



Bibliotheca Alexandrina

0160424

الإلهام في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علل الأصول للقاضي النيسابوري المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الاستاذ علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥٦ هـ
معهده منهاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧١ هـ^٣

تحقيق وتعليق

الأستاذ زنگنه محمد اسماعيل

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية التربية بالديرة المنورة

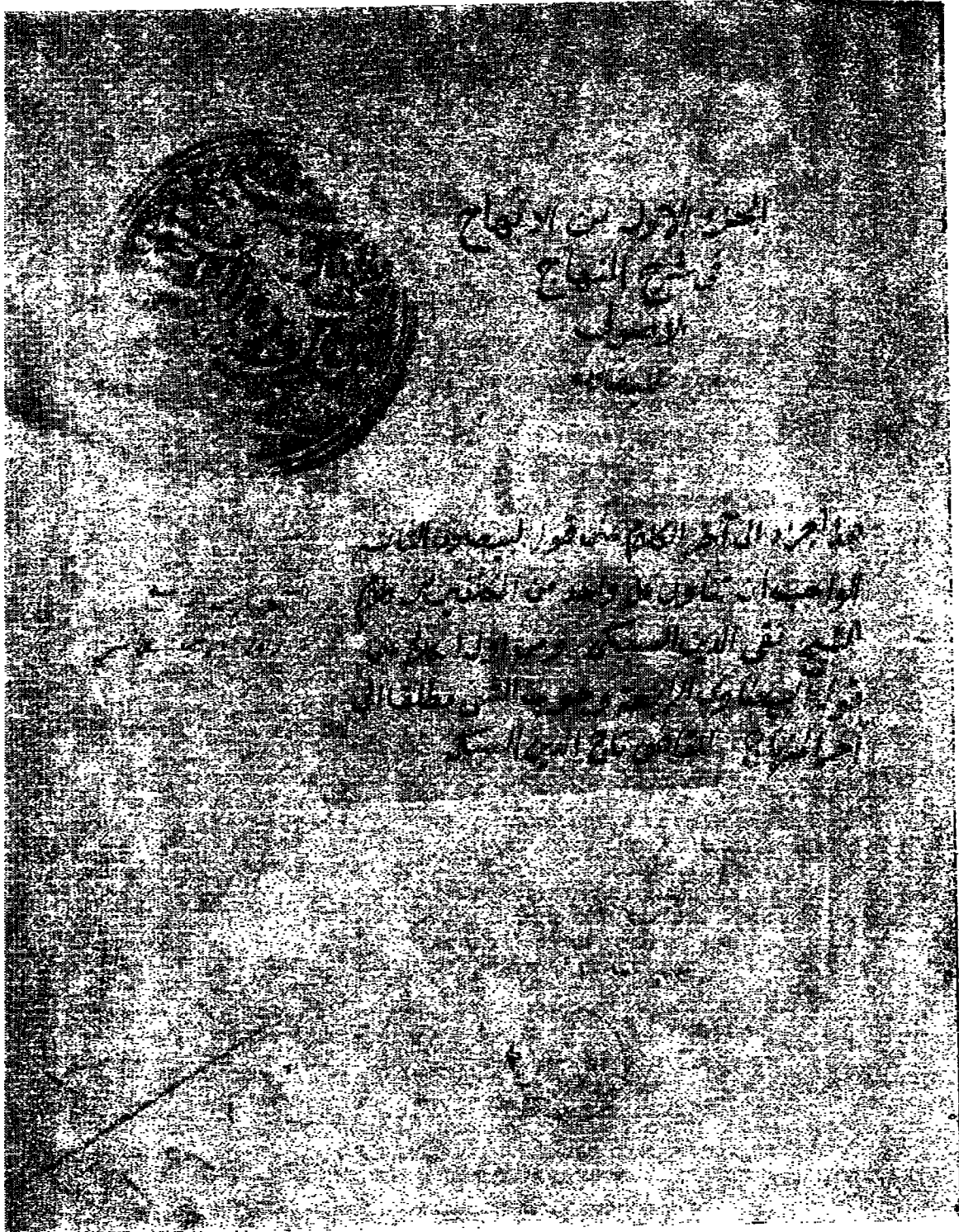
١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية
حسين محمد إمامي راعه محمد
٩ ش الصناديقية - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر



الحمد لله الذي جعل
 العلم من الاجاح
 والاسلاف

هذا الجزء الذي ذكره
 لواجبه ان يكون على
 العلم من الاجاح
 والاسلاف

والله اعلم ان الله شريفا على من حضر
 الخاضع بسبب لا يذوقه اذ باليات فيه
 بالحق الذي ان محيطة بيننا العلم على
 انه وجه لا يصط عنه الا انفسه هذا المبدأ
 والله المسؤول ان يكون نعمت تصلي الاحوال
 ونحفظنا على العلم ونشرف ذلك حاله
 عند ذكره من الرخوة عن بلان لس
 يسق والخير به رعدك وصل الى الله
 سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
 تسليما عظيم الامين اللهم

قال المصنف في سنة ١١٠٠ سنة ١١٠٠
 الحرة المأدوم من شهر ربيع الثاني سنة
 اثنين وخمسين ومائة من الهجرة النبوية
 بالمدينة المنورة من يد السيد محمد بن ابي
 ابي الهيثم بن ابي الهيثم بن ابي الهيثم
 عبد الوهاب بن ابي بن عبد الكافي بن علي السبيعي
 الشافعي اهل مكة من ولد ابي الهيثم بن ابي الهيثم
 وعلى اله من سيدنا محمد وآله وصحبه
 وسلم تسليما عظيم الامين اللهم
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المحقق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فقد كفلت الشريعة الإسلامية مصالح العباد ، عاجلها وآجلها ، سواء منها ما يتصل بأمر الدين ، أو ما يتصل بأمر الدنيا ، ذلك أن الشريعة دين ودنيا ، عميقة وعمل .

ولاحكام الشريعة أدلة ومصادر تستقي منها ، وهي كثيرة ومتعددة ، لكنها على كثرتها وتعددتها ترجع في النهاية إلى مصدرين أساسيين : كتاب الله تعالى ، وسنة رسوله - ﷺ - مصداق ذلك قول الله تعالى : (. . . فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . . .) (١) .

فالرد إلى الله تعالى : هو الرجوع إلى القرآن الكريم .

والرد إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو : الرجوع إليه في حياته ، وإلى سنته بعد مماته .

وقد بين ذلك - أيضاً - ما روى عن رسول الله - ﷺ - وتركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله تعالى وسنتي ، (٢) .

واستخراج الاحكام الشرعية من هذه الأدلة يحتاج إلى دراية تامة بدلالات الالفاظ ، نصاً ، ومفهوماً ، ومعرفة الجمع بين الأدلة عند تعارضها ، وبالتأخر

(١) سورة النساء (٥٨) .

(٢) رواه البخاري ، كتاب : الاعتصام ، باب : العمل بالكتاب والسنة ، .

والمقدم في النزول، والناسخ والمنسوخ، وفتاوى الصحابة والتابعين، المجمع عليها؛
والمختلف فيها، ومعرفة علل الأحكام التي هي أساس القياس في الشرع
الإسلامي .

ومن هنا كانت دراسة علم « أصول الفقه » من أهم العلوم التي تعصم الذهن من
الخطأ في فهم الشريعة، وتلبس علما وأحكامها، والوقوف على أسرار المصالح التي
قصدها الشرع الحكيم .

ذلك أن الأحكام الشرعية إما أن ينص عليها بعينها، وإما أن توضع تحت
قواعد كلية يندرج تحتها الكثير من الجزئيات التي تجدد مع مرور الزمن وتجدد
الحوادث، فتحتاج في استخراج أحكامها من هذه القواعد إلى دراية تامة بقواعد
علم « أصول الفقه » واللغة العربية، وعلوم التفسير والحديث، وأسباب النزول،
وغير ذلك من العلوم التي تؤهل الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من
الأدلة الإجمالية .

على أن هناك من العلماء من لم يصل إلى درجة المجتهدين، كما أنه ليس من العامة،
وهؤلاء هم أتباع المذاهب المختلفة، الذين ينتصرون للمذاهب التي هم ويدافعون عنها،
ويسمون « بمجتهدي المذاهب » وهؤلاء يبحثون عن أدلة أنهم التي استنبطوا منها
الأحكام، فإذا عرضت لهم مسألة لم ينص عليها الأئمة أمكنهم أن يجيبوا عنها
تخريجاً على تلك القواعد، وإذا روى عن أحد الأئمة رأياً في مسألة أمكنهم أن
يختاروا الرأي الذي يوافق قواعد الإمام .

كما أن دراسة علم « أصول الفقه » تعين على فهم سائر العلوم الإسلامية
الأخرى، كالفقه، والتفسير، والحديث، وغير ذلك، فإنه يحقق في الدارس
قوة الإدراك لحقائق هذه العلوم، والكشف عن دقائقها، وكيفية النظر فيها،
والاستفادة منها .

لذلك يعتبر العلماء أن أصول الفقه ليس مقصوداً لذاته، لأنه وسيلة إلى العلم
بالأحكام الشرعية، والعلم بها واجب، وما هو وسيلة إلى الواجب فهو واجب،
كما يقول علماء اللطائف .

أهمية هذا الكتاب :

إن كتاب « الإبهاج » من أجل الشروح التي وضعت على كتاب « المنهاج » حيث يعني بتحرير المسائل الأصولية بالنقل المقارن عن علماء الأصول ، ثم بترجيح ما هو راجح ، في عبارة سهلة سلسلة ، لا غموض فيها ولا التواء ، مقرونة بالدليل الذي يستند إليه من الكتاب والسنة ، أو العقل .

هذا بالإضافة إلى المميزات التي لكتاب « المنهاج » نفسه ، والتي دفعت الإمام السبكي وابنه إلى شرحه ، والتي أثار إليها في مقدمة كتابه « الإبهاج » حيث قال :

« وقد أكره الناس من التصنيف فيه - أي في علم الأصول - فكم من تصنيف فيه مبسوط ومختصر وناقص وزائد ، ومن أحسن مختصراته ، كتاب « المنهاج في الوصول إلى علم الأصول » الذي صنفه القاضي الفاضل ناصر الدين « عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي » ، رحمه الله ، فلقد أحسن فيه المعاهد ، وقد قرىه على مرات كثيرة من جماعات ، حتى سمعت أمراء من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته ، فلم أقتنع من واحد ، وفي هذا الوقت شرع في الاشتغال به ولدى أبو حامد ، أعطاه الله من خيرى الدنيا والآخرة ما هو قاصد ، وزاده بما ليس في حسابه كل خير ، إنه الكريم المسجد ، فأجبت أن أضع له شرحاً ليتفهم هو وغيره إن شاء الله ، وعسى دعوة من أخ في الله تفغنى وأنا في القبر راقد ، وسميته « الإبهاج في شرح المنهاج » وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة :

تزداد العين إبهاجاً إذا فسرت

وخرج العين فيها حين يلتفت (١)

المقدار الذي شرحه الإمام السبكي « الوالد » :

سبق أن نقلنا عن الإمام السبكي أنه أراد أن يضع شرحاً على كتاب « المنهاج » ليتفهم به المسلمون عامة ، وولده « أبو حامد » أحمد بن علي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ

(١) مقدمة الإبهاج ج ١ ص ٤ - مع نهاية السور .

خاصة ، ولكن المنية وافته قبل إتمام الكتاب ، فوصل فيه إلى مسألة « مقدمة الواجب ، فأكله ولده تاج الدين عبد الوهاب السبكي ابتداء من قول البيضاوي : « الرابعة وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا » كما سترى ذلك أثناء للكتاب ، وبشهادة ولد المؤلف : تاج الدين السبكي حيث قال بعد مقدمة طويلة : « وقد وصل والدي الشيخ الإمام تجراه الله الخير إلى مسألة : مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين ، بخفي أظفانه ، والمحقق لرجاء العبد بإسماعده وإسعافه (١) » .

التعريف بمؤلف الكتاب

وما دنا نقدم لكتاب « الإيهام » فإنه يصبح من الضروري أن نعرف
بمؤلفي هذا الكتاب ، وهما : شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي ،
وولده : تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، ومؤلف كتاب « المنهاج » وهو
القاضي البيضاوي .

القاضي البيضاوي :

هو : عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي ، الشافعي ، الملقب بناصر الدين ،
المكنى بأبي الخير .

ولد بالمدينة البيضاء بفارس ، قرب شيراز ، وإليها نسبتها التي اشتهر بها .
كان - رحمه الله تعالى - إماماً مبرراً في سائر العلوم النقلية والعقلية ، كالتفسير
والحديث ، والفقه والأصول ، وعلوم اللغة العربية .

كذلك كان قاضياً عادلاً ، ولي قضاء « شيراز » مدة طويلة ، ثم عزل عن
القضاء لشدة في الحق ، فرحل إلى « تبريز » وأقام بها مدة ينشر خلالها العلوم والمعرفة .

مؤلفاته :

ألف العديد من الكتب في شتى العلوم النقلية والعقلية التي تدل على رسوخ
قدمه ، وسعة اطلاعه ، منها :

- ١ - تفسير القرآن الكريم ، المسمى « أنوار التنزيل » فتألفه العلماء بالقبول -
شرقاً وغرباً - ووضهوا عليه الشروح والحواشي وطبع عدة طبعات .
- ٢ - منهاج الوصول إلى علم الأصول ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا .
- ٣ - شرح مصابيح السنة للإمام البيهقي في الحديث .
- ٤ - طوابع الأنوار - في علم الكلام - وهو من أجل المختصرات التي
ألفت في علم الكلام . طبع عدة طبعات .
- ٥ - المصباح - في علم الكلام - اختصره من كتاب : الطوابع المتقدم .

- ٦ - شرح مختصر ابن الحاجب - في أصول الفقه ، سماه : « مرصاد الافهام »
إلى مبادئ الأحكام ، .
 - ٧ - شرح الكافية في النجولابن الحاجب .
 - ٨ - تاريخ الدول الفارسية ، المسمى « نظام التواريخ »
 - ٩ - شرح المنتخب في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي .
- وغير ذلك من المؤلفات التي طبعت والتي لا تزال مخطوطة حتى الآن .

وفاته :

توفي - رحمه الله تعالى - بترير سنة ٦٨٥ هـ على ما قاله الجافظ ابن كثير ،
وقيل : سنة ٦٩١ هـ على ما قاله جمال الدين الإسفوي ، وتاج الدين السبكي في طبقاته .
للصغري ، وقيل سنة ٧١٩ هـ وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية ، وارتضاه
المولى شهاب الدين الحفاجي في حاشيته على تفسير التماضي البيضاوي (١) .

(١) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي (١٥٧/٨) البداية والنهاية -
(٣٠٩/١٣) تاريخ الأدب الفارسي ج ١١٦ ، شذرات الذهب (٢٩٢/٥) .
طبقات الشافعية للإسفوي (٢٨٢/١) بغية الوعاة للسيوطي (٥٠/٢ - ٥١)
الأعلام للزركلي (٢٤٨/٤ - ٢٤٩) .

اسرة السبكي :

لقد كانت أسرة السبكي ، من الأسر التي شاركت في النهضة العلمية في القرن الثامن الهجري ، من نشر العلم وتعويض الأمة الإسلامية عما فقدته عن المؤلفات العلمية نتيجة الزحف التتري على الأمة الإسلامية في القرنين : السادس والسابع : فالأب الأكبر لهذه الأسرة هو : زين الدين أبو محمد عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي ، المتوفى سنة ٧٣٥ هـ بالرحلة يوم الثلاثاء ٩ من شعبان . بعد حياة حافلة بالعلم والجهاد ، فقد كان — رحمه الله — أصولياً نظاراً ، فقهاً صالحاً ورعاً ، له نظم ظريف في الزهد ومدح الرسول ﷺ ، كما تولى قضاء كل من محافظتي الشريفة والغربية بمصر (١) .

وولده شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو الحسن علي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ملاً أقطار الأرض علماً ، وتصدى للتدريس والفتيا والقضاء بين الناس .

