واحد من الاصلين ولا يترجح
احدهما على الاخر بشئ فضع كثير من اصحابنا من وجوده
ولحال تلك فوالادلة لانه لا يجوز ان يتعبد الله العباد بما لم
يوصلهم الى علمه ولكن ربما خفي على المستدل لقصوره
في الاجتهاد فان اعوزه الترجيح بين الاصلين عدل الى التماس
حكمه من غير القياس وذهب الاكثرون الى جواز وجوده
لانه لما جاز ان يكون من الادلة غامضة لما علم فيها من

المصلحة جاز ان يكون فيها متكا فنة لما رآه من المصلحة ان يكون
 لصاحك مع التكا في فعل هذا اختلفوا في حكم ما تكافات
 عليه الادلة وتردد بين اصلين حاضرو مبيع على وجهين
 احدهما المجتهد بالخيار في رده الى اى الاصلين شاء لان الله
 تعالى لو لم يرد كل واحد منهما للنصب على مراده منهما دليل
 والثاني يردده الى اغلظ الاصلين حكما وهو الحظر ودوت
 الاباحة احتياطا لان اصل التكليف موضوع للتقليظ
 قالوا فصار اقسام القياس على ما شرحنا اثني عشر قسم
 ستا منها مختصة بقياس المعنى منها ثلاثة في الخفي وستة
 مختصة بقياس الشبه منها ثلاثة في قياس التحقيق وثلاثة
 في قياس التقريب وذكر امام الحرمين قياس التقريب بما
 حاصله يرجع الى انه استدلال من غير بناء فرع على اصل
 ومن جملة كلامه قال قد ثبت اصول مغلة اتفق القايون
 على عللها فقال الشافعي في تلك الاصول معنى وجعل
 الاستدلال اقرب منها وان لم تكن باعيا نها حتى كانها
 اصول معتمدة مثلوا الاستدلال معتبر بها واعتبار المعنى
 بالمعنى تقريبا اولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع
 ثم مثل الامام ذلك بحريم وطء الرجعية بانه معلل عند
 الشافعي بانها مترتبة في تربية الرحم وتسلط الزوج
 على رجمها في الزمان الذي توهم فيه بالتربص للتبرئة تناقض
 وهذا معنى معقول وان المرأة لو تربصت قبل الطلاق
 واعتزلها الزوج لم يعتد بذلك عند ولو طلب الشافعي
 لهذا اصلا لم يجده ولكنه قريب من القواعد ومن
 قاس الرجعية على البائن لم يتم له ذلك لان المخالف بقول
 البيهونة هي المستقلة بتحريم الوطء والرجعية ليست مثلها

النوع

النوع الثالث قياس العكس وهو اثبات نقيض الحكم في
 غيره لافتراقهما في علة الحكم كذا عرّفه صاحب المعتمد
 والاحكام وغيرهما وقال الاصفهاني انه غير جامع لانه
 من جملة انواع العكس الملازمة الثابتة بين الشيئين
 الملزوم نقيض المطلوب واللازم منتف والدليل على الملازمة
 القياس كقولنا لو لم يجب اولا على الصبي لما وجبت على البالغ
 قياسا على الوجوب على الصبي واللازم منتف اجماعا فثبت
 الملزوم انتهى وقد وقع في الكتاب والسنة استعمال
 هذا النوع قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
 لعنهم تأ وقال صلى الله عليه وسلم وفي بضع احدكم
 صدقة قالوا يا نبي الله يا رسول الله باق احدنا شهوته
 ويؤجر قال ارايت لو وضعها في حلال ففد جعل النبي
 صلى الله عليه وسلم نقيض حكم الوطء المباح وهو الاثم
 في غيره وهو الوطء الحرام لافتراقهما في علة الحكم وهو
 كون هذا مباحا وهذا حراما وقد اختلفت في تسميته
 قياسا فقبل انه قياس حقيقة وقال صاحب المعتمد هو
 قياس مجازا وقيل لا يسمى مجازا قياسا وبه صرح ابن
 الصباغ في العدة لان غايته تمسك بنظم التلازم
 واثبات لاحدى مقدمتيه بالقياس وذكر الشيخ ابو اسحاق
 في الملخص ان الشافعي رحمه الله تعالى احتج به على ابي
 حنيفة في ابطال علة في الربا في الاثمان فقال لو كانت
 الفضة واحديد يجمعها علة واحدة في الربا لم يجز استلام
 احدهما في الآخر وكذلك الخنطة والتعير لوجعهما
 علة واحدة لم يجز استلام احدهما في الآخر فلما جاز
 بالاجماع استلام الفضة في احديدها دل على انه لم

بجمعها علة واحدة قال واختلف اصحابنا في الاستدلال
به على وجهين احدهما انه لا يصح واصحهما وهو المذهب
انه يصح وقد استدلل به الشافعي في عدة مواضع
والدليل عليه ان الاستدلال بالعكس استدلال
بقياس مدلول على صحته بالعكس واذا صح القياس
في الطرد وهو غير مدلول على صحته اولى ويدل عليه
ان الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ودل على ان القرآن
من عنده بالعكس قال تعالى ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قلت وقد اخرج
به الشافعي في المختصر فقال في زكاة الخلطة ولما
لم اعلم مخالفا اذا كان ثلثة خلطا لو كان لهم
مائة وعشرون اخذت منهم واحدة بقصد قواصة
صدقة الواحد فنقصوا المائتين شاتين من مال
الخلطا، الثلثة الذين لو تفرق ما لهم كان فيهم
ثلاث شياء لم يجز الا ان يقولوا لو كانت اربعون
بين ثلثة كانت عليهم شاة لانهم بقصد قوا الخلطا
صدقة الواحد هو فقاس وجوب واحدة من اربعين
لثلاثة خلطا، على سقوط اثنين في مائة وعشرين
لثلاثة خلطا، وعكس الشيخ ابو حامد في تعليقه
مناظرة جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن فقال
الشافعي لمحمد بن الحسن لا قود على من شارك الصبي
فقال لانه شارك من لا يجري عليه القلم فقال
له الشافعي فاجبت القود على من شارك الاب
لانه شارك من جرى عليه القلم واذا لم يوجب

على

على شريك الاب فهو ترك لاملان قال اصحاب
اي حنيقة هذا السؤال لا يلزم محمد لان محمد
علل بانه شارك من لا يجري عليه القلم فنقصه
انه يوجد مع من شارك من لا يجري عليه القلم
ومع هذا يجب عليه القود فاما من شارك
الاب فهو عكس علته لانه شارك من لا يجري
عليه القلم اجاب اصحابنا عن هذا فقال الشيخ
ابو علي بن ابي هريرة هذا يلزم محمد بن الحسن
وذلك ان العلة على ضربين علة للوعيان
وعلة للجنس فاذا كانت العلة للوعيان انتقضت
من وجه واحد وهو ان توحد العلة ولا حكم
كقولك لانه يريد فوجب ان يقتل بالنقص
ان يوجد مردي مع انه لا يقتل والثانية علة
الجنس فهذه تنقض من وجهين ان توحد
العلة ولا حكم ويوجد الحكم ولا علة كقولك
علة القتل القتل فكانه قال لاقتل الاب يقتل
فهذه تنقض بما قلناه ان قتل بغير قتل
انتقضت العلة وان لم يقتل مع وجود القتل
انتقضت العلة واذا ثبت هذا فعلة محمد بن
الحسن الحسن لانه علل سقوط القود عن الشريك
دون شريك من لا يجري عليه القلم فهذه للجنس
فينتقض من وجهين ان يوجد العلة ولا حكم وان
يوجد الحكم ولا علة فقد اوجد الحكم ولا علة
فبطل قوله قال الشيخ ابو حامد وكنت اجبت
بجواب اخر وهو ان الشافعي الزمهم العكس بناء

على أصلهم لأن علة العكس عندهم دليل تناقضهم في العكس وجواب آخر جديده وهو أن محمد بن الحسن فرق بين مسألتين فظالمه الشافعي بالفرق بين شريك الصبي حيث قلت لا قود عليه وقد قلت إذا عفا الولي عن أحد القاتلين كانت على شريكه القود فقال محمد لأن شريك الصبي قد شارك من رفع عنه القلم وليس كذلك ما إذا عفا الولي عن أحد هما لأنه شارك هذا من القلم جار عليه فقال الشافعي هذا باطل بما إذا شارك الأب في قتل ولده لأنه شارك من القلم جار عليه ومع هذا لا قود عليه عندك فاما المزي في فاته تكلم على مسائل الشافعي فانه قد شارك الشافعي محمد بن الحسن فيما انكر عليه فانه اسقط القود عن شريك الخطي وأوجبته على شريك الصبي ومعناها واحد قلت له هذا على القولين ان قلنا في حكم الخطأ فلا قود على شريكه كمن شارك الخطي لأن معناه واحد فان قلنا عمده عمد فعلى شريكه القود لأن معناه مختلف ثم يقال للمزي قد كسر الشافعي فرق محمد بن الحسن فانت اوردت كلاما ينقض الكسر وانما يناقض المعلل فاما الكسر فلا يناقض فسقط هذا وقال الشيخ ابو حامد في تعليقه في باب مسح الخنق في تقليل جواز الاختصار على الاستفلال لما كان اسفل الخنق كظاهرة في انه لا يجوز المسح عليه اذا كان متمزقا عليه فواجب ان يكون اسفله كاعلاه في الاختصار

الاختصار عليه بالمسح اذا كان صحيحا ثم ان الشيخ اباحامد رد هذا التعليل بانه قياس عكس فكانه رد قياس العكس النوع الرابع قياس الدلالة وهو ان يكون الدلالة الجامع وصفا لازما من لوازم العلة واثر من اثارها او حكما من احكامها يسمى بذلك لكون المذكور في الجميع دليل العلة لا نفس العلة فالاول كقياس النبذ على الخمر بجامع الراحة الملازمة والثاني كقولنا في القتل بالمشغل قتل اثم به صاحبه من حيث كونه قتلا فوجب فيه القصاص كالجرح فلو انه اثم ليس هو بحلة بل اثر من اثارها والثالث كقولنا في مسألة قطع الايدي باليد الواحدة انه قطع فوجب لوجوب الدية عليهم فيكون موجبا لوجوب القصاص عليهم كما لو قتل جماعة واحد فوجب الدية على المتأخر ليس نفس العلة الموجبة للقصاص بل حكم من احكام الموجهة للقصاص بدليل اثارها وانعكاسها كما في القتل العمد العدوان والخطأ وشبه العمد واختلف فيه هل هو قسم براسه او هو دابر بين المعنى والشبه وقال الامام قياس الدلالة هو ما اشتمل على ما لا يناسب بشبهه ولكن يدل على معنى جامع ثم قال ولما معنى لعمده قسما على حياله فانه يقع قارة مبنيا عن معنى وتارة عن شبهه وهو في صورته لا يخرج عن قياس المعنى او الشبه وقال الغزالي

في معياره احد الاوسط اذا كان علة للاكبر سماء
 الفقهاء قياس العلة وسماء المنطقون برهات
 الاسم اي ذكر ما يجاب به عن لم وان لم يكن علة سماء
 الفقهاء قياس الدلالة وسماء المنطقون قياس
 البرهان اي هو دليل على ان احد الاكبر موجود
 في الاصغر من غير بيان علة فالاول كقولك
 هذا الانسان شبعان لانه اكل الان وقتاس
 الدلالة عكسه وهو ان يستدل بالنتيجة على المسح
 فيقول شبعان فاذا هو قريب العهد بالاكل وقياس
 العلة هذه عين نجسة فلا تصح الصلاة معها
 وفي قياس الدلالة هذه عين ليت الصلاة
 معها فاذا هي نجسة (النوع الخامس) في
 الفارق وقد اختلفت في تسميته قياسا واستدلالا
 والاول قول امام الحرمين والثاني قول الغزالي
 لان القياس يقصد به التسوية وانما قصد نفى
 الفارق بين المحليين وقد جاء في ضمن ذلك الاستدلال
 في العلة والقياس هو الذي يبني على العلة ابتداء
 وهذا لم يبن على العلة وانما جاءت فيه ضمنا وزعم
 امام الحرمين ان الخلاف لفظي ونازعه ابن المنذر
 فان القايل بانه قياس يقول اللفظ منقطع الدلالة
 له عن الفرع ساكنة عنه واحكم فيه اما متلقى
 من القياس الماذون فيه بالاجماع والقايل بانه
 استدلال يقول لفظ الاصل يتناول الفرع من
 جهة ماله وانفعا على انه لا يتناول الفرع
 بالمطابقة

بالمطابقة على حد تناول الاصل وفصل الامام في
 موضع آخر فقال الوجه عندنا ان كان في اللفظ
 اشعار به فلا تسميه قياسا كقوله من اعتق شركا
 له في عبد قوم عليه فهذا وان كان في ذكر العبودية
 مستعملة في الامة وقد قيل للامة عبدة واما اذا
 لم يكن لفظ الشارع مشعرا به فهو قياس قطعي
 كالحاق الشافعي رحمه الله عرق الكلب بلعابه
 في العدد والتغير وفي دعوى القطع في الثاني نظر
 (النوع السادس) ما هو اولي من المنصوص
 كالضرب كالتأفيف وسبق اول الباب (تنبيه)
 على هذه الاقسام ما كان في معنى المنصوص حتى
 اختلف الله لفظي او قياس وهو القطعي شرعيه
 قياس المعنى شرقياس الدلالة شرقياس السه
 وهي المظنونات والالحاق ينفي الفارق تارة يكون
 قطعيا وتارة يكون ظنيا لان الالحاق يحى هكذا
 تارة وتارة ويبقى في الترجيحات (الباب الخامس)
 فيما يجري فيه القياس وفيه مسائل (مسألة
 قال ابن عبدان في شرائط الاحكام شرط القياس
 الصحيح حدوث حادثة تؤدي الضرورة الى معرفة
 حكمها لان النص اقوى من القياس قال ابن الصلاح
 والاول يا باه وضع الائمة الكنب الطائفة بالمسايل
 القياسية من غير تعييد بالحادثة والثاني غرب
 وانما يعرف ذلك بين المناظرين في مقام الجدك

قلت وكأنه جرى على ظاهر حديث معاذ قاله بينهم عدم
 مشروعية القياس عند وجدان النص وهو ظاهر قول
 الشافعي الأصل قرآن وسنة فان لم يكن قياسي عليها لكن هذا
 في العمل به في صحته لا في نفيه وقد قال ابو زيد في التوقيف قال
 الشافعي يجوز ان يكون الفرع حادثة فيها نص فيزياد بالقياس
 ما كان النص ساكتا عنه ولا يجوز اذا كان مخالفا للنص لان
 الكلام وان ظهر معناه يحتمل البيان الزايد ولا يحتمل الخلاف
 فيبطل القياس اذا جاء مخالفا وقال الكيا لا يمتنع القياس مع وجود
 النص وفائدة تشديد الخاطر وستأتي المسألة في شروط
 الفرع مسألة يجوز اثبات الحدود والكفارات والمقدرات
 التي لا نص فيها ولا اجماع بالقياس عندنا خلافا للحنفية قاله
 القاضي ابو الطيب وسليم وابن السعادي والاستاذ ابو منصور
 قال فاما الاستدلال على المنصوص عليها بالقياس فجائز وفاقا
 وحكي الباجي عن اصحابهم كقولنا وحكاة القاضي في القريب عن
 الجمهور من اصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال انه الصحيح
 المختار وقد قال الشافعي رحمه الله في الام ولا يقطع من قطاع
 الطريق الا من اخذ منهم ربع دينار فصاعدا قياسا على السنة
 في السارق وينتجه ان يخرج له في هذه قولان من اختلاف
 قوله في تحمل العاقلة الاطراف واروش الجراحات والحكومات
 فانه قال في القديم لا يضرب على العاقلة لان الضرب على خلاف
 القياس لكن ورد الشرع به في النفس فيقتصر عليها ولهذا لا
 قسامة ولا كفارة في الاطراف والمشهور انها تضرب عليهم
 كدية النفس قياسا بل اولى لانه اقل وقال الماوردي والرويان
 الذي يثبت به القياس في الشرع هو الاحكام المستنبطة من
 النصوص فاما الاسماء والحدود في المقادير ففي الجواز

استخراجها



استخراجها بالقياس وجهان احدهما يجوز اذا علق بالاسماء
 الاحكام كتسمية البنية حنرا لوجود معنى الحنر فيه ويجوز
 ان يثبت المقادير قياسا كما قدرنا اقل الحيض واكثره
 وهذا اختيار ابن ابي هريرة لان جميعها احكام والثاني
 لا يجوز لان الاسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع ومعا في
 الحدود غير معقولة والمقادير مشروعة اهو وفي بعض
 النسخ ان الاول هو الصحيح لكن نقل في كتاب الصيام
 عن علي بن ابي هريرة انه اوجب بالاكل والشرب كفارة
 فوق كفارة الموضع والحامل ودون كفارة المجامع قال
 وهذا مذهب لا يستند الى خبر ولا الى اثر ولا قياس
 حكاه عنه الرافي وقال صاحب الذخاير وقد حكى انه
 لا وقص في التقدين فيجب فيما زاد على النصاب بحسابه
 خلافا لابن حنيفة والله اعتبره بالماشية قال وهو
 فاسد لانه قياس في غير محله سيما على رايهم فان القياس
 في المقدرات ممنوع اهو وقال الاصحاب فيما اذا قلنا يمسح
 على الجبيرة بالماء هل يتقدر مدة المسح بيوم وليلة للمقيم
 وثلاثة للمسافر وجهان اصحهما لان التقدير انما
 يعرف بنقل وتوقيف ولم يرد ونقل القاضي في القريب
 والشيخ في المصنف عن الجبائي مثل قول الحنفية قالوا قل
 يجوز اثبات ذلك بالاستدلال دون القياس وقال
 آخرون لا يجوز مطلقا وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفريابي
 منع بعض اهل الكوفة جريان القياس في الزكاة
 والحدود والمقادير وربما الحق بها الكفارات قال
 وما من باب الاولهم فيه ضرب من القياس ولا علق
 لهم بغيره والظاهر انهم استعملوه في الوصف اذا

ثبت بغير الاصل ومسفوه في الايجاب وجوزوه في الدرك
 اهو ذكر ابو عبد الله الصميري من كنفية في كتابه في الاول
 انه روى عن ابي يوسف اثبات الحدود بجبر الواحد قال
 فيجوز على قوله اثباته بالقياس ويجوز ان يقال جبر الواحد
 مقدم على القياس واحتج الشيخ في المصباح بان هذه الاحكام
 يجوز اثباتها بجبر الواحد في اثباتها بالقياس كما يرد
 الاحكام وهذه العلة تبطل بالنسخ وقد صار المزي في
 ان اقل الناس اربعة ايام لان اكثر الناس مثل اكثر الخبيث
 اربع مرات فليكن اقله مع اقله كذلك وخالفه الاصحاب
 وقالوا اقله ساعة فقد خالفوا الاصل وقال ابن السمعاني
 منع اصحاب ابي حنيفة جريان القياس فيما ذكرناه وقال
 ابو الحسن العسكري لا يجوز تقليل الحدود والكفارات
 والعبادات ولهذا منع من قطع النباش بالقياس ومنع
 من ايجاب الحد على اللواط بالقياس ومنع من الصلاة بايماء
 كاجب بالقياس ومنع من ايجاب الكفارة في قتل العمد
 بالقياس قال ولا فرق في الكفارات اجارية مجرى
 العقوبات وبين من لا يجزى مجرى العقوبات ومنع ايضا
 من اثبات النصاب بالقياس قال ولهذا الاصل لا يجب
 الزكاة في الفضلات وصغار الغنم والاصح على مذهبنا
 جواز القياس في المقادير ومنع العسكري ايضا ان يعال
 ما رخص فيه لنوع مساهلة كاجرة الحمام وقطع السارق
 والاستصناع على اصولهم فيما حرت العادة فيه مثل الخفاف
 والاولان وغير ذلك وقد تتبع الشافعي مذهبه واما انهم
 لم يفوا بشئ مما ذكره فقال الشافعي اما الحدود فقد كثرت
 اقلستكم فيها تعديتها الى الاستحسان وهو في مسألة

شهود



شهود الزنا فانهم اوجبوا الحد في تلك المسألة ونصوا انه
 استحسان واما الكفارات فقد قاسوا الا فطار بالاكل على
 الا فطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله
 عامدا مع تقييده النص بالعمد في قوله تعالى ومن قتله
 منكم متعمدا واما المقدرات فقاسوا فيها ومما انفردوا في
 ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الغارة ثم ادخلوا تقدير
 على تقدير فقد روي الحمام غير تقدير العصفور والغارة وقد روا
 الدجاجة على تقدير الحمامة وقد روي الخرص بالجلس في
 العشر واما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في القصد
 فان الاقتصار على الاحجار في الاستحسان من اظهر الرخص
 ثم اعتقدوا ان كل نجاسة فادرة او معتادة مقبولة
 على الاثر اللوصق بمحل الجور وانتهوا في ذلك الى نحو نفي
 ايجاب استحسان الاحجار مع قطع كل منصف بان الذي
 عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم فهو هذا التخفيف
 منه في هذا الموضع لشدة البلوى ثم قال الشافعي
 رحمه الله تعالى ومن شنيع ما قالوه من في الرخص
 اثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها فانها شرعت
 تخفيفا واعانة على ما يعاينه المرء في سفره من كثرة
 اشغاله قاسوها في سفر المعصية فهذا الذي
 ذكروه يزيد على القياس اذ القياس تقدير المنصوص
 عليه قراره والحق اعز به وهذا قلب الموضوع
 المنصوص في الرخص الكلية قال ابن السمعاني وليس
 كل من هذه المذكورات يجوز القياس فيها بل الضابط
 ان كل حكم جاز ان يستنبط منه معنى فمخيل من كتاب
 او سنة فانه معلل وما لا يصح منه مثل هذا لا يعمل

سواء كان من الحدود أو الكفارات ثم قد تنقسم العلل أقساماً
فقسم يعمل جملة وهو كل ما يمكن أبداً معنى من أصله وفرعه
وقسم يعمل جملة لا تفصيل لعدم إطراد التعليل في التفاصيل
وقسم آخر لا يقل جملة لكن بعد ثبوت جملة تعمل تفصيل
كالكتابة والإجازة وفروع محل العاقلة وقد يوجد قسم
لا يجري التعليل في جملة وتفصيله كالصلوة وما يشتمل
عليه من القيام والسجود وغيره وربما يدخل فيه الزكاة
ومقادير الأنصبة والأوقاص انتهى وقال الكيا نقل
عن زعماء الحنفية امتناع القياس في التقديرات
والحدود والكفارات والرخص ولذلك منعوا اثبات
حد السارق في المجلس وحكى عن أبي حنيفة ما يدل على
ذلك فإنه لم يثبت لهذا المختصر به لأن الصوم وقال
أنه يقتضي اثبات عبادة مستداة وكان يقول أن
النصب لا يصح أن يثبت بقياس ولا يجبر الواحد
ولذلك اعند في إسقاط الزكاة في التفصيل وكانت
يجوز أن يعمل القياس في نصب ما قد يثبت الزكاة
فيها كما يجوز أن يعمل القياس في صفة العبادة من
وجوب وغيره ولذلك قبلوا جبر الواحد في اثبات
النصاب فيها زاد على المائتين وفي وجوب الوتر فقل
لم تكلم الناس في الحدود والإيمان بالقياس فأجابوا
أنه ليس لأجل اثبات حديثه وإنما تكلموا ببيان الشبه
المسقط له مع تحقق اثباتها وسقوط الحد ليس
بحد فيصح القياس وأوجبوا الكفارة على القتل قياساً
على الجماع وعلى المرأة كالرجل وعلى الجماع ناسياً في
الأحرام كما لو قتل الصيد خطأ وليس في ذلك شيء
من

من نص ولا عموم ولا إجماع فأجابوا بأن هذا لم نعلمه
قياساً بل استدل لا لأصول على الأحكام معاً بل للقياس
لنحو السر وهذا كله مردود لأنه لا شيء فيها غير القياس
مؤيدين ذلك وإطال وقال الذي يستقيم مذهب المحمل
على ما يراه أن أبا حنيفة إنما قال ذلك في إخراج القياس
في أصول الكفارات وأصول الحدود كالحاق الردة
والعنف بالقتل في الكفارة وكالحاق من يكاتب الكفار
ويطلعهم على عوراتنا بالسارق من حيث أن ذلك
يقتضي التصرف في عاويق عيب لا يهتدى إليه
فانعدم طريق القياس فامتنع القياس من حيث
أن الذي يكاتب الكفار وإن زاد ضرر فعله على ضرر
السارق الواحد فهو بالاضافة إلى سارق واحد
أما بالاضافة إلى الجنس فلا من حيث أن الرقة مما
يتصرف إليها الرعاع بخلاف مكاتبته المسلم فإنها
لا تكاد توجد أو لا يظهر استواء السب فكل ما كان
من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس لعقد الشرط
تجسيهات الأول أشار الغزالي رحمه الله إلى أن الجارية
في الحدود والكفارات ليس قياساً بل هو تنقيح المناط
وكذلك في الأسباب ونادعه العبدري في الأسباب
وقال هي تخرج لا تنقيح الثاني قال بعضهم المراد بجواب
في الحد وزيادة عقوبة في الحد لوجود علة تقتضي
الزيادة كزيادة التعزير في حق الشرب وتبليغه إلى
ثمانين قياساً على حد العنز أما نشأ حد بالقياس
على حد فلا يجوز بالاتفاق الثالث ذكر في المحصول
تبعاً للشيخ في الجمع أن العادات لا يجوز القياس فيها

ومثله باقل الحيض وأكثره وهذا يخالف لتمثيل الماوراء
رحمه الله السابق لأنه مثل به للمقادير وقد خطئ
من قاس في العبادات بأن هذا امر وجودي فاما
ان يكون القياس لاثبات ذلك الموجود في محل آخر
فمأسوس لأن الامور الوجودية لا تطرد على نظام
واحد لأنه ليس حكما شرعيا حيا واما ان يكون لاثبات
الحكم فان كانت العادة موجودة في هذا الفرع
اثبتنا الحكم فيها فلا حاجة الى الاصل لأنه مساو
للفرع ح في سبب الحكم وان لم يبين وجوده فالحكم
مثبت لا نحتاج علة الرابع ان سبب وضع هذه
المسألة فيما ذكره ابن المنبر ان ابا حنيفة قد اشهر
عنه القول بالقياس والاقبال على الرأي والتعليل
من التوقيف والاحاديث فتراا اصحابه من ذلك
فاظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير
من القواعد التي قاس فيها اصحاب الحديث قلت
ولذلك منعهم من التعليل بالعلة القاصرة فضم
يدعون انا اقول بالقياس منهم الخامس سبق
ان ابا حنيفة منع القياس في الكفارات ثم اوجب
الكفارة على المظرب غير الجماع والشافعي مع انه
حكى عنه جواز القياس فيها فانه لا يوجب الكفارة
في غير الوقاع ولهذا قال بعض الفقهاء ما اجد دكلا
من الامامين ان يتحمل في هذه المسألة مذهب
صاحبه يعني ان قاس القول بالقياس في الكفارات
عدم تخصيصها بالوقاع دون سائر المفطرات
وقياس

وقياس عدم القياس عدم ايجاب الكفارة في غير الوقاع
وهذا القول جهل بمدارك الأئمة فانهم وان اثبتوا
بالحديث المأمور به بالكفارة بمطلق الا فطارة
فخذ المطلق هو المعية بالجماع وقد يمكن ان يبنى
الخلاص في القياس في الكفارات على انه هل
يجب على المجتهد البحث عن كل مسألة مسألة هل يحرم
القياس فيها ام لا وهل قام الدليل على ان ادلة
القياس عامة بالنسبة الى احاد المسائل وان
العلة الجامعة بين الاصل والفرع في صورة الخلاص
لخاصة صحيحة معتبرة في نظر الشرع وخليقة
عن الاعتبار وقد اشار ابن السمعاني الى هذا
البيان المذكور (مسألة) قال في المحصول
مذهب الشافعي جواز القياس في الرخص وهو
ظاهر كلام ابن السمعاني فيما سبق وليس كذلك
فقد نص الشافعي في البويطي على امتناع القياس
فقال في اوائله لا يتعدى بالرخصة مواضعها
وقال في الام لا يقياس عليه وكذلك ان حرم
جملة واحل بعضها وكذلك ان فرض شيئا رخص
رسول الله صلى الله عليه وسلم التخفيف في
بعضه ثم قال وما كانت لله شيء حكم مقتصر
شككنا للرسول سنة بتخفيف في بعض الغرض
دون بعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه دون
ما سواها عليها وهكذا ما كان لرسول الله صلى
الله عليه وسلم من حكم عام لشيء شكك فيه
شيئا تغادر حكم العام كسح الخفين والعرايا

هذا الغطاء وذكر في الرسالة مثله وقال في موضع
آخر من الام ولا يقاس الا بما عقلنا فعناه ولهذا
قلنا في المسح على الكفين لا يقاس عليهما عمامة ولا
برقع ولا قفازان وكذلك القسامة وفي موضع آخر
ان المحرم لا يتجمل بالمرض والتجمل برخصة فلا
يتعدى بها مواضعها كما ان المسح على الخف رخصة
فلم يقس عليه مسح العمامة انتهى وجرى على
ذلك جماعة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو منصور
البيهقي اذنى فقال لا يجوز القياس عندنا على الرخص
وعلموه بانها تكون معدولا عنها عن الاصل وما عدا
محل الرخصة يبقى على الاصل وقال القاضي الحسين
في تعليقه لا يجوز القياس في الرخص ولهذا المكان
الاصل غسل الرجلين ثم رخص في محل الخف المسح
للضرورة فلا يقاس عليه مسح القلنسوة والعمامة
والاصل ان من تلبس بالاحرام ولا يترضى عنه الا
بالانتماء ورخص للمحصر بالعدو في التجمل ثم لا
يقاس عليه المصدود بالمرض والاصل ان لا يقن
الميت اوجب الغرة في الكفين لا على القياس ثم
لا يقاس عليه سائر الرخص والاصل ان الجناية
توجب على الجاني فاستثنى منه جناية الخطاء
ثم لا يقاس عليها غيرها وقال الكيا انما منع القياس
على الرخص اذا كانت مبينة على حاجات خاصة
لا توجد في غير محل الرخصة فيمنع القياس لعدم
الجامع كغير المسافر يعتبر بالمسافر في رخص السفر
اذ يتضمن ابطال تخصيص الشرع وقد تمتع ايضا
مع

مع شمول الحاجة اذا لم يبين عندنا استواء السببين في
الحاجة الداعية الى شرع العصر مع ان المريض ينتف
عنه في بعض الجهات ذلك في الرخصة ساد الحاجة
كالعقود في الصلاة وذلك تخفيف في الاركان مقابل
للتخفيف في عدد الركعات اهو واحق القاضي عبد
الوهاب القياس على الرخص بالقياس على المحض
وسباني فيه التفصيل الا في قال ويحتمل ان يكون
المنع منه لان عليه قاصرة عليه لا من حيث
كونه رخصة وقال القرطبي يحتمل التفصيل بين
ان لا يظهر للرخصة معنى فلا يقاس عليها وبين
ان يظهر فيقاس وينزل الخلاف على هاتين الحالتين
ورأيت في كلام بعض المالكية التفصيل بين ان
يكون الاصل المقيس عليه منصوصا فيجوز وبين
ان يكون اجتهادا فلا فيحصل مذاهب وقد استعمل
اصحابنا المقياس في الرخص وفيما سبق فلنشير
الى ذلك اذ في اشارة فانه يعزى استحضاره منها
ان المسلم رخصة ورد مقيدا بالاجل وجوؤه
اصحابنا حال لانه اذا جازموا مع الغرض فلا
يجوز حال الاولي لقلة الغرض وقد ينازع في
كون هذا قياسا وانما هو من باب دلالة الغرض
اي مفهوم الموافقة وفي كونها قياسا خلاف على
ان الغرض في المستصفي ابدى في كون المسلم رخصة
احتمالين له لا منها ثبت في صحيح مسلم النهي عن
المزابنة وهي بيع الرطب على النخل بالتمر ثم ورد
الترخيص في العرايا وهي بيع الرطب على النخل

بتمر في الارض كذلك مفسرا من طريق زيد بن ثابت وغيره واكثر اصحابنا به العنب بجامع انه زكوى يمكن خرصه ويدخر بالنسبة فكان كالرطب وان لم يشمله الاسم قال ابن الزفعة وكلام الشافعي في الام يدل على ان الاصل الرطب والعنب مقيس عليه ولكن الماوردى في الكاوى حتى خلافا فقال اختلف اصحابنا هل جازت الرخصة في الكرم نصا او قياسا على وجهين احدهما وهو قول البصريين انها نص فروا عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم ارخص في العرايا والعرايا بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب والثاني وهو قول ابي علي بن ابي هريرة وطائفة من البغداديين انها جازت قياسا على النخل لبروز ثمرتها وامكان الخرص فيها وتعلق الزكاة بهما فكوالظاهر ترجيح الثاني وهو الذي يدل عليه كلام الشافعي وما ذكره الاولون عن زيد بن ثابت غير ثابت بل المعروف عنه خلافه وقد روى البخاري عنه في صحيحه انه عليه الصلاة والسلام رخص بعد ذلك في بيع العرية بالرطب او بالتمر ولم يرخص في غيره ومن توابع ذلك انه هل يلحق بهما ما سواهما من الاشجار قولان مدركهما جواز القياس في الرخص والاصح انه لا يلحق ومنها ان الصلاة تحرم عند الاستئذان يوم الجمعة لحديث ابي هريرة فيه وهل يستثنى باقي الاوقات في يوم الجمعة فيه وجهان احدهما نعم كوقت الاستواء تخصيصا ليوم الجمعة وتفصيلا له

له واصحها المنع لان الرخصة قد وردت في وقت الاستواء خاصة فلا يلحق به غيره لقوة عموم النهي ومنها الرخصة في مسح الخف وروى وهي مقصورة على الضرورة فلا يلحق بها الجرموف على الجديد لان الحاجة لا تدعو اليه فلو شغل الرخصة به واستشكل هذا بتجوز المسح على الخد الزجاج والخشب والحديد ومنها لمسح على الخف واسفله كفى وهو الاكل لوروده في معجم الطهر في من حديث جابر في الاقتصار على الاستفاد قولان اصحهما المنع لانه رخصة فيقتصر على الوارد ومنها التيمم للغرض رخصة للضرورة وفي جوازه للنافلة خلاف ومنها النيابة في حج الغرض عن المعصوب رخصة لما صرح به القاضي الحسين وغيره ولو استتاب في حج التطوع جاز في الاصح ومنها ان الرخصة وردت من اقام ببلد الحاجة يتوقفها كل وقت فله ان يقصر نمازمة عشر يوما ولا يجوز له الترخص بغير ذلك لكن هل يتعد هذا الحكم لباقي الرخص من الجمع والفطر والمسح وغيرها لم يتعرض له الجمهور ويحتمل الحاقه بناء على جواز القياس في الرخصة وقد نص عليه الشافعي رحمه الله بالنسبة الى عدم وجوب الجمعة ويحتمل منعه منه من جهة انما منعت الزيادة على هذه المدة بالنسبة الى القصر مع ورود اصله فلا بد من منع رخص عالم يرد اصله اولى ومنها ان الرخصة وردت بالجمع بين

الصلواتين بالمطر والحقوا به الثلج والبرد ان كانت
 فيه وبات وقيل لا يرخصان اتباعا للفظ المطر
 ومنها قال الرويان لا يجوز الجمع بين الجمعة والعصر
 بعذر المطر تاخيرا وكذا اتفق مما في أصح الوجهين
 لأن الجمعة رخصة في وقت مخصوص فلا يقاس
 عليه والمشهور الجواز ومنها ان صلاة شدة الخوف
 لا تختص بالقتال بل لودك الانسان سيلو يخاف الغرق
 وعثره من اسباب الهلاك فانه يصلي ولا يقيد قياسا على
 الصلاة في القتال واجاب امام الحرمين في النهاية اذ قال
 من اصلكم ان الرخص لا تفدي مواضعها ولذلك لم يثبتوا
 رخصا في حق المريض بوجهين احدهما ان هذا بالنص
 وهو عموم قوله تعالى فان خفتم والثاني انما تجوز القياس
 في الرخص اذ لم يمنع مانع والاجماع يمنع من اجزاء رخص السفر
 في المرض ومنها ان صوم ايام التشريق لا يجوز في الجديد ويجوز
 في القديم للمتمتع اذا عدم الهدى وفي جوازه لعنزه وجهان اصحهما
 المنع لأن النهي عام والرخصة في حق المتمتع ومنها قال الرافعي
 وردت السنة بالمساقاة على النخل والكرم في معناه وفي
 الكفاية قيل ان الشافعي قاس على النخل وقيل اخذ من
 النص ومنها المبيت بمعنى للحاج واجب وقد ارحض في تركه
 للرعاة واهل سقاية العباس فهل يلتحق بهم المعذورات
 يكون عنده مريض منزوله به محتاج لعقده او كان به مرض
 يشق عليه المبيت اوله بركة مال يخاف ضياعه فيه وجهان
 اصحهما نعم قياسا على العذر والثاني المنع والرخصة
 وردت لهم خاصة قال في البحر فلو عمل اهل القياس او
 غيرهم في غير سقايته يترك المبيت والرى

فيه

فيه وجهان احدهما لا والثاني نعم قياسا عليهم وهكذا
 ذكره ابو حامد ونص الشافعي في الاوسط على انه لا يشركه
 باقي القياسات اهـ وبهذا يعترض على تصحيحه في الروضة
 الجواز القياس في المقدمات مبيقات المحرم من العرف
 ذات عرف واختلفوا هل هو بالنص عليه كباقي الموافقة
 او باجتهاد عمر فيه وجهان صحح النووي في شرح مسلم الثاني
 وهو نص الامام في الامم وصح الجمهور الاول كما قاله في شرح
 المذهب ولو جاء الغريب من ناحية لا يجازي في طريقه ميقانا
 لزم ان يحرم اذ لم يكن بيته وبين ملة الامر حلتان
 قياسا على قضاء عمر في تافيت ذات عرف لاهل الشرف
 قاله امام الحرمين نعمنا وقابعه الرافعي والنووي القياس
 في الكفارات منها اليمين الغموس وكفارة القتل العدوات
 وعنوها فانهم اثبتوها قياسا ومنها لوراي مشرقا على الهلاك
 يفرق او غيره وكان في تخلصه الا فطار لزمه ويقضي
 وفي الفطرة وجهان اظهرهما الوجوب قياسا على الكامل
 والمرضع ومنها وهو مخالف لما سبق من افطر عمدا بغير
 اجماع في رمضان لانه لم يرد فيه توقيف القياس في
 الجوايز على المتمتع دم بنص القرآن ويجب على القارن بالقياس
 فان افعال المتمتع اكثر من افعال القارن واذا وجب عليه
 الدم فلا بد يجب على القارن اولى وهو دم حرمة على
 الاصح لانك ودم فوات الحج كدم المتمتع في الترتيب والتقدير
 على المذهب لان دم المتمتع انما وجب لترك الاحرام من الميقات
 والنسك المتروك في صورة الفوات اعظم وهذا كله بناء
 على احد القولين في المفهوم الاول انه من باب القياس في
 الاحداث قال في البرهان لا يجري في الطهارات والاحداث

لعدم اطلاعا على ضبط اصلها قال القاضي وكما لا تثبت
 الاحداث بالقياس لاحتمال للقياس ايضا في الاحداث فأت
 القياس كما لا يهتدى لتأقيت الطهارة لا يهتدى لتأقيت
 وقال في الفواضع قبل انه لا مجال للقياس في الاحداث وتغافل
 والوصور وتفاسيله بل يتبع محض النص وقيل ان الوصور
 معقول المعنى فانه مشعر بالتنظيف والتنقية وقيل الصلاة
 يعقل فيها الخشوع والاستكانة قلت ومن فروع له لو مر
 ذكره به برهينه قال الامام في النهاية لا يتقضى في الشامل
 ينبغي ان يتقضى لانه مسه بالالة التي عيس بها هذا الكل
 وقول الامام اقيس لان الاحداث لا تثبت قياسا ولم يرد
 الا في اليد كما انما نعه الا في الامر وان وجد المعنى قال
 ابن السمعاني واما الشهادة فقالوا اصلها معقول المعنى وهو
 الثقة وحصول الظن والغلبة ولهذا لا يقبل شهادة النسوة
 لما غلب عليهن من الجهول والغلبة واما اصل عقود المعاملات
 فمعقول المعنى الا ان الشرع اثبت فيها انواعا من العقيدات
 فلزم اتباعها ولا يجوز تجا وزها وتعددها انتهى (مسألة)
 الاكثرون منا ومن المعترلة كما قال الاستاذ ابو منصور وغيره
 على جريان القياس العقلي في العقليات اي العلوم العقلية كقولنا
 في مسألة الرؤية الله موجود وكل موجود مرئي فيكون مرئيا
 وحكي ابن سريج في كتابه الاجماع على استعماله قال وانما
 اختلفوا في الشرعي ثم قيل قطعي والمحققون منهم الامام
 الرازي على انه ظني لا يقيد اليقين وقال ابن برهان القياس
 القطعي يجوز التمسك به في اثبات القطعيات بخلاف الظني
 لان المطلوب فيها القطع واليقين لا يستفاد من الدليل الظني
 وذهب الصيرفي والغزالي الى المنع وحكا في البرهات

عن



عن احمد بن حنبل واصحابه قال وليسوا منكرين ايضا بنظر
 العقل الى العلم ولكن يهتدون عن ما يستلزم والاستغفال
 به قال الصيرفي العقل وضع لادراك الاشياء على ما
 هي به فلا يجوز انتقاله عن هذا ابد اقال وانما الخطا
 الناس في نفى القياس في الاحكام لانهم واموا
 جعلوا العقلية كالموجب في الشرع فلما لم يحز احواله
 ولو سلكوا بكل واحد طريقه لاصابوا وقال امام اكر من
 اطلق النقلة القياس العقلي واثا اقول ان جوابه
 النظر العقلي فهو في نوعه مفض الى العلم اذا استجمع
 شرائطه ما مور به شرعا وان جوابه اعتبار شئ
 بشئ واستثماره معنى في قياس غائب على شاهد
 فذلك باطل عندي قلت ولا يمكن ان يعنون الاول
 فان القياس لا يطلق حقيقة على النظر المحض قال
 الاصغفاني رحمه الله تعالى ومن قال بجريبات
 القياس في العقليات جمع بين الاصل والفرع باحد
 امور اربعة احدها العلة كقولنا العالمية في الشاهد
 حاصلة اتفاقا فكذا في الغائب لان تمام التعليم
 بالشاهد انما كان للعالمية المستقلة به للعلم وهذا
 المعنى موجود في الغائب فيكون له العلم وهذا
 جمع بالعلة ثانيا اجمع بالدليل قالوا الاتقان في
 الشاهد دليل العلم وافعال الله متقنة فيكون
 عالما لوجود دليل العلم ثالثا اجمع بالشرط كقولنا
 العلم من الشاهد شرطه الحياة والله عالم فلكون
 حيا رابعا اجمع بالاطلاق التحقيقي كقولنا المرید
 من قامت به الارادة وهذه طريقة المتقدمين

من المتكلمين وهي ضعيفة لانقيده العلم والمطلوب في هذه
المسائل انما هو العلم (مسألة) في جريان القياس
في اللغات وجهاً وقد سبقت في مباحث اللغات
بمحريرها ونقولها والذي نذكره ههنا انه ليست
هذه المسألة مسألة التعليل بالاسم بل تلك في انه
هل يناط حكم شرعي باسم وهذه في انه هل يسمى
شيء باسم شئ آخر لغة لجامع والقياس الشرعي
الحاق فرع باصل في حكمه وقال ابو الحسن في المعتمد
لختلفوا في العلة هل هي دليل على اسم الفرع شئ
تعلق به حكم شرعي او يدل ابتداء على حكم شرعي
فحكى عن ابن سريج انه قال انما ثبت بالقياس
الاسماء في الشرع ثم تعلق عليها الاحكام فكان
يتوصل الى ان الشفعة تركة ثم يجعلها موروثه
وان وطء البهيمة زنا ثم تعلق به الحد وبعض
الشافعية كان يقيس النبذة على الخمر في تسميته
خمر لا اشتراكها في الشدة ثم يحرمه بالآية والثر
الفقهاء متفقون على ان العلة ثبت بها الاحكام
فان كان ابن سريج يمنع من تعليل الاحكام في الشرع
بالعلل وهو باطل لان اكثر المسائل انما يعمل فيها
احكامها دون اسمائها وان اراد ان العلة قد يتوصل
الى الاسماء في بعض المواضع فان اراد بالعلل العلة
الشرعية فباطل لان اللغة اقدم من الشرع فلا
يجوز اثباتها بامور طارئة قال الكيا كان ابن
سريج يقول انما ثبتت الاسماء بالقياس ثم
تعلق الاحكام بها نحو ما كان يقول ان القياس
يوصل

يوصل الى ان وطء البهيمة زنا ثم ثبت الحد فيه بظا
الآية ووجه كونه زنا انه ايلاج فرج في فرج تحض
بخرمها فكان زنا والنبذة خمر للشدة والخمر محرمة
قال الكيا وهذا النوع باطل من كل وجه لا
القياس في الاسماء يتلقى من فهم مقاصد اللغة
ومعرفة موضع اشتقاق الاسم ثم يجري على ما
فيه ذلك المعنى ذلك الاسم فيكون نهاية فهم على
قاعدة التسمية ذلك وليس لهذا القول تعلق
بالشرع لانه قد يصح سوا كان هناك شرع ام لا
واما القياس الذي يختص الشرع به فانما ثبت به
الاحكام فقط بان يعلل الاصول التي ثبتت الحكم
فيها لتعد به الحكم بالتعليل الى ما شاركها في العلة
وقد نص الشافعي رحمه الله تعالى في الخمر على
خلاف ما ذكره والقول في بطلانه ظاهر في الشرع
اولا وفي اللغة لان فهم موضع الاشتقاق لا يمنع
امكان تخصيص الاسم (مسألة) اذا اضيف
حكم الى سبب وعلمت فيه علة السبب فاذا وجد
في وصف آخر هل يجوز ان ينصب سببا وهي
مسألة القياس في الاسباب فنقل عن ابي زيد
الدبوسي وعنه المنع وقالوا الحكم يتبع العلة دون
حكمه العلة فلا يجوز ان يجعل اللواط سببا للحد
بالقياس على الزنا ولا المنش سببا للقطع قياسا
على السرقه واختاره الاقدي وابن الحاجب والبضاوي
وقال الاصفهاني سارح المحصول انه لا يظهر لكن
المنقول عن اصحابنا جوازه واختاره الغزالي والكيا

وعبارة معتد فاجوز اعتبار السبب بالسبب بشرط
ظهور عدم تفاوت السببين في المعنى المعتبر ثم
في وضع الاسباب ثم صورة الاسباب لا يراعى
عند عدم ظهور التفاوت في معنوي السبب
وقال في موضع اخر منع الحنفية القياس في الاسباب
وعندنا يسوع لما اذا ثبت لنا ان القصاص واجب
لنجر القاتل وثبت ان القتل صار سببا لمكان
الحكمة لا لصورته فيجوز اعتبار المشركين في القتل
بالقتل وان ثبت لنا انه غير قاتل قال وقد اعتبر
الشافعي المساقاة بالقراض لاستوائهما في مقصود
التجار ومصلحة المتعاملين وهما سببان مختلفان
وان امكن ان يقال عموم الحاجة الى القراض بخلاف
المساقاة لكن جوابه ان المساقاة كانت اعم عند
العرب وهم قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومنه اعتبار الشافعي الشهادة بالاكراه من جهة
ان الشهادة يظهر افضاؤها الى القتل كالاكراه وان
كان للوكراه مزية من وجه فالشهادة مزية من وجه
ومنه ما قال الشافعي رحمه الله ان المرأة يلزمها
الحج اذا وجدت نسوة ثقات يقع الامن بمثلهن
الحاقالهن بالمحرم والزوج فقياس احد سببي الامن
على الثاني قال وكذلك يجري في مثلهن في الشروط
وقد نفى الشافعي رحمه الله اشتراط الاسلام في
الاحصان كما قاله بالجلد فقال الجلد اهل انواع
الحقوقات ثم استوى فيه انكار المسلمين والكفار
فالرجم كذلك وهو حسن ثم قال والعصا بط ان مالم
يوجد

يوجد له نظير فلا يلحق به فلهذا لم يلحق المرض
بالسفر لانا لانعلم نظيرا له في الحاجة وهذا واضح
وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى التقابض
شرط في بيع الطعام بالطعام قياسا على التقدين
وصح هذا القياس للشافعي بلا مدافع هو واما
صاحب الكبريت الاخر فقتل المنع في اصل ترجمته
المسألة عن اصحابهم ثم قال ومذهب الشافعي
واصحابه ان كل ما يمكن استعمال القياس فيه
بشروطه وجب مالم يمنع مانع وعن الشافعي انه
قال في اشتراط النية في الوضوء قياسا على التيمم
طهارة فان في يفترقان انتهى ومنهم من قال ان
قلنا ان الاسباب والموانع والشروط احكام
شرعية جرى فيها القياس وان قلنا ليت بحكم
شرعي ففي جريان القياس فيها نظر قال القضي
رحمه الله والاولى جريانه لانا عقلنا ان الزنا
امثال سببا للرجم لعله كذا ووجدناها
في اللواط مثالا فيلزم نصب سببها وكذا لك هو
في السرقة حتى يلحق بها نبش القبر واخذ الا
فهذا اذا ائتم على شروطه قياس صحيح هو وقد
الزموا المانع منع حمل البنية على الكفر من حيث
ان خصوص وصف المحل لو اعتبر في محل الحكم
لاقتضى منع توسيع الحكم وفي منع توسيعه
رفع القياس اصلا والمختار انه يجوز ان ثبت
سبب حكم قياسا على سبب آخر فاذا حكم
الله بترجم الزاني جاز ان يطلب سبب ذلك

حتى يقف على سببه وهو الزنا فاذا ثبت ان الزنا
علة الرجم صح ان يعمله بعله تعدى الى غير الزنا
كما يجوز ان يعلل الحكم الثابت على زيد ويعدى
الى عمرو عند فهم المعنى المفتوح للتعدية فانه
جائز بالاجماع قلنا ما قبله وقد انكر ابو زيد
الذبوسى هذا النوع من التعليل وقال الحكم يتبع
السبب دون حكمة السبب وانما الحكم ثمرة
وليس بعله فلا يجوز ان يقال جعل القياس
سببا للقصاص للرجم والردع فينبغي انه يجب
القصاص على شهود القصاص اذا رجعوا لميسر
الحاجة الى الزجر وان لم يحقق القتل الى غير ذلك
من الاسباب قال الانبارى في شرح البرهان وهذا
الذى قالوه يمكن ان ينزل على ثلاثة اوجه اما ان
يقولوا ذلك بناء على توقيف ثابت يمنع من القياس
في هذه الحالة وح فيتبع واما ان يقولوا لم يثبت
عندنا عموم شرعية القياس عند فهم المعاني
فهذا يجربواها من الخيال ويقتضى منع القياس
الا في مواضع الاجماع وقل ان يصادف ذلك بحال
واما ان يقولوا ان تعليل الاسباب يفوت به حقيقة
القياس لان من شرط القياس على الاصول تقرير
اصولا وفي تقرير الاسباب ما يخرجها عن كونها
اسبابا قال والله اعلم معتد القوم وتقريره
انا اذا قلنا الزنا علة الرجم استنبطنا منه ادراج
الفرج في الفرع المحرم قطعنا الى تمام القياس واعتبرنا
اللفظ فقد ابان اخرا ان الزنا لم يكن علة وانما
علة

العلة امر اعم من الزنا فقد علل الزنا في كونه بعلة
اخرجت الزنا عن كونه سببا ويمنع تعليل الاصول
بما يخرجها عن كونها اصولا هذا اعظم ما تمسكوا به
في منع تعليل الاسباب وقد تحير الاصحاب في
الجواب واعتدروا بان ذلك يرجع الى تنقيح مناط
الحكم دون تخريجه وقال بعض اصحابنا الانصاف
يقتضى مساعدتهم على ذلك وزعم ان الجارى في
تعليل الاصحاب تنقيح المناط دون تخريجه وهذا
هو اختيار الغزالي وقال لا وجه غيره وانه الحق
وحاصل ما قاله الاعتراف بامتناع اجراء القياس
في الاسباب لا بخصوص في المقيد ولا لمقدور فهم
المعنى ولكن لا استحالة وجدان الاصل عند التعليل
اذ يتقوت القياس لقوات بعض اركانه ولا يبقى للقياس حقيقة
وبغنى فنقول الصحيح اجراء القياس على حقيقته في الاسباب
ولا فرق في تصور القياس بين تعليل الاسباب وتعليل
الاحكام وبيانها هو انه اذا حرمت الحزمة فهل حرمت باعتبار
خصوصية وصفها وهو الخمرية حتى لا يتعدى الحكم الى
البنية بحال او حرمت الخمر من جهة كونها مزية للعقل وهو
الوصف الاعم فانها اذا كانت اصلا باعتبار حكم الشرع فيها
وقد بان لنا انه انما حكم فيها من جهة اشتدادها واستكارتها
فذلك اذا جعلنا الزنا علة الرجم فيقال هل هو علة من
جهة كونه زنا او من جهة علة اخرى اعم من هذا او لا
علة وهو باطل فهذا هو المناقض اما اذا جعل علة من
بعض الجهات لم يخرج عن كونه علة مطلقا هكذا ينبغي
ان يفهم تعليل الاسباب ولا فرق بينه وبين تعليل

الاحكام في الاصول السابقة قال وهذه المسألة من اعظم مسائل الاصول فقد دل فيها الجواهر واثبتوا القياس في الاسباب على وجه يخل بمقصود القياس وقال ابن المنير صورة القياس في الاسباب ان الاجماع قال على ان الزنا سبب في الرجم والنص اوصى الى ذلك ايضا فهل يجوز ان يقيس عليه اللواط في اثبات حكم السببية له فيكون سببا للرجم اولى هذا محل الخلاف ومنه قياس النكاح على الرقة والمباغين مسلكا واحدا ان الجمع بين السببين لا يتأتى الا بحكمة السبب بخلاف الجمع بين الاصل والفرع فانه يقع بالاول وصف قالوا والحكم خفية لا تنضبط والاول وصف ظاهرة منضبطة ولا يصح التعليل بما لا ينضبط فلو فرضنا انضباط الحكم ففي جواز التعليل بها خلاف فان اجزأه فلا يقيس في الاسباب بل نقيس الفرع بالحكمة المنضبطة ويستغنى عن توسيط السبب وان معناه بطل القياس في السبب والثاني ان القياس في الاسباب يؤدي اثباته الى اصله بخلاف القياس في الاحكام وبيان ان القياس في الاحكام يقرر الاصول اصلا ويلحق به فرع القياس في الاسباب يبطل كون السبب للقياس عليه سببا ويحقق ان السببية امر اهم منه وهو القدر المشترك بين السببين ويؤول الامر الى انه لا اصل ولا فرع فلا فلا قياس فقياس السببية على الحكم يغير حكم الاصل ولا اضافة التحريم اليها وقياس اللواط على الزنا غير كون الزنا سببا وصير السبب الايلاج المشترك بين المجلسين فيصير على الزنا انه ليس بسبب بعد فرضناه سببا واما المخوضون فاجتوا بما رجلي وهو انسحاب الاجماع عليه لان اهل الاجماع استرسلوا في الاقيسة ولو ذهبنا لشرط في كل صورة

اجماعا

اجماعا خاصا بها لاستحالة القياس في السبب كالقياس في الاجازة مثلا فلا يحتاج الى اجماع خاص قال وينبغي ان يقع الخلاف في هذه المسألة لان الاسباب لا تنتصب بالاستنباط وانما تنتصب بايما النص والاجماع واذا فرضنا القياس في الاسباب فلا بد ان نفرض فيها جهة عامة كالايلاج ووجه خاصة لكونه فرجا لادمية وهو الذي يسمى زنا بلفظ السبب ويتناول امرين اعم واخص ولا ينتظر القياس الا بخلاف الاخص عن درجة الاعتبار ليتغير الاعم اذ لو كانت الاخص باقيا على تقييده لاستحال القياس واذا اتخذت الاخص عن كونه مراد اللفظ بقي الاعم وهو مراد النص وح يكون القياس في الاسباب تنقيح مناط وتنقيح المناط حاصله تاويل ظاهر وهو يتوقف على دليل فينبغي ان يقع الاتفاق على قبول المسالك الذي سماه من سماه قياسا في الاسباب لاتفاقنا على قبول تاويل الظاهر بالدليل فلا يجوز في التسمية ولا منع من تسميته قياسا لان فيه صورة النطق في موضع والسكوت في موضع وجود قدر مشترك بين الموضوعين وهو سبب الاشتراك في الحكم غير ان امتياز المحلين نطقا وسكوتا انما كان مبنيا على الظاهر الذي قام انه غير مراد فلهذا تكدت التسمية والمخاطب يسير مسألة كل حكم شرعي امكن تعليله بحري القياس فيه وليس المراد انه يجوز اثبات جميع الشرعيات بالقياس خلافا لمن شذ وقد سبقت مسألة ذهب بعض الحنفية الى انه لا يجوز القياس الا عن اشارة ولا يجوز عن دلالة للمستفاد لها حكماء السمرقندي في الميزان وهو غريب وقد نقل جماعة الاتفاق على جواز الاجماع عن دلالة مسألة ذهب ابو

ابوهاشم الى ان القياس الشرعي انما يجوز في تعيين ما ورد
التخصيص به على الجملة فيعرف بالقياس تفصيله كورود النص
بالوجه الى الكعبة ويجزأ الصيد ويحرم الزنا فيجوز ان
يعرف بالقياس من جهة القبلة وصفة المثل في الجماد تفصيل
ما جرى فيه الزنا ولا يجوز قياس المسكوت عنه على المنصوص
عليه اذ لم يدخل في الاسم الذي ورد به النص واما اثبات
مسألة لم يرد فيها النص فلا يجوز ان يبتدى الحاشية بالقياس
ولهذا لما ثبت بالنص ميراث الاخ جاز اثبات ارثه مع الحجة
بالقياس قال الأستاذ أبو منصور والذي عليه الجمهور
جواز القياس في الموضوعين جميعاً كقياس الصلاة على الزنا
والعكس والكفارة على الزنا والصيام على الصلاة ونحوه في
انواع الاحكام وقال الكيا ما قاله ابوهاشم هو عين ما
حكينا عن أبي زيد وابطلناه ومما يدل على بطلانه ان الاولين
اثبتوا قول الرجل لامرأته انت على حرام بالقياس ولم يكن عليه
نص على جهة الجملة لان قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل
الله لكم اشارة في المنع من تحريم ذلك ولا يفيد حكمة اذ وقع
التحريم ويحتمل ان يقال علموا اصولاً غاب عنها فيقال رايهم
ليشرفون للقياس باتباع الاوصاف المحل المحيلة المؤثرة
من غير قصد الى جملي مسألة حكى سليم الرازي عن بعض
اصحابنا ان العموم اذا خص لم يجز ان يستنبط منه معنى
قياس عليه لغيره لانه اذا خص صار الحكم ثابتاً بقريته
فاذا استنبط المعنى منه لم يصح اجتماع المعنى مع تلك القرينة
فان المعنى يقتضي العموم والقرينة تقتضي الخصوص فلا
يصح اجتماعهما قال وهذا قول فاسد لان اللفظ اذا
خص خرج منه ما ليس بمراد فبقي الباقي ثابتاً باللفظ

فيصير



فيصير كان الحكم للباقي ورد ابته انجاز استنباط المعنى
منه مسألة القياس الجزئي اذ لم يرد نص على وقته
مع عموم الحاجة اليه خرج فيه بعض المتأخرين قولين
من الخلاف في ضمان الدرك بان القياس الجزئي يقتضي
منه لانه ضمان ما لم يجب ولكن عموم الحاجة اليه لمع
الغرماء وغيرهم يقتضي جوازه ولم ينبه النبي صلى الله
عليه وسلم فنبه ابن سريج على مقتضى القياس والصحيح
صحته بعد قبض الثمن لا قبله لانه وقت الحاجة المؤكدة
واختار الامام جوازه مطلقاً لاصل الحاجة وقال امام
الحرمين في البرهات عند الكلام على اقسام المناسبة
ان ما ابتنى عليه الحاجة كالاجارة لا خلاف في جريبات
قياس اجزائه منه على اجزائه فاما اعتبار عند ذلك الاصل مع
جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسيين شرارشار
الى جوازه وقال فاذن القياس على الاجارة اذا استجمع
الشروط لا يذروا الاستلزام الجزئي في مقابلة الموجود
بالموجود وهذا كقياس النكاح مثلاً في وجه الحاجة
اليه على الاجارة مسألة التمسك بقياس جزئي في
مصادمة قاعدة كلية مردود ومن امثله قياس
الاقارب السابقة في اثبات الحق الآن على الشهادة بالملك
السابق في انه لا يفيد الآن فهذا قياس جزئي في مقابلة
قاعدة كلية وهي انه لو عمل بذلك فما كان في الشهادة
على الاقارب فائدة والحجة تقطع بمضي ساعة قاله
ابن دقيق العيد في كتاب اقتناص السواخ مسألة
يجوز ان يثبت ما طريقه القطع في الفروع والاصول
بالقياس المقطوع بصحته عليه دون ما لا يقطع بصحتها
مثاله في الفروع قولنا ان البسملة اية في كل سورة

لأنه مكتوب بلا تغيير متلو بلا فكير فهو كسائر القرائات
فهذا قياس مدلول على صحته بالاجماع على كتابته في
المصحف وتلاوته وذلك يوجب القطع بصحته ومثاله
في اصول الفقه قول بعضهم ان الاجماع لا يشترط انقراض
العصر لانه وجد اجماع من اهل العصر على حكم الحادثة
فكان حجة دليله اذا انقضض العصر عليه الباب السادس
في اركانها وهي أربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل
ولا بد من ذكر هذه الأربعة في القياس كقولنا في اشتراط
النسبة في الوصوء طهارة عن حدث فوجب ان يحتاج الى
نسبة كالنسيم فالوصوء هو الفرع والنسيم هو الاصل والطهارة
عن حدث هي الوصف وقولنا وجب هو الحكم ولا بد من
ذكر هذه الأربعة ومن الفقهاء من يترك التصريح بالحكم
مثل ان يقول طهارة عن حدث كالنسيم واختلفا صحابيا
فيه كما قاله السهيلي في باب ادب الجدل فذهب اكثرهم
الى انه لا يصح القياس الا بعد التصريح بالحكم وقيل
يصح ويكون الحكم مجالا الى السؤال والاول اصح مسألة
اختلف في اشتراك امر خامس انه هل يشترط في اطلاق
اسم القياس ان يكون اجماع مستنبطا بالنظر والفكر
على قولين ولهذا اختلفوا في ان احاق العبد بالامة
والضرب بالساقين هل يسمى قياسا الاول الاصل
وحكى ابن السمعاني خلافا في دكيتته وان بعضهم ذهب
الى جواز القياس بغير اصل قال وهو قول من خلط
الاجتهاد بالقياس وانه لا بد له من اصل لان الغرور
لا تنفع الا عن اصول وهو يطلق شرعا على امور يستت
في اول اصول الفقه وذكر هنا الكيا منها اربعة احدها
ما

ما يقتضي العلم به علما بغيره او يوصل به الى غيره
كما يقال ان الخبر اصل لما ورد به والكتاب اصل
السنة لما علم صحتها به والثاني لا يصح العلم بالمعنى
الا به الثالث في الحكم الذي لا يعتبر به ما سواه فبقا
هذا الحكم اصل بنفسه لا يقاس عليه الرابع الذي
يتبع به القياس وهو مرادنا وقد اختلف فيه فبقا
المستكملون هو النص الدال على ثبوت الحكم في
محل الوفاق كخبر الواحد في تحريم الزنا مثلا و
حكاه في المحض عن القاضي وحقكاه صاحب
الواضح عن المعزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم
المشبه به سواء اجمع عليه والمنصوص كالبر
المحكوم به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح
قال وتماه ان الخبر اصل للبر والبر اصل لكل
ما يقاس عليه قال وهذا اظهر حسن فليعنه
عليه وقال المحققون منهم انه تنقيض الحكم الثابت
بالخبر قال الكيا وهذا هو الاوجه عندنا ولم نر
في كلام المخالف ما يضعفه وقال القاضي ابو
الطيب الطبري ما ثبت به حكم نفسه وقيل
ما ثبت به حكم غيره وليس بصحيح لان العلة
يجوز ان تكون قاصرة ورجح العبد رى الاول
بان الاصل محكوم فيه حتى يفهم الحكم وبالعكس
فان سمي مص الخبر وحدها اصلا بمعنى انها
هي المحل الذي نص الشارع على الحكم بالتحريم
فيه دون غيره من المحال فيجوز وقال الامام
فخر الدين الاصل هو الحكم الثابت في محل

الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وهو فرع في
 محل الخلاف باعتبار تفرعه عليه والعلة بالعكس
 فرع في محل الوفاق لانا انما نعمل الحكم بعد معرفة
 اصل في محل لانا لا نعرف العلة فيه ثم نفرع
 الحكم عليها قال البريزي وقوله الحكم اصل في
 محل الخلاف ذهب عظيم عن مقصود البحث اذ
 ليس المقصود تخريف ما سمي اصلا باعتبار
 وانما المقصد بيان الاصل الذي يقال الفرع
 في القياس المركب ولا شك انه بهذا الاعتبار
 محل الحكم المجمع عليه كما قاله الفقهاء قال الاصمغاني
 وهذا هو بل لا يقول عليه ثم قال جماعة منهم
 ابن برهان ان النزاع لفظي يرجع الى الاصطلاح
 فلا مشاحة فيه او الى اللغة فهو يجوز اطلاقه
 على ما ذكر ولا فائدة لهذا الخلاف الا لصورة
 وقيل بل يرجع الى تحقيق المراد بالاصل وهو
 يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوي
 لقولهم الاصل عدم الاشتراك وعلى ارادة العبد
 الذي لا يعتل مصاه كقولهم خروج النجاسة من
 من محل واجباب الطهارة في محل اخر على خلاف
 الاصل وقد يطلقونه على ارادة البراءة الاصلية
 فالابدية من توجيه الاستشعار على الاصل حتى
 يصح الكلام والاعتراض عليه قال الامدي
 يطلق الاصل على ما يفرع عليه غيره وعلى ما
 يعرف بنفسه وان لم يكن عليه غيره كقولنا
 تحريم الزنا اصل في التعديرو وهذا منشأ
 الخلاف

الخلاف في انه هل الاصل في تحريم البنية الخمر او
 النص او الحكم قال وانتفقوا على ان العلة ليست
 اصلا وقال الرازي تسمية العلة في محل النزاع
 اصلا اولى من تسمية محل الحكم في محل الوفاق
 اصلا لان المتعلق الاول اقوى من الثاني قال
 وتسمية محل الوفاق بالاصل اولى من تسمية محل
 الخلاف بالفرع لانه اصل الاصل وهذا اصل
 الفرع قال الكيان شاهد الفقهاء على مصطلحهم
 في تسمية محل الوفاق بالاصل ومحل الخلاف
 في الفرع (مسألة) لا يشترط قيام الدليل
 على جواز القياس على القياس بنوعه او شخصه
 بل كل معنى قدح فيه معنى محيل غلب على الظن
 اتباعه قلبي عليه خلافا لعثمان البستي وقال
 قوم لا بد من قيام الدليل على تعليله ولم يكتفوا
 بقيام الدليل على اصل القيام وفصل الغزالي في
 ذلك فقال اما قياس الشبه فشرط قوم في جواز
 الاعتماد على الجامع الشبهى دعاؤه الى التعليل
 قلوم يقيم دليل وجوب التقدير في البر في مسألة
 الرما لما جاز القياس قال وهذا لا يتعدى عند
 في اكثر الاشياء فانه اذا امكن تعرف الحكم باسم
 المحل فأي حاجة الى طلب مناط لا مناسبة فيه
 ووفق الامام في الاشياء فقال في بعضها يكفي
 في الالتحاق الاطلاع على الوصف الشبهى وفي
 بعضها لا بد من دعا، ضرورة الى التعليل ويط

ذلك (مسألة) لا يشترط في الأصل ان يكون انعقد الاجماع على ان حكمه معلل او ان تثبت علته عينا بالنص بل لو ثبت ذلك بالطرق العقلية او الظنية جاز القياس عليه وخالف فيه بشر المريسي والشريف المرتضى فزعموا انه لا يقاس على اصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم او انعقد الاجماع على كون حكمه معللا وقال الغزالي في شفاء الغليل نقل عن بشر المريسي «وجماعة انه لا يجوز القياس على اصل بمجرد قيام الدليل على اصل تجوز القياس بل لابد من دليل خاص على ان الاصل الذي يقاس عليه معلول» بعله لانه على تقدير عدم الدليل الخاص بذلك يجوز ان يكون من جملة اصل لا يعالج بل مخصوص موده فلا بد من دليل على كون الاصل معللا قال ولست اعرف لهذا المذهب وجها الا ما ذكرته « فان الوصف المخصص اذا عاد الى الوصف المتعدى في الاتفاق كان عن المناسبة تعادلا فلا بد من دليل على التعدية فان خصص صاحب هذا المذهب مذهبه بهذا الجنس من التعليل الخالي عن المناسبة فله وجه كما ذكرنا وان طرده فيما ظهرت فيه المعاني المناسبة وقال يجوز ان يلحق الشرع المناسب في محل مخصوص فلا بد من دليل التعدية او قال يجوز ان يقدر وقوع هذا المناسب اتفاقا فهو في هذا الطرف اضعف واستمداده من القول بانكار اصل

266 اصل القياس انتهى (مسألة) لا يشترط في الاصل ان يكون غير محصور بالعدد بل يجوز « القياس عليه سواء كان محصورا او لم يكن وقال قوم المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه ولهذا قالوا لا يجوز القياس على جواز قتل الغوا سق الخمس لانه محصورات باسم العدد وهو ممنوع بل هن محصورات في الذكر وليس النزاع فيه انما النزاع فيما اذا كان الاصل محصورا في اللفظ في عدد معين ونحن وان قلنا بان مفهوم العدد حجة لصحة القياس اولى من المفهوم (مسألة) ولا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه خلافا لمن شذ حيث اشترطه قال الشيخ ابواسحاق ان اراد الاتفاق الذي اشترطه اجماع الامة كلها ادى الى ابطال القياس لان نفاة القياس من جملة ما اكثرهم يقولون ان الاصول غير معللة وان اراد اجماع القياسيين فهم بعض الامة وليس قولهم بدليل (مسألة) ولا يشترط تاثير الاصل في كل موضع قال القاضي ابوالطيب في الاستدلال على ابطال بيع الغائب باع عينا لم ير منها شيئا فوجب ان لا يصح اصله اذا باع النوى في التمر فان قيل قولكم لم ير منها شيئا لا تاثير له في الاصل لان بعض النوى اذا كان ظاهرا يراه وبعضه غير ظاهر لا «

لا يصح أصلاً أيضاً قلنا ليس من شرط القياس أن يكون
موجوداً في كل موضع وإنما يكفي التأثير في موضع
واحد وتأثيره في بيع البطيخ والجوز واللوز فإنه
يرى بعضها وهو ظاهرها دون باطنها ويكون
بعضاً صحيحاً (مسألة) قال الأستاذ أبو منصور
ولا يشترط أن يكون الأصل صحيحاً بل يجوز أن
يكون فاسداً وشهادته صحيحة وهذا إنما يصح
في مقام الالتزام والافتحاش كالتزامنا من اعتبار
الأصل جواز اجتماع الحياة والموت في محل واحد
وهذا قياس صحيح وإن كان الأصل الذي قاس
عليه فاسداً عندنا الثاني حكم الأصل وقدم
حكم تعريف الحكم في أول الكتاب وقال ابن
السمعاني تبعاً للشيخ في اللمع الحكم ما تعلق بالعلة
في التحليل والتحريم والاستقاط وهو ما مصرح به
كقوله فجاء أن يجب كذا أو فوجب أن يجوز كذا
أو منهم وهو على ثلاثة أصناف أحدها أن يقول
فأشبهه كذا مثل أن يقول شراب فيه سدة مطوية
فأشبهه الخمر واختلفوا فيه فقيل بالمنع لأنه حكم
مبهم والأصح عند المجادلين الصحة لأن المراد به
فأشبهه كذا في الحكم الذي وقع السؤال عنه وذلك
شئ معلوم بين السائل والمستول فيجب أن يملك
عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما الثاني أن
تذكر العلة ولا ينصرح بالحكم الذي سأل عنه بل
يعلق على العلة التسوية بين حكيمين كقولنا في

إيجاب



إيجاب النية في الوضوء طهارة فيستوى جامدها وماؤها في
النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال لا يصح لأنه يريد
التسوية بينهما في الأصل في إسقاط النية وفي الفرع في إيجابها
وهما حكمان متضادان والقياس أن يسبقه حكم الشئ من
نظره لا من هذه ومنهم من قال أنه صحيح وهو الأصح
لأن حكم العلة هو التسوية بين المايغ والجامد في النية
والتسوية بينهما في النية موجود في الأصل فصح القياس
عليه وإنما يظهر ذلك الاختلاف في التفصيل وليس ذلك
بحكم عليه حتى يصير فيه الاختلاف وحكي شارح اللمع
عن بعض المتأخرين من الوجهين هنا على الوجهين الأولين
وقال أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل اختلفوا في القياس
إذا كان حكمه التسوية بين حكم وحكم كقول الشافعي في
إزالة النجاسة بالمايع أنه مایع فوجب أن يستوى فيه
الطهارة عن الحدث وإزالة النجاسة قياساً على الماء والزعفران
والبول والرقعة وغير ذلك فقيل أنه فاسد لأن حكمه مجزئ
لا يوقف عليه وقيل إن كانت التسوية بينهما في الإثبات
أو النفي سواء الأصل والفرع في الإثبات أو في النفي
وفي الأصل في الإثبات لا يجوز لأننا في الأول نقيس الشئ
على نظيره ومثله وفي الثانية نقيسه على ضده ونقيضه
فأمتنع وقيل إن ابتداء المسؤل بهذه العلة جاز وإن قلنا
على خصمه بمثلها لم يجز وقيل يجوز مطلقاً وهو الأصح
واختلف القائلون به في أنه إذا قائل قياساً لم يكن حكمه
التسوية بين حكم وحكم فقيل القياس الذي لم يكن حكمه
التسوية لأنه مصرح بالحكم ويتوصل به إلى إثبات الحكم من
غير درجة أخرى تخالف قياس التسوية وقيل قياس

المسوية اولى لان فيه التشبيه اكثر قال وقد ذكر هذه الطريقة
 الشيخ الامام سهل الصعلوكي في بعض المناظرات والاول اظهر
 انتهى الثالث من الاضرب ان يكون حكم العلة اثبات التأثير
 بمعنى كقولنا في كراهة السواك للصائم بعد الزوال خلافا
 لابي حنيفة لانه تطهير يتعلق بالغيم من غير نجاسة فوجب
 ان يكون للصوم فيه كالمضمضة فان هذا حكم صحيح والعقد
 بالعلة اثبات حكم التأثير على الجملة والكلام في شروطه
 احدها ان يكون الحكم الذي اريد بقده اليه الى الفرع ثابتا
 في الاصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بان لم يشرع فيه ابتداء او
 شرع لكن نسخ لم يمكن بناء حكم الفرع عليه ومن فروع
 هذا الشرط انه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم لان
 المقصود من القياس اثبات مثل حكم القياس في الفرع فاذا
 كان الحكم غير ثابت بالشرع استحالة ان يثبت له مثل بالقياس
 لان نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع
 وبقية الحكم فرع على اعتباره واعلم انه قد ترقى باب
 النسخ عن الحنفية انه اذا نسخ حكم الاصل يبقى حكم الفرع
 لكن حيث كان الاصل معمولاً به شرعايت هذا الجعم لثاج
 اللع فقال المذكور في النسخ هو فيما اذا وقع نسخ الاصل
 بعد جريان القياس عليه والمذكور في القياس ان يقاس على
 اصل بعد النسخ في محل النسخ كما يقاس على وجوب صوم
 عاشورا بعد نسخه وجوب صوم يوم بخلاف قياس صوم
 رمضان على عاشورا في عدم افتقاره الى النية فان من
 سلم وجوبه ابتداء وسلم عدم افتقاره الى التبييت لم يبعد
 ان يثبت به على رمضان فان المنسوخ الوجوب وليس
 القياس في الوجوب ولكنه عدم دلالة الوجوب الى
 الافتقار الى النية قال ابن دقيق العيد نعم ههنا
 اشكال