واصفاه :

(أ) بهاء الدين أبو حامد أحمد بن علي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ صاحب اليد الطولى في علوم اللسان العربي ، والمعاني والبيان ، وأستد إليه إفتاء دار العدل . ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابة جامع ابن طولون .

(ب) وجمال الدين أبو الطيب الحسين بن علي المتوفى ٧٥٥ هـ كان ذا باع طويل في شتى العلوم العقلية والعقلية ، بالإضافة إلى تولى منصب التدريس بالمكارية ، وبالشامية البرانية .

(ج) كذلك حميده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي ، وصل إلى أرقى المناصب العلمية من التدريس والفتيا والقضاء ، وغير ذلك مما سذكبه في ترجمته بعد ذلك بقليل .

الإمام السبكي (الوالد) :

ترجم له ولده في طبقاته فقال :

علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حامد بن يحيى

(١) طبقات الشافعية. (١٠/٨٩ - ٩٤) .

ابن عمر بن عثمان بن علي بن مسوار بن سوار بن سليم السبكي . الشيخ الإمام ، الفقيه ،
المحدث ، الحافظ ، المفسر ، المقرئ ، الأصولي ، المتكلم ، النجوى اللغوى ،
الأديب الحكيم ، المنطقي ، الجدلي ، الخلاق النظار ، شيخ الإسلام ، قاضي القضاة ،
تقى الدين أبو الحسن .

شيخ المسلمين في زمانه ، والداعي إلى الله في سره وإعلانه ، والمباذل عن الدين
الحنفي بقله ولسانه .

أستاذ الأبتاذين ، وأحد المجتهدين ، وخمسم المناظرين . جامع أشتات العلوم ،
والبرز في المنقول منها والمفهوم ، والمشر في رضا الحق وقد أضاءت النجوم .

شافعي الزمان ، وحجة الإسلام المنصوب من طرق الجنان ، والمرجع إذا
دجت مشكلة وغابت عن البيان .

عاب لا تكدره الدلاء ، وسحاب تنقاصر عنه الأنواء ، وباب العلم في عصره ،
وكيب لا وهو د على ، الذي تمت به النماء .

ولادته ونشأته :

ولد في الثالث من صفر سنة ثلاث وثمانين وستائة ، وتفقه في صغره على والده ،
ثم تزوج بابنة عمه وعمره خمس عشرة سنة ، ثم دخل القاهرة مع والده فاستمع إلى
علمائها في ذلك العصر ، كعلي بن بنت الأعرز ، وتقى الدين ابن دقيق العيد ، ونجم
الدين ابن الرفعة والشيخ علاء الدين الباجي ، وسيف الدين الينخادى ، وعلم
الدين العراقي .

كما تلقى القراءات على الشيخ تقى الدين ابن الصائغ ، والفرائض على الشيخ
عبد الله الغماري المالكي .

وأخذ الحديث عن المحافظ شرف الدين الدماطي ، والتبحر عن الشيخ أبي حيان .
ثم رحل إلى الإسكندرية فسمع من أبي الحسين يحيى بن أحمد الصراف .
كما رحل إلى دمشق ، فأخذ يتلقى فيها العلوم عن علماء عصره مثل :
ابن الموازيني ، وابن مشرف ، وأبي بكر بن أحمد بن عبد الدايم ، وغيرهم .

قال السبكي عن والده :

رحل الوالد - رحمه الله - إلى الشام في طلب الحديث في سنة ست وسبعماية ، وناظر بها ، وأقر له علماءها ، وعاد إلى القاهرة في سنة سبع ، مستوطناً مقبلاً على التصنيف والفتيا ، وشغل الطلبة ، وتخرج به فضلاء العصر .
ثم حج في سنة ست عشرة ، وزار قبر المصطفى - ﷺ - ثم عاد وألقى عصا السفر واستقر ، والفتاوى ترد عليه من أقطار الأرض ، وترد إليه بعضاً على بعض .
واتهمت إليه رئاسة المذهب بمصر فما طافت على نظيره . .
تولى قضاء الشام بعد وفاة جلال الدين القزويني .
كما ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية ، بعد وفاة الحافظ المزي .

مؤلفاته :

- للإمام السبكي مؤلفات عديدة ، منها المطبوع ، ومنها المخطوط ، نذكر منها :
- ١ - الدر التنظيم في تفسير القرآن العظيم .
 - ٢ - تكملة المجموع في شرح المذهب للشيرازي في فقه الشافعية .
 - ٣ - التحبير المذهب في تحرير المذهب وهو شرح على كتاب المنهاج .
 - ٤ - الابتهاج في شرح المنهاج للتووي ، وصل فيه إلى أوائل الطلاق ، ثم أكمله ابنته : بهاء الدين أحمد كما في كشف الظنون ١٨٧٣ .
 - ٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه - بدأ فيه ولم يكمله ، ثم أمته ولده : تاج الدين عبد الوهاب
 - ٦ - الرقم الإبريزي في شرح مختصر التبريزي .
 - ٧ - الوشى الإبريزي في حل التبريزي . ولم يكمل هذين الكتابين .
 - ٨ - التحقيق في مسألة النعليق - وهو الرد على الإمام ابن تيمية في مسألة الطلاق .
 - ٩ - الابهاج في شرح المنهاج - وهو الكتاب الذي بين يديك .
- ومن راجع كتب الطبقات . وقف على النديد من مؤلفاته في جميع العلوم الثقلية والعقلية .

مدحه وعقيدته :

كان - رحمة الله تعالى عليه - شافعي المذهب ، وكانت له أجتهدات وترجيحات في مذهب الإمام الشافعي في أبواب الفقه المختلفة (١) .

كما كان أشعري العقيدة ، وكانت له بعض الآراء الخاصة ، مثل أن الكلام للنفسي يسمع ، وأن التعلق قديم ، وأن الروح لا تنفث أبداً ، وامتناع المعاصي : صغيرها وكبيرها ، عمدتها وسورها ، على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها .

كذلك يرى أن البشر أفضل من الملك ، ولكن لا يجب على المكلف اعتقاد ذلك . وقال : إن الرضا غير الإرادة . إلى آخر ما نقله عنه ولده عبد الوهاب في طبقاته (٢) .

وفاته .

توفي - رحمه الله تعالى - ليلة الاثنين ثالث جمادى الآخرة سنة ست وخمسين وسبعمائة بالقاهرة ، ودفن بقرافة باب النصر . تغمده الله بواسع رحمته (٣) .

تاج الدين السبكي (الابن) :

هو : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى ابن تمام السبكي .

ولد بمصر سنة ٧٢٧ هـ على ما ذكره جمهور المؤرخين . على أن ابن حجر وابن تقي بردي يرجحان أنه ولد سنة ثمان وعشرين . ويرى الزيندي في تاج العروس أن

(١) انظر : طبقات الشافعية للسبكي > ١٠ ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٢) راجع الطبقات > ١٠ ص ٢٩٤ - ٢٩٥ > ١ ط عيسى الحلبي .

(٣) راجع في ترجمته : البداية والنهاية (٢٥٢/١٤) البدر المطالع (١/٤٦٧) .

بغية الرعاة (١٧٦/٢) تذكرة الحفاظ (١٥٠٧/٤) طبقات القراء لابن الجزري

(١/٥٥١) مفتاح السعادة (٢/٣٦٣) النجوم الزاهرة (١٠/٣١٨) طبقات

ابن السبكي (١٢٩/١٠) وما بعدها .

ولادته كانت سنة تسع وعشرين وسبعمائة (١) . .

شتماته وطلبه للعلم :

لقد نشأ تاج الدين السبكي في بيت يموج بالعلم والمعرفة ، فحفظ القرآن الكريم ، وتلقى عن والده أصول العربية ، والعقيدة والفقه وغير ذلك من العلوم التي كان والده مرجعاً لطلاب عصره فيها .

ولم يكتف ابن السبكي بالتلقى عن والده ، وإنما اتجه إلى الاستفادة من كبار العلماء في عصره ، مثل : ابن الشحنة ، وپونس الذبوسني ، ويحيى بن المصري ، وعبد المحسن الصابوني ، وابن سيد الناس وغيرهم .

وكما تولى والده منصب قاضي قضاة الشام رحل معه إلى دمشق سنة تسع وثلاثين وسبعمائة ، فسمع من علمائها : مثل ابن أبي اليسر ، وابن تمام ، والمزني ، والذهبي ، وأثير الدين أبي حيان وغيرهم . .

قال السبكي عن نفسه في طبقاته عند ترجمته لشيخه المزني :

« وكنت أنا كثير الملازمة للذهبي ، أمضى إليه في كل يوم مرتين : بكرة والعصر ، وأما المزني فما كنت أمضى إليه غير مرتين في الأسبوع ، وكان سبب ذلك أن الذهبي كان كثير الملاحظة والمحبة في ، بحيث يعرف من عرف حالي معه أنه لم يكن يجب أحداً كحبيته في ، وكنت أنا شاباً ، فيقع ذلك مني موقفاً عظيماً . . (٢) ،

ثم يقول :

« شغل مرة مكان بدار الحديث الأشرفية ، فنزلني فيه ، فعجبت من ذلك ، فإنه كان لا يرى تنزيل أولاده في المدارس ، وها أنا لم آل في عمري فقاهاة في غير دار الحديث ، ولا إعادة عند الشيخ الوالد ، وإنما كان يؤخرنا إلى وقت استحقاق التدريس - على هذا ربانا رحمه الله - فسألته فقال :

-
- (١) تاج العروس للزبيدي (من ب ك) الدرر الكامنة (٢ / ٤٢٥) المنهل
الصافي لابن تغري بردي (١ / ٢٦٠) النجوم الزاهرة (١١ / ١٠٨) . .
(٢) طبقات ابن السبكي (١٠ / ٢٩٥) :

ليقال : إنك كنت فقيهاً عند المزي ، ولما بلغ المزي ذلك أمرهم أن يكتبوا اسمي في الطبقة العليا ، فبلغ ذلك الوالد فأنزعج وقال : خرجنا من الجدل إلى اللعب ، لا والله ، عبد الوهاب شاب ، ولا يستحق الآن هذه الطبقة . اكتبوا اسمه مع للمبتدئين . فقال له شيخنا الذهبي : والله هو فوق هذه الدرجة ، وهو محدث جيد ، فضحك الوالد وقال : يكون مع المتوسطين (١) .

مكانته العلمية :

كان لنبوغ السبكي المبكر أثره البالغ في لفت أنظار الناس إليه ، وتولي المناصب العلمية ، فقد أجازته شمس الدين ابن النقيب بالإفتاء والتدريس ، وغمره لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره .

وقال عنه الحافظ شهاب الدين بن حجرى :

« حصل فتوياً من العلم : من الفقه ، والأصول ، وكان ماهراً فيه ، والحديث ، والأدب ، وبرع وشارك في العربية ، وكان له يد في النظم والنثر ، جيد البديهة ، ذا بلاغة وطلاقة لسان ، وجرأة جنان ، وذكاء مفرط ، وذهن وقاد (٢) . »

كما كان عالماً بعلم الكلام ، ويناقش قضايا العقيدة ، وخلافيات علم الكلام بوجه علم . وعقد فضلاً خاصاً للحديث عن الإيمان والإسلام والإحسان ، وزيادة الإيمان وفتناته ، والقدر خيره وشره .

كما كانت له دراية بمعرفة الحوادث التاريخية وسير الرجال والتاريخ الإسلامى . والعلوم اللسانية : من النحو والصرف والبلاغة والعروض ، وغريب اللغة ، والأدب ، وخاصة بالشعر العربى وفتوته المختلفة .

وبالإضافة إلى ذلك فقد أهتم السبكي ببعض العلوم أكثر من اهتمامه .

بالبعض الآخر :

(١) فقد أهتم بدراسة المقه ؛ لما للفقه فى ذلك الوقت من مكانة ؛ حاجة الناس إليه ؛ ولتصدر مناصب الفتيا والقضاء .

(١) المرجع السابق .

(٢) نقله ابن حجر فى الدرر الكامنة (٢/٤٢٥) .

لذلك نراه يملا طبقاته الكبرى بالكثير من المسائل الفقهية ومناظراته فيها .
(ب) كما اهتم بعلم « أصول الفقه » ، لما له من عظيم الأثر في تربية ملكة
الاجتهاد لدى الفقيه ، يدل على ذلك مؤلفاته المتعددة فيه كما سيأتي .

(ج) كذلك أولى علم الحديث أهمية كبرى ؛ فروى الستة عن حفاظ عصره ؛
واهتم بالجرح والتعديل ؛ ونقد الرجال ؛ ووضع في ذلك قواعد استدرك بها على
من سبقه .

فقال في ترجمة أحمد بن صالح المصري :

« الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدلته ؛ وكثر مادحوه ومزكوه ؛
وندر جارحه ، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه : من تعصب مذهبي
أو غيره ، فإننا لا نلتفت إلى الجرح فيه ، ونعمل فيه بالعدالة ، وإلا فتحنا هذا
الباب ، أو أخذنا بتدعيم الجرح على إغلاقه لما سلم لنا أخذ من الأئمة ، إذ ما من
إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون ، وهلك فيه مالكون . »

وقد تولى الإمام السبكي مناصب عديدة : من التدريس ، والقضاء وغير ذلك .
فقد تولى التدريس في العزيزية ، والمادلية الكبرى والغزالية ، والعدراوية ،
والشاميتين ، ومشيخة دار الحديث الأشرفية ، كما تولى تدريس الشافعي بمصر ،
والشيخونية ، والمعاهد بالطالع الطولوني .
كما تولى الخطابة في الجامع الأموي بدمشق ، وقضاء الشام سنة ست وخمسين
وسبعائة .

وهكذا ظل تاج الدين السبكي يتنقل بين وظائف الدولة حينئذ ، حتى طارت
شهرته في كل الأقطار الإسلامية ، وأصبح عمدة الناس في الفتيا ، وكان أهل مصر
يرسلون إليه يستفتونه في كثير مما يعرض لهم من أمور .

مذهبه وعقيدته :

من خلال دراستنا لحياة ابن السبكي تبين لنا أنه كان شافعي المذهب ، وألف
فيه الكثير ، وجمع فتاوى والده ، وله كثير من المسائل التي تفرد بها برأى خاص .

• أبو ترجيح لبعض الآراء على البعض الآخر ، يلاحظ ذلك من طالع في كتابه :
« الطبقات الكبرى » .

كما كان أشعري العقيدة ، يناقش قضاياها ، ويتحدث في خلافيات علم الكلام ،
وقد ذكرنا في مكانه العلية أنه عقد فصلاً خاصاً للحديث عن الإيمان والإسلام
والإحسان ، وأن الإيمان يزيد وينقص ، كما تحدث عن القدر خيره وشره .

مصنفاته :

لتاج الدين السبكي العديد من المصنفات في العلوم العقلية والمقلية ، الأثر الذي
يدل على سعة اطلاعه ، وغزارة علمه ، ورسومه قدمه .

واليك أمودجا من مؤلفاته المختلفة :

- ١ — الأشباه والنظائر في الفروع الفقهية .
- ٢ — أوضح المسالك في المناسك .
- ٣ — ترشيح التوشيح . في أصول الفقه .
- ٤ — جمع الجوامع . في أصول الفقه .
- ٥ — رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول .
- ٦ — الإبهام في شرح المنهاج للبيضاوي .
- ٧ — منع الموانع على جمع الجوامع . تعليق له على كتابه : جمع الجوامع .
- ٨ — الدلالة على عموم الرسالة — جواباً عن أسئلة أهل طرابلس .
- ٩ — الشيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور الماتريدي .
- ١٠ — قواعد الدين وعمدة الموحدين .
- ١١ — الفتاوى .
- ١٢ — طبقات الشافعية : الصغرى والوسطى والكبرى .
- ١٣ — معيد النعم ومبيد القم .
- ١٤ — رفع الحوية في وضع التوبة .

١٥ — ترجيح تصحيح الخلاف .

١٦ — أحاديث رفع اليدين .

وغير ذلك مما هو مطبوع أو مخطوط ، مما نرجو أن يتفجع به المسلمون في كل مكان .

وفاته :

توفي — رحمه الله تعالى — بعد حياة حافلة بجلال الأعمال ، ليلة الثلاثاء سابع ذى الحجة سنة ٧٧١ هـ . ودفن بسفح « قاسون » بعد أن بلغ من العمر أربعاً وأربعين سنة مباركة .