اشكال في شيء وهو ان يكون الحكم ثابتا ويلزمه من اللوازم
 التي لا يلزم ارتفاعها بارتفاع خصوص ذلك الحكم فهل يجوز
 القياس على ذلك اللازم ام لا مثاله صحة صوم عاشورا
 اذا كان واجبا على تقدير تسليم ذلك بنية نهائية فاذا
 نسخ عاشورا بخصوصه لم يلزم منه نسخ اللازم وهو
 صحة الصوم الواجب بنية نهائية فهل يجوز ان يقاس عليه
 صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهائية فيه نظرا انتهى
 ثانيا ان يكون الحكم شرعيا لتحديد لخرج الحكم العقلي
 واللغوي فانا بتقدير ان يجري القياس التمثيلي فيما ليس
 قياسا شرعيا بل عقليا ولغويا وقياسنا في الكلام في
 القياس الشرعي تنبيه وينشأ من هذه المسألة الخلاف
 في النفي الاصل وهو البناء على ما كان قبل الشرع هل يثبت بالقياس
 وهذا اذا قلنا ان نفي الحكم الشرعي ليس حكما شرعيا اما
 من ذهب الى انه حكم فلا اشكال عنده في صحة اثباته
 بالقياس والظاهر ان نفي الحكم ليس بحكم فقبل يصح ان
 يتلقى من القياس وقيل بالمنع وفرق آخرون بين النفي
 المسبوق بالاثبات فانه يصح ثبوته بقياس العلة والنفي
 الاصل لا يثبت بقياس العلة ويجوز بقياس الدلالة قال
 الابناري والصحيح انه لا فرق بينهما لان النفي المسبوق
 بالاثبات يرجع الى ان ادلة الاثبات متأخر عن الدلالة في
 حالة من يبقى تلك الحالة فتبقى تلك الحالة على ما قبل ورود
 الشرع ومثاله ان الخمر كان محرما مستغنيا قبل ورود
 الشرع فلما جاء الشرع بالتحريم مخصوصا بحالة الاختيار
 فبقى ثبوته في حالة الاضطرار على ما كان عليه قبل
 الشرع وهذا نفي مسبوق بالاثبات وعلى القول بالمنع فن
 الشروط ان لا يكون نفي اصلها ثابته ان يكون الطريق

الى معرفته سمعيا لان ما ليس طريقه يسمى لا يكون حكما
 شرعيا والمقصود من هذا العلم بيان طرق الاحكام الشرعية
 وهذه الشرط على رايها ظاهر واما من يقول بالتحسين والتجويد
 العقلي فاحترزوا به عن الحكم الشرعي الذي طريقه ينف
 معرفته العقل وفي المحصول هذا الشرط على رايها واما المعتزلة
 المجوزون بثبوت الحكم بالعقل ففيه على مذهبه احتمال رابعها
 ان يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة ويعرف
 حكمه بالنص والظاهر والعموم فاما ما عرف الحكم منه بالمعنى
 والفحوى فهل يجوز القياس عليه لم يتعرضوا له وينتج ان
 يقال ان قلنا ان حكمها حكم النطق قواضح وان قلنا انه كالقياس
 فيلحق به فيما سياتي واما ما ثبت بالاجماع فهل يجوز القياس
 عليه فيه وجهان اصحهما كما قاله الشيخ ابواسحاق وابن السمعاني
 الجواز وحكاه ابن برهان عن جمهور الاصحاب والثاني لا
 يجوز القياس عليه مالم يعرف النص الذي اجمعا لاجله قال
 ابن السمعاني وهذا غير صحيح لان الاجماع اصل في اثبات
 الاحكام كالنص فاذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز
 على الثابت بالاجماع قال ابن برهان وبشبهة المانع احتمال
 كون علة الحكم المجمع عليه قاصرة لا تتعدى وجوبها انما تغل
 بعة مستعدة الى الفرع واثبات الحكم بعة قاصرة ومستعدة
 جازية وهذا يلتفت على اصل وهو ان الحكم اذا انعقد لاجماع
 عليه وعلى علمه هل يجوز تعليله ام لا فعندنا يجوز لان
 الاجماع انعقد على الحكم لا على العلة لانها من قبيل العقليات
 وهو لا يثبت بالاجماع انتهى واما ما ثبت بالقياس على
 غيره فاطلق الامدى والرازي وابا عهما انه لا يجوز
 ان يكون الدليل الدال على حكم الاصل قياسا عند اجماعهم
 من اصحابنا وغيرهم خلا فالنص الكتاب والمعتزلة

ومنهم

ومنهم من عبر عنه بان لا يكون ذلك الاصل فزع الاصل
 آخر فاحتجوا على المنع بان العلة الجامعة بين القياسين
 ان اتحدت كان ذكر الاصل الثاني تطويلا بل وفائدة
 لانه يستغنى بقياس الفرع الثاني على الاصل الاول فلو
 معنى لقياس الذرة على الارض بقياس الارض على البروات
 اختلفت لم ينقصد القياس الثاني لعدم اشتراك الاصل
 والفرع فيه في علة الحكم لكن نقل ابن برهان عن الحنفية
 منع القياس على الحكم الثابت بالقياس قال ويساعدتهم
 من اصحابنا ابو بكر الصيرفي وجمهور اصحابنا على الجواز قال
 وحرف المسألة جواز تعليل الحكم بعلمين قلت وظاهر
 كلام الشافعي رحمه الله في الام المنع فانه قال في كتاب
 المزارعة من اختلاف العراقيين ان المساواة على التخل جازية
 والمزارعة على الارض البيضاء ممستعة وان من اجازها قاسا
 على المضاربة فقال ما نصه وهذا غلط في القياس انما
 اجزنا بخبر المضاربة وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه انها كانت قياسا على المعاملة في التخل فكانت
 تبعاً قياسا لا متبوعاً معيها عليها انتهى واما الشيخ
 في الجمع فانه قسم المسألة الى قسمين احدهما ان يستنبط
 من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي يثبت به ويقاس
 عليه غيره قال وهذا لا خلاف في جوازه والثاني ان
 يستنبط منه معنى غير المعنى الذي يقاس به على غيره
 ويقاس غيره قال وهذا فيه وجهان احدهما وبه
 قال ابو عبد الله البصري الجواز ونصره الشيخ في التبصر
 والثاني وبه قال الكرخي المنع قال الشيخ وهو يصح
 عندي الآن لانه يودي الى اثبات حكم في الفرع بغير
 علة الاصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع

سها

ولم يثبت الغزالي غيره ومثاله قياس الارز على البر بعللة الطعم
من يستخرج من الارز معنى لا يوجد في البر ويقاس عليه غيره
في الربا كما لو استنبط منه انه ثبت لا ينقطع عنه الماء شمس
يقاس عليه النبلوفر هذه اموضع الخلاف وقد صرح الماوردي
بالقسمين في باب الربا واقتضى كلامه انه لا خلاف في جواز
الاول وحكي الوجهين في الثاني من غير ترجيح وقال واصلا
القول بالتعليل بعلمتين فمن قال بالمنع منع هنا ومن اجازها
اجازها هنا لكن قوله وقول الشيخ لا خلاف في جواز احاقه
رده تعليلهم بانه عند اتحاد العلة تطويل بلا فائدة على
ان الغزالي قد صرح في هذه الصورة بالمنع لان تطويل الطريق
في ذلك عيب فلم يجز وهذا هو المتيقن ثم قال الشيخ في ثمره
وهذان الوجهان هما الوجهان في قياس الشبه لانه يرجح
بمجرد الشبه من غير علة وفيما ذكره نظر وينبغي ان يكون
محل هذا الشرط ما اذا لم يظهر للوسط فائدة فان ظهر فلا
يمتنع قياس الفرع على الفرع وكتاب السلسلة للشيخ ابي
محمد مبني على ذلك وهذا كله بالنسبة الى الظاهر لنا ظر
اما المناظر فيجب ما يصطلحون عليه واما ارباب المذاهب
فاقوال متقلدهم وان كانت فروعا تنزل بالنسبة الى المعتدين
منزلة اقوال الشارع عند المجتهدين فاذا حفظ من امامه
فتيا وفهم معناه جاز له ان يلحق بها ما يشايرها على
الصحيح خلافا لمحمد بن يحيى وهو المعبر عنه بالتخريج وجعل
الكيا محل الخلاف في هذا فيما اذا لم يكن الحكم في الفرع
بنص او دليل نص يستدل به على مثله ويكون الفرع الثاني
مثلا فان كان كذلك فلا يمتنع منه قطعا كما ان الحكم ثبت
بالنص ومع ذلك يمتنع حمل الفرع عليه بعللة فرجع حاصل
الخلاف الى ان الذي ثبت بالقياس لا يجوز ان يجعل اصلا
ومالا

وما لا يثبت بالقياس من المختلف فيه يجوز ان يجعل اصلا اذا
كان ثبوته بعموم او نص او غيره لانه يخرج بذلك عن كونه
فرعا ثابتا بالقياس قال وهذا قول الاصوليين وهو يستدعي
البناء على اصل وهو ان الحكم الواحد هل يجوز اثباته
بعلمتين مختلفتين فان قلنا يمتنع نشأ منه ان الفرع لا يجوز
ان يجعل اصلا لفرع اخر تشبيهه اذا منعنا ان يكون حكم
الاصل قياسا يستثنى منه صورتان احدهما القياس
الذي قاسه النبي صلى الله عليه وسلم اذا جوز ثاله الا جواز
والثانية التي اجمعت الامة على احاقه بالاصل ذكره
الغزالي في مسألة الاحتاد ومثاني خامسها ان لا يكون
دليل حكمه شاملا لحكم الفرع لانه لو عمه لخرج عن كونه فرعا
وضاع القياس لخلوه عن الفائدة بالاستغناء بدليل
الاصل عنه ولانه لا يكون جعل احدهما اصلا والاخر
فرعا اولى من العكس وقد ينازع فيه ومثاله السفرجل
مطعم فيجوز فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على ملية
الطعم بقوله لا يتبعوا الطعام بالطعام وجوز اخرون
ذلك نظرا الى ان المستدل اذا ذكر دليله مدلوله مدلولان
وتمسك باحد مدلوليه على مرامه لا يقتضي الحكم تكليفه
التمسك بمدلوله الاخر كما لو كان مدلوله الاخر غير محل النزاع
والمذهب الاول والفرق ان الدلالة على العلة انما تتراد
لاشبات محل النزاع فالدلالة على ثبوتها بما يغني عن ثبوتها
لا فائدة فيه بخلاف ما اذا كان المدلول الاخر محل النزاع
وقد وجه الرافعي وغيره من الاصحاب احد القولين
في اشتراط الحلول في زكاة المعدن بالقياس على النقد من
من غير المعدن ويقال عليه لافرق بين المعدن وغيره
بالنسبة الى قوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال

حتى يجوز عليه الحول فانه يشمل كل مال فلم جعلتم مال
 المعدن فرعاً سادساً ان يكون الحكم متفقاً عليه
 لانه لو كان ممنوعاً منه لاحتاج القياس الى ثبوته
 فينقل من مسألة الى اخرى وهذا الشرط لا يفنى
 عن قولهم فيها سبق ان لا يكون حكمه ثابتاً بالقياس
 على اصل آخر لجواز ان يكون كذلك مع وقوع الخلاف
 فيه وجوز آخرون القياس على الاصل الممنوع الحكم
 مطلقاً لان القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق
 عليه في جواز التمسك فسقوط ذلك في كل ركن
 من أركانه اولى وقيل يجوز ان كان المنع خفياً
 وقيل يجوز ان امكن الدلالة عليه بنص او اجماع
 ثبت ان حكم الاصل ولا يتنا ولا ينحل النزاع فاذا
 ثبت الاصل استنبط منه علة عدى بها الحكم
 الى الفرع فلا يكون حكم الفرع ثابتاً بما ثبت به
 حكم الاصل الممنوع فقال كان استعمال الاصل
 حشواً ولا يكون حكم الاصل الممنوع مختصاً في
 ثبوته بما ينقطع به احقاق الفرع به وقيل يبنى
 الامر على اصطلاح اهل العصر من غير محذور ذكره
 بعض الجدلبيين واذا قلنا بالاول فاختلنوا في
 كيفية الاتفاق عليه فشرط بعضهم ان يتفق
 عليه الخصمان فقط لتضييق فائدة المناظرة
 ومنهم من شرط ان يكون متفقاً عليه بين الامة
 والصحيح الاول واختار في المنتهى ان المعترض
 ان كان مقوله الم يشترط الاجماع اذ ليس منع ما
 ثبت مذهباً له وان كان مجتهداً اشترط لان

المجتهد

المجتهد ليس مرتبطاً بما قام فاذا لم يكن الحكم مجمعاً عليه
 ولا منصوصاً عليه جازله ان يمتنع في الاصل فيظل
 القياس او تعين علة لا تتعدى الى الفرع وهذا
 تفصيل حسن لكن وقوعه بعيد سكر اذا اتفقا
 على اثبات الحكم في الاصل نظر فان كان بعلمتين
 فالعلة عند الخصم غير العلة عند المستدل
 فهو مركب الاصل لان الاصل اى ما جعل جامعاً
 وضماً يصلح كل منهما ان يكون علة كما في قياس
 حلى الباقية على حلى الصبية فان عدم الوجوب
 في حلى الصبية متفق عليه بين الخصمين لكن
 لعلمتين مختلفتين فانه عندنا لعله كونه حلياً
 وعندهم لعله كونه مالا للصبية والمعارض
 على احد الحيتين لان علة ان كانت هي الصحيحة
 في نفس الامر انقطع قياس خصمه وان كانت
 علة المعارض هي الباطلة منع حكم الاصل
 فانقطع القياس ايضاً واعلم انه لم يسم
 مركباً لاختلاف الحكمين في علة بل حكم الاصل
 فقط كما صار اليه بعضهم والا لكان كل قياس
 اختلف في علة اصله مركباً وهو باطل بل لا خلاف
 الخصم في تركيب الحكم على العلة في الاصل
 فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم
 الاصل وهي فرع له والمعارض يزعم ان الحكم
 في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته
 سواها وله ان يمتنع ثبوته عند استغناء

وبطلانها وانما سمي مركب الاصل لانه نظري حكم
 الاصل وان كان لعلة ولكن منع الخصم وجودها
 في الفرع فيسمى مركب الوصف لاجل اختلافهم
 في نفس الوصف الجامع هل له وجود في الاصل
 ام لا وسمى تركيبيا في الوصف لان الحكم الذي
 وقع التركيب في علة وقع جامعا في القياس
 فاطلق عليه وصفا لان اصل الجمع بالوصاف
 ومثاله اختلاف ابي حنيفة والثاني في رضى الله
 عنهما في قتل المسلم بالذمي مع اتفاقهما على ان
 الاب لا يقتل بالولد فاذا قاس الشافعي الفرع
 بالاصل امكنه ان يجمع بينهما بحكم متفق عليه
 فختلف في علة وذلك الحكم كون المسلم لا يقتل
 بالذمي اذا قتله بالمشغل يلزم من ذلك ان لا يقتل
 به اذا قتله بالمحدد لان الاب لا يقتل بابنه
 باتفاقهما محمدا او مقولا فالحاصل انه اخذ
 من اجتماع الحكمين في الاب واستواءهما في حقه
 استواءهما في حق المسلم والذمي لكن العلة مختلفة
 في قتل المسلم بالذمي بالمشغل فعند ابي حنيفة لكونه
 مقولا وعند الشافعي لعدم التكافؤ وحكام
 الهندي يقتضي تخصيص القياس المركب بالاول
 فلم يذكر هذا الثاني والاصح تناوله للمتميز
 جميعا وعليه جرى الاقدي وابن الحاجب وغيرهما
 وقد اختلفوا فيها فقبلها جماعة والمختار انهما
 لا يقبلون لان الاول لا ينقل عن عدم العلة في الفرع
 او

او منع حكم الاصل والثاني لا ينقل عن عدم العلة
 في الاصل او منع حكم الاصل وقال امام الحرمين
 في البرهان اما مركب الاصل فمذ الشئ المتنا^{حش}
 ومنه ما لا يتفاحش كقوله انشى فلو تزوج
 نفسها كنت خمس عشرة فالذي ذهب اليه
 طوائف من الجدل بين انه صحيح وحاصل خلافهم
 يؤول الى ان الحكم متفق عليه والمعلل يلزم
 اثبات الاثنية علة فان اثبتها ثبت به انها
 العلة وتشعب المذهب بعد ذلك لا اصل له
 وان لم يتمكن المعلل من اثبات ما ذكره في الفرع
 علة في الاصل فالذي حاربه باطل وان لم يكن
 مركبا فاذن لا تأثير للتركيب كان او لم يكن
 وانما المتبع اثبات علل الاصول قال وهذا با^{طل}
 عند المحققين فان المخالف يقول ظننت خمس عشرة
 صغيرة ولو كانت كذلك لكان القياس على
 الصغيرة باطلا كما تقدم احقا بالقياس على
 ما لو قال واما التركيب في الوصف فينقسم
 كذلك كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي لا يستوجب
 القصاص كقتل المشغل لا يوجب قتل السيف
 كالاب في ابنه وصحبه بعض الجدل بين وهو
 في غاية الفساد عندنا وقال الكلباني في تعليقه
 لا يصح القياس في المركب لانه لو صح لتركت عليه
 مسائل كثيرة ولو ان الاولين من الصحابة والسلف
 يتعرضون له ولم ينقل عنهم ونقل عن الداركي
 انه قال التركيب صحيح لكنه يمكن انتفاضه

بان يعارض بالتعدي قال اصحابنا هذا غفلة منه
ولعله قال في صديق النظر فاعترض عليه بانه
سلم لخصمه وجود علة وهي الاثوثة وهو
لم يعلم وجود علة وهي الصغر وايضا فانه
علل وعدى الى فرع لم يسأل عنه والمستدل
علل وعدى فتكاسل عنه قال امام الحرمين
وهذا من الاصحاب غير صحيح والرجل ما قال ذلك
الا عن نظر وتحقيق اما قولهم انه لم يعلم له
خصمه وجود الصغر في الاصل وهو قد سلم له
وجود الاثوثة فهذا يبني على اصل وهو ان
السائل اذا عارض المستدل يعارضه فحل له ان
يدل آخروا فيه والصحيح انه يمكن من اقامة
الدليل لانه لما عارض فقد نصب نفسه مستدلا
فله اقامة الدليل وهذا مبني على انه اذا موضح
وجود الصغر ذكر علة ويكفيه ذلك وقال ابن
برهان القياس المركب باطل عند المحققين من
اصحابنا ومن الكيفية وذهب بعض مشايخنا
الطرويين المركب وعنده وبعض الكيفية والاشاعرة
ابو اسحاق الاسفراييني الى انه صحيح وصورته
ان يكون الحكم فيه نتيجة العلة وتكون علة الاصل
مختلفا فيها يجب لو قد رنا فساد تلك العلة
لتضمن ذلك بطلان الحكم فان قيل ما من اصل
يبني عليه فرع الا ويكون علة ذلك الاصل
مختلفا فيها فبم يقع الفرق بين القياس المركب
وبين غيره من الاقيسة قلنا الفرق بينهما

من

من وجهين احدهما ان الحكم في القياس المركب نتيجة
الحكم وبيانته العلة وفي غير المركب تكون العلة
نتيجة الحكم وبيانته ان الخلاف في ان العلة ماذا
في الربا هل هي الطعم او الكيل وحكم هذه المسألة ليس
نتيجة العلة فافهم قبل البحث عن هذه العلة انتقدا على الحكم
بتحريم بيع البر بالبر الا انهم نازعوا بعده في علة هذا الحكم
ولو قد رنا فساد هذه العلة باسرها لم يبطل الحكم فانه ليس
نتيجة العلة بخلاف القياس المركب فان الحكم فيه نتيجة
العلة فلو بطلت العلة بطل الحكم كقولنا في النكاح يلا
ولي ابن فلا يلي عقد النكاح قياسا على بنت خمس عشرة
سنة فالحكم في هذا القياس نتيجة العلة لان العلماء
لم يتفقوا قبل البحث عن هذه العلة على بنت خمس عشرة
سنة لا تلي عقد النكاح وانما صاروا اليه بهذه العلة
بعد البحث عنها ولو قد رنا بطلان هذه العلة بطل هذا
الحكم الثاني ان التنازع في القياس المركب يقع في وجود
العلة دون الاعتبار وفي غيره من انواع الاقيسة يقع
في الاعتبار دون الوجود والحق ابن السمعاني القياس
بالطرد في انه ليس بحجة قالوطائفة من المجديين يصحون
ويقولون الحكم متفق عليه في الاصل والمعلل علل بالاثوثة
وهي تغليل صحيح وقياس على اصل مسلم فاختلف
المذاهيب لا يضر قبل هذا التغليل والدليل لا يرضى به
بحق قال ابن المنير والذي يوقع في التركيب والله اعلم
انما هو علم المركب انه عاجز عن الاستهاد على معناه باصل
العلة ان الاستدلال المرسل باطل فيجمل على الاستدلال
المرسل بصورة الاقيسة فيجمل ايضا في كونه اصلا فيه

وهو بالحقيقة نفس الفرع وهذه في الحقيقة نفس الفرع
وهذه حيل جدلية لا وقع لها عند طالب التحقيق ولو سلم
الخصم ما جعله المستدل علة في الاصل فيها او اثبت المستدل
وجودها في الاصل او سلم الناطق انتهى عن المستدل على
الخصم فلم يتفقا على الاصل ولكن اثبت المستدل باصل
حكم الاصل المستغنى عنه بموافقة الحكم شرأبث العلة
بطريقها فانه ينتهض دليله على الخصم المجتهد على الاصح
ويقال واعلم ان هذا الشرط يتعلق بالعلة فذكر فيها
السبب وجعله بعضهم على ستة اضرب مركب الاصل
ومركب الفرع ومركب الوصف ومركب الاصل والوصف
ومركب الاصل والفرع ومركب الاصل والوصف والفرع
وزاد هوقما سابعا وهو مركب الوصف والفرع واستعمل
من هذه ثلاثة مركب الاصل ومركب الوصف ومركب الاصل
والوصف مثال مركب الاصل تحليل اصحابنا في قتل المسلم
بالذمى انه مسلم قتل كما قرا فلم يقتل به كما لو قتل بمشقل ووجه
تركيب الاصل ان القتل بالمشقل لا يوجب القصاص عند المخالف
لكونه قتل بمشقل وعندنا يوجب القصاص بين المسلم
والكافر لعدم التكافى فالاصل متفق على سقوط
القصاص فيه لكن من جهتين مختلفتين ومثال مركب
الفرع ان يحلل الشافعي وجوب الزكاة في مال الصبي ويفرض
الكلام فيمن له خمس عشرة سنة مختلف في بلوغه فاذا
اراد المخالف ان يفرق بين الاصل والفرع بان يقول المعنى
في الاصل انه يجب عليه الحج فذلك وجبت عليه الزكاة
في مسالتنا بخلافه قال المعلل لا سلم هذا ومثال مركب
الوصف ان يحلل شافعي للمنع من قتل المسلم بالذمى باثباته لو
قتله

٢٧٤ قتله بمشقل لم يجب عليه القصاص فاذا قتله بمشقل لم يجب
عليه القصاص من اصله اذا كان حربيا ومثال مركب
الاصل والوصف قول اصحابنا في ثبوت خيار المجلس حالة
يصح الحاق الزيادة فيها بالثمن عند المخالف فجاز ان يثبت
فيها الخيار كما اذا قال يعني فقال بعثك فوجه تركيب
الوصف ان الحاق الزيادة في الثمن يجوز قبل انبرام العقد
وبجده عندنا يجوز لثبوت خيار المجلس وقوله حالة
يجوز الالحاق للزيادة فيها بالثمن صحيح على المذهبين ووجه
تركيب الاصل ان الخيار ثبت بالاصل لان البيع في هذه الصفة
لا يتم عند المخالف حتى ينضم اليه قول المشتري اشتريت
وعندنا قد تم لكن لم يلزم لاجل المجلس فثبوت الخيار مجمع
عليه وان اختلفا في علقته ومثال مركب الاصل والفرع
ان يحلل الشافعي منع غسل الجنابة بالخل ويقول افرض الكلام
في غسل الثوب بالنبيذ واقول ما ينع لا يرفع الحدث فلا
يطهر الجنس كالماء المزال به الجناسة فوجه تركيب الفرع
ان النبيذ عند المخالف يجوز غسل الثوب به من الجناسة
لكونه طاهرا وعندكم لا يجوز غسله به لكن اتفقنا على
انه لا يثبت له حكم التطهير كالماء وانما استباح به
الصلوة ووجه تركيب الاصل ان الماء المزال به الجناسة
نجس عند المخالف لا يجوز غسل الجناسة به وعندنا هو
طاهر الا انه لا يجوز غسل الجناسة به وفي مسالتنا
بخلافه قال الشافعي رحمه الله لا الاصل ولا الفرع مسلم
ومثال مركب الاصل والوصف والفرع ان يحلل الشافعي
منع غسل الجناسة بالخل ويقول افرض الكلام في غسل
الجناسة بالنبيذ فاقول ما ينع لا يرفع الحدث فلم يرفع

به حكم التطهير كما زال به الجاسة فوجه تركيب الفرع
انه لا يثبت به حكم التطهير عند الشافعي لكونه نجسا وعند
المخالف لا يثبت له حكم التطهير لكن يستباح به الصلاة
وجه تركيب الوصف انه لا يرفع الحدث عند الشافعي
لجاسته وعند المخالف لا يرفع الحدث كما يرفع الماء لكن
يستباح به الصلاة في السفر عند عدم الماء ووجه تركيب
الاصل انه عند الشافعي طاهر غير مطهر وعند المخالف
نجس ومثال مركب الفرع والوصف ان يحلل الشافعي
المنع من غسل الجاسة بالخل ويفرض الكلام في غسل
الجاسة بالنبيذ فيقول ما يع لا يرفع الحدث فلم يثبت
له حكم التطهير كما الماء النجس (سابعها) ان لا تكون متعدين
في ذلك الحكم بالقطع فان تعبدنا بالقطع لم يحز القياس لانه
لا يبيد غير الظن فلا يحصل به العلم لان الفرع لا يكون
اقوى من الاصل وح يتعذر القياس كاثبات كون خبر
الواحد حجة بالقياس على قبول الشهادة والفتوى على راي
من يزعم انه من المسائل العلمية وذكره الامدي في حده
والصندي في النهاية والبرهان المطرزي في العنواث وفيه
نظر اذ يمتنع ان يكون حكم الاصل مقطوعا به بقدي الى
غيره بجامع شبهي فيكون حصوله في الفرع مطلقا وليس
من ضرورة القياس ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل
اذ قد يضو على التفاوت بينهما وان حكم الفرع تارة يكون
مساويا وتارة اقوى وتارة اضعف هذا اذا كان القياس
شبهيا فان كان قياس العلة فهو لا نقى الا اذا وجدت
علة الاصل في الفرع واذا وجدت فيه اثرت مثل حكم الاصل
فيكون مقطوعا به ايضا وكذلك قياس الدلالة لان الدليل

يبيد

يبيد وجود الدلول فدلالة علة الاصل اذا وجدت في الفرع
دلت على وجود العلة في الفرع قطعا كان القياس قطعا
متقنا عليه وقد ضعف الانباري القول بالمنع وقال
بل ما يبيد فيه بالعلم جازان يثبت بالقياس الذي يبيد
العلم وقد قسم المحققون الى ما يبيد العلم وقالوا انه يصح
ان ينسخ به النص السواتر ولهذا قال الفقهاء ينقض قضاء
القاضي اذا خالف القياس الجلي فاجروه مجرى المقطوع
به وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا
الشرط مبني على ان دليل القياس ظني والا الله اذا قطعي
وعلمنا العلة قطعا ووجودها في الفرع قطعا فقد علمنا
الحكم قطعا ونقل بعضهم الخلاف في هذه المسألة على
قولين وقال الامام فخر الدين عندي ان هذا الخلاف لانه
ينبغي ان يقع في الجواز الشرعي فانه لو امكن تحصيل اليقين
بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بان تلك العلة حاصلة
في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بان حكم الفرع مثل
حكم الاصل بل ينبغي ان يقع البحث في انه يمكن تحصيل
هذين اليقينيين في الاحكام الشرعية ام لا واما الذي
طريقه الظن فلو خلا في جواز استعمال القياس
فيه قال الصندي لو حصل العلم بالمقد متين على المذكور
لم يمتنع اثباته بالقياس التمثيلي لكونه لا يكون قياسا
شرعيا مختلفا فيه قال وهذا يستقيم ان اريد به تعريف
الحكم الذي هو ركن في القياس كما كيف كان فلا يستقيم
ذلك بل يجب حذف فيه العلم عنه ثامنها ان لا
يكون معدولا به عن قاعدة القياس لان اثبات القياس
معه اثبات الحكم مع منافاه وهو المعنى بقول الفقهاء

الخارج عن القياس لا يقاس عليه وهذا اطلاق مجمل وسياتي
تحقيقه ومن ذكره هذا الشرط من المتأخرين الأعمى والرازي
وأتباعهما لكن اطلق ابن برهان ان مذهب اصحابنا جواز
القياس على ما عدل فيه عن سنن القياس ومثله بما زاد
على ارش الموضحة تحلة العاقلة ومادونه هل تحمله العاقلة
ام لا فعندنا تحمله قياسا على ارشها وعند أبي حنيفة لا تحمله
وهكذا حكى الكيا عن اصحاب أبي حنيفة انهم اطلقوا قولهم
بان القياس لا يجري في المعدول به عن القياس قال وهذا
فيه تفصيل عندنا فذكره وسياتي واجواز هنا قضية
ما سبق من جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص
وقال في القواطع يجوز القياس على اصل مخالف في نفسه
الاصول بعد ان يكون ذلك ورد الشرع به ودل عليه الدليل
والمحكى عن اصحاب أبي حنيفة انهم منعوه وقد ذكره الكرخي
ومنع من جوازه الا باحدى خلال احدها ان كون ما ورد
بخلاف الاصول فلا يرض على علمه كقوله عليه السلام
انها من الطوافين لان النص على العلة كالصرح بوجوب
القياس عليه ثانيا ان تكون الامة مجمعة على تغليل
ما ورد به الخبر وان اختلفوا في علمه ثالثا ان يكون الحكم
الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول
وان كان مخالفا للقياس على اصل آخر كما خبر الوارد بالخالف
في المتبايعين اذا تبايعا فانه يخالف قياس الاصول
وقياس عليه الاجارة لانه يوافق بعض وهو ان ما
ملك على الغير فالقول قوله بيمينه في انه اي ملك
عليه وقالوا اذا كان في الشرع اصل يمنع القياس واصل
ينظره وكان الاصل جواز القياس وجب القياس وقالوا

ايضا

ايضا يجوز القياس على الاصل المخصوص اذا لم يفصل بينه
وبين المخصوص فيكون حكمه حكم ما خص من جملة القياس
كجماع الناس واكله وقال ابن شجاع البلخي من اصحابهم اذا
كان الخبر الوارد بخلاف القياس غير مقطوع به لم يجوز القياس
فاقتضى قوله هذا اذا كان الخبر مقطوعا به جازا القياس
عليه لنا ان ما ورد به الخبر اصل يجب العمل به فجازا ان
يستنبط منه معنى وقياس عليه دليله اذا لم يكن مخالفا
للأصول لانه لما ورد فيه الخبر صار اصلا في نفسه فالقياس
عليه كالقياس على باقي الاصول قال ابن السمعاني وقد
يمنع التغليل بعض كلام الشارع على الاقتصار كقوله تعالى
خالصة لك وقوله عليه السلام لا يبرده ولن يجزى
عن احد بعدك وقوله احطت لي ساعة من نهار فاذا امتنع
النص على القياس امتنعها وكذلك لو فرض اجماع على هذا
الخوفا لا اتفاق على ان المريض لا يقصر وان ساء وكره
المسافر في الفطر وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه
ولا يقاس على المخصوص ويجوز ان يتأول فيقال انه
اراد به في الموضع الذي لا يمكن القياس فيه والاصل فيما
يجوز القياس عليه وما لا يجوز ان ينظر في المخصوص
ويمتنح فان كان يتعدى قياس عليه كقياس الخنزير
على الكلب في الولوغ وقياس خف الحديد على الادم
بالمسح عليه وان لم يوجد في المخصوص وصف يمكن
القياس عليه امتنع القياس كالجبن لا يقاس عليه
الشخص الملعوف في الثوب لانه لا معنى في كمين قياس
عليه الملعوف اهو وفصل بعضهم فقال الحكم الثابت
في الاصل اما ان يكون قطعيا او ظاهريا فالقضي يجوز

الخاف الغيرة والظني يكون الفرع منه مترددا بين
 اصلين اصل يوجب اثبات الحكم فيه وآخر ينفيه
 لمشابهة للمسمى وغيره فيجب على المجتهد الترجيح
 بدليل والكلوم في هذا يستدعي تحريف ما عدل
 عن سنن القياس من غيره وقد بين الكيا
 ذلك باقسام احدها ان يكون ذلك الشيء
 قاعدة متصلة في نفسها مختصة باحكام
 غيرها فلا يقال لهذا المعنى انه يخالف لانه
 ليس اهل اولى به كقولهم النكاح عقد على
 المنفعة يصح مع جهالة المدة فصحته مع جهالة
 المدة على خلاف القياس فان ما في النكاح من
 المقصود لا يتأتى الا بابهاام المدة كالتناسل فالابهاام
 فيه كالاعلام ومنه قولهم السلم خارج عن
 القياس لانه معاملة موجود بمعدوم وكذا الإجارة
 فانما يجوز المعاملة بموجود لمعدوم لغرض متوقع
 قالوا فالعقل لم يمنع منه اذا وجد الرضى ولكن
 الاغرار مما يجرد ما وضررا فاذا ظهر لنا في
 السلم ان الحالة الداعية الى تجويزه هي الغرر
 المقررون بالعقد لم يكن له من الوزن ما يخالف
 انه يخالف القياس فان القياس الاصل هو
 الرضى ويعتد به الشارع للمصالح الجزئية حيث
 لا مصلحة في نفي الغرر رد الى الاصل والاصل
 الرضى فغلنا مصلحة على اخرى الثاني ان
 يكون الحكم الثابت فيه مما لا يمكن ان يتلقى من
 اصل

اصل اخر ولا يظهر لنا انه اولى بالاعتبار من الاصل
 المستقل عنه وبه يتميز هذا القسم مما قبله وتظهر
 ان الوالد لا يقتل بولده مع الجريمة الظاهرة ولكن
 الشرع غلب حرمة الابوة فقال لا يقتل به فهذا
 لا يظهر لنا وجه تغليب خلاف السلم فانه يظهر
 لنا من قياس الاصول تغليب حاجة السلم فهذا
 وما استنبهه معدول به عن القياس الجلي لمعنى
 حفي ومنه الدية على العاقلة فانها اثبتت على
 خلاف قياس المصنونات وكل قياس يتضمن
 تقريبا مقبول فهو على اعتبار ما دون الموصحة
 بمقدار الموصحة وتحمل العاقلة اثبت باعتبار
 الجزئية حتى لا يهتدى البدل وتتعاون العاقلة
 على ادائه والقليل والكثير في هذا سواء
 واختلف قول الشافعي في بدل العبد واختلف
 قوله في اخراج الصيد من قيمته وهل هو
 كخراج الحر من دينه ولكن ذلك على مخالفة
 القياس من وجه اعتبار قياس الغرامات
 ويجوز اجراء القياس فيه على شرط التزام
 التقريب بحيث لا يلتزم ابطال التخصيص او
 بصرفا في عيب والتقريب اخاص اولى من
 المعنى الكلي المخیل فهذا هو العدول به عن
 القياس فاذا لم يمتنع ذلك فهنا اولى الثالث
 اذا كان اصله بمصلحة كلية ولاجزئية ظاهرا
 لنا كما قاله الشافعي في العرايا انه يخالف

لتمتاس الربا وفي العرايا مصلحة ظاهرة ولا يتخلل ذلك في الربا ولكنه على وجهين احدهما ان يقال في الربا وان لم يطلع على مصلحة خفية كما اطلعنا عليها في ربا النساء ولكننا نعلم ان الربا تعالى انما حرمه لان التوسع فيه يجري الى ربا النساء ولا شك ان الربا مخالفة لهذا والثاني ان معنى قولنا العرايا مخالفة لقياس الربا انها على مخالفة العهود من قياس الربا وان لم يكن معنى المصلحة معهود النساء واذا ساع دون فهم المعنى الحاقا ما عدا النصوص به ساع تقدير مخالفة القياس حيث امتنع الاعتبار والتقريب منه واما قول الشافعي ان الاجل والخيار على مخالفة الاصل مع ان الاصل اتباع التراضي وهو القياس الاصيل فانه لا قوام للعالم الاله وتجوز الخيار من تفاصيل اصل الرضى يصح الله على خلاف القياس لكنه خلاف قياس هو اولي به وهذا تأويل حسن واقول هو ينقسم باعتبارات احدها انه يرد ابتداء غير منقطع من اصل ولا يعقل معناه فلا يقياس عليه لتقدير العلة قال الغزالي ويسمى هذا خارجا عن القياس تجورا ومعناه انه ليس منقاسا لانه لم يدخل في القياس حتى يخرج منه ومثاله المقدرات واعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات اما اصل الحدود والكفارات فيجوز القياس عليها كما سبق الثاني ما شرع

مبتدأ

مبتدأ غير منقطع من اصل وهو معقول لكنه ٢٧٨ عدم النظر فلا يقياس عليه لتقدير الفرع الذي هو من اركان القياس قال الهندي وتبين هذا بالخارج عن القياس بعيدة جدا قلت فيه التأويل في الذي قبله ومثاله تغليظ الأيمان والقسامة فلا يقياس عليها وجود البهيمية في المحلة معقولة وكذا اجنبيتها لا يضمن بخلاف جنين الادمي لان الثابت في جنين الادمي على خلاف قياس الاصول ومنه رخص السفر والمسح على الخفين والمضطر في اكل الميتة ومن الفقهاء من جوز الجمع بالمرض قياسا على السفر وعند الغزالي من هذا ضرب الدية على العاقلة وخالفها ما به فانه جعله مما عقل معناه وتعلق الارش برقبة العبد وقال الشافعي في كونه لم يقس الارش على الدية في العقل ولا اقيس على الدية غيرها لان الاصل ان الجاني اولي ان يعزم جنايته من غيره كما يفرمها عن الخطا في الجراح وقد اوجب الله عز وجل على القاتل خطأ دية ورقبة فزعمت ان الرقبة في ماله لانها من جنايته واخرجت الدية عن هذا المعنى اتساعا هو الثالث ما استثنى من قاعدة عامة وبثت اختصاص المستثنى بحكمه فلا يقياس عليه لانه قد فهم من الشرع الاختصاص بالمحل المستثنى وفي القياس ابطال الاختصاص به سواء لم يعقل معناه كاختصاص خزيمة

يقول شهادته وحده او عقل كاختصاص ابي برة
 بالتضحية بعناق نظر المنقره فلا يلحق به غيره
 لاجل صريح المنع من الشارع ولن تجزئ عن احد
 بعد ذلك ثم قارة يعلم الاختصاص بالتخصيص
 وقارة بغيره كقبول الواحد في هلال رمضان
 فلا يلحق به ذواته على الاصح وكاستراط
 اربعة في الزنا والثلاثة في الشهادة بالاعتبار
 على وجه لاجل حديث وقال الكيا التخصيص
 ثلثة أصرب تخصيص عين او مكان او حال
 فالعين كقوله تعالى خالصة لك والمكان كقوله
 عليه السلام احلت لي ساعة من نهار والحال
 كالمبينة للمضطر الرابع ما استثنى من قاعدة
 عامة لكن المستثنى معقول المعنى كبيع الرطب
 بالتمر في العراق فانه على خلاف قاعدة الرباعنة
 واقتطع عنها بحاجة المجاويج وقاس جمهور اصحابنا
 العيب على الرطب لانه في معناه وهذا القسم
 هو موضع الخلاف ويشبه ان يخرج فيه قولان
 لاختلاف قوله في ما لا نفس له سائلة هل يخص
 انما الدليل والقياس التخييس والاصح عدمه
 قياسا على ما ورد به النقل في الذباب الخارج عن
 القاعدة الممهدة ومنه ان الاتمام اصل والقصر
 رخصة ثم انه ورد انه اقام بمكة سبع عشرة
 او ثمان عشرة سنة فهل يقتصر على هذه المدة
 ام يجوز ابدانه قولان مدركهما هذا ومنه ان
 يحرم الزيادة على اربع زوجات ثم انه تزوج
 تسعا

تسعا فهل ينحصر فيهن او كان يجوز له الزيادة عليها
 فيه خلافا لكن الارجح الجواز هنا وفي تلك
 المنع وقد اختلف الاصوليون فيها على مذاهب
 احدها واليه ذهب الجمهور منا ومن الحنفية
 منهم ابو زيد الديوسي الى جواز القياس عليه
 مطلقا يعني اذا عرفت علته ونسبه القاضى
 عبد الوهاب في التخصيص لكثير من اصحابنا
 قال وبه قال القاضى اسما عيل لكن المجوز
 من الحنفية لا يسميه والحالة هذه معذولا
 به عن القياس والثاني المنع مطلقا ونقل
 عن بعض الحنفية ونسبه القاضى عبد الوهاب
 في الملخص للجمهور وقال انه مذهب اكثر اصحابنا
 والثالث ان ثبت المستثنى بدليل قطعى جاز
 القياس عليه والافلو وهو قول محمد بن سماع
 البجلي منهم كما نقله القاضى في الملخص وابن
 السمعان في القواطع وعبد العزيز في الكشف
 وصاحب الكبرى الاحمر وقال انه الاضوب
 والرابع وهو قول الكرخي انه لا يجوز القياس
 عليه الا بان تكون العلة منصوصة واجمع
 على تقليده او وافق بعض الاصول كخبر الخالف
 عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن اذا لم
 يكن لواحد منهما بينة فانه وان كان مخالفا
 لقياس الاصول اذ قياس الاصول يقتضى ان
 القول للمتكسر لان الاصل عدم اشتغال ذمه
 فيما يدعيه البائع من القدر الزايد لكن

ثم قول آخر يوافق وهو ان المشتري يملك البيع عليه فالقول
قول من ملك عليه اصله الشئ مع المشتري اذا اختلفا في قدر
التمس فان القول قول المشتري لان الشئ يملك الشئ فلهذا
فساقي عليه المخالف على الاختلاف في ثمن البيع ماعد البيع
من عقود المعاوضات كالسلم والاجارة والمساواة والقراض
والجعالة والصالح على الدم والخلع والصداف والكسابة والخاس
وهو راي الامام فخر الدين ان المستثنى ان كان دليلا مقطوعا
به فهو اصل بنفسه لان مرادنا الاصل في هذا الموضع هو امكان
القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهدون
القياسيون مؤكدة انه اذا لم يمتنع العموم من قياس بخصه
فاولي ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس بخالفه
لان العموم اولى من القياس على العموم وقد سبقه الى هذا
الاختيار ابن السمعاني قال وان كان غير مقطوع فاما
ان تكون علة حكمه منصوصة او لا فان لم يكن ولا كان
القياس عليه اقوى من القياس على الاصول فلا شبهة في
ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريق
حكمه غير معلوم وان كانت منصوصة فالأقرب انه يستوي
القياسان لان القياس يختص بان طريق حكمه معلوم وان
كان طريق علة غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه
مظنون وطريق علة معلوم وكل واحد منهما قد اختص
بخط من القوة هذا كلامه في المحصول واختار جماعة من
من اتباعه منهم البيضاوي في المنهاج وعبر عنه بقوله
والحق انه يطلب الترجيح بينه وبين غيره واعترضه
الهندى فقال فيه نظر اما اولاه فلا نه ان عني بقوله ان

مرادنا



مرادنا بالاصل في هذا الموضع هو اصطلاح نفسه فلا
مناقشة لان الخصم يمنع ان يكون مثل هذا الاصل قياس
عليه ويمنع ان القياس عليه كالقياس على غيره فان كل
هذا مصادرة على المطلوب وهذا يظهر ان قوله مؤكدة
ليس على ظاهره لان ما سبقه ليس دليلا حتى يكون
تأكيد الله ودعواه ان العموم اذا لم يمنع من قياس بخصه
فاولي ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس بخالفه
لان المفهوم اقوى من القياس على العموم ممنوع لان عموم
القياس اقوى من العموم لانه غير قابل للتخصيص بناء
على عدم جواز تخصيص العلة بخلاف العموم فانه قابل
للتخصيص بناء على عدم جواز تخصيص العلة بخلاف
العموم فانه قابل للتخصيص بالاتفاق وان عني به
اصطلاح المختلفين في هذه المسألة فمنوع لان القياس
ما يقاس فمن منع القياس على المعدول عن سنن القياس
سواء اثبت بدليل مقطوع به او غير مقطوع كيف يكون
هذا اصلا عنده واما ثانيا فادعواه التساوي فيما اذا
كانت علة منصوصة ان اراد به ثبوت النص بدليل
قطعي فيتمثل المسألة لان كون دليل الحكم ظاهريا مع ان
النص الدال على علة قطعي محال ضرورة انه مهما علم
النص الدال على علة الحكم كان الحكم معلوما قطعاً فله
قطعي لا محالة وان اراد انه اعم من ذلك اي سواء ثبت
بطريق قطعي او ظني بطل قوله اخرا وهذا القياس
طريق حكمه مظنون وطريق علة معلوم قال
والاولي ان يقال في الصنايط ما ثبت على خلاف الامر
وعقل معناه ووجد في غيره جاز القياس عليه

ليه

ما لم يظهر من الشارع قصد تخصيص الحكم بذلك المحل وما
 لم يترجح قياس الاصول عليه فان رجح بما يترجح بعض
 الاقيسة على بعض لم يجز القياس عليه لحصول المعارض
 الراجح لادلائه لم يصلح ان يقاس عليه وحكى الغزالي في المحول
 الخلاف على وجه آخر فقال اذا وردت قاعدة خارجة عن
 قياس القواعد كالاجارة والكتابة فيل لا يقاس على اصلها
 ولا فرعها وقيل يقاس في فروعها ولا يقاس عليه اصل آخر
 قال والمختار ان اطلاق الامر من مستقيم فان القواعد وان
 تبانت في خواصها فقد تتلف في امور جمالية لملاحظة
 الشرع البيع والاجارة في كونه معارضة وقال ابن القطار
 ذهب بعض اصحابنا الى ان المخصوص لا يجوز ان يقاس
 عليه وزعموا ان الشافعي يابى ذلك في المسح على الخفين
 وفي الحضر يذروهم من اوله وقال المخصوص على
 ضربين مخصوص بالمعنى ومخصوص بالذكر والاول يجوز
 القياس عليه بخلاف الثاني والشافعي انما اطلق ذلك
 لانه اراد اذا لم يجد علة الحكم فلم اقتس عليها عليه غيرها
 وقال بعض الحنفية لا يقاس على المخصوص وما يرد من
 الاخبار على غير قياس الاصول وشبهوه بما قلنا في مس
 الذكر انا لا نقس عليه غيره وهو خطأ لانهم لا يجوزون
 ورود الاخبار بشئ يخالف الاصول لانها اصول في
 انفسها فيقاس عليها حيث وجدت العلة لانها موجبة
 للحكم وقال الكيا المخصوص بالذكر قد يقع القياس
 عليه والقياس كذا في المخصوص بالمعنى لا يقاس
 عليه لانه اختص بمعناه فلم يوجد في غيره فلا يقال
 عليه لعدم الجامع ثم قسمه الى ما سبق وقال الاستاذ

ابو



ابو منصور قال اصحابنا المخصوص بالمعنى لا يقاس عليه لان
 المعنى الذي لاجله خص الحكم مفقود في غير ما ورد الحكم
 فيه بخلاف المخصوص بالاسم فقط قال الاستاذ جملة
 ما يمتنع القياس في الاصول خمسة انواع احدها تخصيص
 عين بالذكر وافراده بالحكم خصوصاً كقوله تعالى خالصة
 لك من دون المؤمنين وذلك في النكاح بلنظ الهبة
 او بلا مهر اصلاً وكذلك قوله عليه السلام لا يبردة
 ولن تجزى عن احد بعدك الثاني تخصيص مكان بحكم
 مخصوص كقوله في مكة احلت لي ساعة من نهار ولا تحل
 لاحد قبلي ولا احد بعدي والثالث تخصيص حال من
 احوال الانسان كتخصيص حال الضرورة باباحة الميتة
 الرابع وقوع التغليب في جنس من الاحكام في بعض المواضع
 تخصيصاً به وحده كتغليب الايمان في القسامة لا يقاس
 عليها التهمة في قتل البهيمة الخامس الرخص كالمسح على
 الخفين لا يقاس عليه المسح على البرقع والغفازين
 وكالاستنجاء لا يقاس عليه اثر النجاسة على الثوب
 فهذه الخمسة لا يجوز عليها القياس عندنا قال وامامى
 المخصوص من العام فان كان المعنى يوجد في غيره جاز
 القياس عليه كالامة في تنصيف حدها قيس عليها
 العبد بعلة الرق وان لم يكن ثم معنى لم يجز كما يجاب الغز
 في الجنين لا يقاس عليه الملقوق قال وهذا تفصيل
 اصحابنا في القياس المخصوص وقال اصحاب الراى ان المخصوص
 بالاشتر من جملة قياس الاصول لا يقاس عليه الا ان
 يكون الاثر معلوماً فيقاس عليه بتلك العلة او يتفق
 القائلون بالقياس على جواز القياس عليه فيقاس

ضع

عليه نظائره وان خالف قياس الاصول كقولهم في الوضوء
من المقتضية في الصلاة ان قياس الاصول ان كان حدثا
في الصلاة كان حدثا في غيرها الا ان القياس في ذلك
متروك بالخبر لم يجز ان يقاس عليها المقتضية في صلاة
الجنائز وفي سجود التلاوة لان الامر الذي خصهما من
القياس وانما ورد في صلاة لهاركوع وسجود وقال صاحب
البيان في كتاب الحج المنصوص ثلاثة اضرب احدها ما
لا يعقل معناه فلو يجوز القياس عليه كعدد الركعات
واركانها وكذلك لم يقس عليها وجوب صلاة سادسة
والثاني ما عقل معناه ولم يوجد ذلك المعنى في غيره
كاشح على الخفين لان معناه الحاجة الى لبسه والمشقة
في نزعه وهذا لا يوجد في العمامة والقفازين وكذلك
المخل من الاحرام لاجل الاحصار بالعدو وعقل معناه وهو
التخلف من العدو وهذا لا يوجد في المرض وكذلك تحريم
الربا في التقدين عقل معناه وهو قيمة الاشياء ولم يوجد
في غيرها فلم يقس عليها الحديد والرصاص والثالث
ما عقل معناه ووجد ذلك المعنى في غيره فيجوز القياس
عليه كتحريم الربا في النسيئة تنبيه ينبغي ان يعد من
الشروط ان لا يكون حكم الاصل فيه تقليطا لكن كلام
اصحابنا يخالف هذا فانهم اکتوا عرق الكلب وروى
جميع اجزائه بسوره وجعلوه كالحاق الامة بالعبد
ولنا وجه انه لا يلحق وما حذره عاذرنا مسألة قال
اللياما مما يمنع فيه القياس ان يكون الاعتبار مقتضيا
نصرفا في عين لا يتصور احاطة علم العبد به فالقياس
ممتنع لعدم شرطه وهو ظهور الظن اذ لا يتصور

ارتباط

ارتباط الظن به فتح تعلم ان الطهارة شرعت للنظافة
والصلاة للخشوع فمن اراد ان يضع شيئا آخر ويجعله مثلا
للمصلاة في افادة مثل مقصود الصلاة والطهارة من
الخشوع والنظافة كان مردودا لانه لا يهتدى اليه قال
وعلى هذا اكثر ضوابط الشرع لخصب الزكوات ونقد سير
البلوغ ونقد سير الزواجر وغيرها فائدة قال يونس
ابن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول لا يقاس على خاص
ولا يقاس على الاصل ثبت قال العبادي معنى قوله لا يقاس
اصل على اصل اي لا يقاس التيمم على الوضوء فيجعل اربعاً
ولا يقاس الوضوء على التيمم فيجعل اثنين لان اخذ القياس
يرفع النص والثاني يرفع الاجماع وفي رواية غيره لا
يقاس خاص منتزع من عام كالمصراة وفي رواية اخرى
لا يقاس على مخصوص ولا منصوص على منصوص فان القياس
على المنصوص ابطال وفي قياس المنصوص على المنصوص
ابطال المنصوص وقد قيل ذلك لابي بكر الشافعي فقال
القياس على المنصوص يجوز عند الشافعي فانه قاس ما دون
ارش الموصحة على الموصحة في تحمل العقل وانما يبطل الحجج
التخصيص بالحاق الاموال بها فاما اذا الحق بها في معناها
فلا اذن انتهى مسألة الحكم في محل النص هل ثبت بالعلة
او بالنص فيه وجهان لا صحابنا حكاهما الاستاذ ابو حاق
وحكى في المستصفي وجه ثالثا بالتفصيل بين ان يكون
العلة منصوصة فيجوز اضافة الحكم اليها في محل النص
كالسرقه مثلاً والافلو وهو عزيز ويخرج من كلام ابن
السمعاني رابع وهو ان الحكم ثبت في الاصل بالنص
والعلة جميعا فقال وقولهم انه لا يضاف الى النص

قلنا يضاف فقال النص يفيد هذا الحكم والعلة
ايضا مفيدة له ويجوز ان يتوالت دليلان على حكم
واحد وكذا قال ابن برهان بثبوت النص لا يمنع
من اضافته الى العلة فحينئذ يجمع بينهما ونقول
الحكم ثابت بهما جميعا ويجوز اضافة الحكم الى
دليلين بالاتفاق وان اختلفوا في تعليله بعلمتين
نقد قال الاستاذ وقال اهل التحقيق ان حقيقة
القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل المبين
له قالوا وله في الاصل دليلان احدهما النص
وله حكمان احدهما بيان الشريعة والثاني بيان
المعنى الذي تعلق به الحكم وفي الفرع دليل واحد
اذا كانت العلة واحدة قال وهذا هو الصحيح
وقد يجوز ان تكون العلة مدرك حكمه بوجوه
من الادلة بشد يعرف حكم غيره ببعض ادلته
وقال الصيرفي الحكم في الاصل ثبت بالعلة التي
دل عليها النص وحظ النص فيها التنبية عليها
وهذا هو الراجح عند اصحابنا قال الانباري
وهو الصحيح من مذهب مالك وعن العراقيين
من الحنفية انه ثابت بالنص وعلى الاول فاذا
استنبط من محل عموم علة خاصة تخصيص
حكم الاصل وهو بمثابة استنباط الاسكار من
آية تحريم الخمر فيقتضي انه لا يحرم الا القدر المسكر
وهو قول ابي حنيفة في النية بناء منه على ان
حكم النية هو المستند الى العلة واما حكم الخمر
فيستند

فيستند الى اللفظ العام قال ابن القيسر في الايضاح
ويبغى ان يكون مراد الشافعية بثبوت العلة
فظهر ان ثبوت النص لاجل العلة لانه العلة
هي الموجبة له بدون النص ولا انها جزا للموجب
وجع يصير الخلاف لفظيا وكذا زعم الامدي
وعنده ان النزاع لفظي لا يرجع الى معنى لان
النص لا شك انه المعروف للحكم اي ثبت عندنا
به الحكم والمعنى عند من يفسره بالبائع هو
الذي اقتضى الحكم فمن اراد بقوله ان الحكم ثابت
بالنص اي عرف به فقوله صحيح ولا ينازع فيه
ومن راي ان مقتضى والبائع هو المعنى فالو
يمازعه الاخر فيه والتحقيق ان الخلاف معنوي
وله اصل وفرع اما اصله فيرجع الى تفسير العلة
فعلى قول المعتزلة انها مؤثرة فحكم الاصل ثابت
لها وكذا على قول الخواري انها مؤثرة بجعل الله
واما من يفسرها بالبائع فغنى الله شرع لاجل
المصلحة التي اقتضت مشروعيتها وبعثت عليه
ففي القاصرة فائدة معرفة البائع وامام من
يفسرها بالمعروف فالو ريب انها تعرف حكم الاصل
بمجردها وقد تجتمع هي والنص فالو يمتنع اجتماع
معرفين عند من يجعلها في حالة الاجتماع معرفتين
وبه يظهر ان حكم الاصل ثابت بالعلة وان
نسب الاصل والفرع الى العلة سواء لا فرق بينهما
واما فرعه فالاخلاق في جواز التعليل بالقاصرة

فمن جواز التعليل بها قال الحكم ثابت في المحل بالعلة
 ولم يكن لها فائدة ولهذا في التقدير لو لم يقدر
 ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايضة لأن
 الحكم ح ثابت بالنص وذكر الأبنباري في شرح
 الزهري من غوايد الخلاف تحريم قتل النبي
 وكثيره كالحجر عندنا وعندهم لا يحرم إلا القدر
 المسكر بخلاف الحجر فإن حرمة الحجر ثابتة
 بالنص وهو عام يشمل قليله بعلة الاسكار
 وحرمة النبيذ والفرع ثابت بعلة الاصل
 وهي الاسكار فلا بد من وجودها فلا يحرم منه
 قدر لا يسكر تشبيهات الاول هذا
 الخلاف في النص ذي العلة اما التقديري فلا
 مدخل له في القياس لاستحالة ان يقال انه هناك
 ثابت بالعلة رخص المصنف ان كلام اصحابنا على
 اطلاقه فردد القول عليهم وليس كذلك الثاني
 صواب العبارة ان يقال ثابت عند العلة لا بها
 وكان الشارع قال هما وجد الوصف فاعلموا ان
 الحكم الغلو في حاصل في ذلك التمثيل وقد قال
 ابن الحاجب في مسألة العلة المركبة التحق ان
 معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عند الحكمة لا
 ايضا صفة زائدة الثالث هذه المسألة يتخلل
 اشكال اورده نقاة القياس وهو كيف ثبت حكم
 الفرع بغير ثبوته في الاصل وذلك لان حكم
 الاصل ثابت بالنص كتحريم الخمر وحكم الفرع ثابت
 بالالحاق

بالالحاق كتحريم النبيذ بالحكم واحد والطريق مختلف
 فكيف يصح هذا وجوابه ان من قال ان الحكم
 في محل النص بالعلة لم يرد عليه هذا السؤال لانه
 انما ثبت الحكم في الفرع والاصل بطريق واحد
 وهو معنى الاشكال في الخمر والنبيذ ومن اثبت
 في الاصل بالنص قال المقصود بثبوت الحكم لا
 بقين طريقه بكونه نصا او قياسا او نصا في
 الاصل قياسا في الفرع لان الطريق وسيلة
 والحكم مقصد ومع حصول المقصد لو قد رعد
 الوسائل لم يضر فضلا عن اختلافها وهذا من
 قصد ملة او غيرها من البلاد لا خرج عليه من
 اي حصة دخلها الثالث الفرع اي الركن الثالث
 وهو الذي يراد بثبوت الحكم فيه فقبل هو محل
 الحكم المختلف فيه وهو قياس قول الفقهاء في
 الاصل وقيل هو نفس الحكم الذي في المحل وهو
 قياس القول الثالث ثم وقياس قول المتكلمين
 في الاصل انه النص ان يكون الفرع هنا هو
 العلة لكن لم يقل به احد لانها اصل في الفرع
 وفرع في الاصل فلم يمكن جعلها فرعاً في الفرع
 وقال الاصمغاني يصح ان يكون الفرع عندهم
 ثبوت الحكم في محل النص او علة او الحكم في
 محل الخلاف وقال السهرلي في ادب الجدل الفرع
 ما اختلف الخصمان فيه وقيل ما قصد القياس
 اثبات الحكم فيه وقيل ما نصبت الدلالة فيه
 وله شروط اخدها وجود العلة الموجودة

أي قيامها به وإن كانت عدمية ولا يشترط القطع
 بوجودها فيه خلافا لبعضهم بل يكفي الظن
 وسيأتي في باب العلة الثاني أن تكون العلة
 الموجودة فيه مثل علة الأصل بالوتفاوت اعني
 بالنسبة إلى النقصان أما الزيادة فلا يشترط
 انتفاؤها وقد يكون الحكم في الفرع أولى كقياس
 الضرب على التافيف وقد يكون مساويا كقياس
 الأمة على العبد في السراية فإن كان وجودها
 في الفرع مقطوعا به صح الالتحاق قطعا وإن كان
 مضمونا كقياس الأدون كالفتاح على البرجماع
 الطعم فاختلغا فيه على قولين وأصحهما أنه لا
 يشترط القطع به بل يكفي في وجود العلة في
 الفرع الظن لأننا إذا ظننا وجودها في الفرع
 ظننا الحكم والعمل بالظن واجب الثالث أن
 تساوى حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين
 أو جنس ليتأدى به مثل ما يتأدى بالحكم في
 الأصل فإن كان حكم الفرع مخالفا لحكم الأصل
 فنسب القياس الرابع أن يكون خاليا عن معارض
 راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس
 هذا أن يجوزنا تخصيص العلة فإن لم يجوزها لم يكن
 هذا شرطاً في الفرع الذي يقاس بل الفرع الذي
 ثبت فيه الحكم يقتضي القياس الخامس أن لا يتناول
 دليل الأصل لأنه يكون ثابتاً به ومنهم من قال أن
 لا يكون الفرع منصوصاً أو مجمعا عليه وهذا ظاهر
 إذا كان الحكم المنصوص عليه على خلاف القياس
 والا



٢٨٥ والالزم تقديم القياس على النص وهو ممتنع نعم
 يجوز لتجربة النظر النظر فاما إذا كان على
 موافقته فاما أن يكون النص الدال على ثبوت
 حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل
 أو غيره فإن كان الأول فالقياس باطل لأنه ليس
 جعل تلك الصورة أصلاً والآخرى فرعاً أولى
 من العكس وإن كان غيره فالقياس فيه جائز
 عند الأكثرين كما نقله في المحصول لأنه ليس
 المقصود اثبات الحكم بل الاستظهار بتكثير
 الحجج وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز
 لإفادة زيادة الظن ومنع بعضهم من قياس
 المنصوص عليه مطلقاً وأطلق الأمدى دعوى
 الإجماع على اشتراطه ونقل الديوبسي في التقوم
 الجواز مطلقاً عن الشافعي فقال جوز الشافعي
 كون الفرع فيه نص وينداد بالقياس ببيان
 ما كان النص سالكاً عنه ولا يجوز إذا كان مخالفاً
 للنص السادس شرط الغزالي والأمدى انتفاء
 نص أو إجماع يوافقهما أي لا يكون منصوصاً على
 شبهه بخلاف الشرط قبله فإنه شرط في نفسه
 هو والحق أن هذا غير شرط وفائدة القياس
 معرفة العلة أو الحكم وفائدة النص ثبوت
 الحكم السابع أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتاً قبل
 الأصل لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد
 منه بالضرورة فلو تقدم مع ما ذكره من وجوب
 تأخره لزم اجتماع النقيضين أو الصنديت

وهو محال وهذا القياس الوضوء على التيمم في اشتراط
النية لان التقيد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة والتقيد
بالوضوء كان قبله ونازع العبد رى في المثال بانه من قياس
الشبه لا من قياس العلة ومعناه طوارتان فكيف يفرقان
ومنع ابن الصباغ في العدة هذا الشرط وجوز ان يكون
الحكم عليه امارات متقدمة ومتأخرة فلم يستدل ان يجتزأ
بالمستقدم منها والمتأخر فان الدليل يجوز تأخره عن ثبوته
ولهذا معجزات النبي صلى الله عليه وسلم منها ما قارب
ثبوته ومنها ما تأخر عنه ويجوز الاستدلال على ثبوته
بما نزل من القرآن بالمدينة وكذا في الاحكام المظنونة
وكذا نقل عن الكيا في تعليقه من الاصحاب اهم جواز
ذلك فان العالم مترسخ عن القديم فيستدل به على اثبات
القديم ثم قال وهذا غير صحيح فانا لا نستدل بوجود العالم
على اثبات الصانع لانه ثابت قطعا وانما استدلالنا بالعالم
على العلم بالصانع فيحتاج ان يقول هنا النية في الوضوء
كانت ثابتة بدليلها وهو احواله ومناسبه وقال القرطبي
هذا انما نشأ من حيث ان الوضوء كان معمولا به قبل
مشروعية التيمم فلو فرضنا انه لم يعمل به الى ان شرع التيمم
فلا يبعد ان يقاس عليه ويكون فرعاه وان كان متقدما
لان العلم الشرعي امارات على الاحكام ومعرفة لها
وتقدم بها كالدليل والمدلول وقال ابن برهان قولهم لا يستند
حكم المتقدم من المتأخر باطل لانه وان كان متأخرا لانه
حكم شرعي والحكم الشرعي اذا ثبت ثبت على الاطلاق قال
قالوا هذا اذن يكون نسخا وانما هو ضمن حكم الى حكم وقال
ابن دقيق العيد رحمه الله هذا الشرط انما يتعين اذا توقف
استناد

استناد الحكم في الفرع الى الاصل على وجه يتعين طريقا لا ثبارة
الحكم لان المحال انما يلزم على هذا الوجه فانه منشا الاستحالة
فاذا انتفى ذلك لعدم النص انتفى وجه الاستحالة وقال
ابن الحاجب نعم لا يمتنع ان يكون الزام الخصم لتساوي الاصل ٢٨٦
والفرع في المعنى وقال الرازي والهندي هذا اذا لم يكن للحكم
الفرع دليل سوى ذلك الاصل المتأخر فان كان عليه دليل
آخر وذكر ذلك على سبيل الزام للخصم لا بطريق تقوية
لما خذ او بطريق الدلالة لا بطريق التعليل ويجوز ان
يتأخر الدليل عن المدلول كالعالم على الصانع جاز تأخره لزوال
المحذور وتوارد الدلالة على مدلول واحد جائز وهذا فيه
نظر لان الكاوم في تفرعه عن الاصل المتأخر وذلك
لا يمكن سواء كان عليه دليل غيره ام لا الثامن شرط ابو
هاشم دلالة دليل غير القياس على ثبوت الحكم في الفرع
بطريق الاجمال ويكون حظ القياس ابانة فيصليه
والكشف عن موضوعه وحكاية الكيا الطبري عن ابن زيد
ايضا ووده بان الاولين شوقوا الى اجل القياس اتباعا
للووصاف المخيلة المؤثرة من غير تقييد وقد اثبتوا
قوله انت على حرام بالقياس وان لم يكن عليه نص على جهة
الجملة على وجه ما لان قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما
احل الله لكم انما يمكن عن المنع من تحريمه ولا يفيد حكمه
اذا وقع التحريم قال ويمكن ان يقول لعلم علموا له اصلا
غاب عنا تنبيه جرت العادة بان الفرع لابد ان يكون
مختلفا منه فقال بعضهم لا يجوز ان يكون مجعلا عليه
واحق جوازها لان القياس يقتضي الحكم من المنصوص
الى غير المنصوص ويجوز ان يكتب كثير من مسائل

الاجماع بذلك كما بلغ عمر ان رجلا باع خمرا واكل منه فقال
 قاتله الله الم يعلم بان النبي عليه الصلاة والسلام قال
 قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثماتها
 فخذ الحكم تجمع عليه واستعمل فيه القياس الركن الرابع
 العلة وهي شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الاصل
 والفرع قال ابن فوركان من الناس من اقتصر على الشبه ومنع
 القول بالعلة وقال ابن السمعاني ذهب بعض القياسيين
 من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس من غير علة اذا لاح
 بعض الشبه وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء والمكلمين
 الى ان العلة لا بد منها في القياس وهي ركن القياس لا يقوم
 القياس الا بها والعلة في اللغة قبل هي اسم لما يتغير حكمه
 الشيء بحصوله ماخوذ من العلة التي هي المرض لان تأثيرها
 في الحكم كثر العلة في ذات المريض ويقال اعتل فلان اذا
 حال من الصحة الى السقم وهذا المعنى اعتمدته القاضى ابو
 بكر في كتاب الاحبار عن احكام العلل وهو مجمله لطيف
 وجرى عليه الكيا وابن السمعاني وقيل لانها ناقلة بحكم
 الاصل الى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة الى المرض
 حكاه ابن السمعاني وقال الاول احسن لانا قبلنا صحة
 التعليل بالقاصرة وقيل انها ماخوذة من العلل بعد التعليل
 وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة لان المجتهد في
 استخراجها يعاود النظر بعد النظر اولان الحكم يتكرر
 بتكرار وجودها ولان الحادثة مستمرة باقية غير متكررة
 عند جمهور القدرية قال الكيا وقد يعبر بها عما لا حل ذلك
 بقيد على الفعل او يمنع منه يقال فقل الفعل لعلة كيت
 اولم يفعل لعلة كيت وقد استعملت في العلولات في المعنى

الذي



الذي يوجب لعينه حلولا كما لعلم يوجب العالمية والوصف
 ومن غير حال السواد فقال انه علة في وصف الحمل بانه
 اسود واماني الاصطلاح فاختلنوا فيها على خمسة احوال
 احدها انها المعرف للحكم اى جعلت علما على الحكم ان وجد
 المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي في كتاب الاعلام وابن
 عبد ان في شرائط الاحكام وابوزيد من الحنفية وحكا
 سليم في التقريب عن بعض الفقهاء واختاره صاحب المحصول
 والمنهاج اى ما يكون دالا على وجود الحكم وليست موثرة
 لان الموشر هو الله ولان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
 ونقض بالعلومة فان الحد صادق عليها وليست الاحكام
 مضافة اليها وهذا بالنسبة الى العلل الشرعية كما قاله
 الصيرفي اما العقلية فموجبة والفرق بينهما ان الشرع
 دخله التقيد الذي لا يعقل معناه بخلاف العقل فان
 احكامه معقولة المعاني فمن شد كانت علله موثرة وعلل
 الشرع معرفات والموشرانما هو خطاب الشرع وعبارة
 ابن عبد ان في الفرق ان العقلية من موجبات العقول
 والشرعية ليست من موجبات بل هي امارات ودلالات في
 الظاهر وقال في التقويم علل الشرع اعلام في الحقيقة على
 الاحكام والموجب هو الله تعالى بدليل انها كانت موجودة
 قبل الشرع ولو كانت موجبة لم تنفك عن معلولاتها قال
 ويجوز ان تسمى ادلة لانها دللت على حكم الله في الفروع
 قال وبعضها اظهر من بعض حتى قال علماؤنا الظاهر
 منها قياس والباطن استحسان تشبيهه قال الهندي
 ليس المراد بكونها معرفة انها تعرف حكم الاصل فان
 ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع لكن يحدد قول

اصحابنا ان حكم الاصل محل بالعلة المشتركة بينه وبين
الشرع مع انه غير معرف بها الثاني انها الموجب للحكم على
معنى ان الشارع جعلها موجبة لذاتها وهو قول الغزالي
وسليم قال الصندي وهو قريب لابي اسبه فبالعلة في تحريم
النبيذ هي الشدة المطرية كانت موجودة قبل تعلق التحريم
بها ولكنها علة يجعل الشارع الثالث انها الموجبة للحكم
لذاتها لا يجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في
التحسين والتفجيع العقلي والعلة وصف ذاتي لا يوقف على
جعل جاعل ويعبرون عنه تارة بالمؤثر الرابع انها الموجبة
بالعادة واختاره الامام فخر الدين الرازي في الرسالة
البيهانية في القياس وهو غير الثاني الخامس الباعث
على التشريع بمعنى انه لا بد ان يكون الوصف مشتملا على مصلحة
صالحة ان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ومنهم
من عبر عنها بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين في التقيد
بالحكم لاجلها وهو اختيار الامدي وابن ابي حنبل وهو
نزعة القائلين بان الرب تعالى يعزل افعاله بالاعراض
والصحيح عند الاشعرية خلافه ونحوه قول ابن القطن
العلة عندنا هي المعنى الذي كانت الحكم على ما كان عليه
لاجلها وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم ثم قال والعلة
ما جلب الحكم قال والى هذا كان يذهب ابو علي بن ابي
هريرة اه وحكي الماوردي في باب الربا الغرلين فقال
العلة هي التي لاجلها ثبت الحكم وقيل الصفة الحالية للحكم
وقال الاستاذ ابو منصور اختلف في العلة فقيل انها صفة
قائمة بالمحلول كالشدة في الخمر وهو خطأ لان بعض
الاعراض قد تكون علة لغرض اخر ولا يقوم احد هما
بالاخر وقال وانما معنى العلة السبب الذي يتعلق به

الحكم



الحكم اجتهاد اذ ان النص الجالب للحكم لا يكون علة له لانه ليس
من طريق الاجتهاد والاعتدال استدلال المعلن بالعلة
واظهاره لها والمعلن هو المعلن والمعلن به نفس العلة
وقال الكيا العلة في عرف الفقهاء الصفة التي يتعلق الحكم
الشرعي بها والعقلية موجبة على راي القائلين بها
والشرعية موضوعية ولكنها مشبهة بها في الشرع اثبت الحكم
لاجلها في طريق الفقهاء فكان اقرب على هذا التقدير
عبارة العلة ليكون الحكم مع الحقيقة على مثالها وقال ابن
السمعاني قالوا انها الصفة الحالية للحكم وقيل انها المعنى
المبني مسألة وهي تنقسم الى عقلية وهي لا يضر علة
بجعل جاعل بل بنفسها وهي موجبة لا تتغير بالزمان كحركة
المحرك وشرعية وهي التي صارت علة بجعل جاعل كالاسكان
في الخمر وكانت قبل مجئ الشرع وتخصص بزمان دون
زمان ولا تخصص بعين دون عين مسألة العلة حقة
في العقلية كالحركة علة في كون المحرك متحركا كما قال الشيخ
ابو اسحاق وانما تسمى العلة الشرعية علة مجازا وانما
والا في الحقيقة العلة ما اوجب الحكم بنفسه وهي العلة
العقلية واما التي توجه بغيرها فليست بعلة في وضع
المتكلمين وانما هي اشارة على الحكم مسألة وتنقسم
مستنبطة ومنصوصة وقال بعض اهل خراسان مستطو
ومنشورة وقال في اللمع وانكر بعضهم جعل المنصوصة علة
وهو قياس نفاة القياس وقيل هي علة في المعنى في
المنصوص عليه ولا يكون علة في غيره الا بامرئان
والصحيح انها علة مطلقا قال واما المستنبطة فيجوز ان
تكون علة وقيل لا يجوز ان تكون علة الا ما ثبت بنص
او اجماع مسألة قال ابن فورك طريق اعتبار

رة

العلة منهم من قال سمى ومنهم من قال عقلى فمن قال سمى
يراعى في الوصف علة دلالة سمعية ومن قال عقلى قال
طريقة اعتبار علل السمع كطريق اعتبار علل العقل ويكون
ذلك بالتقيد بان يقال لا يخلو اما ان يكون حرم لكذا
او كذا كما يقال لا يخلو ان يكون تحرك لكذا او لكذا فيقع على
المعنى له تحرك مسألة قال المقترح للعلة اسما في الاصطلاح
وهي السبب والاشارة والداعى والمستدعى
والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب
والموثر انتهى وزاد بعضهم المعنى والكل سهل غير السبب
والمعنى اما السبب فهو متميز عن العلة من جهة الاصطلاح
الكلامى والاصولى والفقهى واللغوى اما اللغوى فقال
اهل اللغة السبب ما يتوصل به الى غيره ولو بوسائط
ومنه سمي اجمل سببا وذكروا للعلة معاني يدور القدر
المشترك فيها على افضل تكون امرا مستمدا من امرا خروا
مؤثرا في آخر وقال الثعالبي اللوم للتعليل ولم
يقولوا للسببية وقالوا باللسببية ولم يقولوا
للتعليل وصرح ابن مالك بان الباء للسببية والتعليل
وهذا اتصرح بانها غير ان واما الكلامى فاعلم
انها يشتركان في توقف المسبب عليهما ويفترقان
من وجهين احدهما ان السبب ما يحصل الشئ
عنده لابه والعلة ما يحصل به والثاني ان المعلول
متاخر عن العلة بلا واسطة ولا شرط يتوقف
الحكم على وجوده والسبب انما يقتضى الحكم
بواسطة او بوسائط ولذلك يتراخى الحكم عنها
حتى يوجد الشرائط وتنشئ المواضع واما العلة
فلا

فلا يتراخى الحكم عنها واذا اشترط لها بل هي
اوجبت معلولا بالاتفاق حكى الاتفاق امام
الحرمين والامدى وغيرهما واما الاصولى
فقال الامدى في حقه له العلم في لسان الفقهاء
تطلق على المظنة أى الوصف المتضمن لحكمة
الحكم كما في القتل العمد العمد وان فانه يصح ان
يقال قتل لعلة القتل وتارة يطلقونها على
حكمة الحكم كالزجر الذى هو حكمة القصاص
فانه يصح ان يقال لعلة الزجر واما السبب
فلا يطلق الا على مظنة المشقة دون الحكمة اذ
بالمظنة يتوصل الى الحكم لاجل الحكمة انتهى
واما الفقهاء فقال الكيا يطلق السبب في
اصطلاح الفقهاء على اربعة امور احدها السبب
الذى يقال انه مثل العلة كالرمى فانه سبب
حقيقة الا انه في حكم لان عين الرمي لا اثر
له في الحكم حيث لا فعل منه ومنه الزنا
الثاني ما يكون الطارئ مؤثرا ولكن قاترا
مستندا الى ما قبله فهو سبب من حيث
استناد الحكم الى الاول لاستثناء الوصف
الآخر الى الوصف الاصل الثالث ما ليس
سببا بنفسه ولكن يصير سببا بغيره
كقولهم القصاص وجب ردعا وزجرا ثم
قالوا وجب لسبب القتل اذ القتل علة القصاص
فقطعوا الحكم عن العلة وجعله متعلقا بالعلة
والعلة غير الحكم واعلم انه لو لا الحكمة لكان