رحمه الله رحمة واسعة ، وأسكنه فسيح جناته .

إنه خير مأمول ، وأكرم مسئول (١) .

-
- (١) راجع في ترجمته : البداية والنهاية لابن كثير (٢٩٥/١٤ — ٣١٨) تاج العروس للزبيدي ، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان .
حسن المحاضرة للسيوطي (١٤٨/١) طبعة مصر . الدارس في تاريخ المدارس للنعيمي (٣٧/١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر (٤٢٥/٢ — ٤٢٨) درة الأسلاك في دولة الأملاك لابن حبيب . مصور بدار الكتب المصرية :
شفرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٢٢١/٦ — ٢٢٢) .
كشف الظنون لحاجي خليفة . فهرس الصهارس للكتاني (٣٧٢/٢) .
المنهل الصافي لابن تغري بردى (٣٦٠/١) مخطوط بدار الكتب المصرية .
التجوم الزاهرة لابن تغري بردى (١٠٨/١١) فهرس دار الكتب المصرية .
(تاريخ) فهرس جامعة الدول العربية (تاريخ) الأعلام لخبر الدين الزركلي (١١١/٥) مقدمة طبقات الشافعية لابن السبكي بتحقيق محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الخلو ط عيسى الحلبي .

النسخ

التي اعتمدت عليها في تحقيق الكتاب

لما عهد إلى تحقيق هذا الكتاب من قبل أصحاب « مكتبة الكليات الأزهرية » ،
جزاهم الله عن العلم وأمله أفضل الجزاء - بحثت عن نسخ هذا الكتاب فوجدت له
هذه النسخ :

١ - نسخة مطبوعة بهامش كتاب « نهاية السؤل » للإسنوى بمطبعة التوفيق
الأديبية بمصر .

وهي الطبعة الوحيدة لهذا الكتاب ، وقد نذت هذه الطبعة منذ فترة طويلة .

٢ - نسخة مخطوطة بقلم معتاد في مجلدين بخط محمد علي بن الأجهوري
الشافعي - الجزء الأول ٥٢٧ ورقة ٢١ سطراً - فرغ من كتابتها في صباح يوم
الخميس ٢١ ربيع الأول سنة ١٣٣١ هـ .

والجزء الثاني ٣٥٩ ورقة ٢١ سطراً أيضاً ، ولكن بدون تاريخ وعليها
بعض التعليقات والتملكات .

مودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٨٤) أصول الفقه .

٣ - نسخة كالسابقة تماماً مودعة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١ م)
أصول الفقه .

٤ - الجزء الأول من نسخة مخطوطة في مجلد بقلم معتاد ، بخط العلامة
شمس الدين محمد بن أمضى القضاة أبي عبد الله محمد بن شرف الزرعي الشافعي
المتوفى يوم الاثنين في السادس والعشرين من ربيع الأول سنة ٧٧٩ هـ . فرغ من
كتابتها قبيل ظهر يوم الأحد الثامن من شهر ربيع الأول سنة ٧٥٤ هـ . بهامشها
تاريخ وفاة النسخ نقلًا عن ولده شمس الدين محمد الشيرازي بالعجمي ، ومذيلة بما
يفيد أن النسخ المذكور قرأها علي والده أمضى القضاة المذكور ، وعلى ظهر الورقة
الأولى خط مكملها تاج الدين ولد المصنف في منتصف ربيع الأول سنة ٧٥٥ هـ .

وبها خروم بين ورقة (٢٩) ومن قبيل الآخر . وبها أثر عرق وتقطيع .
ونقلت هذه النسخة على نسخة ولد المصنف بتاريخ جمادى الأولى سنة
١٧٥٤ هـ . كما في آخر الأصل المكمل ، وبها مشها بعض تعديلات ، وعدد أوراقها
٢١٢ ورقة ومسجلتها ٢٣ سطرأ في حجم الربع ، ويتهى هذا الجزء عند الفصل
الثالث في المين له .

مودة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٠) أصول الفقه طلعت .
والكتاب نسخ أخرى مخطوطة بدار الكتب المصرية ، إلا أنها أجزاء متفرقة
وغير كاملة . الأمر الذى جعلنى أقصر على هذه النسخ لسلامتها ووقايتها بالغرض .
وبالله التوفيق .

عمل في التحقيق :

لقد اتخذت هذه النسخ الأربع أصلاً للعمل في الكتاب ، وأثبت في الأصل
ما هو الصحيح منها ، وأشرت في الحاشية إلى وجود الاختلاف بين هذه النسخ .
كما استعنت على تصحيح ما في الكتاب من أخطاء ببعض الشروح الأخرى التي
وضعت على المنهاج ، مثل : « نهاية السؤل » للإستوى ، و « مناهج العقول شرح
منهاج الوصول » للبدرخشى ، و « مهراج المنهاج » للجزرى وغير ذلك .
كما أنى رجعت إلى ما تيسر لى الاطلاع عليه من الكتب التي رجعت إليها
المؤلفان ، الأمر الذى جعل هذا الكتاب يبدو فى صورة واضحة تعين الباحث
على الاطلاع والبحث .

وهذا بحمل ماقت به من عمل في هذا الكتاب :

١ - تخرىج شواهد الكتاب ، من القرآن والسنة ، والشعر ، والآثار المختلفة ،
مع نسبة كل قول لقائله ، أو نقله ، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية
أو المساعدة .

٢ - تصحيح الألفاظ التي تخالف قواعد الإملاء الحديثة ، بما يوافق آخر
الاصطلاحات الحديثة ، حتى يكثر النفع بهذا الكتاب لدى العامة والخاصة .

٣ - التعريف بالأعلام والكتب التي ترد في الكتاب بالفقر الذى يتفق
وأصول التحقيق .

- ٤ - إحالة بعض المسائل الغامضة إلى المراجع التي توضحها ، والتي لا يكفي فيها الإشارة السريعة في هامش الكتاب .
- ٥ - ضبط الكلمات الغريبة لغوياً ، والإشارة إلى معانيها ، أو المقصود منها في المقام الذي تذكر فيه إن تعددت معانيها ، وذلك بالرجوع إلى كتب اللغة والمعاجم العربية .
- ٦ - إحالة بعض الفروع الفقهية التي ترد للاستشهاد إلى كتب الفروع الفقهية في المذاهب المختلفة .
- ٧ - التعريف بالفرق وأصحاب الملل والنحل ، التي جاءت في الكتاب بالقدر الذي يتفق وطبيعة التحقيق .
- ٨ - قابلت أصل الكتاب « المنهاج » ، على طبعاته المختلفة وأثبت ما بين هذه الطبعات من فروق .
- ٩ - وضعت عناوين الموضوعات في صلب الكتاب لتحين القارئ على التمييز بينها من أقرب الطرق ، وأجزت لنفسى ألا أضعبها بين معقوفين لتعذر ذلك ، وطلباً للاختصار .
- ١٠ - قسمت الكتاب - كما هو في الطبعة الأولى - إلى ثلاثة أجزاء :
الجزء الأول : من أول الكتاب إلى كيفية الاستدلال بالألفاظ .
الجزء الثاني : من أول « الباب الثاني في الأوامر والنواهي » ، إلى آخر كتاب « الإجماع » .
الجزء الثالث : من أول الكتاب الرابع في القياس إلى آخر علم الأصول .
وفيما يلي نموذج للصفحات الأولى والثانية والأخيرة من المخطوطة رقم (٤٨٤) .
وإني لأتوجه إلى الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ،
وأن ينفع به بقدر إخلاصى فيه إنه سميع مجيب .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

شعبان محمد اسماعيل

الإلهام في شرح المنهاج

شرح منهاج الرسول إلى غير الأصول للقاضي النضاوي المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الأستاذ علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥٦

يولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧١

تجقيق وتعليق

الدكتور عبد السلام

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

كلية التربية بالبيشة، البشة

١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد إيبان وأخوه محمد

٩١ - شارع الصناديق - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال الشيخ الإمام العالم العلامة القدوة المحقق الحافظ شيخ الإسلام ، بقية العلماء الأعلام ، قدوة الأئمة ، آخر المجتهدين ، حجة الله على العالمين ، سيدنا ومولانا قاضي القضاة تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن علي بن تمام بن سوار بن سوار بن مسوار الأنصاري . الخنزرجي الشافعي فضر الله وجهه قاضي القضاة بالشمس المحروس .

قال رحمه الله تعالى : الحمد لله الذي أسس ببيان دينه على أثبت قواعد ، وأعلى أعلام مائه ، فخصعت لها أعتاق كل جاحد ، وأحكم أصول شريعته فأعيا تفرعها كل معاند ، ورفع قدر علمائها فعد كل واحد منهم بألف ، كما عد ألف من غيرهم بواحد ، أحده على لعمري التي عمت كل صادر ووارد ، واعترف بالعجز عن شكره ولا يبلغ معشار عشره حمد كل حامد ، وأستغفره استغفار عبد في بحر الذنوب راكد ، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه ، قد أحاطت به الشدائد ، وقعد له عدوه بالمرصد ، وسولت له نفسه بالكيد ، وغلب عليه هواه الفاسد ، ونادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ، وأنت أنت الإله الواحد ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له توحيداً أنا له في صميم القلب واجيد ، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد ، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والمحامد ، وأزفه عن كل ما لا يليق بحاله ، وأقدس له عن وضر التشبيه والتعطيل ما تكنه القلوب من العقائد ، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزي فيه ولد ولا والد ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي قدره على جميع الخلائق صاعداً ، وشره بين البرية ناهداً ، المصطفى من خير القبائل الأماجد ، والمجتبي من خين البطون الأقارب والأباعد ، اللبرأ في نسبه وذاته عن كل شين يتعلق به جاسد ، المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد ، والبعوث إلى كل إنسى وجنى ، والمقذ لهم من ربة الشيطان المسارد ، الهادى إلى سبيل الرشاد ولؤلؤه لم يسكن أحد منا براشد .

صلى الله عليه وسلم ما سجد لله ساجد ودام في الجنان خالد ، ورضى الله عن أصحابه الذين كل منهم في الله جاهد مجاهد ، وحامى حوزة الدين من كل مارق في الدين مجالد ، الذين قاموا بجلالة نبيه في جميع المعاهد ، وشيدوا أركان دينه وحفظوا شرائعه في جميع المصادر والموارد ، وقاموا بأعباء المسئلة الخفيفة وذبوا عنها كل زائد ، وحواماها عن الشبهات ووقفوا عند حدودها تحصيلا للصالح ودرأ للفساد ، رضى الله عنهم أجمعين ، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصحابة والتابعين ، في تمهيد القواعد ، واستخراج الفوائد ، وضبط الأصول الشوارد ، وتبيين الأدلة والمقاصد ، والتوسع في علوم القرآن التي يتبها في بحارها كل علم ناقد ، ومعرفة السنة ، ولا يخطئ - ببعضها إلا من هو أسعد الليل مكابد .

وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من جاهد وجاهد وكدودأب ونصب واجتهد ، والله لسعيه شاهد ، وكان من أعظمهم منة على من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعى رضى الله عنه فإن له أجمل العوائد بلجمه بين الحديث والفقہ ، وكان غيره يقتصر منهما على واحد وليناية كلامه على أصول هو أول من صنفها لما سأله ابن مهدى ، فصنف له الرسالة وكم فيها من القوائد ، فهو أول من صنف في أصول الفقہ لا يمتري في ذلك إلا معاند (١) .

(١) من المسلم به أن أصول الفقہ باعتباره قواعد ونظريات وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة بوجه عام ، نشأ في عصر الصحابة - رضى الله عنهم - حيث كان مصاحباً للفقہ ، فإن من الصحابة من كان يتصدر للفتيا والقضاء بين الناس ، كعمر ابن الخطاب ، وابن مسعود ، وعلى بن أبي طالب وغيرهم ، وكانوا على دراية تامة بقواعد اللغة العربية ، التي نزل بها القرآن الكريم ، وبأسباب النزول ، وبالناسخ والمنسوخ . والمطلق والمقيد ، والعام والخاص ، وسائر المباحث التي تكفل بيانها علم أصول الفقہ ، فيما بعد . وهكذا كان لسلك إمام من الأئمة المجتهدين قواعده وأصوله التي يسير عليها في اجتهداه ، إلا أنه كان هناك خلاف حاد بين اتجاه أهل الحديث بالحجاز ، وأهل الرأي بالعراق ، حتى أخذ كل فريق في الطعن على طريقة الفريق الآخر ، فأهل الرأي يعيرون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر ، كما أن أهل الحديث يعيرون على أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ويحكمون العقل في الدين .

فائدة علم الأصول

وإن علم أصول الفقه وهو من أعظم العلوم ثلاثة أصناف : عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم والطب ، ولغوية كعلم اللغة والنحو والتصريف والعروض والقوافي والبيان . وشرعية وهي علوم القرآن والسنة وتوابعهما .

ولا ريب في أن الشريعة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد ، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح ، وأنفعها معرفة الأحكام التي تجب للعبود على العابد . ومعرفة ذلك بالتقليد ونقل الفروع المجردة تستفرض جوامع الذهن ، ولا ينشرح الصدر له لعدم أخذه بالدليل ، وأين سماع الخبر من المشاهد ، وأين أجر من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه أنها واجبة أو سنة ، من الذي يأتي بها وقد تلج

وظهر المتعصبون لكلا الفريقين ، فأوسع الخلاف واحتدم النزاع ، حتى قبض الله لهذه الأمة من أخذ بيدها إلى الطريق السوي ، وبين القواعد والقوانين التي يحتمل إليها الجميع ، وهو الإمام الشافعي رضي الله عنه - بعد أن كتب له الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي للتوفى سنة ١٩٨ هـ . وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز ، أرسل إلى الإمام الشافعي أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن ، ويجمع قبول الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، ويبان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب « الرسالة » .

قال علي بن المديني : قلت لمحمد بن إدريس : أجب عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه ، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك ، قال : فأجابه الشافعي . وأرسل الكتاب إلى الإمام ابن مهدي مع الحارث بن سريج التتال الحوارزي ، ثم البغدادي ويسبب ذلك سمي التتال .

وعلى ذلك يتبين عدم صحة ما ينقله بعض العلماء من أن هناك من سبق الإمام الشافعي في التأليف في علم الأصول ، كالإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين ، المتوفى سنة ١١٤ هـ . وكالإمامين أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنهم . فإن هذا من قبيل القواعد والمناهج التي كان يسير عليها

صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه ، تالله إن أجز هذا لرائد ، وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد ، ولا يكمل فيه إلا الواحد بعد الواحد ، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من تغفل بأصل الفقه ، وكرع من مناهله الصافية بكل الموارد ، وسيح في بحره ودرى من الإله ، وبات يعل به وطرفه ساهد ، وإنى لم أزل منذ نشأت مجباً في هذا العلم مولعاً بالبحث فيه مع كل رائد .

وقد أكثر الناس من التصنيف فيه ، فكم من تصنيف فيه مسوط ومختصر وناقص وزائد . ومن أحسن مختصراته (كتاب المنهاج في الوصول إلى علم الأصول) الذى صنفه القاضى الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوى رحمه الله . فلقد أحسن فيه للمنفد ، وقد قرى على مرات كثيرة من جماعات حتى سمعت أقرأه من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته فلم أقتنع من واحد . وفى هذا الوقت شرع فى الاشتغال به ولدى أبو حامد (١) أعطاء الله من خير الدنيا والآخرة ما هو

الائمة ، والتى سبق أن أشرنا إليها ، وأنها كانت موجودة حتى فى عصر الصحابة رضى الله عنهم .

فالتحق أن أول من ألف فى ذلك كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الإمام الشافعى رضى الله عنه ، كما قال الإمام السبكي وكما هو المتفق عليه بين الأئمة .