الحكم صورة غير صالحة للحكم فبالحكمة خرج عن
 كونه صورة والعلة صارت جالبة للحكم بمعناها
 لا بصورتها ودون الحكمة لا شيء الا في صورة
 الفعل والصورة لا تكون علة قط فغلبت هذه الحكمة
 راجعة الى العلة فلا علة بدونها والخلاف يرجع
 الى اللفظ الرابع ما يسمي سببا مجازا من حيث
 انه سبب لما يجب كقولهم الا سال سبب القتل
 وليس سبب القتل حقيقة فانه ليس يفضي
 الى القتل بل القتل باختيار والقاتل ولكنه
 سبب للممكن من القتل بالاختيار وقيل «
 سبب القتل فالاسباب لا تعد وهذه الوجوه
 انتهى وقال في تعليقه المتكلمون لا يفرقون
 بين العلة والسبب والفقهاء يقولون العلة «
 هي بعينها الحكم والسبب ما تراخي عنه الحكم
 ووقف على شرط او شيء بعده وفرق غيره
 بين السبب والحكمة بان السبب يتقدم على
 الحكم والحكمة متأخرة عن الحكم والحكم مفيد لا
 كالجوع سبب الاكل ومصلحة الجوع كالجوع
 وتحصيل الشبع حكمة له وقد ذكر الغزالي في
 الفقهيات ان الفعل الذي له مدخل في زهوق
 الروح ان لم يؤثر في الزهوق ولا فيما يؤثر فيه
 فهو الشرط كحفر السر الذي يتردى فيها مترد
 وان اثر فيه وحصله فهو العلة كالعدو واكثر
 وان لم يؤثر في الزهوق ولكن اثر فيما يؤثر
 في حصوله فهو السبب كالاكرام ولا يتعلق القضا
 بالشرط

رفع م



بالشرط قطعاً ويتعلق بالعلة قطعاً في السبب
 خلافاً وتفصيلاً واذا تبين ان العلة فوق السبب
 صح الحكم بتقاصر وقته عن المباشرة كما قرر
 في كتاب الجراح من ان المباشرة علة والعلة
 اقوى من السبب ومن نظاير المسألة لو ان رجلاً
 فتح زقاً بمحضرة مالكه فخرج ما فيه والمالك
 ملكه التدارك فلم يفعل ففي وجوب الضمان
 على الفاح وجهاً ولوراه يقتل عبده او يحرق
 ثوبه فلم يمنع مع قدرته على المنع وجب «
 الضمان وجهاً واحداً والفرق ان القتل والتحريق
 مباشرة وفتح الزق سبب والسبب قد يقطع
 حكمه مع القدرة على منعه بخلاف العلة لا - استقلالها
 في نفسها وانما قلنا قد يقطع حكمه ولم يجعل
 السقوط مطرداً لان الانسان لو صالت عليه
 بهيمة غيره وامكنه الهرب فلم يهرب ففي الضمان
 وجهاً واحداً يضمن وهو بعدم هربه فطر
 في حق نفسه والثاني لا يضمن لوقوع الصيال
 وهذا الوجه ارجح منه في مسألة الزق لان
 الانسان قد يحصل له عند الصيال دهشة
 تشغله عن الدفع وقال القفال الثاني الطريق
 في التمييز بين العلة والسبب والشرط ان ينظر
 الى الشيء ان جرى مقارناً للشيء واشرفيه «
 فهو العلة او غير مقارن ولا تاثير للشيء فيه
 دل على انه سبب واما الشرط فهو ما يختلف
 الحكم بوجوده وهو مقارن غير مفارق

للحكم كالعلة سواء الا انه لا تأثير له فيه وانما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً وقال ابن السكيت رحمه الله الشرط ما يتغير الحكم بوجوده والسبب لا يوجب تغير الحكم بل يوجب مصافته وهو موافقته ثم ذكر كلام الفقهاء وينفع على هذا الأصل مسألة خلافية مقصودة في نفسها قال علماءنا الشرط اذا اتصل بالسبب ولم يكن مبرطلاً كان تأثيره في حكم تأخر السبب الى حين وجوده لا في منع وجوده ومثاله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالسبب قوله فانت طالق لان انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه غير ان الشرط اوقف حكمه الى وقت وجوده فتأثير الشرط انما هو في منع حكم العلة لا في نفس العلة بدليل انه لو لم يقتض به الشرط ثبت حكم العلة وربما عبروا عن هذا بان الشرط لا يبطل السببية ولكن يؤخر حكمها والسبب ينعقد ولكن الشرط يرفعه ويؤخر حكمه فاذا ارتفع الشرط عمل السبب عمله ومن ثم يقولون الصفة وقوع لا ايقاع والشرط عندهم قاطع طريق يضر ولا ينفع اذا لم يدخل في التأثير فنياً واشياءاً وانما هو توقف عن الحكم ومن هذا يعلم انها اذا دخلت طلقت لكونه قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يكونها دخلت قال اصحابنا من علق الطلاق فقد انجز السبب والمعلق انما هو علم السبب لانفسه وقد

وقد وافقنا على ذلك المالكية والحنابلة وقال ابو حنيفة الشرط يمنع انعقاد السبب في الحال ويؤخره بعض المتأخرين وجهها في مذهبنا من قول بعض اصحابنا في المسألة السريجية انه يقع المنجز وطلعتان معه او بعده من المعلق وربما قال ابو حنيفة الشرط داخل على نفس العلة لا على حكمها قال والشرط يحول بين العلة ومحليها فلا تصرف علة معه والظاهر مذهب الشافعي لان الشرط لا يدخل له في التأثير فكيف يمنع العلية وعلى هذا الأصل ما يل منها تعليق الطلاق او العتق بالملك عندنا باطل لان لم يصادف عندنا وقت التعليق محلاً قابلاً لما يعرف به عنه وقد بينا ان التعليق لا يمنع السببية واذا لم يمنعها انعقد وانعقاد العتق والطلاق في غير روجه وورق غير معقول وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى بناء على اصله لما منع التعليق السببية لم تكن منعته فلم يكن الطلاق والعتق في غير مملوك بل هو انما هي في مملوك لان العلة تأخرت الى زمن الملك فالوجود وقت التعليق لغز العلة لانفسها وقد قطعها التعليق (تنبيه) قد عرفت حكم كلمة الشرط المطلقة على الاستنباط وان الشافعي يقول انها لا ترفع السببية بل توقف حكمها وابو حنيفة يقول بل ترفعها ولكن لا مطلقاً بل الى وقت

وجود الصفة وبالف القاصي شرح رحمه الله فقال
بمذهب الثأفي في انقضاء السببية وزاد ان
الشرط يلغو بالكلية لكونه ورد قطعاً شئ
بعد مضي حكمه فقال اذا علق الطلاق بتجيز
في الحال فهذه مبالغة وقول ضعيف وبالف ابن
حزم في مذهب ابي حنيفة فقال به وزاد ان
الشرط منع انقضاء السبب مطلقاً وان الطلاق
المعلق لا يقع راساً وجدت الصفة اولم توجد
وهذا خرق للوجماع فتلخص من هذا ان الشرط
الداخل على السبب قاطع له عند ابن حزم راساً
ويقال به قول شرح انه فاسد في نفسه غير
معرض للسبب في شئ ولكن شرح يقصر في
ذلك على ما اذا ابدى بالمسبب قبل الشرط ولا يقول
فما اذا عكس فقال ان دخلت الدار فانت طالق
وأنكجهور لا يلغون الشرط ثم اختلفوا فاشد هم
اعمال الثأفي حيث قال انه ينتصب في الحال
سبباً في ثاني الحال ونقلوه عن ابي حنيفة فانه
قال لا ينعقد في الحال ولا يكون منها وانما ينعقد
في ثاني الحال ومنها اعني من المسائل المترتبة على
انه هل انقضاء السبب في حال التعليق كما يقوله
ابو حنيفة اولم ينعقد كما هو الصحيح عندنا في
موضع الشهود ان الحزم على شهود التعليق دون
شهود الصفة في الطلاق والعق في وجه اراه
انه مذهب ابي حنيفة انه عليهم جميعاً وقد اشيع
امام الحرمين هذا الاصل نقريرا في الخلافات
ثم

ثم عاد عثه في الفروع فقال وقد حكى قول الاستاذ
فمن قال وقفت دارى بعد الموت وساعدته
انتم الزمان ان هذا يعلق على التحقيق بل هو
زايد عليه فانه ايقاع تصرف بعد الموت قال
الرافعي كانه وصية به ليل انه لو عرض الدار
على البيع صار لاجعاً واما المعنى فقال الماوردي
في الحاوي عبر بعض الفقهاء عن المعنى بالعلة
وهو تجوز والتحقيق انها يجتمعان من وجهين
احدهما ان حكم الاصل موجود في المعنى والعلة
وثانيهما ان العلة والمعنى موجودان في الفرع
والاصل ويقتربان من وجوه احدها ان العلة
مستنبطة من المعنى وليس المعنى مستنبطاً
من العلة لتقدم المعنى وحدث العلة والثاني
ان العلة تشمل على مساو والمعنى لا يشمل على
علل لان الطعم والجنس معنيان وهما علة
الربا والثالث ان المعنى ما يوجب به الحكم
في الاصل حتى يتعدى الى الفرع والعلة اجتذان حكم
الاصل الى الفرع فصار المعنى ماثبت به حكم الاصل
والعلة ماثبت به حكم الفرع ثم يجتمع العلة والمعنى
في اعتبار اربعة شروط ان يكون المعنى موثراً في الحكم
وان يسلم المعنى والعلة ولا يرد هاتين ولا الجماع
وان لا يعارضهما من المعاني والعلل اقوى منهما وان
يطرد المعنى والعلة فيوجد الحكم بوجودهما ويسلمان
من نقص او كسر فان عارضهما نقص او كسر فعدم الحكم
مع وجودهما متقدم وبطلت العلة لان فساد العلة

يرفعها وفساد المعنى لا يرفعها لان المعنى لازم والعلة طارئة
لان الكل اذا بطل ان يكون علة في الربا في البر لم يبطل
ان يكون الكل باقيا في البر فيصير التعليل باطلا والمعنى
باقيا ولا يجوز تخصيص المعاني من العلة المستنبطة وفي
المنصوصة وجهان والثاني وقوف العلم على حكم النص
وعدم تأثيرها فيما عداها هل يصح فيه وجهان واما
المظنة فهي معدن الشيء قال صاحب المقترح من الطلبة
تسمية العلة مظنة قال شارحه يريد انهم غلطوا
في اطلاق اسم المظنة على كل علة وانما تطلق في الاصطلاح
على بعض العلة ولها دلالة على دلالة على المعنى
ودلالة على الحكم الشرعي فهي اذا اضيفت الى المعنى
الوجودي سميت مظنة واذا اضيفت الى الحكم الشرعي
سميت علة له ومن عكس ذلك فقد غلط فالفرق مثلا
يدل على المشقة ويدل على الرخصة فاذا اضيفت الى المشقة
قلت هو مظنة واذا اضيفت الى الرخصة قلت هو
علة له فالفرق مظنة المشقة وعلة الرخصة وهذا
امر يرجع الى اصطلاح جدلي مسألة اختلفوا في
المعلول ما هو فقبل هو محل العلة وهو المحكوم فيه
كالتحريك لسكار والبر للطعم فان المعلول من وجد فيه
العلة كالمشروب والمقتول وكالمريض المعلول ذاته
وحكاية الشيخ ابواسحاق وسليم عن ابي علي الطبري وغيره
وحالهم في ذلك ان الحكم مجلوب العلة ولا علة فيه اذن
وانما جلبته العلة وصح بها بل العلة في المحكوم فيه
كالماكول والمشروب لوجود الاكل والشرب فيه ولذلك
يقولون الفقهاء ان العلة جارية في معلولا نقلا
يريدون

يريدون به في تحكما بها والجمهور على ان المعلول هو الحكم
لانفس المحكوم فيه كالمعلول حكم الدليل وكذا المعلول
حكم العلة وحكاية الشيخ وسليم عن ابي بكر القفال ٢٩٣
وصحاه وكذا الكيا الطبري ونسبه القاضي عبد الوهاب
في التلخيص للجمهور لان تأثير العلة في الحكم دون
ذات المحكوم فيه وقال ابن برهان الخواف في لفظي واما
المعلل بفتح اللام فقال القاضي عبد الوهاب هو الحكم
في البر والتحريك دون ذاتيهما ومتى قلنا ان البر معلل
فجاز ومرادنا ان حكمه معلل واما المعلل بكسرهما فقا
الشيخ ابواسحاق هو الناصب للعلة والمقتل هو المستند
بالعلة قال القاضي واما المقتل به فهو العلة كما ان
المستدل به هو الدليل واما التعليل فقبل هو احق
المعلل الفرع بالاصل بالعلة المقترضة لذلك وقيل
هو الاخبار منه عن احكامه والاعتلول والتعليل
واحد مسألة العلة متقدمة على المعلول في الامور
العقلية فانما نعلم قطعا ان حركة الحاتم متفرعة
على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة عن
حركة الحاتم واما الشرعية فقال الاصغري هو كذلك
لكن بغير قان من جهة ان العقلية تفعل بذاتها
والشرعية يجعل الشارع اياها موجبا او علة على الخلو
واعلم انه لا خلاف ان العلة متقدمة على المعلول في
الرتبة واختلفوا هل تسبقه في الزمان او تقارنه على
هذا اذهب احدها وعليه الاكثر من المعتزلة والفقهاء
الله يقارنه واستدل عليه بقوله تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها وزعم بعضهم ان ذلك في العقليات

مجمع عليه وكلام الرافعي في كيباب الطلاق يقتضي ترجيح
 فانه قال الذي ارتضاه الامام ونسب الى المحققين ان
 المعلق بالصفة يقع مع وجودها فان الشرط علة وضعية
 والطلاق معلول لها مقارن في الوجود كالعلة العقلية
 مع معلولها هو وقال في الروضة انه الصحيح واجاب
 الرافعي رحمه الله تعالى عن قول القائل في ان جئتنى
 اكرمين ان الاكرام فعل لا يتصور الامتأخر عن المجيء
 فلزم الترتيب ضرورة وبقوله قد يقال هذا لا يرد
 لان الكلام في معلول يترتب على العلة عند وجود
 المعلق بنفسه وما ذكره ترتيب انشا فعل على وقوع
 شئ وهو يتأخر عن ضرورة اما وقوع الطلاق فانه
 حكم شرعي لا يقتصر الى زمان مخصوص فببطل سبيل
 العلة مع المعلول والثاني انها معه والمرافعي اليه
 صفتها هو الثالث ان العقلية تقارن معلولها
 لكونها موثرة بذاتها والوضعية تسبق المعلول والشرعية
 من الوضعية حكاه ابن الرفعة في كتاب الطلاق من
 المطب مسالة ونقل ابن الحاجب في الكلام على
 السر والتقييم اجماع الفقهاء على انه لا بد للحكم من علة
 واستشكل ذلك بالاصل المشهور ان افعال الله لا تنقل
 بالعرض قلت ولا منافاة بينهما لان الاحكام في
 الافعال قال الاصمغاني في شرح المحصول ندعى شرعية
 الاحكام لمصالح العباد ولاندعي ان جميع احكام الله
 تعالى لمصالح العباد وذلك ليس في علم الكلام وندعي
 اجماع الامة ولو ادعي مدعي اجماع الانبياء على ذلك
 بمعنى انهم تعلم قطعا ان الانبياء صلوات الله عليهم
 بلغوا

بلغوا الاحكام على وجه يظهر بها غاية الظهور مطا بقترها
 لمصالح العباد في المعاش والمعاد ثم انقسم الناس الى موفق
 وغيره فالموفق طابق فعله وتركه للاحكام الشرعية
 فجاز بالسعادتين في الدارين والمخذول بالصد من
 ذلك والامر فيه ما ليس الخالف العباد اه وهكذا ذكر
 المصوي ان رعاية المصالح لم يخص شريعتنا بل كان معهودا
 في الشرايع المتقدمة وعليها اثبتت ووقف عليه الفقيه
 المقترح وقال لاعلم لنا بذلك وقطع به الانباري وقال
 ابن المنير ليس كما قال فان شريعة عيسى لم يكن
 القصاص فيها مشروعا وقد اريد بها صلاح الخلق
 اذ ذاك وما قاله في القصاص من شريعة عيسى باطل
 بل كان مشروعا وانما الذي لم يشرع فيها الذممة ويتلخص
 ثلاثة اقوال ثلثها الوقف فان قلت اذا كانت كل
 شريعة اثبتت على مصالح الخلق اذ ذاك فيما اذا اختصت
 شريعتنا حتى صارت افضل الشرايع وامتها قلت
 لخصائص عديدة منها نسبتها الى رسولها وهو افضل
 الرسل ومنها نسبتها الى كتابها وهو افضل الكتب
 ومنها استجماها للمهمات المصالح ونمايتها ولعل الشرايع
 قبلها انما اثبتت على المهمات وهذه جمعت المهمات
 والتممات ولهذا قال عليه السلام بعثت لاتيتم
 مكارم الاخلاق ومثل ومثل الانبياء كمثل رجل يبنى
 دارا الى قوله فقلت انا تلك اللبنة يريد عليه السلام
 ان الله عز وجل اجري على يده وصف الكمال ونكتة
 التمام ويلزم من حصول نكتة الكمال حصول ما قبلها
 من الاصل دون العكس واعلم ان مذهب اهل

السنة ان احكامه تعالى غير معجلة بمعنى انه لا يفعل شيئا لغرض ولا يبيعه شئ على فعل شئ بل هو الله تعالى قادر على ايجاد المصلحة بدون اسبابها واعداد المضار بدون دوافعها وقال الفقهاء الاحكام معجلة ولم يخالفوا اهل السنة بل حثوا بالتعليل بالحكمة وتخير المعتزلة ومن وافقهم من الفقهاء واسعا فزعموا ان تصرفه تعالى بقيد بالحكمة مضيق بوجه المصلحة وفي كلام الخنفيه ما يجنب اليه ولهذا يتعين الماء في ازالة النجاسة عندنا خلافا لهم وكذا ينبيه التمر لا يتوضأ به خلافا لهم . والحق ان رعاية الحكمة لا فعال الله واحكامه جائز وواقع ولم ينكره احد وانما انكرت الاشعرية العلة والغرض والتحسين العقلي ورعاية الاصلح والفرق بين هذه « ورعاية الحكمة واضح ولحقاء الغرض وقع الخط واذ اردت معرفة الحكمة في امر كوني اوديني او شرعي فانظر الى ما يترتب عليه من الغايات في جزئيات الكونيات والدينيات مستقرا بها من النقل الصحيح بحوقله تعالى لنزبه من اياته في حكمة الاسراء وبملاحظة هذا القانون يتضح كثير من الاشكال ويطلع على لطف ذي الجلال وقرر ابن رحال في شرح المقتراح الاجماع بطريق آخر فقال قال اصحابنا الدليل على ان الاحكام كلها شرعية لصاحب العباد اجماع الامة على ذلك اما على جهة اللطف والفضل على اصلنا او على جهة الوجوب على اصل المعتزلة فثبت نقول هي وان كانت معتبرة في الشرع لكنه ليس بطريق الوجوب ولا لان خلوا الاحكام من المصالح يمتنع في العقل كما يقول المعتزلة وانما نقول رعاية هذه المصلحة »

امر



امر واقع في الشرع وكان يجوز في العقل ان لا يقع كساير الامور العادية ثم القائل بالوجوب ما يريد ما هو المفهوم من الوجوب الشرعي ولكن معناه عنده ان تقيضه يمتنع على الباري كما يجب وصفه بالعالم لان تقيضه وهو الجمل ممتنع وعلى هذه الطريقة ينزل كلام ابن الحاجب وغيره ويرتفع الاشكال وقال بعض المتأخرين اشهر عند المتكلمين ان احكام الله تعالى لا تغل واشهر عند الفقهاء التعليل وان العلة بمعنى الباعث وينوهم كثير من الناس انها الباعث للشرع فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين وليس كذلك ولا تناقض بل المراد ان العلة باعثة على فعل المكلف مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع فحكم الشرع لاعلة له ولا باعث عليه لانه قادر ان يحفظ النفوس بغير ذلك وانما يتعلق امره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه وبالقصاص لانه وسيلة اليه فكلاهما مقصودا للشارع حفظ النفوس قصد القاصد والقصاص قصد الوسائل واجرى الله العادة ان القصاص سبب للحفظ فاذا قصد باذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص وانقاد اليه القائل امتثالا لامر الله تعالى ووسيلة الى حفظ النفوس كان له اجران اجر على القصاص واجر على حفظ النفوس وكلاهما ما جوريه من جهة الله تعالى احدهما بقوله كتب عليكم القصاص والثاني اما بالاستنباط او بالامان بقوله ولكم في القصاص حياة وهكذا يستعمل ذلك في جميع

الشرعية ومن هنا تبين ان كل حكم معقول المعنى
 فالشارع فيه مقصود ان احدهما ذلك المعنى «
 والثاني الفعل الذي هو طريق اليه وامر المكلف
 ان يفعل قاصداً ذلك المعنى فالمعنى باعث له
 لا للشارع ومن هنا تعرف ان الظاهرية فاقم
 نصف التفقه ونصف الاجر وتعرف ان الحكم
 المعقول المعنى اكثر اجراء من التعبدى نعم التعبدى
 فيه معنى آخر وهو ان الشفوس لاحظها فيه
 فقد يكون الاجر الواحد يجهل الاجر من الذين
 في الحكم غير التعبدى وتعرف به ايضا ان العلة
 القاصرة سواء فيها المستنبطة والمصرف فيها
 فائدة بعين كل مسألة ثلاث مرات حكم
 الله بالقصاص ونفس القصاص وحفظ النفوس
 وهو باعث على الثاني لا الاول وكذا حفظ المال
 بقطع السرقة وحفظ العقل باجتناب الخمر ونحوه
 وكان بعضهم يجمع بينها ويقول في تفسير المتكلمين
 ان الاحكام وقعت على وفق المصالح لانها علة
 لها وهذا وحده لا يشرح له الصدق انتهى نعم
 حكاية الابعاد مردودة فان ابا الحسين بن العطاء
 من قدماء اصحابنا اختار في كتابه ان الاحكام
 جميعها انما ثبتت بالعلة الا ان منها ما يقف على
 معناه ومنها ما لا يقف وليس اذا خفيت علينا
 العلة ان يدل على عدمها فقد اوجب الله تعالى
 علينا السعي والاضطباع لعلة سبقنا في غيرنا
 ثم قال وذهب بعض الحنفية الى انه ليس كل
 الاحكام

٢٩٦
 الاحكام تعلل بل منها ما هو لعللة ومنها ما ليس له
 علة قال وهذا خطأ لان الواضع حكيم وحكي ابن
 الصلاح في فوائده رحلته عن كتاب اهل في الاحكام
 للقاسم بن محمد الزجاج تلميذ ابي الطيب بن سلمة
 من اصحابنا اختلف القياسيون في العلة فقال
 قوم منهم بنى العلة وزعموا ان تشبيه الشيء
 بالشيء على ما يغلب في النفس لا ان تشبه علة
 توجب الجمع بين الشئين وزعموا انه لم ينقل لهم
 عن احد من الصحابة المحلل وقد حكى عن جميعهم
 القياس فقلنا بالتشبيه اذ هو منقول عنهم
 ولم يعمل بالعلل قالوا واختلفوا في ان كل حكم
 لا بد له من علة فقال قوم ما علمنا الله علة
 قلنا الله لعله ولم يعلمنا علة لم نقطع انه لعله
 بل جوزنا فيه احد الامرين قال وهذا عندى
 هو الاصح انتهى وقال الامام الرازي في الاربعين
 اتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه
 معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار
 المتأخرين من الفقهاء وهو عندنا باطل الى آخره
 وقال الكيا فصل في ان الاحكام الشرعية هل
 وضعت لعلل حكيمه ام لا ذهب بعضهم الى
 امتناع ان يتعبد الله عباده بما لا استصلاح
 فيه وهذا قول مرغوب عنه ونحن وان جوزنا
 ان يتعبد الله عباده بما شاء ولكن الذي عرفناه
 من الشرايع انها وضعت على الاستصلاح دلت

آيات الكتاب والسنة واجماع الامة على ملوامة
الشرع للعبادات الجبلية والسياسات الخاصة
وانها لا تنفك عن مصلحة عاجلة واجلة قال الله
تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس
على الله حجة وقال وليعلم الله من ينصره ورسله
بالغيب لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وهذا كله
يدل على انه تعالى انما يقيدهم بالشرايع لاستصلاح
العباد وهذا لا يعلم الا بالشرع وان العقل لا يدل
على ان عند وقوع احد الفعلين يقع الآخر على سبيل
الاختيار اذ الم يكن المختار من شئت حكمته فاذا
صح ذلك السمع فاجدرها القياس على ما سنبينه
ثم الاحكام الشرعية تنقسم الى ما اطلعنا عليه
وعلى وجه الحكمة فيه بادلة موضوعه من النص
تارة ومن مفهوم وتنبيه وسير وإيجاز ومنها
ما لا يطلع فيه على وجه الحكمة الخفية وهي من
الطاف الله التي لا يطلع عليها فمن ههنا تخصيص
التكاليف بوقت دون وقت وتخصيص بعض
الافعال بالندب وبعضها بالوجوب وهذه المصاح
بحسب المعلوم من حال المتعبدين به واحدة اختلف
الافعال من الله تعالى في النقل من شريعة الى
اخرى وقد بنى الله امور عباده على ان عرفهم معاني
ولا يلها وجلها وغيب عنهم معاني دقايقها
وتغافلها كما اذا ارادنا رجلين عليين تغاوت
عليهما عرفنا الوجه في افتراقهما ولو سلطنا عن
تعداد الاختلاف جهلنا وهذا فن يكون بسطه

اذا

اذا عرفتم هذا فقل يجوز ان يقول الله لم رسوله احكم
في كل ما حكمت هو الصواب او يا امرأة الخلق
ان يحكموا بما عن لهم او بعض العالم من غير اجتهاد
فيه خلاف سياقي فقول الله ان يتعبد بذلك
والصحيح خلافه فان هذه الاحكام اذ اوصفت
لمصالح العباد يجوز ان يختار الفساد والصالح
جميعا وليس اختياره علما على الصواب ومثله لم
يجز ورود التعبد بتعديق بنى من غير اشارة
فكما لا يجوز تفويض الامر البتة في الخبر على
اتفاق الصدق فكذا في القول في المصلحة قال
والفرق بينه وبين الاجتهاد ان الاشارة على
التعبد به مقطوع بها والظن مبنى على اشارة
تفرض الى الظن قطعا وهذا بخلافه اذ لا اشارة
اذا علمت ذلك مما ذكرناه من اشتغال كليات
الشرع وجزئياته على المصالح وانقسامها الى ما
يلوح للعباد والى ما يخفى عليهم لا خلاف فيه
ولكن اختلفوا وراء ذلك في القياس الشرعي
وانه من مدارك الاحكام او من القول بالشبه
المحض والذين ردوا القياس اختلفوا فيه
فقل لا يجوز ورود التعبد به اصلا وقيل يجوز
ولكن يمنع ورود التعبد قال ويمتنع ورود
التعبد بالقياس في جميع النوازل لانه لا بد من
اصول تغل وتخل الفروع عليها ولهذا قلنا انه
مظنون من حيث ان جهات المصالح مغيبة عنا
فلا وصول الى المعنى الواحد من بين المعاني على

وجهه يعلم انه الاصل دون ما سواه قطعا ولا حله
تفاوتت الاراء وانما اعترنا الاصول السبعية لفحة
القياس لانه لا يجوز رد الفرع الى الاصول العقلية
ولا يجوز ان يتوصل الى احكامها بالامارات التي يتوصل
بمثلها الى مصاح الدنيا لان لها امارات معلومة
بالقادة انتهى (مسألة) واذا ثبت ان
الحكم لا يثبت الا لمصلحة اما جواز او وجوبنا على
الخلاوف انبنى على ذلك انه لا ينصب اماراة على
الحكم الا بما سعة او مظنة معنى يتناسب والا
لزم ثبوت الحكم لا لمصلحة وهو ممتنع فان قيل فقد
يكون في غير المناسب مصلحة واثر التعريف به
والعلامة وصار له طريقان ظهر والمناسب
ومحض العلامة قلنا لا يخلو عن المناسبة وان
خفى علينا على انه سياتى في فصل الطرد من كلام
الشافعي والاصحاب انه لا يشترط ظهور المناسبة
(مسألة) قال بعضهم الاحكام الضمنية لا تغل
لان الانسان اذا سافر الى بلد لزم منه نقل الاقدام
وقطع المسافات شرانه لا يعمل لعدم خطوره
ببالة وهذا صحيح في حق الان فاما في احكام
الشرع فالاول لان الشارع للوحكام لا يخفى عليه خافية
بمحقق شرائط الامانة الى المصالح مضاف ومعل
لان شرط الاضافة ليس الا العلم والخطور بالبال
(مسألة) هل الاصل في الاصول ان تكون
غير معللة مالم يقع الدليل على كونها معللة او الاصل
انها معللة الا لدليل مانع قولان حكاهما الدبوسى
وشمسى

وشمس الاثمة قالوا والاشبه بمذهب الشافعي
انها معللة في الاصل الا انه لا بد لجواز التعليل
في كل اصل من دليل يميز قالوا والمذهب عنده
علما لنا انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل
على كونه معللا في الحال (مسألة) قال
الدبوسى حكم العلة عندها بقدرية حكم الاصل
المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل
وعند الشافعي حكم العلة توقف حكم النص
بالوصف الذى ترتب عليه كالعلة العقلية
وفائدة الخلاف تظهر في مسالتين احدهما
ان العلة القاصرة لا يصح التعليل بها عندها
وعندهم يجوز والثانية امتناع تقديمها الى
فرع منصوص عليه عندها وعندهم لا قلت
وهذه هي المسألة السابقة ان الحكم ثبت
بالاصل او العلة وقال ابن السمعاني في مذهب
الحنفية ان حكم العلة بثوت حكم الاصل في
الفرع بعله الاصل وفي الحقيقة بثوت مثل
مثل حكم الاصل بها شران وحدث تلك العلة
في موضع اخر ثبت مثل ذلك الحكم في ذلك
الموضع والا فلا يثبت قال وهذا هو الخلاف
في ان العلة القاصرة هل تضع ام لا فعندنا
تصح وعندهم لا شرعا علم انه كما جرى
الاختلاف في الحكم فكذا في علة الحكم كاختلاف
في الاسلام هل هو علة العصبة ام لا وكذا
الاستيلاء على مال الغير عندها علة للمضار

وعندهم ليس بعلة (مسألة) المحققون من اصحابنا كما قاله ابن السمعاني على ان العلة لا بد من الدليل على صحتها لانها شرعية كما يحكم فلما لا بد من الدليل على الحكم فلذا العلة قالوا واذا ثبت متفق عليه وادعى انه معلل بمعنى ابداه فهو مطالب بتصحيح دعواه في الاصل وقد ذكر بعض ائمة ليس انه لا تنوع هذه المطالبات لكن على المعارض ان يبطل معناه الذي ذكره ان كان عنده مبطل له وهذا ليس بشيء والصحيح هو الاول لما بيناه من فساد الطرد وسألت في سالك العلة الدالة على صحتها وقال ابن فورك من اصحابنا من قال تعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها ولا يرفعها اصل ومنهم من قال يحتاج الى دلائلتين يعلم باحدهما انه علة وبالاخر انها صحيحة ومنهم من قال اذا دل الدليل على انه علة لم يحتاج الى غيرها لان الفائدة ليست بعلة واختلف اصحابنا في الجواب هل هو دلالة صحة العلة ام لا على وجهين ومعنى الجريان هو استمرارها على الاصول حتى لا يرفعها اصل ثابت (مسألة) في ان العلة هل هي دليل على اسم الفرع شرعاً يعلق به حكم شرعي هكذا ترجم ابو الحسن في المعتمد هذه المسألة وحكي عن ابي العباس بن سريج رحمه الله انه قال انما يثبت بالقياس الاسماء في الفرع شرعاً يعلق عليها الاحكام وكان يتوصل الى ان

الشفعة



الشفعة تركة شرعاً يجعلها موروثه وان وطأ اليه في نكاحه يعلق به الحكم وبعض الشافعية كان يقيس النبيذ على الخمر في نكاحه خمر لا شرعاً في الشدة ثم يجرمه بالآية والكثير القياس على ان العلة تثبت بها الاحكام فان كان ابن سريج يمنع من الاحكام في الفرع بالحلل فذلك باطل لان اكثر المسائل انما يعلل بها احكامها دون اسمائها وان اراد ان العلة قد يتوصل بها الى الاسماء في بعض الموانع ولم يمنع من ان يتوصل بها الى الاحكام فان اراد بالحلل العلة الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية فذلك باطل لان اللغة اسبق من الشرع ولتقدم اللغة خاطبتنا الله عز وجل بها فلا يجوز اثبات اسمائها بامور طارئة وان اراد ان الاسماء قد ثبتت في اللغة بقياس غير شرعي نحو ان يعلم انهم سمو الجسم الذي حضرم بانه ابيض لوجود البياض فتأما غاب عنهم من الاجسام البيض فليس بعيد وان اراد ان من الاسماء الشرعية ما ثبت بالحلل فغير بعيد ايضا هو قد سبقت هذه المسألة في القياس في اللغة مسألة اذا حرم الشيء لعلة فارتفعت هل يوجب ارتفاع الحكم قال ابن فورك الذي ذهب اليه انه يرتفع ويبقى بعد ذلك موقفاً على الدليل لتحريم الخمر للشدة شرعاً تحريم للنجاسة ولملك الغير مع عدم الاذن شرعاً على ضربين علل مطلقة للحكم وعلل مفيدة فالطرفة كقول القائل علة القتل القتل وشرطها ان يرتفع الحكم بارتفاعها فلا يجوز ان يوجد قتل الا بقتل ومنه منافضة الشافعي لمحمد بن الحسن في الجمع بين الاختين في الميمنة لان اعتدوله وقع مطلقاً بانه يؤدي الى اجتماع مائة في رجم الاختين فقال اذا خلا

بها وطلعتها لم يؤد الى ذلك فاجزه فقال بعض اصحاب الج
 حنيفة ذلك لعل اخرى فبيننا ان الاعتلال وقع مطلقا
 فلذلك كان كلوم الشافعي بنقضا لما قال فاما ان يقول علة
 قتل القتال كذا فيجوز ان يقتل غير القتال كما تقول
 ادركته لقربه وارتناع المانع لم يدركه قلنا وان لم يوجد
 ذلك المعنى من طريق آخر فلا يكون نقضا وانما ذلك لسببين
 مختلفين لحكم واحد فحصل في ذكر شروط العلة الاولى ان
 يكون مؤثرا في الحكم فان يؤثر فيه لم يجز ان يكون علة
 فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبرج ما عزا لاسمه ولا
 لصينة جسمه ولكن الزنا علة الرجم وكذا الطعم علة الربا
 دون الزرع هكذا ذكره الماوردي والرويان ومرادها بالتأثير
 المناسبة واحسن من عبارتهما قول الاستاذ ابي منصور انه
 يكون وصفها مما يصح تعليق الحكم بها فان لم يجز تعليق الحكم
 بها فان لم يجز تعليق الحكم على وصف لم يجز ان يكون ذلك
 الوصف علة لذلك الحكم ولهذا قلنا ان المعصية لا تكون علة
 للتخفيف وابطلنا بذلك قول من جعل الردة علة لاستقاط
 وجوب الصلاة والصوم واباحة الفطر والقصر واكل اللبنة
 في السفر الذي يكون معصية واجاز بعضهم التعليل بمجرد
 الامارة الطردية والحق خلافه وانه لا بد ان يشتمل على
 حكم يبعث المصلحة على الامتناع ويصح شاهد الاثبات
 الحكم بها على ما تقدم وقال القاضي في التقريب معنى كون العلة
 مؤثرة في الحكم هو الحكم بان يغلب على ظن المجتهد ان الحكم
 حاصل عنه بثبوتها لاجلها دون سائر سواها والمراد بتأثيرها
 في الحكم دون ما عداها انها جعلت علامة على ثبوت الحكم
 فيها هي فيه وليس المراد انها موجبة لثبوت الحكم لانه لا
 كالعلة

كالعلة العقلية التي يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم او ثبوت
 حكمها مع انتفاءها وقيل معناه انها جالية للحكم ومقتضية
 له ويجب ان يكون معنى هذه الالفاظ اجمع انها علامة
 على ثبوت الحكم لا يوجب في حق من غلب على ظنه كونها
 مؤثرة فيه وفي اي موضع يعتبر تأثير العلة وجهان
 حكاهما الشيخ في اللع احدهما في الاصل لان العلة تنزع
 من الاصل او لا والثاني انه يكفي ان يؤثر في موضع من
 الاصول قال وهو اختيار شيخنا القاضي ابي الطيب
 رحمه الله وهو الصحيح عندي وحكي سائر وجه فيها ثلاثة
 اوجه احدها تأثيره في الاصل قال وهو قول اكثر
 اصحابنا واختاره ابن الصباغ واليه ذهب اصحاب ابي
 حنيفة والثاني يشترط تأثيرها في الفرع لانه المقصود
 والاصل ثابت بالاجماع والثالث انه يكفي في موضع من
 الاصول سواء المقتضى عليه وعينه وهو اختيار القاضي
 ابي الطيب والشيخ ابي اسحاق والغزالي وغيرهم لاث
 تأثيرها في موضع يدل على صحتها الثاني من الشروط
 ان يكون وصفا صائبا لان تأثيرها لحكمة مقصودة
 للشارع لاحكمة مجردة لخفاها فلا يظهر احقاق غيرها
 بها وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة الى جلب
 مصلحة او دفع مفدة قال الامام الرازي في المحصول
 يجوز وقال غيره ممتنع واختاره في المعالم وفصل
 اخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منصبطة
 بنفسها جاز التعليل بها المساواة ظهور الوصف واختاره
 الامتدني والهندني وانفقوا على جواز التعليل بالوصف
 المشتمل عليها اي منطتها بدلا عنها مالم يعارضه قياس