راجع : الخطيب البغدادي ٢ / ٦٤ - ٦٥ ، معجم الأدباء ٦ / ٧٨٨ ، رسالة الإمام الشافعى بتحقيق الشيخ أحمد شاکر من ٩٦ ، ٤١٨ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٩٠٧ ، مناقب الإمام الشافعى للرازي ص ٢١ . الفهرست لابن النديم ص ٢٨٦ ، الشيعة وفنون الإسلام ص ٥٦٥ ، عقيدة أهل الشيعة فى الإمام الصادق ص ٢٩٢ ، الشافعى للشيخ أبى زهرة ص ١٧٩ ، أصول الفقه - نشأته وتطوره - للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٢٣ - ٣٥ .

(١) هو : بهاء الدين أبو حامد : أحمد بن على السبكي ، كان صاحب يد طولى فى علوم اللسان العربى ، والمعانى . والبيان ، وأسند إليه إفتاء دار العدل ، وقضاء العسكر ، وقضاء الشام ، وخطابه جامع ابن طولون . توفى سنة ٧٧٣ هـ .

بمقاصده وزاده مما ليس في حسابه كل خير ، إنه الكريم الماجد . فأحييت أن أضع
إله شرحاً ليقتنع هو وغيره به إن شاء الله .

وعسى دعوة من أخ في الله تنفعني وأنا في القبر راقد . وسميته : (الإبهاج في
شرح المنهاج) وأخذت هذا الاسم من قول ذي الرمة :

زاداد العين إبهاجاً إذا سفرت ومخرج العين فيها حين يلتفت

وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن عبد الكريم سبط زيادة في
في سنة سبع وسبعمئة عن عيسى بن عبد العزيز بن عيسى ، قال أخبرنا السلفي ،
قال أخبرنا جعفر السراج ، قال أخبرنا الحسن بن علي الجوهري ، قال قرأت على
أبي الحسن علي بن عيسى الرمانى ، قال سمعت ديوان ذي الرمة على أبي بكر بن دريد
عن أبي حاتم عن الأصمعي ، عن أبي عمرو بن العلاء عن ذي الرمة واسمه غيلان
ابن عقبة العدوي .

فإن قلت : قد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبتة جمعت من
علوم متفرقة ، نبذة من النحو ، وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها
الفقيه ، والكلام في الاستفتاء ، وما أشبه ذلك ، ونبذة من علم الكلام ، وهي
الكلام في الحسن والقيح ، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه ، وبعض الكلام
في النسخ وأفعاله ونحو ذلك ، ونبذة من اللغة وهي : الكلام في معنى الأمر
والنهي ، وصيغ العموم ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، وما أشبه ذلك ،
ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار . والعارف بهذه العلوم لا يحتاج
إلى أصول الفقه في الإحاطة بها ، لم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع
وهو من أصول الدين أيضاً ، وبعض الكلام في التماس والتعارض مما يستعمل به
الفقيه فصار فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي يفرد به ما كان
إلا تبتاً يسيراً .

قلت : ليس كذلك ، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب
لم يصل إليها الحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه
متشعب ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي
تحتاج إلى ذكر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي . مثاله : ودلالة صيغة
« افعل ، على الوجوب » ولا تفعل ، على التحريم وكون كل وإخوانها للعموم ،
يوماً أشبه ذلك عما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتمت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء

في ذلك ولا تعرضاً لما ذكره الأصمريون ، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء ، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم ، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب ، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو ، فهذا ونحوه مما تكمل به أصول الفقه ، ولا ينكر أن له استمداداً من تلك العلوم . ولكن تلك الأشياء التي استمدتها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض ، والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه ، ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتف به .

فإن قلت : قد كانت العلماء في الصحابة والتابعين وأتباع التابعين من أكابر المجتهدين ، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه ، فكيف يجعله شرطاً في الاجتهاد ؟

قلت : الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به يطابعهم كما كانوا عارفين النحو بطابعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه ، فكانت ألسنتهم قومية ، وأذنانهم مستقيمة ، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد ، لأنهم أهله الذي يؤخذ عنهم ، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو .

شروط المجتهد

واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء :

(أحدها) التأليف في العلوم التي يتهدب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص ، فإذا ذكبت بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي ، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها والذي لشر إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم . وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم وقد نحطى . وقد يصيب .

(الثاني) الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق .

(الثالث) أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة

يفهم منها مراد الشرع من ذلك ، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به ، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها ، وإن لم يصرح له به ، لكن بمعرفة بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية ، فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد ، ولا يشترط العلم بأحوال الرواة من حيث هو ، فإن الصحابة كانوا مجتهدين ولم يحتاجوا إلى ذلك وإنما الذين بعدهم يحتاجون إلى ذلك في إيقاع الاجتهاد لا في حصول الصفة لهم ، وذلك العلم بمواقع الإجماع والاختلاف ، وكان محل الكلام على هذا في أواخر الكتاب ولكننا تعجلناه هنا (١) .

ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكل الناس في هذه الأشياء الثلاثة ، أما الأول ، فبطباعتهم ، وأما الثاني والثالث ، فلشاهدتهم الوحي ومعرفةهم بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم .

ولما كان الفقه مستنداً إلى الكتاب والسنة ويحتاج الفقيه في أخذه منهما إلى قواعد ، جمعت تلك القواعد في علم وسميت (أصول الفقه) وهي تسمية صحيحة مطابقة لتوقف الفقه عليها ، وتلك القواعد منها ما لا يعرف إلا من الشرع ، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تصدى له النحاة واللغويون . فالذي لا يعرف إلا من الشرع إثبات كون الخبر الواحد حجة ، وكون الإجماع حجة ، والقياس حجة ، وكثير من المسائل التي تذكر فيه . والذي يعرف من اللغة ، ما يذكر فيه

(١) ما ذكره الشارح هنا هو نبذة سريعة وبمثلة عن شروط المجتهد ، ولكن البيضاوي عقد للاجتهاد باباً خاصاً في الكتاب السابع من كتاب المنهاج ، ذكر فيه اجتهاد الرسول ﷺ - وموقف العلماء منه ، وكذا اجتهاد الصحابة - رضی الله عنهم - في حضرته - ﷺ - أو في غيبته ، وشروط الاجتهاد ، وحكمه ، والأمور التي يجرى فيها الاجتهاد وغير ذلك . فليراجع تفصيل ما أجمله الشارح في أواخر الكتاب . وبالله التوفيق . اهـ . محققه .

لام ونحوه فاقضاه انجرار الكلام

الله تعالى ، وذلك في يوم الاثنين
مهاجرة . وإلى الله أتضرع ، وأنا

الكتاب

، : أى تطهر ، ومن أسمائه تعالى
تاف وهى أشهر وكان (س) (١)
ل ويسكونها وهو الطهارة ، سمى
الرسول عليهم السلام ، والأرض
الذنوب لتطهيره من الكفار
مك إن جعلت اللام زائدة أو
يس الله تنزيهه من كل ما يليق
بكاه سبحانه وتعالى ، فنزّهه عن كل وصف يدركه حس أو يصوره خيال وهم ،
أو يخرج به ضمير ، ونزّهه عن كل ما نسبته إليه المبطلون من الشركاء والأنداد

(١) هكذا فى جميع النسخ ؛ ويقصد بذلك «سيبويه» وهو : عمرو بن عثمان
ابن قنبر الحارثى ، الملقب «سيبويه» ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو —
ولد فى إحدى قرى «شيراز» ، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد فقائه ، وصنف
كتابه المسمى «كتاب سيبويه» ، فى النحو . لم يصنع قبله ولا بعده مثله . توفى
بالأهواز سنة ١٨٠ هـ . (راجع : القاموس المحيط — فصل القاف باب السين ،
وفيات الأعيان ١/٢٨٥ ، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ، الإعلام لتزركلى ٥/٢٥٢) .

(٢) آية (٣٠) من سورة البقرة وتامها : « وإذ قال ربك لللائكة إني
جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » .

والصاحبة والأولاد وعن كل محال لسه إليه أهل الضلال بما يشير إلى نقص أو
يوهي إلى عيب .

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك لكان الأدب بنا تنزيهه عن
أن تنطق ببنى ذلك عنه ، لأن نفي الوجود يكاد يوهي إمكان الوجود ، وتطرق العيب
والنقص إليه محال لا يخطر بالبال تصوره ، فضلا عن كونه ينفيه ويقدره . وقولنا
تنزيهه عن كل مالا يليق بكاله عبارة محررة أولى من قول من يقول : بأوصاف
الكال ، فإن أكثر ما يتصور الناس من أوصاف الكال ما هو كال لأنفسهم ،
كعلمهم وسمعهم وبصرهم ، والله تعالى منزّه عنها ، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات
البشر ، وعلوه وسمعه وبصره مبين لسمعهم وبصرهم وعانهم ، فنزيهه كثير من
الجهال يحتاج إلى تنزيهه . وبجامع التقديس أن تقدسه عن الشركاء والأضداد والظير
والولد ، وإحاطة الأبصار والحاجة إلى غيره وغير ذلك مما يستحيل عليه . وأكثر
الناس يعتقدون أن معنى القدوس الطاهر ، ولا شك أنه يدل على ذلك ولكنه ليس
كل معناه فإن بناء طاهر لازم ، وقدوس مأخوذ من فعل متعد فمعناه مطهر بكسر
الهاء ، أى أنه تعالى مقدس لنفسه ياخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام ،
واستحالة النقائص عليه وعجز الأوهام عنه ، وخالف الأدلة على ذلك ومقدس
لخلقه عن اعتقادهم فيه مالا يليق بذاته ، والأول صفة ذات والثاني والثالث صفتا
فعل . وعن ابن عباس وقتادة : القدس الذى منه البركات .

إذا عرفت ذلك فقولته قدس ، لا يجوز أن يكون مطاوعاً لقدس ، فإن المطاوع
شرطه التأثر مثل كسرتة فتكسر ، وذلك مفقود هنا . والتقديس هنا مثل التصديق
في أن المراد منه الإخبار عن الصدق ، فلا يأتي منه مضارع لكن يصح
استعمال قدس لموافقة المجرد . وقال الرازي : الحمد لله العلي القادس ، ومن جملة
معاني تفعل أن يوافق المجرد . وإن لم ينطق بالمجرد هنا في الفعل ، وقد قال القرافي
في قوله تبارك وتعالى أن معناه قدس ، وللصنف في القرآن أسوة في استعماله
قدس . وكذلك السهلي — وهو من المتقنين في العلم — وقع في كلامه قدس
سبحانه عن مضاهاة الأجسام ، وقدوس مثل سبوح كان (س) (١) يفتح أولها ،

(١) هكذا بالأصل والمقصود به « سيويه » كما تقدم . وانظر القاموس فصل

والمشهور الضم فيهما ، والتسبيح التنزيه ، ولم رد السبوح في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ولكن جاء التسبيح . واختلف العلماء هل كونه سبوحاً قدوساً يرجع إلى معنى خاص يسمى قدساً وسبحة أو وضعه بذلك يرجع إلى نبي محض وتنزيهه عن النقائص . ومعنى ذلك أنه هل هو صفة ثبوتية أو سلبية .

وقوله (تعجد) الكلام فيه كالكلام في تقدس ، وهو مأخوذ من اسم المجيد ، وقد نطق به القرآن والسنة ، وأجمعت الأمة عليه . والمجد معناه الشرف والعظمة والكثرة والارتفاع ، سمي تعالى بذلك لكثرة جلاله وشرفه وعلوه بما يخرج عن طوق البشر . واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة ، أو هو عبارة عن استجماع صفات المعالي ووجوه نبي النقائص ، فلا كمال لإله ، ولا نقص إلا وهو منزّه عنه .

وقوله (بالعظمة والجلال) متعلق بتمجد ، واسم العظيم نطق به القرآن والسنة . وهو تعالى عظيم في ذاته وصفاته وقهره وسلطانه ، فكل عظيم بالنسبة إلى عظمته . عدم محض ، واسم الجليل لم يرد في القرآن ولا في حديث أبي هريرة ، لكن في الحديث « إن الله جميل يحب الجمال » (١) وورد أيضاً في بعض طرق أبي هريرة .

ولما كان تعالى كاملاً في ذاته وصفاته وأفعاله وصف بالجمال ، وهو تعالى مقدس عن الصورة وعن الصفات البشرية .

ومشاهدة صفة الجمال يثير المحبة ، ومشاهدة صفة الجلال يثير الهيبة ، والعظمة تثير الهيبة أيضاً ، فلماذا قرن المصنف العظمة بالجلال لتفيد معنى زائداً على الجلال ، فالباء يحتمل أن تكون بمعنى « في » أي تعجد في عظمته وجلاله ، فارتفع بهما على كل عظيم وجميل ؛ ويحتمل أن تكون للسلبية . على معنى أنه ارتفع بعظمته وجلاله

(١) ولقظه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . فقال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسنة ، فقال : إن الله تعالى جميل يحب الجمال ، . رواه مسلم .

على كل شيء ، فلا شيء إلا وهو دون مجده تعالى ، وهو تعالى مجيد بذاته ، عظيم بذاته ، فليس المعنى أن بعض الصفات أثر في بعض ، وإنما لما كانت هذه الصفات تشير إلى مجموع معان وملاحظة كل منها يوجب العلم بالكمال بها حسن ذلك كله .

(وتزه من تفرد بالقدم والكمال) التنزيه بمعنى التسديد ، وقد ورد مصرحاً به في الحديث أنه كان يصلى من الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله إلا تزهه ، وأصل التزهة البعد ، وتنزيه الله تبعيده عن مالا يلبق به ، ولا يجوز عليه ، فمعنى تزهه: بعد . والتفرد الانفراد ، يقال تفرد به وانفرد به واستفرد به بمعنى واحد . والقدم وجود لا أول له ، وكل شيء سوى الله وصفاته فهو حادث لوجوده أول . وصفاته لا يقال فيها إنه غيره ، والكمال المطلق ليس إلا الله تعالى ، فهو الكامل في ذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، والافتقار ينافي الكمال ، فله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للخلق من صفات النقص .

(عن مشابهة الأشباه والأمثال ومصادمة الحدوث والزوال) هذا متعلق بقوله « تزهه ، وأما تقدس : فإما أن يجعل كلاماً تاماً ، وإما أن يجعل من باب التنازع ، ويضم في تقدس كما ذكره هنا ، والمشابهة المشاكلة ، والشبه والشبه والشبه بمعنى واحد ، وهو ما يشبه الشيء ، وبينهما شبه بالتحريك ، وكل منها يجمع على أشباه ، والمثل والمثل كالشبه والشبه وهو ما يساوى الشيء ويقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته ، كالأجسام متساوية في الجسمية ، وإن اختلفت بالألوان والأشكال وغيرها من الأعراض ، واختلافها بذلك لا يخرجها عن التماثل في الحقيقة ، وهذا حقيقة المثلين ، وبه يزول شبهات يوردها المجسمة وكثير ممن وقع في التشبيه ظاناً أنه سالم منه . والمصادمة المماسية ، والمراد بها هنا الإلصاق والحاق ، والحدوث وجود مسبوق بعدم ، فهو ضد الأزلية ، والزوال طريان العدم ، وهو ضد الأبدية ، والأزلية والأبدية واجبان لله تعالى ، لأنه يقال واجب لذاته يستحيل عليه العدم لا أولاً ولا آخراً .

(مقدر الأرزاق والأجال ومدبر الكائنات في أزل الأزال) هذا مما لا يحده مسلم ولا كافر ، تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة والمنة و الأزل المقدم والأزل القديم ، واصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ،

ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار قالوا بزلى ، ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلى كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذى بزن أذنى . وقوله: الآزال على سبيل المبالغة في اللفظ .

، والشهادة قيل السر والعلانية ، وقيل
دوما شهدوا ، وقيل الغيب المعدوم
والكبير الكامل في ذاته وصفاته ،
بسم الباء . والمتعال : المستعلى على كل
عنها .