والمستقول عن ابن حنيفة المنع وقال الحكمة من الامور
 الغامضة وشان الشرع فيها هو كذا لك قطع النظر
 عنه بته سراكم عن دليله ومنطته وعن الشافعي
 الجواز وان اعتبارها هو الاصل وانما اعتبرت المظنة
 للتسهيل وعلى هذا الاصل ينبغي خلافا في المصانة
 بالزنا هل يقضى حكم الابكار او الثيبات في السكوة
 فان قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصود كما يستبرأ
 العصة الصغيرة فانه شرع لتبين برادة الرحم
 وهو مفقود في الصغيرة فقال الغزالي وتلميذه
 محمد بن محمد بن يحيى ثبت الحكم بالمظنة فان الحكم قد
 صار متعلقا بها والذي عليه الجدل ليس انه لا
 لا يثبت لانتهاء الحكمة فانها اصل العلة وقال ابن
 دحان التعليل بالحكمة ممتنع عند من يمنع القياس
 في الاسباب وجايز عند من جوزة (فرعان)
 فيهما نظر الاول هل العلة حقيقة في الوصف المبرم
 عن الحكمة مجاز في الحكمة او العكس لان الحكمة هي
 المقصودة اعتبارا والملاحظ بالحقيقة انما هو
 معناها ونوسط الوصف مقصود لاجلها الثاني
 اذا وجد محل قابل للتعليل بالوصف والحكمة والحكمة
 نهضت بشرطها وسارت العلة في تأثير القعدة
 بالحاق فروع تنشي احكاما من الاصل قال اولي
 في النظرات ينظر الى الوصف او الحكمة فيه احتمالات
 احدهما الوصف لا تنافي في التعليل به واحتمالهم
 في الثاني والثاني الحكمة لانها المقصودة بالذات
 والوصف

هل

والوصف وسيلة الى العلم بوجودها الثالث
 ان تكون ظاهرة جلية والام يمكن اثبات الحكم
 بها في الفرع على تقدير ان تكون اخفى منه او
 مساويا له في الخفاء ذكره الامدي في جده
 وظاهره ان العلة يجب ان تكون في الاصل اظهر
 منها في الفرع وقول الأصوليين القياس في
 معنى الاصل يقتضي استواء حالها في المحالين
 ولكن ان كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل
 ينبغي ان يصح نضبه اشارة لان مقصود التبر
 يحصل منه كما يحصل من غيره سواء كان خفيا
 او لا وقد قال تعالى الا ان تكون بخارة عن
 تراخي منكم وفي الحديث انما البيع عن تراخي
 وهذا يدل على ان الرضى هو المعتمد في العقود
 وان كان خفيا عندهم وكذا لك العدية علة في
 القصاص وهو كثير في الكتاب والسنة
 واعلم انهم فسروا الخفاء بما لا يمكن الاطلاع
 عليه ونقلوه بالعقود والعدية في القصاص
 واستشكل لانهم غنوا بكونه لا يطلع عليه انه
 لا سبل الى الوقوف عليه لا باعتبار نفسه
 ولا باعتبار غيره مما يدل عليه فهذا لا يصح
 نضبه اشارة بنفسه ولا مظنة وان غنوا به
 انه لا يطلع عليه باعتبار نفسه وانما يستدل
 عليه باشارة قالوا وينبغي ان يكون التعليل
 بالقد المشترك بين الاصل والفرع اذ يعتبر
 تعيين قدر في الاصل هو ثابت في الفرع
 وايضا اذا فعل ذلك انه فعت النصوص

٣٠١

يف

اذ يمنع ان يكون ما في محلها من الحكم غير قاصر عن
 ذلك القدر المشترك قال ابن النفيس في الايضاح
 ان الامر وان كان كذلك ولكنه يردح منع
 يعسر دفعه وهو انه لم قلتم ان هذا القدر
 المشترك بقدر يجوز التقليل به فان التقليل
 بالحكمة انما يجوز اذا كانت لذلك الحكم قدر
 يعتد به ولا يجوز التقليل بكل حكمة الرابع
 ان تكون سائلة بشرطها اي بحيث لا يرد لها
 نص ولا اجماع لان القياس فرع لها لا يستعمل
 الا عند عدمها فلم يحز ان يكون رافعا لها فاذا
 رده احد هما بطل الخامس ان لا يعارضها من
 العلل ما هو اقوى منها فان الاقوى احق بالحكم
 كما ان النص احق بالحكم من القياس وما ادى
 الى ابطال الاقوى فهو الباطل بالا قوى ذكره
 والذي يليه الماوردى والرويان السادس
 ان تكون مطردة اي كلما وجدت وجدت الحكم
 ليسلم من النقض والكسر فان عارضها نقض او
 كسر فعدم الحكم مع وجودها يطلبي (واعلم)
 ان العلة اما عقلية او سمعية فالعقلية يمنع
 تخصيصها باجماع اهل النظر كما نقله ابن فورك
 والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو منصور وابن
 عبدان في شرائط الاحكام وعندهم وانما اختلفوا
 في الشرعية وهي اما ان تكون مستنبطة او
 منصوطة فان كانت مستنبطة فحزم الماوردى
 والرويان باستناع تخصيصها على معنى ان العلة

لا

لا تبقى حجة فيها وراى الحكم المخصوص لبطالان الوثوق
 بها وقال ابن فورك عند الشافعي لا يجوز تخصيصها
 وقال ابن كج انه قول اصحاب الشافعي قال الاستاذ
 ابو منصور اجمع عليه اصحاب الشافعي وكذلك
 قال صاحب البيان في باب الربا انه لا خلاف
 فيه عندنا وانما الخلاف في المنصوصة وقال
 الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني اتفق عليه
 اهل الجواز والبصرة والثام وبه قال اكثر
 العراقيين وزعم بعض اهل الكوفة انه لا يمنع
 واطلق ابن الصباغ في الخدة منع تخصيص
 العلة وان كانت منصوطة فمن جوز تخصيص
 المستنبطة جوز هذه ايضا ومن منع هناك
 اختلفوا على قولين وهما وجهان لاصحابنا احد
 المنع كالمستنبطة قال الفخار الشافعي والفرق
 بينهما وبين اللفظ العام حيث جاز تخصيصه
 ان العام لا يجوز اطلاقه على بعض ما يتناول
 فاذا اورد لم يتناقه واما العلة المستنبطة فانما
 انتزعا القياس من الاصل ومقتضاه الاطراد
 وقال الاستاذ ابو اسحاق هذا قول الجمهور وهو
 الصحيح وقال القاضي في التقريب انه قول
 الجمهور من الفقهاء شراخثاره القاضي اخرا
 وحزم به القاضي ابو علي بن ابي هريرة ونصره
 في كتاب الجدل له وكذا الخفاف في التخصيص وقال
 الاستاذ ابو منصور انه الصحيح عندنا وقال
 الكيا انه المشهور عند اصحاب الشافعي وقال

في القواطع انه مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا
 القليل منهم وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا
 تخصيصها بنقص لها ونقصها يتضمن ابطالها قال
 وبه قال عامة الخراسانيين من الحنفية قال ابو
 منصور الماتريدي تخصيص العلة فقد وصف الله
 تعالى بالسفه والعبث لانه اي فائدة في وجود
 العلة ولا حكم اذا العلة شرعت للحكم والكلام
 في العلل الشرعية فاذا اخل الفاعل عن العاقبة
 الحميدة يكون عبثا والدليل على فساد تخصيص
 العلة ان دليل الخصوص يشبه الابد او النسخ
 وكلاهما لا يدخل العلل وقال القاضي عبد الوهاب
 في الملخص لا يجوز تخصيص العلة سواء المنصوصة
 والمستنبطة في قول اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي
 وبعض الحنفية وقال الغزالي في المتحول المختار
 ان التخصيص لا يتطرق الى جوهر علة الشارع
 فانه من اعم الصيغ ولا تظن برسول الله صلى
 الله عليه وسلم ان ينصب علما فيه يفتي الحكم
 مع وجوده من غير سبب نعم يتطرق الى محل
 كلامه بتخصيص بعض المحال بدليل قوله تعالى
 والبارق والطارقة الزاينة والزاينة فاجلدوا
 فيذكر المحل دون العلة والثاني يجوز ونقل عن
 ابن سريج وقال ابو الحسن انه ظاهر مذهب الشافعي
 وهو الذي اوردته ابن كج في كتابه قال والفرق
 بينهما وبين المستنبطة حيث امتنع فيها ان المنصوصة
 في الحنفية ليست بعللة بل هي كالاسم يدل على

الحكم



الحكم بدلالة العموم وايضا فانما جاز تخصيصها لان
 واصنعها قد علم انه لم يرد بها عند اطلاقها العموم
 فصار كالاستثناء والمعلل يقصد بالعلة جميع
 معلولاتها فاذا وجدت ولا حكم كان نقضا وحكاه
 القاضي عبد الوهاب عن اهل العراق قال وحكاه
 الهادي عن اصحابنا والامر بخلاف ما قاله انه
 قال الكيا واليه ذهب قدماء الحنفية ونقله ابن
 برهات في الوجيز عن الاستاذ ابي اسحاق
 وفيه نظرا سبق عنه ونقله ابن السمعاني عن
 عامة العراقيين من الحنفية قال ومنهم ابو زيد
 وادعى انه مذهب ابي حنيفة واصحابه قال
 واختلف اصحاب مالك في ذلك على قولين وقال
 ابن برهان في الاوسط واما اصحاب ابي حنيفة
 فالمتقدمون منهم وافقوا الشافعي على المنع
 والمتأخرون كابن زيد حوزوا ورجع بعضهم عن
 ذلك وهم اهل ماوراء النهر او قال القاضي
 في التفرع جوز قوم من اسلاف اصحاب ابي
 حنيفة تخصيصها مستنبطة ومنصوصة وزعموا
 انه قول ابي حنيفة وحكي بعضهم ذلك عن مالك
 وهو غير ثابت عنه ومن اصحابه من يجزه
 وانكر كثير من اصحاب ابي حنيفة القول بتخصيص
 العلة وان يكون ذلك قول لا يحنيفة وقالوا
 انما يترك بعض اسلافنا الحكم لاجل علة اخرى
 وهي اولى منها فاما على وجه تخصيصها فلا
 وهذا اعتذار منهم وحقا للمقول بتخصيصها

وتحصل في المسألة مذاهب ثالثة المذهب في المستنبط
والجواز في المنصوصة وفيها مذهب رابع وهو
تجوز تخصيصها في أصل المذهب وأما في علة النظر
فلا يجوز حكاها السهلي في أدب الجدل عن بعض
الحنفية قال وهو فاسد لأن التعليل في المناظرة
إنما يثبت المذهب فوجب القول بجواز ما فيه
وهو قريب من اختيار ابن برهان في الوجز
شرط الاطراد في المناظرة حتى أنه ليس له الاطراد
عن البعض الذي أورده الخصم والجواز في المجتهد
نفسه حتى أن له الرجوع إلى ذلك وفيها مذهب خامس حكاها
القاضي في التبريد عن بعض القدرية وهو التفصيل بين
علة الاقدام فيجوز تخصيصها وبين علة ترك الفعل فلا
يجوز بل يكون علة لتركه واجتنابه ابن وجدت قال وهذا
القول خروج عن إجماع الأمة وربما عزي لعدم الحقيقة
قال ابن فورك ولا يفي على بن أبي هريرة طريقة في تخصيص
علة والعموم فيقول أن تخصيصها سواء وهو أنه إنما يمنع
تخصيص العلة المطلقة كما يمنع تخصيص العام المطبق
وأما إذا اقترنت بهما قرينة فيعلم أن ذلك كان فيها في
الابتداء وليس ذلك نقصا والنقص أن يقال كانت مطلقة
فقدت الآن فعلى هذا يسقط ما قاله الخصم تخصيصا
وعلى الشيخ بل بين القرينة أنها وقعت في الابتداء بقيدة
شأن الكلام في تحرير أمور أحدها أن الغزالي ذكر في
شفاء العليل أنه لم يصح عن الثا في أبي حنيفة التصريح
بتخصيص العلة أو منعه ونقله أبو موسى طيغليين عنهما
منقوضة قال وهذا يدل على قبولها التخصيص اهـ

وبواضحة



وبواضحة ما ذكره الصيرفي في كتاب الاغلام أن المجوزين
قاسوا بقول الثا في القياس كذا لولا الأثر والنظر
كذا لولا الخبر وكذا أبو حنيفة يقول القياس كذا إلا في
استحسن ولولا الأثر لكان القياس كذا فلو كانوا
يبتلون بالأصل الذي جرى القياس فيه لما وجدوا الأثر
في المعنى الذي جاء الأثر فيها اهـ وقال القاضي في التبريد
نقل جماعة عن أبي حنيفة جواز التخصيص مطلقا وحكي
عن مالك أيضا وهو غير ثابت عنه وإنكر كثير من
الحنفية القول بتخصيص العلة وإن يكون ذلك قولاً لا في
حنيفة وقال إنما يترك بعض أسلافنا الحكم بعلة لأجل
علة أخرى هي أولى منها فاما على وجه تخصيصها فلو وأما
هذا الاعتذار وتحام عن القول بتخصيصها ونقل ابن فورك
وابن السمعاني وغيرهما عن الثا في المنع وقال ابن برهان
في الأوسط أن الثا في نص على أن القول بتخصيص العلة
باطل وإن القاضي قال لو صح عندي أن الثا في قال
بتخصيص العلة ما كنت أعهده من جملة الأصوليين وذكر
صاحب المعتمد أن في كلام الثا في جوازه قال وذكر القاضي
القضاة يعني عبد الجبار في الشرح أن الثا في لا يميز
ذلك وإنما يعدل عن حكم علة إلى علة أخرى والمعلوم من
مذهبه أنه شرط في العلة التأثير حتى لا تستفرض قلت
وفي كلام الثا في في الأم ما يقتضي الجواز فإنه قال
وليس سنة في نص معين فيحفظها حافظ وليس بخالف
في معنى ويجامعه سنة غيرها لا خلاف الكالين
فيحفظ غيره تلك السنة فالأدنى كل ما حفظ رأي
بعض السامعين اختلافاً وليس فيه شيء مختلف

أهو وترجم عليه ابن البيان في ترتيب جواز تخصيص العلة
وان المناسبة لا تبطل بالمعارضة الثاني مثل ابن السمعاني
المسألة يقول الحنفية في علة الربا في الذهب والفضة
وهو الوزن وجعلوا لذلك فروعا من الموزونات ثم جوزوا
اسلام الدراهم في الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعها
في الوزن فحكوا بتخصيص العلة فاستقصت علة الوزن عندنا
وعندهم لم تنقضي قيل قد ناقض الشافعي صله فانه
قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة كقوله الواجب في
اتلاف المثل المثل ثم خص هذا الأصل في المصراة فوجب
عليه في اللبن المستهلك صاعا من تمر وقال بتحريم الخمر
للشدة وقاس عليها البنيذ والخمر ثلاثة احكام التحريم والتضييق
واحد فطرد علة في الشرع في الحسد ولم يطردها في التفريق
فانها لم ترد شهادة شارب البنيذ ولم يحكم بنفسه وايضا
فانه خص علة الربا في مسألة العرايا وجوز العقد من غير
وجود المماثلة كيلا وكذلك خص ضمان الجنين بالعزة مع
مخالفة ساير اجناسه وكذلك الدية على العاقلة في ساير
المواضع واجاب باننا لا ننكر وجود مواضع في الشرع وتخصيصها
باحكام يخالف ساير اجناسها بدليل شرعي يقوم في ذلك
الموضع على الخصوص كالمسئلة المذكور انما الممنوع بتخصيص
العلة المعنوية واجاب العقاب عن العرايا بان العلة في تحريم
المزابنة الجمل الكثير وما اخبرت فيه قليلا فيكون هذه علة
مقيدة لعلة الربا مقيدة للجنس الثالث ان المجوزين
لتخصيص العلة تمسكوا بايات منها قوله تعالى قالوا يا ايها
العزير ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدا مكانه فان هذه
العلة التي قصدوا بها اطلاقه من يد العزير هي موجودة
في كل واحد منهم واجيب بانه لم يكن في ذمهم ان العزير

يعرف



يعرف اخوتهم الذين اخذوا الاحتراز من محل النقض انما هو
لدفع المعارض بحيث لا يعترض الا بحسب الاحتراز
عنه لفظا وتكفي ارادته فالعلة ان له ابا شيخا كبيرا وانه
صغير يصدر عليه ما لا يصدر على احد فخذق هذا العقد
مع اضماره وان في حذفه لفائدة جلية اذ لم يكن لهم قصد
في التعرف باخوتهم له ولو صرحوا له بذكر هذا العقد لغهم
اخوتهم له فامل هذا ما احسبه ومنه قوله تعالى ما
كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا
اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم الاية دل
النص على ان العلة هي تبين انهم من اصحاب الجحيم مثل اعتبار
عن استغفار ابراهيم بالوعد فدل على جواز تخصيص العلة
واجب بعضهم على الامتناع بقوله تعالى الماكرين حرم ام الا
فانه طالب الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه احرمه
لاوجه لايدفع لهم لانهم اذا اثبتوا لاحد هذه المعاني ان
احرمه لاجله انتقض باقرارهم بالجواز في الموضع الآخر
مع وجود ذلك المعنى فيه ولو كان التخصيص في علل
الاحكام الشرعية مجازا لما كانوا مجوزين فانه لا يعز
ان يقال امتنع بثبوت هناك لمناخ الرابع مثل جماعة من
الائمة لتخصيص العلة بمسألة العرايا وانما يصح ذلك ان
قلنا ان تحريم المزابنة وارد اولا واستقر ثم وردت
رخصة العرايا فان قلنا ان النهي لم يتوجه الى خصوص
العرايا وانه اراد بالمزابنة ما سواها من باب اطلاق
العام وارادة الخاص فلا وهذا ان الاحتمال ان نص
عليها الشافعي في الام ونقلها البيهقي في سننه عن
الربيع عنه ونقل عن الشافعي انه قال اولي الاحتمالين

٣٠٥

شون

عنه في الثاني وقد يقال ترجيح الثاني فيقتضي منع كون
 التبرأيا رخصة الخامسة ان الكيا الطبري قسم المسألة
 الى قسمين احدهما بحسب المناظرة والاخر المجتهد فاما المجتهد
 اذ توجه اليها النقض فهل له ان يقول منقوض ثم لم احكم
 بمثل ما حكمت به ههنا لما منع ويتكلم عند رآهم لا يقبل ذلك
 من حيث انه يناقض كلامه فلزمه ان لا يكت فيه خلافا
 واما المجتهد فيتبع العلة المطردة في محالها ثم حكى الخلاف
 السابق السادس ان المانعين تعلفوا بان التخصيص
 يؤدي الى تكافي الأدلة على معنى انه يجعل المعنى الذي تعلق
 به المعلن علة في ضد ذلك الحكم ويجريه في كل موضع الا
 ما قام دليله لان نفس هذا المعنى تعلق عليه حكمان مختلفان
 جعل المعلن ما خالف حكمه مخصوصا وما وافقه تشبيها
 فما الفرق بينه وبين من جعل ما جعله اصلا مخصوصا وما
 جعله مخصوصا اصلا مسا له ان يقول المعلن طهارة تقتضي
 الى الميتة قياسا على التيمم فيقال ذلك مخصوص فلا يكون
 احدهما اولي من الاخر قال الطبري وهذا فيه نظرفات
 العلة اذا كانت دالة على الحكم باخالتها وتأثيرها في محل
 النص فيها عداه لا يكون دلالتها من ناحية الاطراد فقط
 لكن من ناحية التأثير والاحالة ولا يتصور تناقض
 شهادتهما اما اذا كانت الدلالة تتلقى من الاطراد المحض
 فيتم اذ عا التكا في بعض الصور ان صح القول بالطرد
 قال الأستاذ ابواسحاق يقول لمن خص العلة بما استنبط
 عام او خاص ان ادعت عمومته واستغراقه بطلت الدعوى
 بالمناقضة لاحالة وان لم تدع عمومته وقلت انها علة في
 محل دون محل فلعلها علة في الاصل المقيس عليه دون

الفرع



الفرع ثم قال الكيا من اشترط الاطراد منع التخصيص
 فاما بشرط اطراد كل علة في فروع معلولاتها لا في فروع
 معلولات غيرها وهذا الانزاع فيه واما النزاع في علة
 جزئية لا تطرد في فروع معلولاتها فلا يغلب على الظن
 كونها علة السابع انه سبق في باب العموم تقسيم اللفظ
 الى ما قصد فيه العموم نضاً والى ما لا يقصد فيه قال
 امام الحرمين في البرهان في باب الترجيح ما ذكره الاصحاب
 من ان علة الشارع عليه السلام لا تنقض محمول على
 ما قصد فيه العموم نضاً اما ما لم يقصد فيه ذلك بل
 قصد تنزيل الكلام على ما مقصود آخر فهذا هو
 الذي يتطرق اليه التخصيص مسألة لا يجوز ان
 يقتصر الشارع على احد الوصفين ويقول انه المستقل
 ويكون الحكم متعلقا بوصفين فان ذلك خلف قاله
 الكيا قال واما غير ذلك فان صرح به وقال انه تعلل
 ولكن لم اطرده في حكم خاص فقال الأستاذ ابواسحاق ان
 ذلك ممتنع فانه يكون تناقضاً منه الا ان يقول هو لا
 الحكم دلالة العموم وقال غيره يجوز فانه لا يبعد ان
 يكون متضمناً مصلحة في المحال كلها لا في محل واحد وصار
 علة كمثل ذلك الاحث يعلم الشرع انه لو جعله تعليل
 لم يكن مصلحة في محل واحد فيكون المحل كالزمان من جهة
 الوجه الشرط السابع العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء
 العلة والمراد به انتفاء العلم او الظن به اذ لا يلزم من عدم
 الدليل عدم المدلول والى هذا الشرط والذي قبله اشار
 الامام احمد بقوله لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم
 باقبالها ويدبر باديارها وقد اختلف في كونه شرطاً

أما العقلية فنقل إمام الحرمين في مختصر التقریب الإجماع على
اشتراط الأطراد والانعكاس فيها لكن ذهب بعض المعتزلة
إلى أنه لا يشترط عكسها واختاره الإمام فخر الدين فقال
وأما أصحابنا فانهم أوجبوا العكس في العلل العقلية وما
أوجبوه في الشرعية والدليل على عدم وجوبه في العقلية
فذكره ونقل القاضي بعد ذلك الاتفاق على عدم اشتراط
العكس في الأدلة العقلية وظن بعضهم أنه منافي لنقله
أولاً توهماً منه أن الأدلة هي العلل وليس كذلك فإنه لا
يشترط في الدليل الانعكاس والحاصل أن العلل العقلية
كأدلة السمعية وأخذ صاحب المعتمد من النص السابق
أنه يرى أن الطرد والعكس دليل على صحة العلة فقال
وصارت الأشعرية فيما حكاه ابن اللبان أنه لا يدل على صحتها
وإن كان من شروطها إذا علمت ذلك فاختلغوا في الشرعية
على مذاهب أحدها ونقله الماوردي عن ابن أبي هريرة
أنه لا يشترط بل إذا ثبت الحكم بوجودها صحت وإن لم
يرتفع بعد مذهبها لأن المقصود بها إثبات الحكم دون نفيه
كما يصح المعنى إذا طرد ولم ينعكس واختاره الإمام الرازي
وأتباعه ونقله الصفي الهندي من الثر أصحابنا والثالث
يعتبر كالأدلة العقلية ولأن عدم التأثير في ارتفاعها
دليل على عدم التأثير في وجودها وقال الماوردي في
باب الربا أنه هو الصحيح والثالث أنه يعتبر في المستنبط
دون المنصوص والرابع وهو المختار عند الغزالي أن
تعددت العدة فلا يطالب بالعكس فأنما يجوز أدرها
العلل على حكم واحد فلا مطمع في العكس معه وكذا
إذا استند الحكم إلى حديث عام وقياس فقه لا

يطرد



يطرد القياس ويطرد الحديث فلا يطلب العكس
وإن اتحدت العلة فلا بد من عكسها لأن انتفاء
العلة يوجب انتفاء الحكم بل لأن الحكم لا بد له من
علة فإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم
لكان ثابتاً بعرض سبب أما حيث نقه دق العلة
فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل
بل عند انتفاء جميعها وإطال في الاحتجاج لذلك
قال في المحول فكانا نقول شرط العلة الانعكاس
اللامانع وقال الهندي لا ينبغي أن يكون فيما
ذكره الغزالي خلاف ونزاع لأحد وبه يظهر
أن هذه المسألة فرع لتعليل الحكم الواحد بعلة
مختلفة وقال إمام الحرمين ذهب طائفة إلى
اشتراط الانعكاس جملة أي سواء قلنا باتحاد
العلة أو بجواز اجتماعها وآخرون إلى أنه لا يلزم
فقال أما التزام العكس مع اتحاد العلة وانتفاء
توقيف مانع فلا بد منه عندنا والانعكاس
في ذلك أن يقال أنه لازم في الاجتهاد ولا يحسن
المطالبة به في المناظرة وقال إمام الحرمين في
تدريبه في أصول الفقه ثم الذين اشترطوا
العكس اختلفوا فمنهم من قال لا بد من عكس على
العموم كما شرطنا الأطراد عموماً ومنهم من
قال وهو الأستاذ أبو إسحاق يكتفي بالعكس
ولو في صورة واحدة وذكر ابن الحاجب والبيضاوي

ان اشتراط العكس مبني على منع التعليل للحكم بعلمتين
فمن منعه اشتراط العكس في العلة لا ندح لا يكون
للحكم الادليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء
دليله وهذا البناء اشار اليه امام الحرمين
في مختصر التقریب وحوم عليه الامدى وقد يقال
ان من يجوز التعليل بعلمتين لعله يشترط العكس
ويقول عند انتفاء الحكم واحدة بانتفاء الحكم المضاعف
اليها وذلك متلقى من القول بتعدد الاحكام
ومن لا يعمل الا بواحدة يجوز انتفاء الحكم ونقائه
لا بعلة أصلا بل عن دليل الشرع بقيدى فلم يكن
انتفاء العلة الواحدة مستلزما لانتفاء الحكم وقال
ابن المنير حيث قلنا بامتناع تعدد العلل وان
العكس لازم فلا نفى بلزومه الا ما اراده مشروطه
بل نقول من ناطق حكما بعلة فقبل له قد وجد
الحكم في صورة كذا بدون هذا الوصف فله ان يقول
لا صير لان العلة عندي اما الوصف الذي ذكرته
او امر صادق على الوصف صدقا للعام على الخاص
وايا ما كان حصل الغرض من صدق العلة على
الوصف لانه ان كان علة باعتبار كونه احد
وصفين يصدق على كل منهما علة فقد صدق
العلة على هذا الوصف فحصل الغرض وان كان
الحكم ثابتا في صورة اخرى بدون هذا الوصف
وهذا اكشف الاضطراب في هذه المسألة فان
الذين اشتراطوا العكس فهو انه من لوازم

وجود



وجود العلة ولكن وهو في اعتقادهم ان الوصف
مهما صدق عليه العلة لازم ان ينتفى الحكم عند
انتفائه وليس كذلك لاحتمال ان يكون معنى
كون الوصف علة صدق العلة عليه كما يصدق
العام على الخاص فلا يلزم من نفي الخاص نفي
العام لاحتمال ان يوجد العام بوجود خاص اخر
وان لازم من وجود الخاص وجود العام نعم يلزم
من نفي الوصف نفي الحكم اذا كان صدق العلة
عليه بمعنى انه هو العلة باعتبار كونه هذا
الوصف وهذا انما يتحقق اذا عرق الوصف والذات
لم يشترطوا العكس فهو ان بعض الاوصاف
المتفق على علمتها ينتفى مع ثبوت الحكم فاعتقدوا
العكس لغوا بالكلية وفاتهم ان العكس ما ثبت عند
انتفاء العلة وانما ثبت عند انتفاء وصف يصدق
عليه العلة صدق العام على الخاص فلم يلزم من
نفي الخاص نفي العام وهو العلة نعم لو انتفى ذلك
العام وهو العلة بانتفاء جميع الخاص لازم انتفاء
الحكم قطعا ثم قال والعكس على المختار عندي
عبارة عن نفي الحكم عند نفي العلة وعلى مختار امام
المحرمين النفي علة للنفي والسبب في هذا الاختلاف
ان بعض العلل يستلزم نفيه وجود علة اخرى
مشعرة بالنقص فيظن الظان ان ذلك لا يربط
بين النفي والنفي وليس كذلك الشرط الثامن
ان تكون اوصافها مسلمة او مدكولا عليها واذا
نوزع المعلن في وصف العلة جازله ان يدل

على صحته ان كان مجيبا وليس للسائل ان يوزع وصف
 العلة ان يدل على صحته (الشرط التاسع) ان
 يكون الاصل المقيس عليه معلوما بالعلة التي تعلق
 عليها الحكم في الفرع بنص او اجماع ذكره وما قبله
 الاستاذ ابو منصور وقال واختلفوا في انه هل
 يجب ان تكون علة الفرع علة الاصل ام لا فقال
 اصحابنا ان كان حكم الاصل ثبت بعلة واحدة فلا
 يجوز ان يقاس عليه الفرع الا بتلك العلة وان
 كان قد ثبت في الاصل بنص او اجماع فليس عليه
 الفرع بعلة مستخرجة بالاجتهاد فاما الحكماء الفرع
 باصله بعلة لم يتعلق بها في الاصل المعلول فخير
 جابر عندنا خلافا لاصحاب الراي ولهذا قالوا
 في رجلين احدهما اقام البيعة على عبد في يده الآخر
 انه وهب له واقبضه واقام الاخر بيعة على انه
 باعه منه ولم تورخ البيعتان ان بيعة المشتري
 ادل لان عدم التاريخ في العقدين يوجب عندهم
 وقوعهما معا في الحكم ومتى وقع سبق وقوع
 الملك بالشراء الملك بالهبة لان الشراء يوجب
 الملك بنفس العقد والهبة لا توجيه الا بعد
 القبض فلهذه العلة عندهم يوجب بالبيع دون
 الهبة ثم قالوا لو اقام احدهما البيعة على الرهن
 والاخر على الهبة وشهدت الشهادتان على القبض
 كان الرهن اولى من الهبة لانها قد تساويا في
 ان شرط كل واحد منهما القبض والرهن يشبه
 البيع فيما يتعلق بهما من ضمان الدين والتمت
 فقاموا

فقاموا الرهن على البيع بعلة غير العلة التي اوجبت
 كون البيع اولى من الهبة وقال ابن القطان العلة
 في الفرع ليست هي العلة في الاصل بل مثلها
 (الشرط العاشر) ان لا تكون في الفرع موجبة
 حكما وفي الاصل حكما اخر عنده كاعتلال من قال
 لارزاق في مال الصبي قياتا على سقوط الجزية
 عن اموالهم بعلة الصغر وهذا خطأ لان المراد
 من العلة الجمع بين الفرع والاصل في الحكم الواحد
 اذا كان حكمها في الفرع غير حكمها في الاصل خرجت
 عن ان تكون علة (الحادي عشر) ان لا
 توجب صدين بان ينقلب على المعلل في صد حكمها
 لانها خ شاهدة بحكمين متضادين كالتشاهد
 اذا شهد المدعي بدعواه او شهد المدعي عليه
 ببراءته من دعوى المدعي تبطل شهادتهما جميعا
 فلذلك تبطل شهادة العلة للحكمين المتضادين
 هكذا قال الاستاذ ابو منصور وقال ابن القطان
 ذهب بعضهم الى ان العلة يجوز ان تدل على
 الصدين كما يدل وجود الحركة على حركة الجسم
 وعلى انها اذا عدت عدت الحركة ثم خالفه
 ابو الحسين لان الاصل اذا كان مثالا الواطئ في
 رمضان فثبته كناية فلا يجوز ان توجد منه
 دلالة الكفارة وان لا كفارة (الثاني عشر)
 ان لا يتاخر بثبوتها عن ثبوت الاصل خلافا لقوم
 كما يقال فيها اصابه عرق الكلب اصابه عرق
 حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع كون

عرق الكلب نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذاره
انما يحصل بعد الحكم بنجاسته فكان كما يعلى سلب
الولاية عن الصغيرة بالجنون العارض للولي لثا
لوتا خرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت
الحكم بغير باعث وهو محال وان جعلنا العلة
بمعنى الامارة لزم تعريف المعرف وحكي الاستاذ
ابو منصور عن بعض اصحابنا تجويز كون وصف
العلة متأخرا عن حكمها فاغفل في استقاط الزكاة
عن الخيل بالاختلاف في جواز اكله قيا ساعلى
الخصير قال وهذا اعتلوا باطل لان الخلاف في اباحة
لحوم الخيل انما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
والزكاة فيها فيه الزكاة انما وجبت في حياته وكذا لك سقوطها
عما سقطت عنه الزكاة كان في حياته فكيف يكون علة سقوطها
عن شيء متأخرة عن سقوطها عنه وقال القاضي عبد الوهاب
في المختصر اختلفوا في العلة المتأخرة عن الحكم هل يجوز ان
يكون فقال قوم من اهل العراق يجوزون عللوا طهارة جلده
الكلب بالذباغ كالكلب قال ومنهم من منع ذلك وهو
قولنا وقول اكثر اصحاب الشافعي ومنهم من فضل فقال ان
كان محل الحكم دليلا غير العلة وان لم يكن له دليل لم يجز قال
الصفى الهندي المشهور انه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة
عنه في الوجود وقيل بجوازه وهو الحق ان اريد بالعلة المعرف
لانه يمتنع تأخير المعرف فان اريد بها الموجب والباعث
فلا لكن قد تقدم انه لا يجوز تعليل حكم الاصل بالامارة
فح يلزم ان لا يجوز تعليل حكم الاصل بالعلة المتأخرة عنه
في الوجود لكن لا يكون متأخرة بل لكونها لا يجوز
ان تكون معرفة واما في غيره فيجوز الثالث عشر ان يكون

الوصف

ة



الوصف معينا لان رد الفرع اليها لا يصح الا بهذه الواسطة
فلو ادعى عليه شيء مشترك بينهم بين الاصل والفرع لم
يقبل منه الا عند بعض الجديدين الرابع عشر ان يكون طريق
اثباتها شرعيا كالحكم ذكره الامدي في جده الخامس عشر
يشترط ان تكون وصفا مقدرا خلافا للرازي قال الهندي
ذهب الاكثرون الى انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة
خلافا للاقليين من المتأخرين كقولنا جواز التصرفات نحو
البيع والهبة معلل بالملك ولا وجود له في نظر العقل والحس
فيقد رله وجود في نظر الشرع لئلا يلزم ان يكون الحكم
معللا بما لا وجود له حقيقة ولا تقديرا فيكون عدما محضا
ونفيا صرفا وهو ممتنع فنقول الملك معنى مقدرا شرعي في
المحل اثره جواز التصرفات وعيها قلت ولتعليل العتق
عن الغير بتقدير الملك هذا اذا قيل بالمقدرات فان
الامام فخر الدين انكر وجودها في الشرع قال ليس الولاء
للمعتق عنه بتقدير الملك له وانكر تقديره لراعيان في
الذمة قال صاحب التنقيح وهذا بعيد فانه لا يكاد يوجد
باب من ابواب الفقه يجري عنها الا ترى انه لو سلم على
اردب قمح العقد مع انه غير معين فلا بد ان يكون
مقدرا في الذمة والا لكان عقدا بلا معتقود عليه
وكذا اذا باعه بلا مؤمن الى اجل هذا الثمن غير معين فاذا
لم يكن مقدرا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك وكذلك
الاجارة لابد من تقدير منافع في الاعيان حتى يصح
ان يكون موردا للعقد وكذلك الوقت والعارية لابد من
تحليل المصالح عليه واذا لم يتقدر الملك للمعتق عنه كيف
يصح القول ببرائة ذمته من الكفارة التي عتق عنها

فكيف يكون له الولاء في غير عبده مملوكه محققاً فتعين ان يكون مقعداً والتصوير في هذا الباب كثير السادس عشر ان لا يكون عدماً في الحكم الثبوتى عند الامام الرازى وغيره وخالفه الامدى واعلم انه يجوز تعليل الحكم العدمى بمثله والعدول بالوجودى بالوجودى وانما اختلفوا في تعليل الوجودى بالعدمى على قولين فذهب اكثر المتقدمين منهم القاضى ابو بكر الطيب الطبرى والشيخ ابواسحاق وابو الوليد الباجى الى الجواز لانه لا معنى للعلة الا المعروف وهو غير منافٍ للعدم ومثاله عدم تحريم متروك التسمية عدم ذكر اسم الله وذهب القاضى ابو حامد المروذى كما قاله الشيخ ابواسحاق الى التبصرة الى المنع لان الحكم لا يثبت الا بوجود معنى يقتضى ثبوته والنفي عدم معنى فلا يجوز ان يوجب الحكم والاولون يقولون لا بد وان يكون مناسباً ولانه انشأ بالعلل العقلية ومن حجة المانع ان العلة يجب ان تكون منشأ للحكمة كالسرفة المغصوبة علة القطع فانها منشأ الحكمة اذ كونها جناية ومنفعة وانما نشأ من ذاتها لا من خارج عنها وهذا منازع فيه فان العلة لا يشترط فيها ذلك بل يكفي كونها اشارة على الحكمة وحى فالعدم يصلح ان يكون اشارة عليها وقد ساعد الخصم على جواز تعليل العدم بالعدم وهو اعتراف منه بإمكان جعل العدم اشارة واذا امكن ذلك في طرف العدم امكن في الطرف الآخر لان الظهور لا يختلف وقال الاستاذ ابو منصور انكر قوم في العقليات والشرعيات وجوزه اخرون فيها جميعاً قال وفصل اكثر اصحابنا فجوزه في الشرعيات دون العقليات وقد قال الشافعى فيما ردد على العراقيين في اخراج البيع من

علة

غلة وتمر ولدان ذلك كله مما لم يقع عليه صفقة البيع وقال المزنى في اباحة الفطر لمن لم يكن عزم على المقام وقال الكيا ان كان الحكم من قبيل الاحكام الجزئية المبنية على الاصول تطرف القياس اليه من حصتي الاثبات والنفي كقولنا لا كفارة على الاكل ولا على من افطر وان امكن تلقيه من اشارة غير القياس لم يمتنع تلقيه من القياس وقال الهذلى الحكم والعلة اما ان يكونا ثبوتيين كثبوت الربا لعلة الطعم او عدميين كعدم صحة البيع لعدم الرضى وهذا ان القسم لا نزاع فيها هكذا ذكره الامام وفيه نظرات من يجعل العلة ثبوتية يبنى ان لا يجوز قياسها بالعدم سواء كان علة الحكم الثبوتى او العدمى واما ان تكون العلة ثبوتية والحكم عدمياً كعدم وجوب الزكاة لثبوت الدين وهذا القسم تسميه الفقهاء تعليل بالمانع وهو مبني على جواز تخصيص العلة واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المفتضى ام لا واما ان تكون العلة عدمية والحكم ثبوتياً كما استقرار الملك لعدم الفسخ في زمان اختيار وهذا موضع الخلاف والمشهور عدم الجواز اهـ ومن اختاره الامدى وابن الحاجب وصاحب التقيع والامام فى المعالم واختار فى المحصول الجواز وقال فى الرسالة البهائية ان كان الوصف ضابطاً للحكمة مصلحة يلزم حصول المنفعة عند ارتفاعها كان عدم ذلك الوصف ضابطاً لتلك المنفعة فيكون ذلك العدم مناسباً للمحرمة وقال ابن المنير المختار ان النفي لا يكون علة للحكم الثبوتى ولا للنفي لان النفي المفروض عليه لا يجوز ان يكون النفي المطلق باتفاق فتعين ان يكون نفيامضافاً

الى امر وذلك الامر ان كان منشا مصلحة استحالة ان يعطل
بنفيه حكم بثبوت اذ عدم المصلحة لا يكون علة في الحكم
وان كان منشا مفسدة فهو مانع ونفي المانع لا يكون علة
وان كانت العلة بمعنى المعرف جاز ان يكون عدم علة
لوجود وان كان المراد جميع ما يتوقف عليه الشئ جاز
ان يكون بعض اجزاء العلة امرا عديميا بدليل ان وجود الضد
في المحل يقتضي عدم الضد الآخر في المحل فقد صار عدم
جزءا من العلة ولكن يمنع ان يكون جميع اجزائها عديميا
لاستحالة كون عدم الصرف علة للامر الوجودي والعلم
به وان كان المراد بالعلة هو المعنى الموجود استحالة ان
يكون شئ من اجزائه عديميا لان عدمه لا يكون جزءا من
العلة المعينة الموجودة والعلم به ضروري تمهيديات
الاول قال بعض التاخرين التحقيق ان محل الخلاف لا يتصور
لانه ان كان في عدم المحض الذي ليس فيه اضافة الى
شئ فلا يعطل به قطعا وان كان في الاعداد المضافة فيصح
ان يعطل بها قطعا كما يكون شروطا خصوصا في الشرعية
فهي امارات فليتأمل وجعل النصير الطوسي في شرح التحصيل
الخلاف في عدم المعتد كما يقال عدم المال علة الفقر اما
المطلق فلا يعطل ولا يعطل به قطعا الثاني ان الخلاف
يجري في اجزاء ايضا فالما نعون اشترطوا ان لا يكون عدم
جزءا من العلة كما لا يكون كلا والمجوزون في الكل جوزوه في
الجزء الثالث لو ورد من الشرع لفظ يدل بظاهره على
ثبوت تعليل الثبوت بالعدم بخوانت حكم بهذا عدم
كلا فقال البرزوي وهو من المانعين يتعين تأويل اللفظ
وحمله على غير التعليل من تأنيث او غيرهما جمع بين الدليلين

ورد

ورد عليه بان التعليل عنده عبارة عن نصب الامارة خاصة
فاذا حمل الكلام على التاقيت رجع الى الامارة فكأنه فر
من التعليل فوقع في التعليل فرعات احدهما القائلون
بان عدمه لا يعطل قالوا ان بين المعدوم والموجود رتبة
ثالثة وهي النسب والاضافات وجوزوا التعليل بها
وقالوا ليس من شروط العلة ان يكون امرا وجوديا بل من
شروطها ان لا تكون عدمية شذوذا تكون امرا وجوديا
وتارة تكون امرا معلوما من قبيل النسب والاضافات
وبه يظهر المعنى في قولهم ان لا يكون عديميا ولم يقولوا
ان يكون وجوديا ومثاله قولنا السنة مقدمة على الابد
وهذا علة الميراث وهما اضافيان ذهنيان لا وجود
لهما في الاعيان وقد اختلف في التعليل به فذهب
بعضهم الى انه لا يجوز والحق ابتداء هذا الخلاف على
ان الاضافيات من الامور عدمية او الوجودية فان
قلنا عدمية فالكلام فيه كما سبق في العدمي وان
قلنا وجودية فهي كالحكم الشرعي لانه ليس فيه معنى
مناسب فهو علة بمعنى الامارة الثاني الوصف التقدير
وهو كعدمي لانه معدوم في الخارج وانما قدر له وجود
للضرورة فيما يخرج عنه كونه عديميا ومثاله تعليل
ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير ثبوت الملك له وثبوت
الدية بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن
الفرد فانه حي لا يستحقها وما لا يملك لا يورث عنه
والملك بعد الموت محال فيصير تقدير الملك قبل
الزهوق والخلاف فيه اصنع من الخلاف في العدمي
مساعدة امتناع الشئ متى دار استناده الى عدم

الى عدم المقتضى او وجود المانع كان استناده الى عدم
المقتضى اولى لاننا لو اسندناه الى وجود المانع لكان
المقتضى قد وجد ويخلف اثره والاصل عدمه وهذا
كتعليمهم عدم صحة بيع الصبي بعدم التكليف اولى
من التكليف التعليل بالصبي وفيه اختلاف في
تعليمهم منع اطلاق قيمه كما فرغ على من اسلم باعتباره
ما كان عليه فقال الجمهور بوجود المانع الشرعي
وقال ابن الحاجب لعدم المقتضى وهو عدم المشتق
منه حالة الاطلاق السابع عشر ان كانت مستنبطة
فالشرط ان لا يرجع على الاصل بابطاله او ابطال
بعضه لئلا يقضى الى ترك الرابع الى المرجوح اذا لزم
المستفاد من النص اقوى من المستفاد من الاستنباط
لانه فرع لهذا الحكم والفرع لا يرجع على ابطال
اصله والالزم ان يرجع الى نفسه بالابطال ومن ثم
ضعت مدرك الحنفية في تاويلهم قوله في اربعين
شاة شاة اى قيمه شاة لان القصد دفع الحاجة
او القيمة فان هذا يلزم منه ان لا تحب الشاة اصلا
لانه اذا وجبت القيمة لم تحب الشاة فلم تكن مجزاة
وهي مجزاة بالاتفاق هكذا مثلوا به ونازع فيه
الغزالي من جهة ان من اجاز القيمة فهو مستنبط
معنى معمم لا يبطل لانه لا يمنع اجزاء الشياه وفيه
ثلاثة اجوبة احدها ان استنباط القيمة التي
تعلق الزكاة بالعين استدراك الذي عليه الدليل
وهذا معنى الابطال اى ابطال التعلق الثاني

انه



الله التي تعينها من بنت الخاض او بنت اللبون او حنة
او جذعة وصير الواجب جائزا لانه ان كانت
القيمة هي الواجب لم تكن الشاة واجبة ولا وجوبها
ولا قابلية الثالث يقال وان اجزأت الشاة لكن
من حيث لم يخص الاجزاء بها فبطل لفظ في
اربعين شاة شاة وليت القيمة اعم من الشاة
ومن مثله ايضا مصير بعض المالكية الى الاكتفاء
في اتباع رمضان بصوم ستة ايام من غير سؤال
نظر المعنى تكميل السنة وهذا يبطل خصوص
سؤال الذي دل عليه النص وكذا قوله ذكاة
الجبن ذكاة امه فان الخصوم يقدرون فيه
مثل ذكاة امه وهذا التقدير يرفع لكونه
غير محتاج اليه لا مكان صحة الكلام بدونه
لان الجبن اذا احتيج الى ذكاته فذكاته كغيره
من الحيوانات لا خصوصية لاه شاة كل واحد
يعرف ان ذكاته كذكاتها فلا يكون اللفظ منبذ
السته ولا يقال للشافعي قول يقتضى الجواز
حيث حوز الامعان في عناءات الضل نظرنا
الى ان المعنى في التراب الخشونة المزيلة وهذا
يبطل خصوص التراب لانا نقول هو على هذا
القول عا د على اصله بالتعميم لانه جعل العلة
الاستظهار وهي اعم من الجمع بين الطهورين
وقال الهندي هذه الشروط صحيح ان عني بذلك
ابطاله بالكلية فاما اذا لزم فيه تخصيص
الحكم ببعض الافراد دون البعض فينبني ان

يجوز لانه كتحصيل العلة بحكم نص آخر وهو جائز
 فلذا هذا وان كان بينهما فرق لطيف لا ينتهي الى
 درجة ان لا يجوز بذلك معه اه وهو هذا الذي توقع
 فيه ولم يظفر فيه بنقل قد وجدت النقل بخلافه
 في كتاب الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وتلميذه
 ابي منصور البغدادي فشرطا في العلة ان لا يرجع
 على اصلها بالتحصيل خلافا للحقيقة فانهم اعلوا
 لتحريم التفاضل في البر والسعر بالكيل لان النص
 الوارد بتحريم التفاضل بينهما شاملا للقليل والكثير
 منهما والكيل يخص الكثير دون القليل فهذه العلة
 توجب في القليل من اصلها صدم ما اوجبه النص
 في ذلك ولا يجوز ان تكون العلة المستزعة من اصل
 مخصوصة لاصلها وانجاز تخصيص اسم آخر غير
 اصلها بها انتهى واعلم ان في عودها
 على الاصل بالتخصيص قولان للشافعي وعنده
 سبقت في باب العموم الثامن عشر ان كانت
 مستنبطة فالشرط ان لا يعارض بمعارض مناف
 موجود في الاصل بان يتبدى علة اخرى من غير
 ترجيح والاجاز التعليل بمجموعهما او بالاخرى
 وقيل ولا بمعارض في الفرع بان يثبت فيه علة
 اخرى بوجب خلاف الحكم بالقياس على اصل
 اخر فان المعارض يبطل اعتبارها وقيل ان لا
 يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض ولا
 باس بالتساوي لانه لا يبطل وقيل المعارض المساوي
 يمنع التعليل ايضا التاسع عشر بشرط في
 المستنبط



المستنبطة ان لا يتضمن زيادة على النص اي حكما
 في الاصل غير ما اثبتته النص لانه انما يعلم بما
 اثبت به مثاله لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسوء
 لسواء فتعليل احرمه بانها رتبة فاما بوزن كالنقد
 فيلزم التقابل مع ان النص لم يتعرض له وقيل
 ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لم يجوز لانه
 نسخ له فهو يعكس على اصله بالابطال والالجاز
 واختاره الآمدي وجعله المصدى تنقيح مناط
 ولم يتسببه اليه العشرون ان لا تكون معارضة
 لعللة اخرى فتقتضي تقيض حكمها بان نقول ما
 ذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في
 الفرع فتعدي وتصف آخر يقتضي تقيضه
 فيوقف ذلك فسياتي بيان ذلك في الاعتراضات
 وقال المصدى ان عني به ان لا يعارضه بعللة
 اخرى كيف كانت فهذا مما لا وجه له لان مقتضى
 ان تكون راجحة على ما يعارضها من العلة لا مانع
 من استنباطها وجعلها علة وان عني به ان لا
 تكون معارضة لعللة اخرى راجحة عليها فهذا
 وان كان من شرائط صحة العلة المعمول بها لكن
 ليس من شرائط صحة العلة في ذاتها فان العلة
 الموجودة والدليل المرجوح لا يخرجان بسبب
 المرجوحية عن العلة والدلالة والاماتصور
 المعارضين الا بين المتساويين الحادي والعشرون
 اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز ان تكون العلة
 توجب ازالة شرط اصلها كقول بعضهم لما جاز

نكاح الامة من خشي العنت جاز ولكن لمن لا يخشاه
لوصف يجمع بينهما وذلك ان خشية العنت شرط
منصوص عليه في القرآن في اباحة نكاح الامة
وهذه العلة توجب سقوط هذا الشرط الثاني
والعشرون ان لا يكون الدليل الدال عليها متباولا
لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه على المختار
للاستفتاح عن القياس وفي كلام الشافعي في
الام ما يقتضي جوازه فانه قال والوجه الثاني
ان يكون احل لهم شيئا جملة وحرم شيئا منه شيئا
بجنيته فيجوزون احواله بالحكم ويجرمون الشيء بعينه
ولا يقيسون على الاقل احكام والقياس على الاكثر
اولى ان يقاس عليه من الاقل هذا الغلط ونرجم
عليه ابن اللبان في ترتيب الام يجوز ان يكون
الفرع داخلا في عموم حكم الاصل وقال الكيا ذهب
بعضهم الى ان المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض
ومتى وجد في الفرع نفس العمل به من غير
اعتباره باصل آخر كان القياس فاسدا الوضع
لعدم شرطه كقياس القتل عمدا على القتل خطأ
في ايجاب الكفارة وقياس المحصر على المتمتع في
ايجاب الصوم بدلا عن الهدي عند عدم لان
كل حادثه منصوص عليها قال وهذا انما يتم اذا
دلت الامارات على انه استقصى حكم الواقعة ولم
لم يقارب مما يتعلق بها شيء اما اذا امكن ان يقال
انه ذكر في كل واقعة مما يختص به مما لا يشاركه
فيه غيره او قصد به ما يدل فخواه على استقصاء
حكمه



حكمه وبقي ما عداه وذلك بين في باب المعلوم الثالث
والعشرون ان لا يكون مؤيدا للقياس اصل منصوص
عليه بالاثبات على اصل منصوص عليه بالنفي
كالعلة التي يقيس بها العراقيون المساواة على
المزارعة والدعوى في الدم مع اللوث على الدعوى
في الاموال في البداءة فيها بهمين المدعى عليه ذكره
الاستاذ ابو منصور وقال هذا معنى ما روى
يونس بن عبد الاعلى عن الشافعي انه لا يقاس
اصل على اصل الرابع والعشرون ان كانت متقدمة
اي توجد في غير الاصل فيشترط فيها ان لا يكون
التعليل في المحل ولا جزاء منه ولا يتصور تغديتها
بخلاف القاصرة فانه يجوز فيها ذلك هذا هو
المختار عند الرازي وابن الحاجب وقيل يجوز ان
يجل بالمحل وجزئه فيها وقيل يمتنع فيها ولو
للاكثرين وقال الامدي يجوز بجزء المحل دون المحل
وليس هذا في الحقيقة مذهبنا لثا كما يوهم
صاحب البديع وغيره لان مراده بالجزء العام
بدليل قوله بعد ذلك واما الجزء فلا يمتنع التعليل
به لاحتمال عمومته للاصل والفرع وهذا بخلافه
وقال الهدي الحق انه مبني على جواز تغليل
الحكم بالعلة القاصرة فان جواز ذلك جار هذا
سواء ثبت عليه بنص او غيره اذ لا يبعد ان
يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او
نحرف مناسبة محل الحكم له لاشتراكه على حكمه
داعية له ولا تنظر الى ان يقال لو جاز ذلك

لكان الشيء الواحد قابلاً وقاعلاً لانا لنسلم استحالة ذلك
 واستحالته مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو
 باطل قطعاً وان يجوز التعليل بالقاصرة لم يجوز هذا لان
 محل الحكم وجزأه الخاص يستحيل ان يوجد في غيره واعلم ان هذه
 المسألة منقولة عن مسألة مشهورة بين المتكلمين والفلاسفة
 وهي ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد
 الا اذا تعددت القوابل وبنا عليه ترتب الموجودات فانهم
 قالوا اقل ما صدر من الواجب له شيء واحد وهو المسمى
 بالفلان الاول عندهم ثم صدر من الفلان الاول عقل ونفس
 ثم بنا على هذا الاصل الفاسد فاسد الآخر وهو انه لا يجوز
 ان يكون لواجب الوجود صفة وجودية قائمة بذاته والا لكان
 فاعلها وقابلاً لها وهو محال وذلك لان الفعل والقول
 امران مختلفان والواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو من باب
 تفريغ الفاسد على الفاسد فصل في ذكر امور اشترطت
 في العلة والسمع عدم اشتراطها منها شرط الحفوية وابو عبد
 الله البصري نفى العلة من الاصل الى غيره فلو وقعت على
 حكم النص ولم تؤثر في غيره كتعليل الربا في الذهب والفضة
 بانها اثمان فلو تعلل بها واعلم ان العلة القاصرة ان
 كانت منصوبة او مجعاً عليها صح التعليل بها بالاتفاق
 كما قاله القاضي وابن برهان والصدى وغيرهم لكن القاضي
 عبد الوهاب نقل عن قوم انها لا تصح على الاطلاق سواء
 كانت منصوبة او مستنبطة قال وهذا قول الثرقي
 العراقي وان كانت مستنبطة فهي محل الخلاف وقد اختلف
 اصحابنا فيه على وجهين أحدهما ونقله في الكاوي عن ابي
 بكر الثعالبي المتع وهو ظاهر كلام ابن السمعاني في الاصطلاح
 لان العلة ما جذبت حكم الاصل الى فرعها ونقل امام الحرمين
 عن الحلبي ما يقتضيه فقال من ينشئ النظر لا يدري ايقع

على

على علة قاصرة او متعديّة فان العلم بصفة العلة غير ممكن
 حالة انشاء النظر فيجب النظر من هذه الجهة قال الامام
 وهذا قليل النبل فان الخصم لا ينكر وهذا الخلاف فيما تحقق
 قصوره ما قول هذا الشيخ اذا انكش النظر والعلة قاصرة
 انتهى واصحهما ونصره في القواطع تبعاً للقاضي ابي بكر وبه
 قال جمهور اصحابنا انها علة وان لم يتعد حكم الاصل وقال
 القاضي عبد الوهاب هو قول جميع اصحابنا واصحاب الشافعي
 وحكاها الامدي عن احمد لكن ابو الخطاب حكى عن اصحابهم
 مقابلة وقال ابن برهان في الوجيز كان الاستاذ ابو اسحاق
 من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ويقول هي اولى من
 المتعديّة وكذلك القاضي واحتجوا بان وقوفها يقتضي نفى
 الحكم عن غير الاصل كما اوجب تقديمها ثبوت حكم الاصل في
 غيره فصار وقوفها موثراً في النفي كما كان تقديمها موثراً في
 الاثبات فاستفيد بوقوفها وتقديمها حكم غير الاصل فعلى
 هذا ثبوت الربا في الذهب والفضة بالمعنى دون الاسم
 ويخرج مما سبق حكاية مذهب ثالث وهو الجواز في
 المنصوصة دون المستنبطة قال عبد الوهاب وحكاها
 الصديقي عن ابي عبد الله البصري والصحيح الجواز مطلقاً
 ولهذا فوايد منها معرفة الباعث المناسب ومنها عدم
 الحاق غيرها وقولهم هذه الفائدة علمت من النص ممنوع
 فان النص لم يفد الاثبات الحكم خاصة وحضه القاضي
 بما اذا لم يكن هناك غيرها وجوز اجتماع علتين فباطل
 على علة الحكم نزاد علماً كنا غافلين عنه والعلم بالشيء
 اعظم فائدة ومن اعظم ما نشوق اليه النفوس الزكية
 ذكره ابن السمعاني ومنها ان العلة اذا طابقت النص
 زاده قوة ويتعاضد ان ذكره القاضي ومنها ان الغايل

يعقل الفعل لأجلها فيحصل له اجران اجر قصد الفعل والاستئصال
 واجر قصد الفعل لأجلها وهذا ان القصدان يجوز اجتماعهما
 لكونه امرًا بفعله ذكره بعض المتأخرين ومنها اذا حدث هناك
 فرع يشاركه في المعنى علق على العلة واحق بالمنصوص عليه
 ذكره الماوردي في الحاوي في باب الربا والشيخ ابوالسحاق
 وضعفت بان المسألة مفروضة في القاصرة ومتى حدث
 فرع يشاركها في المعنى خرجت عن ان تكون قاصرة وقد
 نقل امام الحرمين عن بعضهم ان فائدة تها اذا اعلنا
 تحريم ربا الفضل في التقدين بالتقديرات ان يلحق بها التحريم
 في الغلوس اذا جرت نقودا قال الامام وهذا خرف من
 قائله وخط على الفرع والاصل فان المذهب عدم جريان
 الربا في الغلوس وان استعملت نقودا فان التقديرات الشرعية
 مختصة بالمطوعات والغلوس في حكم العروض وان غلب
 استعمالها شر لوصح هذا قيل لصاحبه ان دخلت الغلوس
 تحت الدراهم بالنص فالعلة بالتقديرات قائمة وان لم يتناولها
 النص فالعلة متعديّة والمسألة مفروضة في القاصرة
 ومنها انها تنفرد بعكسها فاذا ثبتت التقديرات علة في التقدين
 فعدم التقديرات مشعرا بمتفاء تحريم الربا والنص على اللعب
 لا مفهوم له ورده الامام بان الانكاس لا يتجتم في العطل
 ومنها انه متى زالت الصفة عنه زال الحكم ذكره القاضي
 في التقریب قال ويجب على هذا تخصيص القاصرة بالتي
 ثبتت تارة وتزول اخرى والابطلت هذه الفائدة قلت
 ويجوز ان يكون من فوائد الخلق انه اذا وجه في مورد
 النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد
 ان القاصرة علة هل يمتنع التعليل بالمتعدية ام لا فعندنا

يمتنع

يمتنع ان منعنا اجتماع علتين وعند ابى حنيفة لا يمتنع
 لانه لا اعتبار لعلية الظن بغلبة الوصف القاصر ومن
 فوائده اذا عورضت علة الاصل بوصف قاصر ليقطع القياس
 فالحاج الى دفع المعارضة قول يكتفي في افساد الوصف قصوره
 او لا يكون ذلك معناه وهذا هو عين وجه جعل امام
 الحرمين في البرهان القصور من الاعتراضات الفاسدة
 على القياس واللام يكن عده من الاعتراضات اذا القصور ينافي
 القياس بشر اختيار امام الحرمين التفصيل بين ان يكون كلام
 الشرع مضار لا يحتمل التأويل فلو فائدة في التعليل بالقاصر
 وبين ان يكون ظاهرا يتأني تأويله ويمكن تعد برحملة
 على الكثير مثلا دون القليل فاذا استتمت علة توافق
 ظاهره فهي تقصيم من التعليل بجلة اخرى لا يترقى
 ترتيبها على المستنبطة القاصرة فالعلة في محل الظاهر
 كانتا ثابتة في مقتضى النص منه متعديّة الى ما اللفظ
 ظاهر فيه من حيث عصمته من التخصيص والتأويل
 وكان ذلك افادة وان لم يكن تقديرا حقيقيا تنبيهات
 الاول زعم ابن الحاج في نكته على المستصفي ان الخلاف في
 هذه المسألة لم يتوارد على محل واحد قال واحق ان يقال انها
 صحيحة باعتبار الاصل باطلة باعتبار الفرع وقال ابن رجال
 اذا افسر اللفظ زال الخلاف وتفسيره ان الشافعي يقول بثبوت
 الحكم لاجل الوصف القاصر صحيح وهذا متفق عليه وابو
 حنيفة يقول بضم الوصف القاصر اماراة باطل وهذا
 ايضا متفق عليه ولما كان لفظ القليل يطلق تارة على
 ثبوت الحكم لاجل الوصف وتارة على تنصيه فهذا الاشتراك
 هو سبب الخلاف الثاني ان كلام اصحابنا صريح في ان

التعليل بالقاصرة ليس مشروطا باستفاد المتعدية بل يجوز
اجتماعهما وقد اختلفوا فيما اذا تعارضا فخرج الجمهور المتعدية
وقال الاستاذ ابو اسحاق القاصرة وتوقف قوم الثالث
قال بعضهم الخلاف في بطلانها لا على المنع من ظن كونها حكمة
في مورد النص بل على خروجها عن متعلق الامر الشرعي اذا لم
تظهر له فائدة تزيد على مقتضى النص والمحققون على صحتها
لصحة ورود الشرع بها ولما وانما للعلة المتعدية في استجماع
شروط الصحة والقصور اذا ما من متعدية الا وهي قاصرة
من وجه فلم يبق الا مطابقة النص لها وذلك مما يؤيدها
لاما يبتليها كطابقة العلة المتعدية وكطابقة ساير
الدلة المتعاضدة وفي المسألة الواحدة ومنشأ الخلاف
ان موضع التعبد بالتعليل هل هو لفائدة مالم يفده النص
او بمجرد اناطة الحكم بالوصف وقال بعض الحنفية الخلاف
مبني على اشتراط التأثير في العلة عند ابي حنيفة وعلى
الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار
الشرع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم الى اخر ما ياتي
وقال الكليات الخلاف في راجع الى ان علة الشرع هل تقبل التخصيص
ام لا وقال الدبوسي هو راجع الى ان حكم العلة عندنا بقدي
حكم النص الى الفرع وعند الشافعي تعلق الحكم في النص
المعلول بتلك العلة لا القدي وقال امام الحرمين الخلاف
راجع الى كونها هل هي مأمورها ومعنى صحتها موافقتها للامر
ومعنى فساده عدم تعلق الامر بها وقال ابن المنير في شرح
البرهان لا يثبتني على الخلاف فائدة فرعية البتة لانا ان
رددناها فلا اشكال في عدم افادتها وان قبلنا فلا اشكال
في انها لا يتعدى بها حكما والنص في الاصل مفعن عنها
فخرج استنباطها الى التوايد العلمية لا العملية الا اذا ثبتنا

على



318 على التزام اتحاد العلل وصحتها القاصرة وجعلنا لها
مقاومة للمتعدية فينبغي حينئذ على قبولها فائدة عملية
لانها قد تعارض متعدية بتعطيل العمل بها وقال قبل
ذلك لا يتحرر الخلاف في ردها لان العلة اما الباعث
او العلومة فان فسرها بالباعث وهو الحق فلا مانع
من ان ينص بالشرع على الحكم في جميع موارد حتى لا يبقى
من محاله مسكوتا عنه وينص مع ذلك على الباعث ولا
يتجمل عاقل خلاف ذلك وان فسرها بالعلومة وعليه
بني الرازي كلومه فلا مانع من ان يكون النص علومة
والوصف علومة فيجتمع على الحكم علامتان كما يجتمع على
الحكم نصان معا وظاهران معا او نص وظاهر او نص
وقياس وهذا التسم ايضا لا يختلف فيه فلو محل للخلاف
ومنها منع الامام الرازي من التعليل بمجرد الاسم كما لو علمنا
كون النعدين ربويين يكون اسمها ذهبا او فضة وحلي
فيه الاتفاق واعتراض النقشواني بان العلة اذا فسرت
بالمعرف بما المانع من جعل الاسم علة فان فيه تقريبا
وقواه القراني بما اذا قلنا ان مجرد الطرد كاف في العلة
ويصعب مع اشتراط المناسب وما ادعيه الامام فيه
من الاتفاق نعه فيه الصندي في النهاية وليس كما
ادعوا في المسألة مذاهب وهي وجوه لا صحابنا احدها
ابجواد مطلقا وهو راي الشيخ ابي اسحاق الشيرازي
ونقله ابن الصباغ وابن برهان عن اصحابنا ونقله سليم
الرازي في التقریب من الاكثرين من العلماء قالوا وسواء
في ذلك المشتق كقاتل وسارق والاسم الذي هو لقب
كخمار وفرس قال الشافعي رحمه الله تعالى في بول

ما يؤكل لحمه لانه بول فتاه بول الادمي هو وقال
 ابو الحسن السهيلي انه الاقرب الى نفس الشافعي
 وقال ابو الحسن السهيلي الاستاذ ابو منصور انه
 قول اكثر القياسيين وكذلك قال اصحابنا لا يجوز
 بيع الكلب لانه كلب قياسا على الكلب الذي ليس
 بمعلم وقال الشافعي في المنع من ضم القطنية بعضها
 الى بعض في الزكوات انها حبوب منفردة باسماء
 مخصوصة وقاسها على التمر والزبيب فاذا جعل
 افتراقهما في الاسم علة لا افتراقهما في الحكم لم يمنع
 ان يكون اتفاقهما في الاسم علة لاتفاقهما في الحكم
 وقال اهل الراي في المنع من التكرار في مسح الرأس
 انه مسح كالمسح على الخمين وقال اصحاب مالك في
 زكاة العوامل انها نعم قياسا على السائمة هو ونقله
 البايع عن اكثر المالكية والثاني المنع لقبا
 ومشتقا والثالث التفصيل بين المشتق فيجوز
 وبين اللقب فلا يحكمها الشيخ ابو اسحاق في التبرؤ
 وابن الصباغ في العدة وسليم الرازي في التقريب
 وهذا الثالث هو ظاهر قول اصحابنا في باب الربا
 في ان العلة في الربوي الطعم الحكم متى علق باسم
 مشتق من معنى يصير موضع الاشتقاق علة
 وحكي ابن برهان وجهان انه انما يكون بشرط الاثالة
 والمناسبة ونسبه للحنفية وهذا يقتضي مذهبها
 رابعا وهو التفصيل في المشتق ونحوه قول القاضي
 عبد الوهاب في الملخص ان كان الاسم يفيد معنى

في



في المسمى جاز التعليل به وان كان لقبا ففي جواز
 التعليل به قولان وقال السهيلي في ادب الجدل
 ان كان الوصف اسما مشتقا فلا شك في جريان
 القياس به وان كان اسم جنس كبغل وحمار ودابة
 ودار فنية وجهان احدهما وهو الاقرب الى نص
 الشافعي يجوز والثاني المنع كالوصف من اسم
 ولقب كزيد وعمرو في الام في بول الخيول تعليق
 حكم باسم قال والدليل على جواز التعليل انه لو ورد
 الشرع به لكان جائزا فاذا استنبطه المعلن
 فكذلك هو وهذا يقتضي تخصيص الخلاف
 بالعلة المستنبطة اما المنصوصة من الشارع فلا
 خلاف في جوازها وبه صرح ابن برهان في
 الوجيز وقال الماوردي في بسوق الخاوي يصح
 التعليل بالاسم المشتق كعاقل وقاتل ووارث
 وبالاسم اذا عبر به عن الجنس كاجبار التعليل
 بالصفة فيجوز ان تقول في نجاسة بول مايو كل
 لحمه لانه بول فيجب فوجب ان يكون نجسا
 قياسا على بول الادمي وقال في القواطع واما
 جعل الاسم علة للحكم فقد قال الاصحاب ان الاسم
 ضربان اسم اشتقاق واسم لقب فاما المشتق
 فضربان احدهما ما اشتق من فعل كالضارب
 والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز جعله
 علة في قياس المعنى لان الافعال يجوز ان
 تكون عللا للاحكام وثانيها ما اشتق
 من صفة كالابيض والاسود مشتق من السواد

والبياض فهذا من باب شبه الصوري فمن جعله
حجة جواز التعليل وقد قال عليه السلام فاقتلوا
منها كل اسود بهيم فجعل السواد علة لاما حة القتل
فاما اللقب فضر بات احدها مستعار كزيد وعمرو
فالزيد خله حقيقة ولا مجاز لانه قد ينقل اسم زيد
الى عمرو وعمرو الى زيد فلا يجوز التعليل بهذا
الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وثانيهما لازم
كالرجل والمرأة والبعير والغرس وقد حكى الاصحاب
في جواز التعليل بها وجهين والصحيح عندي
امتناع التعليل بالاسامي مطلقا لانها تشبه
الطرد واما الاسامي المشتقة فالتعليل بموضع
الاشتقاق لا بنفس الاسم اهو وهو تفصيل لا مزيد
على حسنه فان قلت فهل للامام سلف في دعواه
الاتفاق قلت راي في كتابه الاستاذ ابي
اسحاق الاسفرايني ما يرضه اتفقوا على فساد
العلة اذا اقتصر بها على الاسم وان كان بعضهم
اذا صاق عليه الامر تعلق به كالرجل يسأل عن
بيع الكلب فيقال لانه كلب قياسا على مال
نفع فيه او على الفصور وليس ذلك خلافا بعد
هذا الغلطه مع انه قبل ذلك بتعليل حلي وجهين
في التعليل بالاسم فان قلت فما يحمل كلام الامام
على المشتق او اللقب قلت احمله على اللقب لانه
نص في غير موضع انه اذا علق الحكم بالاسم المشتق
كان معللا بما منه الاشتقاق فتعين ان يكون
هنا مراده الاسم الذي ليس بمشتق نعم بخلاف
جار

جار وان لم يكن مشتقا ومنها ان لا يكون وصفها
حكما شرعيا عند قوم لانه معلول فكيف يكون
علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم
الشرعي كقولنا حرم الانتفاع بالخمر فيبطل بيعه
لان الحكم قد يدور مع الحكم الاخر وجودا وعدما
والدوران يعنيه ظن العلوية ولان العلة بمعنى المعرف
ولا بعد في ان يجعل حكم معروفا الحكم آخر بان يقول
الشاذع رايتهوني اثبت الحكم الغلاني في الصورة
الغلانية فاعلموا اني اثبت الحكم الغلاني فيها ايضا
ونقله الهندي عن الاكثرين وقال السهلي انه هو
الصحيح من مذهب الاصوليين ونقله الاستاذ
ابو منصور عن عامة اصحاب الشافعي ومالك
وابي حنيفة قال وقد قاس الشافعي رقبته الظهار
على الرقبة في القتل في ان الايمان شرط فيهما بان
كل واحدة كفارة بالعتق وقال في زكاة مال اليتيم
لانه مال الملك وقال في الذمي يصح ظهاره
لانه يصح طلاقه كالمسلم وقاس الوضوء على التيمم
في السنية بانهما طهران عن حدث وقال مالك كل
فطر معصية فيها الكفارة كالغطر بالوط وقال
اصحاب الراي المتي بخس لانه ينقص الطهارة
بمخروجه من البدن كالبول اهو وقال ابن القطا
حكم تلك العلة لا يجوز ان يكون علة كقولنا حرم
الربا لانه ربا وحرم الاكل لانه اكل وانما امتنع لانه
لا يجوز ان يدل الشيء على نفسه وانما يدل عليه
بغيره فاذا نعت هذا فمحل يجوز ان تكون العلة

في تحريم هذا تحريم غيره كان يقول العلة في إيجاب الكفارة
على الواطئ إيجابها على القاتل وتحريم القتل وما أشبهه أم لا
على وجهين لا صحابنا منهم من جوزه ومنهم من آياه واحتج
المجوزون بأن الشافعي جعل العلة فيها يخرج في زكاة الفطر
ما يجب فيه الزكاة وإذا كان هكذا دل على جوازها لأن هذا إنما
حكم لأن القرآن ورد به في قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا
حرمانا عليهم طبيعات أحلت لهم والظلم هو اسم حكم واختار
ابن المنير أن الحكم لا يكون علة وإنما هو دليل على العلة من
حيث الملوزمة وذلك أن يكون عليه تقتضي حكيم فإذا
وجد أحدهما استدلتا بوجوده على وجودها ثم على وجود
الحكم المعلوم ضرورة بالوزم الثلاثة وقال الأمدى في الأحكام
المختارة أن الشرعي لا يكون علة شرعية بمعنى الأمانة لا في أصل
القياس بل في غيره فيجوز أن يقول الشارع إذا عرفت أني حكمت
بإيجاب كذا فاعلموا أني حكمت بكذا وإنما امتنع في أصل القياس
لأن العلة لا بد وأن تكون بمعنى الباعث فإن كان باعثا على
حكم الأصل كتخصيل مصلحة يقتضيها حكم الأصل جاز وأن كان
له دفع مفسدة فلا وتابعة ابن الحاجب وهو بحكم لأن الحكم
الشرعي إنما شرع لتخصيل مصلحة أو دفع مفسدة فلماذا
تخصص بالمصلحة دون دفع المفسدة تنسبه القائلون
بأجواز اختلافوا في تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي كقولنا
في إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح
فيكون حيا كاليد فمنهم من جوزه قال الصدي وهو الحق
لأن المراد من العلة المعروف ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعي
معرفا للحكم الحقيقي فاما إذا أسرها بالموجب والداعي
امتنع ومنهم من أطلق المنع فإن كان ذلك بناء على تفسير
العلة بالموجب فصحيح ذلك لكن لا يرد تنفيه وإن كان

ذلك



ذلك مطلقا بماطل وكلام العبد رى يقتضى التفصيل
بين الحكم المخصوص والمستنبط فإنه قال يقال للمانع من
التعليل بالحكم أن اردت به الحكم الذي يستنبطه المجتهد
فقولك صحيح ولنا تنفيه وإن اردت الحكم الذي صدر
عن الشارع فلا يمتنع أن يحكم الشارع بحكم ثم يجعل ذلك
الحكم علة لحكم آخر وقد وقع في الشرع كثيرا بناء على تفسير
العلة بالموجب مسألة قال في المحصول يجوز التعليل
بالأوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقص
ولكن بشرطين أن يكون منصوصا متميلا عن غيره وأن
يكون مطردا لا يختلف باختلاف الأوقات والألحاز أن لا
يكون ذلك المعروف حاصلا في زمان النبي صلى الله عليه
وسلم وحق لا يجوز التعليل ومنها شرط قوم أن تكون العلة
ذات وصف كالأسكار وفي تحريم الخمر والمخار جواز بقية
الوصف ودفعه كالقتل العمد العدو والنقصان ونسبه
الصدي للمعظم وحكى الأستاذ أبو منصور إجماع القيا
صور المسألة بالعلل الشرعية فقال وإنما اختلفوا
في العقلية فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري لا يجوز
تركيبها من وصفين فالكثرة قال وأجازه الباقون من
أصحابنا قال وكذلك الحدود امتنع من تركيبها الأشعري
وأجازه الباقون وهو الصحيح وحيث قلنا بالتركيب
فقليل لا يتعدى خمسة وحكاها الشيخ أبو إسحاق عن أبي
عبد الله الجرجاني الكوفي ونصره أبو إسحاق الأسفرائني
في كتاب شرح الترتيب فقال لم اسمع أهل الاجتهاد زادوا
في العلة على خمسة أوصاف بل إذا بلغت خمسة استقلوا
ولم يسمعوها وقال في كتابه أقواها ما تركب من وصفين

سيف

ثم يليه الثلاثة ثم الأربعة ثم الخمسة ولم أر لاحد
من المتقدمين زيادة عليه ويخرج ذلك عن الاقسام
والضبط اذا كثرت الاوصاف وحكى في المحصول
عن الشيخ أبي إسحاق انه حكى عن بعضهم انه لا يجوز
زيادتها على سبعة لكن نقل في رسالته البهائية
عنه عن بعضهم انها لا تزيد على خمسة وهذا هو
الصواب عن حكاية الشيخ نعم قول عدم الزيادة على
السبعة محكى ايضا حكاية ابن العارض في كتابه عن
جماعة قال الامام الرازي وهذا التقدير لا يعرف
له حجة وقال صاحب التنقيح غايه ما يتوقف عليه
الحكم سبعة قال ابن عقيل وقد قال اصحابنا ومحاب
الشافعي من كان بقرب مصر يجب عليه الحضور
اذا سمع النداء اجر مسلم صحيح مقيم في موطن يبلغه
النداء في موضع تصح فيه الجمعة فهو كالقيم في مصر
قال وهذا يتضمن سبعة اوصاف ولما ذكر الاستاذ
ابو اسحاق ترتيبها على ما سبق قال وانما قدم ما
قل وصفه على ما اكثر منه للحاجة فيها اكثر وصفه
الى زيادة الاجتهاد وجواز الخطأ وسلامة ما قل
وصفه في احد مواضعه عنه لانه يكون بمنزلة
النص والعموم والظاهر الصريح والمحمّل اذا وقع
التعارض بينه وقال الكيا يجوز ان يكون التعليل
اوصافا ويجوز ان يكون واحدا وفيه احالة شد
هذا المعنى يقتضى افراد كل وصف بالتعليل لانه
اذا كان مخيلا كنى ذلك وقد يمتنع الاجماع ولا