، ويشكره على ما عننا من الأنعام
فعال ، ولا يكون إلا بالقول سواء
اصلا منه إلى غيره ، والثاني شكر ،
ينه وبين الحمد عموم وخصوص من
بهيل ، وهو أن الحمد يشترط فيه أن
ات المحموده صفات كمال ، ولهذين
، والمستحق الحمد على الإطلاق ،
، وإن كان فيها نقص ما ، والإتيان
ن جميع الخلائق حامدون وليست
لك ، فينبغي أن يكون مقصوده
م من التأكيد وبقيده كثرة للفضل في
وفضل الله هكذا هو . وفي دعنا ، ضمير
، بيان لذلك في
محل رفع ، وقد قدمنا أن بين الحمد والشكر عموماً من وجه وأنها يتفقان فيما كان
منة فيسمى حمداً وشكراً ، وقد استعمل المصنف هذا الحمد على ما هو ممة ، واستعمل
للشكر بالقول فتوافقا في هذا المحل وإن تبايرتا في وصفهما . والفضل من قوله
(واياها الله من فضله) (١) ومن قوله (وكان فضل الله عليك عظيماً) (٢)

والأفضال : الإحسان والتفضل ، وقد استعمل الفضل على خلاف النقص فيكون الثناء عليه حتماً مابياً للشكر ، لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف المتوال ، فإنهما يقتضيان الوصول إلى الغير .

ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في ظلمات الكفر والضلال) معنى نصلي هنا نطلب الصلاة من الله تعالى ، لأن النبي ﷺ سئل كيف نصلي عليك ؟ قال : « قولوا اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين ، إنك حميد مجيد » (١) ومعنى نطلب إنشاء الطلب ، وكذلك نحمد معناه إنشاء الحمد ، وليس معناه الخبر ، فعطف إنشاء على إنشاء ، ووصفه ﷺ بالهداية لقوله تعالى (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) (٢) وبين الهداية والضلال والنور والظلمات ، والإيمان والكفر ما لا يخفى من الطباق .

(وعلى آله وصحبه خير صحب وآل) آله ﷺ: بنو هاشم وبني المطلب ، هذا اختيار الشافعي وأصحابه ، وقيل عترته وأهل بيته ، وقيل جميع أمته وهو قول مالك . والصحيح جواز إضافة الآل إلى مضمرك كما استعمله المصنف . وقال جماعة من أهل العربية: لا يصح إضافته إلا إلى مظهر ، والصحب جمع صاحب ، وهو كل من رأى النبي ﷺ مسلماً ، وقيل من طالت مجالسته ، والصحيح الأول بخلاف التابعي لا يسكني فيه رؤية الصحابي ، والفرق شرف الصحبة وعظم رؤية النبي ﷺ ، وذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف رؤية سيد الصالحين ، فإذا رآه مسلم ولولحظة انطبع قلبه على الاستقامة ، لأنه بإسلامه متبهي للقبول ، فإذا قابل ذلك النور العظيم أشرق عليه وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه ؛ وقوله: خير صحب وآل : صحيح لأنه ليس في أصحاب الأنبياء مثل أصحاب نبينا ﷺ . ولأجل السجع قدم الصحب على الآل في الثاني ، وجاء على أحد طريق العرب وهو رد الأول على الثاني والثاني على الأول ، ولولا هذا لقال خير آل وصحب ، فرد الأول للأول ، والثاني للثاني وهما طريقان للعرب جائزان .

(١) رواه مسلم وأحمد من حديث أبي سعيد البدرى

(٢) سورة الشورى (٥٢) .

(وبعد فأولى ماتهم به الهمم العوالى ، وتصرف فيه الأيام والليالي ، تعلم
المعالم الدينية، والكشف عن حقائق الملة الخنيفية، والغوص في تيار بحار مشكلاته
والفحص عن أسرار معضلاته) ، بعد بضم الدال على الصحيح مقطوع عن
الإضافة ، أى بعد ماسبق من التقديس والتزيه ، والحمد والصلاة ، والعامل فيه
فعل مقدر تقديره أقول ، وهو معطوف بالواو على نحمد ونصلى ، وبعده فعل
آخر مقدر تقديره « تنبه » هو معمول القول لأجله دخلت الهاء على « أولى ،
وفى الغاء فائدة أخرى وهي رفع توهم إضافة بعد الى أولى .

وقوله : تم بضم الهاء يقال هم بالأمر بهم هم أى أرادته ، فأما بكسر الهاء
فهو من الهميم وهو الديدب ، والهمم جمع همة وهي الواحدة تقول همة مثل جلسة
بافتح للبرية ، وبالكسر للبيأة والجمع لها « وإسناد الفعل للهمم وهو في الحقيقة
لقاعنها من باب قولهم « شعر شاعر ، والمعالم جمع معلم ، وهو ماجمل علامة للطرق
والحدود ، مثل أعلام الحرم ، ومعامله للضروبة عليه ، ويقال المعلم الأثر ، وهو
راجع إلى معنى العلامة ، ولا خلاف في المعنى « والمعالم الدينية الأدلة الشرعية ،
وكل ما يهدى إليها ، وتعلمها تعرفها ، والملة الخنيفية هذه الملة قال ﷺ : « بعثت
بالخنيفية السهلة السمحة ، (١) وسميت خنيفية لأنها على ملة إبراهيم ، والحنيف عند
العرب من كان على دين إبراهيم عليه السلام ، وسمى إبراهيم عليه السلام خنيفاً
لميله عن دين الصابئة وهم عباد الكواكب ، وسمى أتباعه خفاء لذلك ، وليلهم
عن اليهودية والنصرانية ، قال تعالى (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن
كان خنيفاً مسلماً) (٢) .

والملة الدين ، والدليل على أن هذه الملة إبراهيم قوله تعالى (ثم أوحينا إليك
أن اتبع ملة إبراهيم) (٣) وادعى بعض العلماء أنها موافقة لها في الأصول
والفروع ، والمشهور أنها موافقة لها في الأصول فقط ، وعلى هذا الاختصاص

(١) أخرجه الإمام أحمد عن أبي أمامة وعائشة - رضى الله عنهم - .

(٢) سورة آل عمران (٦٧) .

(٣) سورة النحل (١٢٣) .

..الملة إبراهيم بذلك ، لأن دين الانبياء كلهم واحد في الأصول ، وإنما اختلفت الشرائع في الفروع ، ويكون تسميته هذه الملة خفيفة لمخالفتها ما كان عليه أهل الشرك واليهود والنصارى ، كخالفة إبراهيم من كان في زمانه من الكفار وهم الصابئة ، واتباعه دين الانبياء قبله وبعده وهو الإسلام ، وحقائقها على هذا أصول الدين ، ولذا تشمل أصول الفقه الذي تصدى له ، والمعاليم الدينية شاملة له ، وإن جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع ، وكلا الأمرين : أعني المعالم الدينية وحقائق الملة شاملاً للأصول والفروع فيندرج فيه أصول الفقه الذي تصدى له وهو أحسن ، ليكون مناسبته للتصنيف الذي تصدى له أكثر ، ويشهد له قوله ﷺ : بعثت بالحنيفية السمحة ، فإنه يشير إلى الأصول والفروع جميعاً ، ولا يلزم من ذلك موافقتها لشريعة إبراهيم في جميع الأشياء ، بل لموافقها الأصول سميت بذلك ، وحقائقها على هذا جميع أحكامها ومعانيها وأسرارها ، والضمير في مشكلاته ومعطلاته عائد على الكشف ، لأن الأشكال والأعضاء فيه لا فيها . فإنها بينة جليلة بيضاء نقية إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رأها ولا خفاء بحسن استعاراته . وترشيحها في الغوص في تيار البحار ، والفحص عن أستار الأسرار ، وكمن بحر لا يدرك له قرار ، وسر تنقيب في أستاره الأفكار .

(وإن كتابنا هذا منهاج الوصول ، إلى علم الأصول ، الجامع بين المعقول والمشروع ، والمتوسط بين الأصول والفروع) منهاج : الطريق جعل علماً على هذا الكتاب ، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه فقوله : منهاج الوصول معناه الطريق التي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول ، كما تقول : طريق مكة ، أي المتوصل فيها إلى مكة ، فليس الوصول فيه ولكنه غايته .

وقوله منهاج خير ، إن ، ويجوز إطلاق ذلك على هذا الكتاب بمعناه الأصلي غير علم ، لأن الاشتغال به يوصل إلى ذلك ، وقوله الجامع مخفوض صفة لعلم الأصول ، ولاخفاء في جمعه بين المعقول والمشروع ، فإنه نتج من نكاح نور الشرع لصافى بنات النكر ، فجاء عريق الاصلة شديد البسالة ، وتوسطه بين الأصول بأي أصول الدين والفروع ، وهذا يستمد من الأول ويمد الثاني .

(وهو وإن صغر حجمه ، كبر عليه ، وكثرت فوائده ، وجلت عوائده) .

(٢ - إلهام ج ١)

قوله وهو : يعنى هذا الكتاب. وصغر: بضم العين وكذلك كبر بضم الباء لأنه بمعنى عظم ، وأصل كبر بضم الباء لكبر الجنة ، ثم استعمل في كبر المعنى ، وأما كبر السن فلا يقال فيه إلا كبر بكسر الباء ، وراعى المطابقة بين صغر وكبر لتضادهما. واجتمعا لرجوع الصغر إلى الجنة والكبر إلى المعنى ، والعوائد جمع عائدة وهى العطف والمنفعة، يقال هذا أعود عليك من كذا أى أنفع ، وفلان ذو عائدة أى تحطف ونفع ، وإن هذا الكتاب لكما وصف .

(جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين ، ونجاتى يوم الدين ، والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين) حقق الله رجاءه . وقوله حقيق بتحقيق: أى خليق له وخليق وجدير وحرى وحر كل ذلك بمعنى واحد وقصد المصنف التجانس بين حقيق وتحقيق وإطلاق ذلك على الله يبنى على أن الأسماء توقيفية أولاً .

تعريف أصول الفقه

(أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد).

هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل، ولتقدم مقدمته وهي أنه ينبغي أن يذكر في ابتداء كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه، فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، فلا جرم احتاج إلى تعريف أصول الفقه في أوله، وههنا خمسة أشياء:

أحدها : لفظ أصول الفقه قبل أن يسمى بهذا العلم مركب من مضاف، ومضاف إليه.

والثاني : هذا اللفظ بعد أن سمي به. فإنه صار اسماً للعلم، وكل من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من زيد لا معنى له، وكل مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعبد الله مسمى به رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد لا يتطابقان كأقف الناقعة مسمى به رجل. ولفظ أصول الفقه مما يتطابق فيه معناه حال التركيب ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه.

الثالث : معنى أصول الفقه قبل التسمية.

الرابع : معنى أصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر عن أجزاء اللفظ المطلق عليه.

الخامس : معناه بعد التسمية مع الالتفات إلى أجزاء اللفظ المطلق عليه، لأن اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه، فإذا أخذ المعنى بأحد الاعتبارين كان مغايراً له بالاعتبار الآخر، فيصدق على المعنى المذكور أنه إضافي لقبى باعتبارين، لكن صدق اللفظ عليه بالإضافة، إنما هو بطريق المجاز، لأنه أخص من معناه الحقيقي، والحد إنما هو للمعنى دون اللفظ، فالقصود بيان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى الأول بالإضافي، لأن المعنى مركب من مضاف ومضاف إليه في الذهن.

كما أن لفظه كذلك في الذئق ، ويعبر عن المعنى الثاني باللقب باعتبار أنه ملقب بهذا الاسم ، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه ولقباً له ، وعلماً كسائر أعلام الأجناس ، أو أسماء الأجناس ، فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفرادهِ . واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفرادهِ حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوي علم الجنس . هذا هو الذي تختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ، ويستتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد . وجعله اسم جنس أولى من جعله علم جنس ، لأنه لو كان علماً لما دخلت عليه الألف واللام ، وكذلك سائر أسماء العلوم من فقه ونحو وغير ذلك . ويعبر عن المعنى الثالث بالإضافي بالاعتبارين كما سبق .

إذا عرفت هذه المقدمة فهمت ثلاثة مباحث :

(أحدها) في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل النسمية ، ولا بد في ذلك من تعريف المضاف ، والمضاف إليه ، والإضافة ، لأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بالفرد ، ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف ، وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعنى بالبداء بالمضاف إليه ، محتجاً بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه ، لأننا نقول : التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه . فنقول : الأصول جمع وتعرفه بتعريف مفردة ، والأصل ما يتفرع عنه غيره ، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين ما يبنى عليه غيره ، لأنه لا يقال إن الولد يبنى على الوالد ، ويقال إنه فرعه ، وأحسن من قول صاحب الحاصل : ما منه الشيء لا شترارك من بين الابتداء والتبويض . وأحسن من قول الإمام (١) ، والمحتاج إليه ، لأنه إن أريد بالاحتياج ما يعرف في علم الكلام من احتياج الأثر إلى المؤثر ، والموجود إلى الموجد ، لزم إطلاق الأصل

(١) هو : غفر الدين ، محمد بن عمر الحسيني الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ صاحب كتاب «المحصل» ، في أصول الفقه ، وهو الذي يعتبر كتاب «منهاج الوصول» ، لليضاوي ملخصاً له . فكلية «الإمام» ، إذا أطلقت في أصول الفقه ، فالمراد : الإمام غفر الدين الرازي . هـ . محققه .

على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء ، لزم إطلاقه على الجزء والشرط
 واتقاء المانع . وإن أريد ما يفهمه أهل العرف من الاحتياج لزم إطلاقه على
 الأكل واللبس ونحوهما . وكل هذه اللوزم مستكثرة . وكل هذه التعريفات
 للأصل بحسب اللغة ، وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم . وهو مما ينبغي
 على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة .

وأما في العرف فالأصل مستعمل في ذلك ، ولم يترك أهل العرف الاستعمال
 في ذلك لكن العلماء يطلقونه مع ذلك على شئتين أخص منه :
 أحدهما الدليل ، والثاني المحقق الذي يشك في ارتفاعه لتفرع المدلول على
 الدليل ، والاستصحاب على اليقين السابق .

والفقه تعريفه سياتي في كلام المصنف . والإضافة تفيد الاختصاص . فإن
 كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص كجحر زيد ، وإضافة
 الأعلام ، إذا وقعت من هذا القبيل كقول الشاعر :

علا زيدنا يوم النقا رأس زيدكم

وإن كان المضاف اسماً مشتقاً . أفادت الإضافة اختصاص المضاف بالمضاف
 إليه في المعنى المشتق منه ، كعظام زيد تفيد اختصاص العظام بزيد في معنى
 العلامية ، وكانت لذلك وتفيد هنا اختصاص الأصول بالفقه في معنى لفظة
 الأصول وهو كون الفقه متفرعاً عنه ، وظهر بهذا أن أصول الفقه بالمعنى التركيبي
 ما يتفرع عنه الفقه ، والفقه كما يتفرع عن دليله يتفرع عن العلم بدليله فيسمى كل
 منهما أصلاً للفقه ؛ ولا فرق في الأداة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية ،
 فإن كلا منهما يتفرع عنه الفقه وعن العلم به ، فصار أصول الفقه بالمعنى التركيبي
 يشمل أربعة أشياء : الأداة الإجمالية ، وعليها ، والأداة التفصيلية ، وعليها .
 وهذا ليس هو المصطلح ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي
 لأنه أعم منه ، إلا إذا أخذ بعد التسمية كما سياتي .

(البحث الثاني) في تعريف معنى أصول الفقه اللفظي وهو المصطلح عليه ، ولا
 شك أن كلا من الأداة التفصيلية والعلم بها غير داخل فيه . لأن ذلك من وظيفة

الفتية والخلافى ، فلم يوضع أصول الفقه فى الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقه ، بل لبعض ما يحتاج ، كدأب أهل العرف فى تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها فى اللغة . والأدلة التفصيلية مثل ، أقيموا الصلاة ، ودلالته على وجوب الصلاة ونحو ذلك . ولما استفيد إخراج الأدلة التفصيلية وعليها من الوضع تبقى الإجمالية وعليها ، والمراد بالإجمالية كليات الأدلة ، فإن قوله « أقيموا الصلاة ، ولا تقربوا الزنا ، اقتلوا المشركين ، ونهيه ﷺ عن « قتل النساء والصبيان . وإطلاق الرقبة فى موضع ، وتقيدها بالإيمان فى موضع ، وصلاته ﷺ فى الكعبة ، وإجمال الصلاة فى الآية المذكورة ، وبيان جبريل لها ، ونسخ النوجه إلى بيت المقدس ، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع الثلث عند عدم العاصب ، وخبر ابن مسعود فى ذلك ، وقياس الأرز على البر . ومرسل سعيد ابن المسيب فى النهى عن بيع اللحم بالحيوان ، وقول عثمان فى بيع القراء ، والمصلحة المرسله فى الترس ، والأخذ بالأخف فى دية اليهودى ، والاستحسان فى التحليف على المصحف ونحو ذلك ، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة ، والعلم بها ليس من أصول الفقه فى شئ ، وإنما هى وظيفة الفقه . ولهذا الأدلة ، وأمثالها كليات وهى مطلق الأمر والنهى ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والفعل والإجمال ، والتبيين والنسخ ، والإجماع وخبر الواحد ، والقياس والمرسل ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسله ، والأخذ بالأخف ، والاستحسان عند من يقول به . وهذه الكليات داخلة فى الجزئيات . فإن الكلى الطبعى موجود فى الخارج وفى ذهن من ضمن مشخصاته . ففى الأدلة اعتباران :

أحدهما : من حيث كونها معينة ، وهذه وظيفة الفقيه وهى الموصلة القريبة إلى الفقه . والفقيه قد يعزفها بأدائها إذا كان أصولياً ، وقد يعرفها بالتقليد وينسبها من الأصول ، ثم هو يرتب الأحكام عليها ، فمعرفة حاصله عنده .

والاعتبار الثانى : من حيث كونها كلية ، أعني يعرف ذلك الكلى المندرج فيها ، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها ، وهذه وظيفة الأصولى فعلوم الأصولى الكلى ولا معرفة له بالجزئى من حيث كونه أصولياً ، ومعلوم الفقيه الجزئى ولا معرفة له بالكلى من حيث كونه فقيهاً ، ولا معرفة له بالكلى إلا لكونه مندرجاً فى الجزئى المعلوم ، وأما من حيث كونه كلياً فلا . فالأدلة الإجمالية هى

تلك الكلية سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ، وهي توصله بالذات إلى حكم إجمالي ، مثل كون كل ما يؤمر به واجباً ، وكل منهي عنه حراماً ، ونحو ذلك ، وهذا لا يسمى فقهاً في الاصطلاح ، ولا توصل إلى الفقه بالتفصيل وهو معرفة سنية الزتر أو وجوبه ، والهي عن بطلان يبغ الغائب أو صحته مثلا إلا بواسطة ، فتمسدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معاً أيضاً . وليست مأخوذة في الفقه ، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه ، والحكم السكلي متوقف على الأصول توفقاً ذاتياً ، والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً ، وعلى غيره كليه قد يكون بالتفيد للأصول كما أشرنا إليه ، وبهذا يظهر أن الاجتهاد هي الفقه على الإطلاق شرطه الأصول ومعرفتها بالاجتهاد . وأما بدون ذلك فيكون مقلداً وإن اجتهد في تفریح المسائل .

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها من حيث دلالتها وتعلق العلم بها ، فقبل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها أو للعلم بها ككلام المصنف يقتضى الثاني ، وكلام الإمام وغيره يقتضى الأول ولكل منهما وجه ، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها . وقد يرجع ما فعله المصنف بأن العلم بالأدلة لا يوصل إلى المدلول إلا بواسطة العلم بها لان الفقه علم، لكن أهل العرف يسمون المعلوم أصولاً ، وكذلك يسمون المعلوم فقهاً . وتقول هذا كتاب أصول وكتاب فقه . والأولى جعل الأصول للأدلة ، والفقه للعلم ، لأنه أقرب إلى الاستعمال المنحوى ، ثم الأدلة لها اعتباران : أحدهما حقيقتها في نفسها . والثاني من حيث دلالتها على الفقه . والمأخوذ في أحد أصول الفقه إنما هو هذا الثاني ، وهو مستفاد من الإضافة في قولنا أدلة الفقه لما قدمناه أن الإضافة تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه في معنى لفظة المضاف ، فالشروط في الأصول معرفة أدلة الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصة ، وقد يكون لها عوارض أخرى لا يجب معرفتها بها ، ثم معرفة الأدلة من حيث كونها أدلة لا بد معه من كيفية الاستدلال ومعظمها يذكر في باب التعارض والترجيح ، فجلت جزءاً آخر من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها ، وليس كل أحد يتمكن من الاستدلال ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الأدلة وكيفية الاستدلال ، لأنها آلة ظنية ليس يدينها وبين مدلولاتها ربط عمتي ، فلا بد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم . فالفقه

موقوف على الاجتهاد ، والاجتهاد له شروط يحتاج إلى بيانها فجعلت جزءاً ثالثاً من أصول الفقه لتوقف الفقه عليها .

وهذا مجموع ما يذكر في أصول الفقه: الأدلة ، وكيفية الاستدلال ، وكيفية حال المستدل . والإمام ومن وافقه يجعلون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة . والمصنف وطائفة يجعلونه عبارة عن معرفة الثلاثة : فالمعارف الثلاثة . عندهم هي أصول الفقه ، وقد تقدم البحث في ذلك .

فقول المصنف (وكيفية الاستفادة) معطوف على دلائل الفقه . أى ومعرفة كيفية الاستفادة ، وكذا قوله (وحوال المستفيد ، أى ومعرفة حال المستفيد . والمراد بالمستفيد المجتهد ، لأنه الذى يستفيد الأحكام من أدائها ويقع فى بعض النسخ حال المستدل ، وفى بعضها حال المستفيد ، فجمع بعض النسخ بينهما ، واقتضى هذا الغلط أن يحمل المستدل على المجتهد ، والمستفيد على المقلد ، لأنه يستفيد من المجتهد . لكن يجوز أن يكون جزءاً من أصول الفقه ، بخلاف الاجتهاد فإن الفقه موقوف عليه . نعم إذا عرف المجتهد عرف أن من سواه مقلد . وهذا جاء بالعرض لا بالقصد . أعنى معرفة المقلد . نعم بعض الناس قد سمى علم المقلد فقهاً ، فمن هذا الوجه يحسن إدراجه فى أصول الفقه لتوقف فقهه عليه ، وفيه فائدة لا تذكر إلا فيه وهى حكمه إذا اختلفت عليه المجتهدون ونحو ذلك .

وقول المصنف «دلائل» لو قال أدلة كان أحسن ، لأن فعلاً لا يجمع على فعائل إلا شاذاً (١) . وقوله «إجمالاً» مصدر فى موضع الحال أو تمييز من معرفة أو

(١) قال ابن مالك فى شرح الكافية الشافية : لم يأت فعائل جمعاً لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم ، لكنه بمقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كعساند ، جمع سغيد اسم امرأة . (نهاية السؤل ١/١٤ - ١٥)

والذى يترجح عندى أن «دلائل» ليس جمعاً لدليل ، وإنما هو جمع «دلالة» وهى الامارة وهى أعم من الدليل ، فلو عبر بالدلالة لخرج كثير من أصول الفقه كالعمومات ، وأخبار الأحاد ، والقياس ، والاستصحاب ، وغير ذلك ، فانها أمارات على الدليل ، ولذلك قال الإمام الرازى فى المحصول . طرق الفقه يتنارل الأدلة والأمارات اه محتمه .

دلائل ، وكل منهما يصح أن يراد به على ما بينا ، ويزداد على جعله من معرفة وجه آخر ، وهو أن يكون نعتاً لمصدر محذوف تقديره : عرفاناً إجمالاً ، وإعراجه تمييز أقوى ، لأنه بين جهة الإضافة ، كقولك هذا أخوك رضاعة أو نسباً ، وهذا القيد أعنى قوله « إجمالاً » ، لإخراج العلم بالأدلة على التفصيل ، فليس من أصول الفقه ولا هو الفقه ، كما وقع في عبارة بعض شارحي هذا الكتاب ، لأن الفقه غيره ، بل هو يذكر في الفقه . ومن وظيفة الفقيه وأصول الفقه الأدلة الإجمالية وعليها ، وهل أصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير أو لا يصدق إلا على المجموع ، اختيار الإمام الثاني فلم يجعل أصول الفقه يطلق على بعضه ، وهذا إنما يظهر إذا أخذ مضافاً ، ومضافاً إليه ، أما إذا أخذ اسماً على هذا العلم فينبغي أن يصدق على القليل والكثير كسائر العلوم، ولهذا إذا رأيت مسألة واحدة منه ، تقول هذا أصول فقه . والاعتذار عن الجمع في لفظة الأصول بأمرين :

أحدهما : أن بعد النسمية لا يجب المحاملة على معنى الجمع .

والثاني : أنه جمع مضاف إلى معرفة فيعم، والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف محتمل لما قاله الإمام ولما قلناه بالطريق المذكور .

وعدول المصنف عن علم إلى معرفة تقدم عليه مقدمة ، وهي أن المعرفة تتعلق بالذوات وهي التصور ، والعلم يتعلق بالنسب وهو التصديق ، فإن أراد أن علم الأصول تصور محض فليس كذلك، لأن العلم يكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم من أصول الفقه وهو تصديق ، فالإتيان بلفظ العلم في هذا المقام أحسن ، لأنه أعم من المعرفة ، ولهذا ينقسم العلم إلى التصور والتصديق ، ويقول النحاة في العلم إذا لم يكن عرفاناً ثم سواء ، قلنا علم أو معرفة أو أدلة أو طرق ، كما قال الإمام يرد على جميع ذلك سؤال قوى وهو أن الطريق ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى علم المدلول أو ظنه ، والدليل ما يفرض النظر الصحيح فيه إلى المدلول ، وعلم الدليل أو الطريق كذلك . والمدلول هنا هو الفقه لقوله أدلة الفقه ، أو طرق الفقه ، وقد قدمنا أن الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق إلا على معرفة الأحكام التفصيلية ، فيلزم من هذا أن يكون أصول الفقه معرفة أدلة الأحكام التفصيلية ، وأن من عرفها عرف ضرورة بما قرناه من أن النظر في الدليل يوجب العلم بالمدلول ،

فيلزم أن يكون الأصول فقهاً، وأن يكون كل أصولي فقهاً، وهذا ظاهر البطلان. نولاً يتجنى عن هذا قيد الإجمال في المعرفة أو في الدلالة، لأن الإجمالي إن كان دليلاً للتفصيلي لزم من تحصيله حصوله، وإن لم يكن دليلاً للتفصيلي فسدت إضافته إلى الفقه، لأن الفقه تفصيلي، ودليل الفقه بمجموع أمرين:

أحدهما: الإجمالية، والثاني: التفصيلية، والأول مندرج في الثاني، فكل من علم الثاني علم الأول تقليداً أو اجتهداً ولا يحصل الفقه إلا بعلمها، والأصول في الأول فقط، وقد سلم من هذا السؤال ابن الحاجب حيث قال إن حده لقباً «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الشرعية عن أدلتها التفصيلية، ومع ذلك يرد عليه أن من القواعد التحوية وغيرها ما هو كذلك ولم تدخل في أصول الفقه، فالحد غير مانع وغير جامع أيضاً، لأنه أخرج الأدلة عن الأصول جملة».

فإن قلت: هل من اعتذار عن المصنف والإمام وغيرها في السؤال الذي قدمته؟ قلت: نعم، وهو أن الأدلة التفصيلية التي يحصل عنها الفقه لها جهتان: إحداهما أعيانها، والثانية كليتها، وكل دليل هكذا، فليست الأدلة منقسمة إلى ما هو إجمالي غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالي، بل كلها شيء واحد له جهتان، فالأصولي يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الأخرى، ويصدق على ذي الجهتين أنه معلوم من وجه، فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه، والأصولي يعرفها من جهة الإجمالية، فلها اعتباران، والنظر في الدليل إنما يفيد العلم بالمدلول إذا نظر فيه على سبيل التفصيل، والأصولي لم ينظر فيه كذلك فلم يحصل له الفقه، لانتفاء شرط نشره لا لانتفاء كون المتطور فيه دليلاً في نفسه وهذا جواب حسن مصحح لمعرفة الأدلة، وإن كان جعله للأدلة صحيحاً أيضاً باعتبار أن للأدلة نسبتين كما قدمنا، فهي باعتبار إحدى النسبتين غيرها باعتبار الأخرى، وهذا كله في تعريف للمعنى اللقي إذا قطعنا النظر عن أجزاء اللفظ، وكذلك إذا لاحظناها مع التخصيص الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإن التعريف يحصل بما ذكره أيضاً. وليس من شرط الحد أن يكون بأجزاء محمولة كما ظنه بعضهم، بل بأجزاء داخلية في الحقيقة، وأجزاء المحدود هنا وهي المعارف الثلاث كذلك، والمعرفة جنس الأصول وما أضيف إليه من الأدلة، والكسبيتين فصول

تقديره معرفة متعلقة بالأدلة والكيفيتين ، فالمتعلقة فصل وإنما جعلناه فصلا لأن التعلق داخل في ذات العلم فإن جعلته خارجا كان خاصة ، وكان التعريف رسما تاما .

البحث الثالث

في الفرق بين المعاني الثلاثة وتسمياتها وما بينها من النسب
أما المعنى الأول وهو معنى أصول الفقه قبل التسمية فهو أعم مطلقا من الثاني والثالث اللذين هما بعد التسمية ، وتعرفه أعم من تعريفهما ولا يحصل به تعريف هذا العلم كما سبق ، وإطلاقه عليه إطلاق الأعم على الأخص ، ولم يذكر المصنف ولا غيره ممن أراد تحديد علم أصول الفقه ذلك إلا على سبيل التقدمة كما فعله الإمام ، فإنه ذكر المقدرات ثم ذكر تعريف أصول الفقه بعد مسمى به ، ولذلك أخذ فيه قيد الإجمال ، ولو راعى مدلوله قبل التسمية لم يأخذ فيه قيد الإجمال .
وأما معناه اللقب ومعناه الإضافي بعد التسمية إذا لوحظت أجزاء لفظه فهما سواء وتعرفهما سواء فسرنا الأصول بالأدلة أم بالاحتياج إليه ، فيصح على كل من التقديرين هذا أن نجعل أصول الفقه اسماً للأدلة ، وهي محتاج إليها فيتحد المعنى اللقبى والإضافي ، أما الإضافي فظاهر ، وأما اللقبى فتسمية الأدلة بذلك ، ويصح أن نجعله اسماً للمعرفة فيتحدان أيضاً ، أما اللقبى فظاهر ، وأما الإضافي فظاهر إن جعلنا الأصل المحتاج إليه ، وإن جعلناه الدليل فنكون قد سمينا به العلم بالدليل من باب تسمية العلم باسم المعلوم .

فإن قلت : إذا جعلنا الأصول للأدلة والتسمية للعرفة ، تغاير المعنى اللقبى والإضافي قطعاً ، فيجب أن يكون لسكك منهما حد . قلت : ليس المراد بالإضافي معناه قبل التسمية وإلا لورد المعنى الأول ، وقد قدمنا أنه خارج قطعاً ، فإنما المراد تعريف المعنى اللقبى باعتبار ملاحظة أجزاء اللفظ ، فلا بد أن يوجد فيها بير تع ، إما بمجاز أو بتخصيص حتى يوافق اللقب ، وحينئذ يتحد التعريفان . ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدان ، أحدهما باعتبار الإضافة قبل تسمية ، والثاني باعتبار اللقب .

تعريف الفقه

(والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدائها التفصيلية)

في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال :

أحدها : مطلق الفهم

والثاني : فهم الأشياء الدقيقة .