يهدى

يهدى العقل ان الوصف مخيل لكن يجب ان لا يكتفى
بانه ليس كاحالة المعتبرة في العلة التي ليس لها
وصف واحد وقد يكون احدهما وصفا والاخر محلا
وانما يعلم كونه محلا بان لا يؤثر في الحكم اصلا
ولكن يؤثر في العلم لتعظيم وقعها او لا يكون مؤثرا
في الحكم والعلة فيكون علما محضا وهذا هو الذي
يلقب بالشرط والشرط العلامة تنبئه قد يشكل
محل الخلاف فانه ان كان عند الحاجة للزيادة فلا
وجه للمنع او عند عدم الحاجة فلا وجه للتجويز
ويمكن ان يجعل هذا موضع الخلاف وقد علل الشافعي
في الجديد الربا في الادبعة بكونها مطعومة من
جنس واحد واصناف في التقديم الى ذلك الكيل والوزن
وزيفه القاضى ابو الصيب في تعليقه بان العلة اذا
استقلت بوصفين لم يجز ان يضاف اليها وصف
ثالث لان الوصف في العلة انما يذكر للحاجة اليه
فاذا استغنى عنه كان ذكره لغوا وكذلك الشيخ
ابو علي السجني في شرح التلخيص اذا تقابلت علتان
واحد هما اكثر اوصافا من الاخرى فالقليلة اولى
باجماع النظائر واهل الاصول قال ولو جاز ان
يزيد الواحد وصفا بعد استقامة العلة والاستغناء
عنه لجاز ان يزيد خمسة اوصاف وعشرة ولا
فائدة فيها لان العلة كلما زادت اوصافها ضعفت
وكما قلت قويت لان الحاجة الى كثرة الاوصاف
لبعد الفرع عنه وقلة الاوصاف لقربه منه
وهو بمنزلة من قربت قرابته ومن بعد لها

كان ابن لا يبدى الى الميت الا بجماعة توسطوا بينه وبين
الميت ولم يكن بمنزلة الابن والاب الذين يدلان
اليه بانفسهما وايضا لان الاوصاف كلما كثرت في
العلة قلت الغزوة الا ترى من ضم وصف الكل
والوزن الى الطعم استقطا الربا عن المطعومات التي
لا تكال ولا توزن كالبطيخ والفتا واللين والكموز
وعبرها فكان كاجتماع المتعدية مع القاصرة
ثم اشار الشيخ الى ان من الاصحاب من جعل العلة
على ايجاد مركبة من الجنس والطعم قال والصحيح
انها بسيطة وهي الطعم واما الجنس فمحل الحكم لا اثر
له في تعلق الحكم كما ان الشدة محل لتحريم الخمر وليت
الخمر علة لوجود الشدة في غير الخمر وقال الهندي
بعد حكايته المخدوع اعلم انه لا سبيل الى انكار جواز
كون الماهية المركبة علة فان استقرار الشرع يدل
على وجوب وقوعه فان كون القصاص واجبا في القتل
العمد العدوان وحده وكذلك كون الربا جازيا
في المطعوم مجبته لا يمكن ان يجعل احد الوصفين
علة مستقلة لذلك بل مجموع الوصفين او احدهما
بشرط الآخر وفي الجملة ان اكثر احكام الشرع غير
ثابت على اطلاقها بل بعقود معتبرة فيها واستنباط
العلة البسيطة من مثل هذه الاحكام غير ممكن
فيلزم المصير الى كون تلك الاحكام تعبدية وهو
على خلاف الاصل او تجوز استخراج العلة المركبة
وهو المطلوب فان شدة العلة اذا كثرت اوصافها
قلت معلولاتها وادان قلت كثرت ذكره بعض تلامذة
الكيا

الكيا ومظهره ان الزيادة في احد نقصان في المحدود
والنقصان فيه زيادة في المحدود ومنها ان تكون
مستنبطة من اصل متطوع بجكه عند قوم والمختار
لاكتفاء بالظن لانه الاصل في العمل ومنها القطع
بوجود العلة في الفرع عند قوم منهم المروزي
في حمله ونقله عن شيخه محمد بن يحيى تلميذ الغزالي والمختار
الاكتفاء بالظن لانه معمول به في الشرعيات ولان سائر
اركان القياس يكفى فيه الظن فكذا ما نحن فيه ولان الله
تعالى علق اباحة وطء الكافين على الظاهر بقوله ولا تقربوا
حتى يطهروا وصح مع ذلك لو قالت المرأة تطهروا اكتفى
بذلك وجاز الوطء اتفاقا وكذا ان اباحة العقد على
المطلقة ثلوثا على ان تسلم زوجها غيره ومع ذلك اذا قالت
تزوجت اكتفى بذلك وان لم يفد قولها الا الظن واحتج
الاول بان القطع انما قام على العمل بالظن في الاحكام
الشرعية دون الاوصاف الحقيقية وهو ضعيف فان
القاطع لا يختص دلالة في شئ دون شئ بل يدل على
العمل بالمظنون حيث تحققت وتوسط المقترح فقال لا
يشترط القطع بوجودها الا اذا كانت وصفا حقيقيا
كالاستكثار اما الوصف الشرعي فيكفى فيكفى غلبة الظن
بمحصوله ومنهم من جعل محل الخلاف في الوصف الحقيقي
او العرفي وانه لا خلاف في الشرعي بالاكتفاء بالظن
ومنها حصول الاتفاق على وجود الوصف الذي هو علة
للحكم في الاصل هكذا شرط بعضهم وهو ضعيف لانه
لما لمكن اثباته بالدليل حصل الغرض ومنها ان لا تكون
مخالفة لمذهب صحابي والحق جوازها لجواز ان يكون

مذهب لعله مستنبطة من اصل آخر ومنها ان تكون متحدة
 في الاصل اي لا يكون معها علة اخرى ذكره الامدي وهو
 بناء على اختياره في منع تغليب الحكم بعلمتين ومنها اذا كانت
 العلة وجود مانع او انتفاء شرط فشرط الجمهور منهم الامدي
 وصاحب التقيج وجود المقتضى والمختار وفاقا للرازي
 انه لا يلزم لقولنا الزكاة لا تجب في الحلى المباح بدليل عدمها
 في اللآلئ واجواهه رث قال الامام وتبعه الهندي هذا
 الخلاف مفرغ على جواز تخصيص العلة لا مكان اجتماع العلة
 مع المانع في اصل المسألة فان منعناه فلا يتصور هذا الخلاف
 لان التعليل بالمانع لا يتصور فضلا عن ان يكون مشروطا
 ببيان المقتضى ام لا وكذلك الخلاف فيما لو علل عدم الحكم
 بفوات شرط ومنع صاحب التخصيص تفريع هذه على القول
 بتخصيص العلة وقال ينجي الخلاف وان لم يجوز تخصيص
 العلة وكان وجهه ان المانع من التخصيص يقول ما يسمونه
 بالمانع هو مقتضى عندى للحكم بالعدم فقبل المكافئ في
 غير الالب هو العلة في ايجاب القصاص وقبل الالب بخصوصه
 هو المقتضى لعدم الايجاب ويعودح الخلاق لفظيا ومنها
 اذا اشرت العلة في موضع من الاصول دل على صحتها وان لم يكن
 ذلك اصل العلة ومن اصحابنا من قال ذلك يعتبر تأثيرها
 في الاصل قاله الشيخ في التبصرة مسألة في جواز تغليب
 الشيء بجميع اوصافه خلاف حكاية ابن قورك والقاضي
 عبد الوهاب في المختص مبني على ان شرط العلة التقدي
 فمن شرطه منتهى منع ههنا ومن جوزه اختلفوا على قولين
 احدهما لا يصح لان حق العلة التاثير ولا بد ان يكون
 المؤثر بعض الاوصاف دون بعض فتغلبه جميعه لا يصح

فلو

وجود

فلوا تفق ان جميعها مؤثرة جاز والثاني يصح لان
 اكثر ما فيه ان لا يتعدى وذلك لا يمنع صحتها مسألة
 اختلف اصحابنا كما قاله الاستاذ ابو منصور في العلة
 الموجبة للحكم اذا احتاجت الى تقديم اسباب عليها ولم
 يكن لتلك الاسباب تاثير في الحكم كالزنا الموجب
 للرجم بشرط الاحصان وتكمل جله الزنا مائة
 بشرط وجود الحرية فقال اكثرهم يكون مجموع تلك
 الاوصاف علة للحكم لسقوطه عند عدم بعضها
 كما يستقط عند عدم جميعها وقال بعضهم العلة هي
 الوصف الجالب للحكم دون السبب المتقدم عليه
 وعلى هذا فحالة الرجم وتكمل الحد وجود الزنا دون
 الحرية والاحصان ربه قال اكثر اهل الراي وكذلك
 قالوا في اربعة شهد واعلى رجل بالزنا وشهد عليه
 اثبات بالحرية او بالاحصان ووقع الحكم بشهادتهم
 ثم رجع الكل عن شهادتهم ان الضمان على شهود
 الزنا دون شهود الاحصان وقالوا في شاهد
 شهد واعلى رجل انه اعتق عبده امس فقضى
 القاضي عليه بعقده وشهد آخران بان ذلك
 العبد كان قد جنى اول امس وان الولي علم بالجناية
 فالزمه القاضي الدية وجعله مختارا للعدا ثم
 رجع الشهود كلهم ان ضمان الدية على شهود الجناية
 وضمان القيمة على شهود العتق لان القاضي
 الزمه الدية بشهادتهم وان لم تكن الجناية موجبة
 للدية التي بعد الحرية واختلف اصحابنا في ذلك

فقال ابو حنيفة بن الوكيل اذا شهد عليه اربعة «
 بالزنا وشاهدات بالاحصان فراجع شر رجوع واحد
 منهم عن الشهادة عليه سدس الدية وهذا يدل
 على انه كان يجعل مجموع الاحصان والزنا علة للرجوع
 ولذلك قال ارجع شهود الاحصان فعليه ثلث
 الدية او شهود الزنا قبلناها وهذا اذا كان شهود
 الزنا غير شهود الاحصان فان كانا من شهود
 الزنا فعليه برجوعهما عن شهادة الاحصان ثلث
 الدية وبرجوعهما عن شهادة الزنا ثلث الدية وان
 شهد الاربعة على الاحصان والزنا فالحكم واضح
 وقال بعض اصحابنا هذا اذا كان شهود الاحصان
 غير شهود الزنا فان كانا منهم فالدية بينهم بالسوية
 وقيل ان رجعوا كلهم فعلى هؤلاء نصف الدية وعلى
 الآخرين النصف وعلى هذا قول من رآى ان
 الاوصاف علة للحكم قلت والراجح في المذهب
 ان شهود الاحصان لا يفرمون قال واما مذهب
 الشافعي في شهود العتق وشهود الجناية في العبد
 فاذا رجعوا كلهم فالصحيح من مذهبه ان ضمان الجناية
 على شهود الجناية و ضمان القيمة على شهود العتق
 وبطل ابو ثور العتق رسالة يجوز ان يكون
 علة الحكم وصفا لازما بالاجماع كتعليقنا تحريم
 الربا بالاجماع في المطعومات با مكان الطعم منها
 وتعليق اهل الراى تحريم النساء بالجنس وحده فله
 الاستاذ ابو منصور قال ويجوز ان يكون العلة
 وصفا غير لازم للمعلول ويجوز ان تكون العلة الشرعية
 مركبة

مركبة من اوصاف بعضها لازم وبعضها ثابت بالشرع
 او العادة كتعليقنا في الذهب والورق بالجنس
 وكونه نقدا عاما والجنس وصف لازم وكونه عاما
 بالعرف والعادة (مسألة) قال صاحب اللسان
 من الكسفية اذا كانت العلة ذات وصفين ووجدت
 اعلى التعاقب او شرط ذو وصفين قال بعض اصحابنا
 الحكم منسوب الى آخر الوصفين والمعتبر في الشروط
 آخرها لاستوائهما في الاثر ويرجح الآخر باعتبار
 انه يعقب الحكم وينبوا على هذا مسائل منها شراء
 القريب اعتاق لان العتق حصل بالقرابة والمملك
 والمملك آخرها وجوبا فصار الشراء معتقا وكذلك
 اذا وضع جماعة في سفينة شيئا ففرقت وجب
 الضمان على آخرهم وصفا وكذلك شرب المثلث
 حرام الى حالة السكر ثم اذا السكر القدر العاشر
 كان هو الحرام لا غيره وان حصل السكر بشرب
 الجميع لكن هذا آخرها وجوبا وقال بعضهم لا
 يضاف الى آخرها بل اليها جميعا لانها جميعا جزا
 علة قلت واختلف عندنا ايضا فيما لو طلق
 زوجته ثلاثا في دفعات هل يتعلق التحريم بالطلقة
 الثالثة وحدها او بالمجموع الثلاث وجهات
 وفائدة ثما فيما لو شهدوا بالثالثة شر رجعوا هل
 يكون الغرم بجملة عليهم او ثلوثه فقط (مسألة)
 تنقسم العلة الى ما يفيد الاثر في الحال كالفضاء
 الكسرا الى الانكسار واحرق الى الاحراق والى ما
 يفيد في ثانی الحال كقتضاء الزراعة والخراسة

حصول العلة والثمرة وكافضاء الطلاق حصوله
 البينة بعد انتضاء العدة شر العلة تارة تنقيد
 المعلول بلا شرط وهو كثير وتارة لا تنقيد الامع
 الشرط كافضاء التعليق وقوع التعليق عليه الشرط
 ولكن السابق على الشرط لا يكون علة الا لا امر
 المنقيد وهو الاثر بعد وجود الشرط منها ما يفيد
 المعلول بغير واسطة كما قلنا في الكسر مع الانكسار
 وتارة لا يفيد الا بواسطة كما قنضاء قطع اليد
 الزهوق في بعض الصور فانه يؤثر في السراية
 ثم تنقيد السراية اثر اخر او اثارا ينسب منها
 زهوق الروح ومتى بطلت تلك الواسطة بطل
 اقتضاء العلة المعلول من حيث التحقيق وكانت
 بعضهم يستدل بالعلة الاولى على المعلول الثاني
 ويدعي انه لا يضره انتفاء الواسطة قال الشيخ نجم
 الدين المقدسي في كتاب الفصول وهو خطأ يا باه العقل
 قال وكان شيخنا ركن الدين الطاووسي يقول هو بمنزلة
 من احزننا وسط النهار بغروب الشمس في موضع علق
 رجل طلاق امراته على غروب الشمس فقال اخر يطلق امرته
 هنا لان اخبار الرجل اقتضى غروب الشمس وغروب
 الشمس مستلزم وقوع الطلاق فيقع له هذا باطل لان
 اقتضاء الاخبار الوقوع انما كان بواسطة ثبوت الخبر
 عنه وهو غروب الشمس فلما بطلت الواسطة بطل الاقتضاء
 مسألة العلة تنقسم باعتبار عملها في الابتداء والدوام
 الى ثلاثة اقسام احدها ما يكون علة لاقتضاء الحكم
 واستدامته كالرضاع في تحريم النكاح وكالايمان وعدم

الملك

هذه



الملك في المنكوحة الثاني ما تكون علة للابتداء دون
 الاستدامة كالعدة والردة هما حلتان في منع ابتداء النكاح ٣٢٦
 دون استدامته وكعدم الطول وحقوق العتة وعدم
 الاحرام وما ذكرناه من كون هذا القسم من احكام العلل
 ذكره الاصوليون وعندهم منهم ابن القبطان في كتابه والكلية
 والشيخ ابواسحاق والامام في المحصول وعندهم وحكام
 سليم في التقريب عن بعض اصحابنا ثم قال وهذا قول فاسد
 لانه يوجب القول بتخصيص العلة وبعضها والعدة والردة
 انما جعلتا علة في منع ابتداء علة عقد النكاح وهما علة
 في منع ذلك بكل حال ولم يجعلوا علة في منع الاستدامة
 فلا يقال ان استدامته تجوز مع وجود العلة وكذلك كل
 ما شبهه الثالث عكسه كالطلاق فانه يرفع حل الامة تناع
 ولكن لا يرفع اذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد قال
 ابن القبطان وجملة الكلام في هذا ان العلل على حسب
 ما رتبها الله ونصيبها فان تصبى للابتداء والدوام او
 لاحدهما كانت له وقد اطلنا اصحابنا الكلام مع المزي
 فيها اذا تزوج بالامة ثم ايسر هل يصح النكاح فانه ذهب
 الى انفساخه كالابتداء او ناقض في ذلك فجوزه مع ارتفاع
 العتة وهو لا يحل في الابتداء فالواجب اعتبار ما نصبه
 تعالى دون الاستتغال باعيان وقد اختلف قول الشافعي
 رحمه الله في اكل الميتة مضطرا في الابتداء غير مضطر
 في الانتهاء هل ياكل بعد ارتفاع الضرورة فخرجه على قولين
 احدهما انه ياكل والثاني لا من حيث انه قد ارتفعت
 العلة وهذا معنى قول اصحابنا الشافعي اذا بيع لعينين
 فارتفع احدهما هل يباح او يرجع الى الرصد وقيل لا حق

يرتفع المصيان جميعا وعندنا ان الامر على ما نصب
له قلت وهذا الخلاف حكاه القاضي في الحكم العقلي
اذا وجب بعلمين كما سذكره (مسألة) في
تعدد العلل مع اتحاد الحكم وعكسه يجوز تغليل الحكم
الواحد بالنوع المختلف بالجنس لشخص بعلة مختلفة
بالإتفاق كتغليل ابا حة قتل زيد بمدة وعمره
بالقصاص وخالفه بالزنا ومن نقل الاتفاق فيه
الاستاذ ابو منصور البغدادي والامدي والهرذلي
وعندهم وكلام النهاج وغيره ظاهر في جريات
الخلاف فيه ولا وجه له وقد صرح النبي صلى الله
عليه وسلم بعلة مختلفة كل منها مستقل في ابا حة
الدم كقوله صلى الله عليه وسلم لا يجل الله دم امرئ
مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد اسلام او زنا بعد
احصان او قتل مؤمن بغير حق واما تغليل الحكم
الواحد في شخص بعلة مختلفة فلا خلاف في امتناعه
بجل عليه كذا قيل لكن لاهل الكلام فيه
خلاف حكاه القاضي في التقريب ثم قال اختلفوا
اذا وجب الحكم العقلي بعلمين قيل لا يرتفع الا
بارتفاعهما جميعا وقيل يرتفع بارتفاع احدهما
واختلفوا في العلة الشرعية اذا طئت كونها عللا
بذلك من خارج هل يصح تغليل الحكم بهما كجرح زنا
وقتل فان الزنا يوجب القتل بمجرد فهل بعلة
ابا حة دمه بهما معا ام لا وكالعصير اذا تخمروفت
فيه نجاسة هل تغلل نجاسة بهما معا ام لا ونحو
وظ المعتمدة المحرمة الحائض على مذاهب اهلها

المنع



المنع مطلقا منصوصة ومستنبطة وبه يجرم الصير في
الدلائل وحكاها القاضي عبد الوهاب عن مستند
اصحابهم واختاره الامدي ونقله عن القاضي وامام
الحرمين وسياتي تحرير مذهبها قال الكيا الطبري
ونظيره ما قد مناه في الاسماء الشرعية انه لا يتصور
تقدير العموم في ثلثي الاجزاء والفضيلة والعموم
الشرعي والحكي جميعا فان انتفا الشرعي يوجب
ثبوت الحكي لا محالة فلا يتصور تقدير احدهما
والثاني يجوز مطلقا والصحيح وقول الجمهور
كما قاله القاضي في التقريب ثم قال وبهذا نقول
بناء على ان العلل علامات وامارات على الاحكام
لا موجبة لها فلا يستحيل ذلك هذا الفظه وقال
ابن برهان في الوجيز انه الذي استقر عليه
راي امام الحرمين وقال ابن الرقعة في المطلب
كلام الشافعي في الاجارة من الام عند الكلام
على ذم الطحان مصرح بجواز تغليل الحكم الواحد
بعلمين قال وهو الذي يقتضيه قول عمر بن عبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وتقديره انه لو لم
يخف الله لم يعصه لاجلاله لذاته وتعظيمه فكيف
وهو يخاف واذا كان كذلك كان عدم عصيانه معللا
بالخوف والاجلال والاعظام وقد يكون الحكم
معللا بعلمين كل واحدة منهما مستقلة في التغليل
ويقتصر على احدهما لنكته وذلك كقوله تعالى
لا تأكلوا الرماضعا فامضا عنة سها هم عن اكله
في هذه الحالة لان النفوس لا تنفر منه وان كانت

كتاب

الذي لا يختص بهما بل تحريم الضعيف كتحريمه مضاعفا
وقال الشافعي في الام قبل ما جاء في الصرف اذا شرط
في بيع الثمار السني على المشتري فالبيع فاسد من
قبل ان السني مجهول ولو كان معلوماً بطلناه من
قبل انه بيع واجارة اهو فالبيع والاجارة موجود
مع الجهالة وعدم عن التعليل بحله في الحالتين لان
التعليل للبطالون بالجهالة اقرب الى الابهام من
تعليله بالجميع بين البيع والاجارة ولو لا هذه
التنزيل لكان في هذا الشخص لم يمنع التعليل
بعلمتين قلت وقد قال في الام وقد قال له بعض
الشافعية اصحابا بامر واحد من وجوه مختلفة
قلت نعم اذا اختلف اسبابه قال فلم اذكر منه
شيئا قلت قد يقرأ لرجل عندي على نفسه بالحق
او لبعض الادمين فاخذه باقراره او لا يقرأ فآخذ
ببينة تقوم عليه او لا تقوم عليه فيدعي عليه
فامر به ان يحلف فيمتنع فامر خصمه ان يحلف فاخذه
بما حلف عليه وخصمه اذا اتى باليمين الى تبرئة
اهو وقال بعض ائمة الكتابلة الذي يقتضيه
جواب احمد في خنزير مست وقد احتج بان القياس
من جملة الادلة كالنص ويحوز ان يكون في الحادثة
بصان فاكثروا لانها اماراة على الحكم ويجوز اجتماع
الامارات والثالث يجوز في المنصوصة دون
الاستنبطية وهو اختيار الاستاذ ابي بكر بن فورك
والامام الرازي واتباعه وينبغي ان يلحق بالمنصوص
المجمع عليها قال امام الحرمين والقاضي ابيه صفو
ظاهر

ظاهر في كتاب التريب وهذا هو عمدة ابن الحاجب في
نقله هذا المذهب في مختصره عن القاضي فاختلت النقل عنه
على ان الموجود في التريب له اجواز مطلقا واليه يرشد كلام
الغزالي في المستصفي وان كان اطلق صريح اجواز في صدر
المسألة اطلاقا ولا ينافيه قوله في الوسيط في الكلام على
رواية البيع الحكم الواحد قد يعلل بعلمتين لاحتمال ارادة تنزيله
على المنصوصة اوله اذ ما يريد المعني من ان كلاما من الوضعية
صالح لافادة الحكم ومراده في المستصفي امتناع حصول
العرفان بكل منهما على حدته او التأثير بكل منهما فانه يرى ان
العلة مؤثرة بجعل الله والحاصل انه تكلم في كل فن بحسبه
فلو يظنه تناقضا والرابع عكسه حكاه ابن الحاجب وابن
الميز في شرحه للمبرهان وقد استغربت حكايته وسياق
له نظير في نقض وقال ابو الحسين في المعتمد ان لم يكن احدا
علة حكم الاصل جازا كما استحقاق القتل للردة والقصاص
وفساد الصلاة للحدث والكلام اذا وجد اسما وان كانت
احدا جهادا ليلو على حكم الاصل من غير ان يقاس بها على اصل
آخر فهي موضع الخلاف وقال ابن الانباري في شرحه ان كانت
كل واحدة لو انفردت لكانت صحيحة فاجتمعا غير مضر
ولا مانع من التعليل ولكن قد يكون الايراد بين جانب
التعليل وهذا التعدد يقع الثالث في النفس فيمتنع التعليل
لعدم التعليل الدليل لا لضيق المحل عن العلل فاما العلة
المؤثرة فلا يمتنع اجتماعها واما المعنى الملام فينبغي على
قبول الاستدلال بالمرسل فمن رده كان تعدد المعنى في
الاصل مخالفا للشهادة ومن قبله لم يضر لانه يجوز اجتماع
عليه وان لم يرد حكم على وفقه فكيف اذا ورد على

الوفق وقال ابن رحال السكندري هذه المسألة لا يتحقق
فيها الخلاف فان لفظ التعليل مشترك بين معنيين ويجوز
ان يكون كل واحد اراد معنى غير ما اراده الاخر فلا خلاف
قال والمختار انه ان اريد بالتعليل نصب الامارة فهو جائز
وواقع وان اريد بالتعليل ثبوت الحكم لاجل الوصف فهو جائز
في صور متعددة بحيث يثبت الحكم في كل صورة لعل فاما
ثبوت الحكم في صورة واحدة بعلة كل منها مستقلة فيه فهذا
لا يجوز اهو التفريع ان قلنا بالجواز فاجمهور على الوقوع
وقال امام الحرمين انه جائز غير واقع واراد بالجواز العقلي
قانه قال في البرهان ليس مستغاضا عقلا وتويفا ونظرا
الى المصالح الكلية ولكنه ممتنع شرعا وجرى عليه الكليات
وقال ان المانع له استقرار عرف الشرع لا العقل وقال ابن
برهان في الوجيز ان الذي استقر عليه راي الامام اخيرا
هو المانع يعني كما نقله الامدي وح يكون له في المسألة رايان
وحكي الهندي قوله عكس مقالة الامام فقال قال امام الحرمين
يجوز عقلا ولم يقع سبعا وقيل بعكسه وقال البيهقي بوقوعه
ان دل عليه نص او اجماع والافلا لتعارض الاحتمالين فلا
يحكم بواحد منهما الا بدليل واما اذا قلنا بالمانع فلو اجتمعت
كالتمس والمس فاختلفوا فقال قوم كل واحد جزء علة وقال
آخرون العلة واحدة منهما لا بعينه حذرا من تحصيل الحال
اذا جعلنا كل واحدة علة مستقلة واغرب ابن الحاجب
فحكى هذا الخلاف على القول بالجواز والمعروف اتفاق للجوز
على ان كل واحدة علة واما القولان على القول بالمانع نعم قال
بعض المحققين اتفقوا عند الترتيب على ان الحكم مستند
الى الاولى فقط واما الخلاف اذا وقعت دفعة وقال

الكيا

الكيا الطبري وهو من المانعين ان قيل لو وجدت العلقات
في حكم فماذا يعمل قيل لا بد وان تكون احداها علة باطلة
او احداها راجحة لما يثبت من الثاني ولا يجوز تقدير
تساويهما بحيث لا يظهر رجحان احدى الا ان منغوا الاجتماع
في العلة اختلفوا في الماخذه فمنهم من قال لان المحل لا يفي
بمقتضيات العلة لان مقتضياتها الامثال والامثال
كالاصداد لا تجتمع فعلى هذا امتنع في المنصوصة والمستنبطة
ومنهم من قال بل يفي بمقتضياتها ولكن يتخذ شهادة
الحكم لكل واحدة لاحتمال ان يكون المجموع هو العلة او يكون
العلة بعض المجموع دون بعض فيتعارض الاحتمالان في
الشهادة بالاستقلال لكل واحد فعلى هذا يجتمع في
المنصوصة ويمتنع في المستنبطة شراخلف المانعون للاجتماع
من ناحية مقتضاها في الاعتذار عن مثل الكائنات المحرمة
الصائمة فمنهم من قال مقتضياتها احكام عديدة وقيل
حكم ذو وجهين والتعدد بالجهة كالتعدد بالتعيين وقيل
الحكم واحد واما المجموع علة والمختار ان العلة لا يتعد راجحا
على الحكم الواحد من جهة مقتضياتها ولكن من جهة
الشهادة لها احيانا فان التثبت الشهادة لاعدادها كما
في المرتد القائل ونحوه استفهام اجتماعها مع اتحاد الحكم والدليل
على صحة الاجتماع ان المصحح عند الانفراد وهو انتظام الصلحة
بترتيب الحكم على الوصف حاصل بترتيب الحكم على الاوصاف
بل لتحصل عند الاجتماع مصاح فهو با لصحة اولى وقد اورد
المانعون اشكالا وهو انه لو ثبت الحكم بعلة فاما ان ثبت
بكل واحدة منها او لا بشئ او بشئ منها دون شئ والاقسام
كلها باطلة اما الاول فانه يلزم منه اثبات الثابت

واما الثاني فلو انه يلزم منه سلب العلة عن الكل وهو
مناقض للعرض واما الثالث فيلزم منه الاحتكام بترجيح
احد المتساويين من غير مرجح ثم يلزم سلب العلة فيما فرضنا
علة وهو محال واجاب الخذاق باختيار القسم الاول قولهم
يلزم اثبات الثابت قلنا لا يلزم فان العلة الشرعية معروفة
ووقفوا ههنا وقال القاضي بن المنير ولما منع ان يدير التقييم
مع فرض كونها معروفة فيقول المعروف هو المثبت للمعرفة
فعلى هذا انما يكون كل واحدة اثبتت المعرفة بالحكم اولم
يثبت شئ منها المعرفة او اثبتتها البعض فيعود الاشكال
وانما الجواب ان هذا القياس حصل من الحاق العلة
الشرعية بالعقلية وليس كذلك فانه لا معنى لكون
الوصف علة الا ان يكون بحيث اذا نسب الحكم الى العلة
وجدت مصلحة او اذ ففت مفيدة وبهذا التفسير
لا يتجمل عاقل امتناع اجتماع العلة فانه قد يكون الحكم
ترتيب الحكم على الاوصاف تحصل مفاسد عديدة
تنبيهات الاول قيل الخلاق هل يجري في
التعليل بعلمين سواء كانا متساويين ام هو مختص بالمعنى
كلوم ابن الحاجب صرح في الاول وكلام غيره يقتضى
الثاني ويساعده تمثيل الغزالي بمن لمس وبال في
وقت واحد وبه صرح الامدي في جواب دليل المائتين
قلت ويشهد له قول الاستاذ ان من صور البغادة
وهذا النوع من العلة ضربان متعارضة ومتعاقبة
فالمتعاقبة يجتمع في اجاب الحكم الواحد وكل واحدة
منهما لو انفردت لا وجبت مثل ذلك الحكم كالمثلة
المذكورة



المذكورة والمتعاقبة لا تجتمع في الوجود وانما
يختلف بعضها بعضا في حكم واحد وذلك مثل
دم الحية يوجب تحريم الوطء ثم يرتفع الدم
ويبقى تحريم الوطء لاجل عدم الطهارة وقال
الصفي الاصفهاني في كتاب الثبوت ومن العلماء من
يمنع جواز التعليل بعلمين على الجمع ويجوز التعليل
بعلمين على البطل الثاني زعم صاحب المسودة
ان الخلاق لغني لان احدا لا يمنع قيام وصف
كل منهما لو انفرد لا استقلال بالحكم لكن هل تنوك
الحكم مضاف اليهما ام الى كل منهما او في المحل حكمان
قال ويجتمع للوصف فيها اربعة احدها تعليل
الحكم الواحد بعلمين مطلقا والثاني التفصيل
بين المنصوصة والمنسبطة والثالث ان يجتمع
في المحل الواحد حكما العلمين وهو قول ابن تيمر
عبد العزيز في مسألة الاحداث اذا نوى احدها
لم يرتفع ما عداه والرابع انهما اذا اجتمعا كانتا
كوصفتين فهناك علة وفي ذلك المحل علمتان
الثالث اذا قلنا بالجواز فقال القاضي عبد الوهاب
من شرطه ان لا يتنافيا فلا يؤدي الى تضاد
الاحكام بانه يقتضى احداها اثبات حكم
والاخرى نفيه بل ويتضادا بالاجماع كتعليل
الربا بانه مكمل وبانه قوت لان الاجماع اذا قرر
انه لا يعمل الا بعلة واحدة وجب الثاني فان
كانت احداها متعديا والاخرى فاصرة فاختلوا
فيه فقبل بينا بيان والصحيح المنع وهذا

ان قلنا ان التقدي ليس بشرط وقال البا جى هذا الخلاف
 جار سواه كانت العلة متفقة في التقدي وعدمه او بعضها
 متقد وبعضها قاصر اه ورايت في كلام بعضهم تغليل الحكم
 الواحد بجلتين متضادتين وجعل منه بعض الحكماء اذا
 اقبلت الدنيا عليك فانفق فانها لا تبقى فغلل الانفاق
 وهو حكم واحد بالاقبال والادبار وقال اخر ان كان رزقك
 قسم فلو تنقب وان لم يكن قسم فلو تنقب فغلل ترك
 التقب بقسم الرزق وعدمه فهذه العلة وان تقابلت
 وتضادت فكل واحدة منها مناسبة للحكم من وجه الرابع
 ان امام الحرمين مثل المسالة في كتيبه بالمرأة يجتمع فيها الاحرام
 والحيض والصوم وغلطه الانبارى لا استحالة بمجاعة الصوم
 شرعا للحيض ورده عليه ابن الميزاب كان اجتماعهما في
 حق من انقطع دمها قبل الجز فثبت الصوم ولم تغتسل وهذا
 صوم صحيح وحكم الحيض باعتبار تحريم الوطء باق حتى تغتسل
 على الصحيح في صحة الصوم وتحريم الوطء فان قلت الحيض غير
 موجود حقيقة قلت ليس العمل على صورته وانما هو على
 استصحابه حكما كما ان الاحرام علة في ابقاء الحج معقودا لا يحكمه
 ويحتمل ان يريد الامام ان المرأة قد يجتمع عليها وصفان ويعتريها
 حالتان متضمنيان للتحريم اما احرام وحيض او احرام وصوم
 ويدل لهذا قوله في البرهتان مثل تحريم المرأة الواحدة بعلة
 الحيض والاحرام والصيام والصلاة فمراده اجتماع وصفين
 من ذلك كالصيام مع الصلاة او الاحرام مع الحيض لا ان
 الاربعة تجتمع الخماس القائلون بامتناع اجتماع العلة
 فاذا اجتمعت كان كل واحدة منها لا بعينها علة حذرا من
 تحصيل الحاصل اذا جعلنا كل واحدة علة مستقلة ومن
 اللطيف

اللطيف عند ذلك ان المفسرين اختلفوا في قوله تعالى
 فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم
 فقيل فائدة تخصيص البعض تعظيم قدر الذنب ومعناه
 ان بعض ذنوبهم كاف في اهلاكهم وقيل فائدة التنبية
 على ما يصيبهم في الدنيا من العقوبات فكان بعض ذنوبهم
 موجب عقوبات الدنيا وبعضها موجب عقوبات الآخرة
 فغلى التفسير الاول يكون فيها تمسك للقول بان الاسباب
 المستقلة اذا انفردت تكون علة منها اذا اجتمعت واحدة لا
 بعينها لان هؤلاء الكفار صدرت منهم اسباب كل سبب
 منها لو انفردت لاستقل بالهلاك فلما اجتمعت اجترأ الله
 جل اسمه ان السبب منها في الاصابة بالعقوبات والهلاك
 بعضها لا كلها والباقي فان محل تأثيره وهذا هو عين
 القول بان السبب عند الاجتماع واحد لا بعينه ذكره ابن
 الميزاب السادس قال ابن سريج في كتاب اثبات القياس
 فان قيل اذا استنبط معنيين مختلفين وسرا فصحا ما
 السبيل في ذلك قيل ان كان احدهما يدخل في الآخر كدخول
 المأكول المدخر في المأكول غير المدخر نظر في زيادة الزايد
 فاعتبر كما ذكرنا في تغليل الربوى وان كان المعنيتان
 متضادان اخرج الى قياسهما على غيرهما ليعلم ايها اصح
 وذلك مثل تخيير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة لما
 عتقت قال بعضهم خيرها لان زوجها كان عبدا وقال
 بعضهم بل كان حرا وقال بعضهم لا اما الى اكان حرا او عبدا
 وانما خيرها المحدث العتق فاما كونه حرا او عبدا فيدرك
 بالخبر واما من قال خيرها المحدث العتق فهو الذي يحتاج
 علة من خالفه الى قياسهما على نظيرهما ليعلم

اصحهما شدة ذكر ان العلة فضل الحرية لما فضل الله به الحر
على العبد فاذا حدثت الحرية حدثت الحيات للنقص والفضل
فيعمل هذا الباب بالنظر الى نفس العلة المعارضة والى ما
يخالفا حتى يعلم اصحهما فصل واما تعليل الحكمين بعلة
واحدة فان كانت بمعنى الامارة فلو خالف كما قاله الامام
في الجواز كما لو قال الشارع جعلت طلوع الصلوات امانة على
وجوب الصوم والصلاة ومنه البلوغ والحيض علامة لاحكام
عديدة وان كانت بمعنى الباعث فاختلغا فيه على اقوال
احدها وهو الصحيح الجواز اذ لا يمتنع ان يكون الوصف
الواحد باعشا على حكمين مختلفين اى مناسب لهما با مرشدا
بينهما كناسبة الربا والشرب للحد والتحريم والثاني المنع
مطلقا والثالث المنع ان لم يتضادا والصحيح الاول فيجوز
تعليل المتماثلين بالعلة الواحدة لكن في محال متعددة
كالقتل الصادر من زيد وعمرو فانه موجب للقصاص عليهما
وقد يعلل بها مختلفان غير متضادين كالحبس يحرم الوطء
ومس المصحف ونحوه وكالاحرام المانع من النكاح والصيد
والطيب واخذ الشعر والاضطارة ذكره الاستاذ ابو اسحاق
وقد يعلل بها مختلفان متضادان بشرطين متضادين
كالجسم يكون علة للسكوت بشرط البقاء في الحيز وعلة الحركة
بشرط الانتقال عنه ومثله الكيا بما يكون مبطلا لعقد
مصححا لاخر قلت كالتاييد في الاجارة والبيع قال الكيا
ويمتنع ان يكون الحكمين في شئ واحد في حالة واحدة لاستحالة
حصول الحكم على هذا الوجه ولا يمتنع كونهما عليين لحكمين
مثلين في شئين فاما كونهما علة لحكمين مثلين في شئ
واحد فمحال لان الاحكام الشرعية لا يصح فيها الزايد

واما

واما تماثل الاحكام ويجعل يعلل مختلفا في احوال كقطع
اليدين قصاصا وسرقة فلا يمنع منه ولكنها حكمان
مختلفان في الاثار وان تماثلا في الصورة والله اعلم