والثالث : فهم غرض المتكلم من كلامه ، وقولنا غرض المتكلم من كلامه إشارة إلى أنه زائد على مجرد دلالة اللفظ الوضعية ، فإنه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره من عرف الوضع ، وهذا الاعتبار يسلب عن اقتصر على ذلك من الظاهرية اسم الفقيه ، وأما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف ، والكلام عليه من وجوه

أحدها : قوله العلم جنس يشمل التصور والتصديق القطعي ، وإنما قلنا ذلك لأن العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل للنقبض ، ويلزمها التعلق بمعلوم ، فإن كان المعلوم ذاتاً أو معنى مفرداً أو نسبة غير خبرية فهو التصور ، وإن كان نسبة خبرية فهو التصديق القطعي مثاله العالم حادث ، وههنا أربعة : ذات العالم ، ومعنى الحدوث في نفسه ، والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه ، والعلم بهذه الثلاثة تصور ، والرابع هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه وهو النسبة الخبرية وهو التصديق ، وهكذا في كل قضية موضوعها ومحمولها مفرداً ، والارتباط بينهما نسبة تقييدية ، وهو من قبيل المفرد ، ووقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها أمر رابع ، فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور وتعلقه بالرابع تصديق ، والفرق بين الثالث والرابع دقيق ، فإنك تقول : علمت حدوث العالم بمعنى تصورته ، وعلمت حدوث العالم بمعنى صدقت به ، فالنسبة واحدة ولكن التصور عليها في نفسها والتصديق علم حصولها ، لحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبر به في الخبر ، بل هي حقيقه واحدة إن تعلق بها الكلام سمي خبراً ، وإن تعلق بها العلم سمي تصديقاً ، والتصور أخص من العلم مطلقاً ، والتصديق أخص منه من وجه ، لأن

التصديق قد يكون بالخبر وليس بعلم لخروجه من حد العلم ، وتفسير التصديق بما قلناه ، وهو العلم بالنقي أو الإثبات يصح انقسام العلم الذي هو الإدراك إلى التصور والتصديق ، بخلاف ما إذا فسرناه بالحكم أو بالحكم مع التصور فلا يصح انقسام العلم إليه إلا إذا قيل إن العلم بالنقي أو الإثبات حكم والمعروف أن الحكم يقع النسبة .

وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو النقي ، وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان ، فإذا قلنا حكم بالذهن فإنما نريد الإخبار النفساني ، ثم إن هذا الإخبار محتمل للتصديق والتكذيب والتصديق والتكذيب إما بالإخبار بأن يقال لقائله صدقت أو كذبت ، وإما بالعلم والاعتقاد ، فإن من علم صدق الخبر يقال له مصدق له ، ومن علم كذبه يقال إنه مكذب له ، فسمى العلم المتعلق بذلك الخبر أو بضمون الخبر تصديقاً لما قلناه ، لأنه مصدق له ، فالعلم يتعلق بالحكم أو بضمونه لا ينقسم إليه ، وقولنا بضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتدفن بالخبر عنها ، فالثاني تصديق للخبر والاول تصديق لضمونه ، والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق ، ومنه ما ليس بتصديق وهو تقييد الأحكام ، وإنما شاع في العرف إطلاق التصديقات على القضايا مطلقاً لأنها قابلة لأن تصدق ، فكأنهم قالوا الصادقة ، ومن هنا يتبين أن أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعاً به لأنه الذي يصدقه العلم ، أما المظنونة والمشكوك فيها والموهومة فلا يوثق بأياها إذا عرضت على العلم يصدقها أو يكذبها ، فإن أطلق عليها اسم التصديق ، فإنما هو بطريق احتمالها له ، وإنما تسمى حكماً . وجميع الأشياء معروضة على العلم وهو لليزان لها ، فالمفردات يتصورها والأحكام الصحيحة يصدقها ، والباطلة بصدق نقيضها .

ولما كان دائماً في القضايا مصدقاً لها ولتقيضها سمي تعلقها بتصديقاً ، وترك لفظ التكذيب للاستثناء عنه بتقيضه ولهجر لفظه ، وإنما سمي العلم بالصدق تصديقاً لأن به يصدق فهو الأصل في الأصل في التصديق ، وإطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له وإطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بعيد ، وإطلاقه على الحكم مطلقاً سواء كان تصديقاً بخبر أم لا بعيد عن اسم التصديق .

وقد أطلنا في هذا لأننا لم نجد من حققه هكذا .

وفي العلم اصطلاح آخر خاص لا يندرج فيه التصور، يقال فيه الاعتقاد الجازم، المطابق لموجب، وهذا هو أحد قسمي العلم العام وهو العلم التصديقي، فإننا قدمنا أنه لا بد وأن يكون قطعياً. فقولنا جازم مخرج الظن والشك والوهم . وقولنا مطابق مخرج الجهل . وقولنا لموجب مخرج التقليد .

ومنهم من يقول: الثابت بدل قولنا لموجب لأن اعتقاد المقلد غير ثابت لأنه يمكنه اعتقاد نقيضه، واليقين لا يمكن اعتقاد نقيضه، وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه إلا حكماً بإسناد أمر إلى أمر محتملاً للتصديق والتكذيب أو مضمون ذلك الحكم، وهو وقوع تلك النسبة في نفس الأمر كما بيناه .

إذا عرفت الاصطلاحين في العلم فلك أن تجعله في كلام المصنف بالمعنى الأعم، ويخرج التصور بما بعده وهو الذي سلكه الإمام وعليه سؤال سنوره، ولك أن تجعله بالمعنى الأخص فلا يكون التصور داخلاً فيه، ولا يكون قوله بالأحكام مخرجاً لشيء بل توطئة للشرعية. وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه، ولذلك أورد عليه السؤال الذي سيأتي .

وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة، كما تقول علم النحو أي صناعته فيندرج فيه الظن واليقين، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يسمى علماً ويسمى صناعة، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن لكنهم كلهم أوردوه، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح أو أرادوه ولخطوا معه معنى العلم في الأصل، ويطلق النحاة العلم أيضاً على المعرفة وقد أصابوا، ولكن ليس فيها اعتماد ولا ظن بل تصور محض ولا يجوز أن تكون هي المراد هنا، لأن الفقه تصديق لا تصور .

(الوجه الثاني من الكلام على التعريف) الباء في قوله بالأحكام ، ولتقدم مقدمة وهي أن علم فعل متعد بنفسه ، وأما الباء في قوله تعالى « ألم يعلم بأن الله يرى » . (١)

فاحتمل زيادتها واحتمل بأن يكون علم مضمنا معنى أحاط ، وعما يتنبه له إن علم المتعدية إلى مفعولين ، لم يدخلوا الباء على واحد من مفعولها إذا ذكرا صريحين ودخلت على أن وصلتها السادة مسددا لدلالاتها على النسبة إلى هي المعلومة ، وهذا يقوى التضمين ويقوى قول أكثر النحويين أنها سادة مسد المفعولين ، ويضعفه قول من يقدر معها مفعولا ثانياً ، لأن المفعول الأول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم أعنى المخبر بعلمه إنما المخبر بعلمه نسبة الثاني إليه ، وإذا علمت قيام زيد بمعنى أنه قام أو يقوم جاز دخول الباء في المفعول كما يدخل على إن لأن المعلوم فيهما ثبوت النسبة . وإذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول الباء على مفعولها ، وتكون زائدة كقولك عرفته وعرفت به ، فإن أزدت غيره صح أن يكون علم على حقيقتها .

إذا علمت هذا فدخولها في قوله العلم بالأحكام لا بد منه أما على طريقة التضمين في الفعل فظاهر ، وأما على طريقة الزيادة في الفعل فلأن المصدر المعرف بالالف واللام ضعيف العمل جداً ، وإذا ضعف تقوى بالحرف ، كقوله (إن كنتم للرؤيا تعبرون (١)) و (مصدقاً لما بين يديه) (٢) وعلى كل تقدير هي متعلقة بالعلم ، وأما تقدير محذوف يتعلق به كقولنا : العلم المتعلق بالأحكام فلا حاجة إليه إلا إذا فسرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره .

(الوجه الثالث قوله بالأحكام) يخرج به العلم بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية غير الحكم (والأفعال) وإنما قلنا غير الحكم لأن الحكم الشرعي كلام يتعلق به فهو صفة عرضت لها الإضافة .

(وهنا تنبيهات) منها : أن الحكم يطلق على النسبة الخبرية وهي معلوم التصديق ، وبه يخرج التصور كله ، وعلى إثناء الأمر والنهي والتخيير ، ومنه الحكم الشرعي ، والعلم قد يتعلق به على جهة التصور ، ألا ترى إلى قول المصنف ، ولا بد للأصولي

(١) سورة يوسف عليه السلام (٤٣) .

(٢) سورة المائدة (٤٦) .

من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها ، وعلى هذا لا تكون الأحكام مخرجة للتصورات وإنما تخرج بقوله بعد ذلك « المكتسب من أدلتها » فإن التصور يكتسب من التعريفات لا من الأدلة ، وكل من تكلم على الحد جعل قوله الأحكام مخرجاً للتصورات. هذا سؤال قوى وجوابه أن الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا المعنى الأول .

فإن قيل : الألفاظ المشتركة لا تستعمل في الحدود من غير بيان ، وأيضاً قال : « الفقه العلم بالأحكام الشرعية » ثم عرف الحكم الشرعي بالخطاب فاستحال أن يكون غيره وإلا لما انتظم . قلت : ينتظم من جهة أنه إذا عرفت أن الحكم الشرعي الخطاب الموصوف ترتب عليه حكماً بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه ، وهذا هو المراد بقولنا الفقه العلم بالأحكام الشرعية ، وسمى شرعياً لكونه لم يعرف إلا من الشرع ، والمتعلق به تصديق لا تصور ، والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القائم بذاته ، وهو طلب أو تحجير ، وسمى شرعياً لأنه ناشئ من الشارع ، والعلم المتعلق به تصور ، وإنما ذكر لتعريف به الحكم المذكور في حد الفقه لتعلقه به . والقاضي أبو بكر (١) يجعل حكم الله إخباره يجعله الحكم لفعل كذلك فيستغنى عن هذا التكلف ، وأما سؤال الاشتراك فيها قرينة تبين المراد وهي أن الفعل متعد إلى مفعولين ولا يجوز دخول الباء على مفعوله إلا إذا تضمن نسبة بنى أو إثبات كما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الثاني ، فلما دخلت الباء هنا مع لفظ العلم الذي ظاهره التحدى إلى مفعولين على لفظ الحكم الذي هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة على أن المراد بالأحكام ثبوتها لا تصورها ، ومن هنا يتبين لك أن المطلوب من الفقه عليه هو كون الشيء واجباً أو حراماً أو مباحاً وهو المذكور في حد الفقه ، ويقرب دعوى القطع فيه ، لأن المراد العمل والمذكور في حد الحكم هو إيجاب الله أو تحريمه أو إباحته وهو صفة قائمة بذاته تعالى ويطلب تحقيقها من الأصول لا من الفقيه والمطلوب تصورها ، ودعوى القطع

(١) هو أبو بكر : محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم ، المعروف بالباقلان ، شيخ أهل السنة ، من مؤلفاته في الأصول : « التقریب والإرشاد » ، وقد اختصره في التقریب والإرشاد الأوسط والصغير . توفي سنة ٤٠٣ هـ (وفیات الأعيان ٤٠٠/٣ ، الأعلام للزركلي ٩٠٩/٣) .

في العلم بتعلقها بما عليه الفقيه غيره ولو قال قائل المراد بالأحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم وتقدر بإثبات الأحكام ويستدل على هذا التقدير بما قلناه كان صحيحاً والله أعلم .

(ومن التنبهات) أن الإمام من ادعى أن قوله بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات ، ثم أورد سؤال كون الفقه مطلقاً فيقال إن أراد بالعلم الاعتقاد الجازم فيرد سؤال الظن ، ولا يحسن أن يقال خرج بالأحكام العلم بالذوات والصفات ، لأنها لم تدخل في الجنس ، وإن أراد الأعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الإخراج ، ولا يرد سؤال الظن ، لأن الظن قسم من أقسام التصديق الذي هو قسم من العلم ، وجواب هذا بالتزام الثاني. ومنع كون الظن من أقسام العلم بيناه في الوجه الأول .

(ومن التنبهات أيضاً) أن بعض من شرح هذا الكتاب قال: إن الأحكام تخرج العلم بالذوات والصفات كعلمنا بأن الأسود ذات والسواد صفة ، وهذه عبارة غير محرومة ، فإن العلم بأن الأسود ذات والسواد صفة تصديق والعلم التصوري بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة في الذهن .

(ومن التنبهات) أن الألف واللام في الأحكام للجنس. هذا هو الذي نختاره . والألف واللام الجنسية إذا دخلت على جمع قيل تدل على مسمى الجمع ، ويصلح للاستغراق ولا يقتصر به على الواحد والاثنتين محافظة على الجمع ، والاختار أنه متى قصد الجنس يجوز أن يراد به بعضه إلى الواحد ، ولا يتعين الجمع كما لو دخلت على المفرد، نعم قد تقوم قرينة تدل على مراعاة الجمع مع الجنس فيقارب بذلك المفرد على ما قلناه ، ويصدق على العلم بحكم مسألة واحدة من الفقه أنها فقه ولا يلزم أن يسمى العالم بها فقيهاً ، لأن فعلاً صفة مبالغة مأخوذة من فقه بضم الفاء إذا صار له الفقه بجهة ، وقال بعضهم إنها لاهموم ، والمراد التمكن أي يكون له قوة قريبة من الفعل يصدق عليه بها العلم بجميع الأحكام إذا نظر كما هي وظيفة المجتهد ، وهذا أحسن في اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة لا في اسم الفقه المصدر . وقال بعضهم : إنها للعهد والمراد جملة غالبية بحكم أهل العرف عندها يصدق الاسم وهذا ليس بشيء .

(ومن التنبيهات) أن قولنا العلم بالأحكام يصدق على ثلاثة أشياء:

أحدها: تصور الأحكام وقد نحيلنا في إخراجها .

والثاني: إثباتها بمعنى اعتقاده أن الله أوجب وحرم وأباح من غير علم بأنه أوجب كذا، أو حرم كذا، أو أباح كذا، وهذا أيضاً ليس من اللقحة في شيء بل هو من أصول الفقه .

الثالث: وهو المقصود إثباتها معينة لموضوعات معينة، وقد عبر بعضهم عن هذا بقوله: الأحكام الجزئية، وأشار إلى أن هذا لا بد من زيادته في الحد .

(الوجه الرابع قوله الشرعية) يخرج الأحكام العقلية، مثل كون فعل العبد عرضاً أو حسناً وغير ذلك، والمراد بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع. والشرع هو الحكم، والشارع هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع على الله وعلى رسوله ﷺ، وبما ذكرناه يندفع قول من قال: إن الأحكام العقلية شرعية باعتبار أن الله خلقها، وأنها تحت قضائه وقدره، وقد وقفت على ترحيح لهذا الكتاب فيه أن قوله الشرعية احتراز عن الأحكام العقلية، وتنبية على أن المراد بالأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة .

واعلم أن المعتزلة لا ينكرون أن الله تعالى هو الشارع للأحكام وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، فليس قوله الشرعية تنبيهاً على خلاف قول المعتزلة، وإن كان قول المعتزلة باطلاً، ولعله استند في هذا إلى قول الإمام، فإنه قال: قولنا الشرعية احتراز عن العلم بالأحكام العقلية، كالتماثل والاختلاف والعلم بقمح الظلم، وحسن الصدق عند من يقول بتوهمها عقليين، وكلام الإمام هذا صحيح، ومعناه أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا، فلا يحتز عنهما، وأما عند المعتزلة فيدركان بالعقل، وهما حكمان عقليان يحتز عنهما وليس العلم بهما فقهاً، والحكم الشرعي تابع لهما على رأي المعتزلة لا عينهما، فإما كان حسناً جوزوه الشرع، وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكمان. أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له. والفقهاء هو العلم بالثاني فلذلك احتز عن الأول عندهم وكلام هذا

الشارح يقتضى أنهم يطلقون على العلم بالأحكام العقلية فقهاً وليس كذلك . فإذا توهم
كلام الإمام كان رداً على ما قاله هذا الشارح . وهذا للمتعد وغيره من كتب المعزلة
وفيها اعتبار الأحكام الشرعية في تعريف الفقه . وقال هذا الشارح أيضاً : إن
وجه نسبة الأحكام إلى الشرع أن تعلقها بالتنجيزية أو العلم بتعلقها بالتنجيزية
مستفاد من الشرع ، لا أن نفس الأحكام أو تعلقها العلية مستفاد من الشرع ،
فإن الشرع حادث والأحكام وتعلقها العلية قديمة ، والقديم لا يستفاد من
الحادث انتهى ما قاله . وكأنه لما رأى الأصحاب يقولون لا حكم قبل الشرع ،
وأمثال هذه العبارة قاصدين لا حكم قبل البعثة ، توهم أن الشرع هو البعثة فقال
إنه حادث وليس كما قاله ولا كما توهمه ، وإنما الشرع ما قدمناه .

وأما قول الأصحاب فرادهم به لا حكم قبل العلم بالشرع ، أو عبروا بالشرع
عن البعثة على سبيل المجاز ، لأن بها يعرف ويظهر وهذا هو الاظهر من مرادهم ،
وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الأصحاب هذا ولكنى أنا ذكرته جاحداً له ودفعته
فإن استكرت قول الشرع حادث ، أما سمع قوله تعالى (شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحاً) (١) فإن كان الشرع حادثاً فالحكم حادث وهو لا يقول به ، وإن
قال به رد عليه . ثم مضمون كلام هذا القائل أن يكون الأحكام في الأزل ثابتة وهى
غير شرعية ، وهذا شيء لم يقل به أحد ، أما أن ذلك مضمون كلامه فلأنه صرح بأن
الأحكام قديمة ، وفسر نسبتها إلى الشرع بشيء حادث ، وأما أن ذلك لم يقل به
أحد فلأن الناس منهم من قال الحكم الشرعى قديم ، ومنهم من قال الحكم حادث ،
أما قدم الحكم وحده كونه شرعياً فلا قائل به ، فإن قال نسميه شرعياً لأنه
بصد أن يستفاد من الشرع الحادث قلنا نسميه شرعياً لأنه حكم من الشارع
الحقيق القديم .

(الوجه الخامس قوله العملية) قيل لم يذكره ابن الباقلاني وذكره غيره ،
وقال الإمام إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة ؛ فإن كل ذلك

أحكام شرعية مع أن العلم بها ليس علماً بكيفية عمل ، وأشار النزالي (١) إلى ما ذكره وهو تبيين أن المراد بالأحكام الشرعية هنا ما استفيد من الشرع ، وهو أعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سيأتي ، فإنه لو أريد ذلك لاستغنى عن قوله هنا العملية وأخص من مطلق الحكم ، ويصير لفظ الحكم الشرعي مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك ، وكان شيخنا أبو الحسن الباجي (٢) يختار أن قيد العملية احتراز عن أصول الدين ، لأن منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري تعالى . ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية ، ومنه وجوب اعتقاد ذلك ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كالمصور العقل عن معرفته . فأما الأول والثاني فخرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إياها بما هو متوقف على الشرع ، وأما الرابع فقد يقال إنه داخل في الشرعية . والأولى أن يجعل هو والأولان خارجة عنها بأن يراد بالحكم الإنشائي لا الخبري ، ولا شيء من الثلاثة بإنشاء ، وأما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعي إنشائي ، فإن كان ذلك لا يسمى فقها فلا بد من إخرجه ، وما في الحد ما يخرج به إلا القيد المذكور . ويرد على إخراجها وإخراج أصول الفقه بذلك إن أريد بالعمل عمل الجوارح والقلب ، فلا يخرج لدخولها في أعمال القلوب ، وإن أريد عمل الجوارح

(١) هو : محمد بن محمد بن محمد ، أبو حامد النزالي ، صاحب إحياء علوم الدين ، والتصانيف العديدة في الأصول وغيره ، مثل : المستصحب ، والمثخول ، وشفاء الغليل وغير ذلك .

ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

(٢) البداية والنهاية ١٢/١٧٣ ، شذرات الذهب ١٠/١ - ١٣ .

(٢) هو : علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب ، علاء الدين الباجي ، المولود في سنة إحدى وثلاثين وستمائة ، كان عالماً بسائر العلوم الثقلية والعقلية ، الفقه والأصول ، والمتساهرة وغير ذلك . وكان أعلم أهل الأرض بمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام . توفي بالقاهرة سادس ذي القعدة سنة أربع عشرة وسبعمائة .

(طبقات الشافعية ١٠ / ٣٣٩ ، حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، الدرر الكامنة

٣ / ١٧٦) .

فقط خرجت الثنية وكثير من المسائل التي تكلم الفقهاء فيها ، كالردة وغيرها مما يتعلق بالقلب، ولذلك ترك الأمدى وابن الحاحب لفظ العملية ، وقالوا الفرعية لأن الثنية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب . ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب عليه من الصحة والبطلان والمواخذه المتعلقة بالأعمال كما يذكر في بعض العلوم ما يتعلق به من علم آخر . ثم إن كون الإجماع حجة مثل كون الزنا سبياً لوجوب الحد، وقد منح الإمام بعد ذلك أنه حكم شرعي، فعلى طريقه لا حاجة له إلى إخراج فطريق الجواب عنه أن مراده هناك أنه ليس بحكم زائد على أبحاث الحد وكذا كون الإجماع حجة معناه إيجاب العمل به وبمقتضاة فيجب الاحتراز عنه .

(الوجه السادس قوله المكتسب من أدلتها) صفة للعلم وفي بعض النسخ المكتسبة صفة للأحكام ، والأول أحسن بل يتعين وإلا لاحتاج الحد إلى زيادة قوله إذا حصل بالاستدلال وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى ، وما يليق به في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب، واحتراز أيضاً عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لأن لفظ الفقه يشعر بالعلم بما فيه دقة ولا دقة في ذلك ، ولأن العوام يعلمون ذلك ولا تسمى فقهاء ، وقال التبريزي (١) في هذا القسم المعلوم بالضرورة إنه فقه وإن لم يسم المتصف به فقيهاً فذلك لأن للعلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أن لم في اسم الفقه عرفاً ، وكون تلك العلوم ضرورية لا يخرجها عن كونها فقهاً. فإن معظم علوم الصحابة شرائع الأحكام كان كذلك ، وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار ، وإن ذلك يسمى فقهاً ولذلك يذكر في كتب الفقه ، وإنما لا يطلق على العالم به وحده اسم فقيه لما فيه

(١) هو : علي بن عبد الله بن أبي الحسن بن أبي بكر الأردبيلي ، تاج الدين التبريزي ، كان من العلماء المجيدين لفنون العلوم . من المنقول والمعقول ، كالفقه ، والأصول ، والفرائض ، والنحو والحساب ، وعنى في آخر حياته بدواسة علوم الحديث .

توفي بالقاهرة في شهر رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ١٣٧/١٠ - ١٣٨ ، الدرر الكامنة ١٤٢/٣ ،

شذرات الذهب ١٤٨/٦ الأعلام للزركلي ١٢١ / ٥) .

من المبالغة. وبقية اسم فاعل من فقه بضم القاف ، إذا صار الفقه له بجهة وهو وصف له في نفسه لا يتعدى إلى غيره. والفقه هو مطلق الفهم وهو صفة يتعدى إلى المفهوم والضمير في أدلتها للأحكام، ولو قال من أدلته لصح أيضاً على ما في النسخ المشهورة من جعل المكتسب صفة للعلم .

(الوجه السابع قوله التفصيلية) جعله الجمهور احترازاً عن اعتقاد المقلد ، فإنه اعتبار وحكم شرعى عملي مكتسب من دليل إجمالي ، وهو أن هذا أفتاني به المفتي وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي ، وهو دليل عام لا يختص بمسألة بعينها ومقدمته الأولى حسية ، والثانية إجماعية ، ولذلك قال الإمام هنا إن هذا القيد يخرج ما للمقلد من العلوم بفعل الحاصل عند المقلد علماً وأدرجه في جنس حد الفقه ، وأخرجه بهذا الفصل ، ولكنه بعد ذلك جعله قسمين العلم ، فإنه لغير موجب والنظم لموجب. وإذا لم يكن اعتقاد المقلد علماً لم يدخل في الجنس وهو قوله العلم فلا يحتاج إلى إخراجه بالفصل إلا أن يريد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق أعم من أن يكون لموجب أو لا وهناتم الحد . وعلى النسخة التي فيها المكتسبة بالهاء لا يتم الحد هنا ، لأن المسائل التي يعلمها المقلد هي مستند عليها في نفس الأمر بأدلة تفصيلية مكتسبة لغيره فلا يخرج إلا بأن تقول إذا حصلت أو حصل عليها بالاستدلال .

(قيل الفقه من باب الظنون) هذا سؤال على قوله العلم فافتضى أنه لا شيء من الفقه بظني ونحن نبين لك أنه ظني لأنه هو قوف على الظني والموقوف على الظني ظني ؛ أما كون الموقوف على الظني ظنياً فلأن الظني يحتمل العدم ، وعلى تقدير عدمه يعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنياً غير مقطوع به ، وأما كون الفقه موقوفاً على الظني فلأنه موقوف على أدلته وأدلتها ، نص أو إجماع أو قياس ، فالقياس كله ظني والإجماع اختلف فيه . وعلى تسليم أنه قطعي فوصوله إلينا بالظن على أنه في غاية الدور . والنص قسمان: أحاد لا يفيد إلا الظن ، ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة ، وإن اقرن به قرآن حتى أفاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضرورة وأتم قائم إنه لا يكون فقهاً، ومقتضى ذلك أن يكون كل الفقه مظنوناً ولا شيء منه معلوم على عكس ما اقتضاه الحد ، وفي بعض النسخ قيل من باب الظنون أي الفقه وحذف لدلالة الكلام عليه .

فقلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه العتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتساع الظن ، فالحكم مقطوع والظن في طريقه (مضمون هذا الجواب أن الفقه كله قطعي لا ظني وهذه المقالة تنسب إلى أكثر الأصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف . وتقريره بالآمال أن نقول في الوتر مثلا الوتر يصل على الراحلة فهو سنة ، فالوتر سنة والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء، وهما لا تفيدان إلا الظن بالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن ، وهذا الظن الذي أراد المصنف بقوله والظن في طريقه . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفروا عندها واعتقدوا أنها العقمة وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء ، وعليه بنى السائل سؤاله . والأصوليون لم يقفوا عند ذلك ، لأن الظن لا يجوز اعتياده حتى يدك عليه دنيل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة وهي اعتماد كون الوتر سنة ظناً ركبنا قياساً آخر من مقدمتين هكذا الوتر مظنون سنته ، وكل ما هو مظنون سنته فهو سنة في حق من ظنه .

والمقدمة الأولى قطعية لأنها وجدانية فإن الظان يجد من نفسه الظن كما يجد الجوع والشبع ، والمقدمة الثانية قطعية ، لقيام الإجماع على أن حكم الله في كل مجتهد ما أراه إليه اجتهاده وفي حق من قلده حتى لو اعتمد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته ، وهذا الإجماع نقله الشافعي في الرسالة والنزالي في المستصفي ، وإذا تفرقت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنه وهي قطعية لأنها تابعة لمقدمتين قطعتين ، ولا يضرها وقوع الظن في مقدمتي القياس الأول ونتيجته وهي طريق القياس الثاني، لأن الظن إنما يضر إذا كان في مقدمات الدليل وهنا مقدمات القياس قطعتان والمظنون خارج عنهما ، ووجود الظن الذي هو حاصل مقدمة القياس الثاني ليس مظنوناً ، وهذا التقرير على حسنه إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن ، والإنصاف أنهما مقامان اعتقاد كون الحكم عند الله ، كذا لا يمكن دعوى القطع فيه واعتقاد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة ، والفقهاء نظروا للأول والأصوليون نظروا للثاني ولا مشاححة في الاصطلاح ، ولم يتوارد اختلافهما على شيء واحد، على أني أقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما أراه إليه اجتهاده يساه أنه يجب عليه اتباعه ، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح وبغير هذا التفسير

ممنوع. فإذا قلنا المصيب واحد والمخلى ممنوع عنه لا يستمر هذا الإطلاق، وإن كان بعضهم قال إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حملته على أنه يأثم بتركها ظنه واجباً وبفعلها ما ظنه حراماً لجرأته على ربه بحسب اعتقاده، وأما أن ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الأمر فلا يمكن، وإذا ظن زوجه أجنبية فوطئها يأثم ولكن أئيب إنهم أو يساوى إثم الزاني .

وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يقر به إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومنع بعض الناس قطعية هذا الدليل ليس يحمل لأنه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل أو اثبات الظن بنفسه فلا بد من قاطع: إما إجماع وحده، وإما مع قرائن تخفف به تفيد القطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها نصاً أم قياساً أم غيرهما كما يفيد الظن. وقوله مقطوع أى مقطوع به، ولكنه حذف الجار وتوسع بتعدية الفعل إلى الضمير .

(ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس) فوله المتفق عليه إشارة إلى أن ثم أدلة مختلفة فيها وسندكرها، وقوله بين الأئمة أى المعتبرين. وإلا فقد أنكروا بعض الناس للقياس وبعضهم للإجماع ولعله لا يسمى من أنكروا ذلك إماماً وهو حق، لأن الإمام من يقتدى به، وهؤلاء لا يقتدى بهم، لذلك طلق الأئمة ووقع في بعض النسخ الأمة والأول أصح لبعد التجوز في الثاني .

(ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها) لا بد أمعناه لا فراق ولذلك قال ابن عبد السلام إنه إذا حلف لا بد أن يفعل كذا ولم يفعله على الفور حنث، والمختار أنها لا تفيد الفور المعروف. والأصولي نسبة إلى الجمع لأنه مسمى به كالانصاري والأماري، ولو لم يسم به لم تجز النسبة إلا إلى المفرد. فيقال أصلي، والحكم على الشيء بالإثبات أو النفي مسبوق بتصوره، والأصولي يريد أن يثبت الوجوب مثلاً للأمر والتحریم المنهى أو ينفيهما وكذلك بعبارة الأحكام، لذلك لا بد أن يتصورها أولاً وقصد هذا وجه الحاجة إلى تقدم هذه المقدمة .

(لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب).

الذى يسبق إلى الذهن من لا جرم في هذا الموضع أن معناها لأجل ذلك
أى لأجل ما سبق رتبناه على كتب ، وقد جاءت لا جرم في القرآن في خمسة
مواضع متلوة بأن واسمها ولم يجيء بعدها فعل. والذى ذكره المفسرون والتغويون
في معناها أقوال :

أحدها : أن لا نافية وجرم فعل معناه حق ، وأن ما في حيزه فاعله وهذا
مذهب الخليل وسيبويه والأخفش، فقوله تعالى لا جرم أنهم معناه رد على الكفرة.
وتحقق بخسرانهم .

والثاني : أن لا زائدة وجرم معناه كسب ، أى كسب لهم عملهم الندامة ،
فإن ما في حيزها على هذا القول في موضع نصب وعلى الأول في موضع رفع .

الثالث : أن لا جرم كلمتان ركبتهما وصار معناها حقا ، وكثيراً ما يقتصر
المفسرون على ذلك .

الرابع : أن لا جرم معناه لا بد، وإن الواقعة بعدها في موضع نصب بإسقاط
حرف الجر، قال الفراء : لا جرم كلمة كانت في الأصل بمعنى لا بد ولا محالة فكثير
استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول لا جرم لا تينك ، قال الواحدي : وضع
موضع القسم في قولهم لا جرم لافعلن كما قالوا حقا لافعلن ، وأنت إذا تأملت هذه
الأقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذى قصده المصنف. والذى يظهر أن
التعليل مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف، وتصحيح كلام المصنف بأن يقتدر
فلا جرم أنا رتبناه، فإضمار الفاء لإفادة التعليل ، وتقدير أن واسمها لتوافق
مواقعها من القرآن أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويستغنى عن إضمار أن والتقدير
حقاً رتبناه . والمقدمة بكسر الدال وفتحها وهو أشهر ، فالكسر لأنها تقدم
الناظر فيها إلى ما بعدها ، والفتح لأن الناظر يقدمها بين يديه إلى مقصوده . هذا في
مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل . أما مقدمة الجيش فلم يجعل الجوهري فيها إلا كسر
الدال لأنها تقدم الجيش .

ووجه تقديم المقدمة في أول الكتاب كونه لا بد لكل أصولى من تصور

الأحكام . والكتب السبعة منها الأربعة التي قدمها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس كل منها كتاب .

والخامس : الأدلة المختلف فيها وهذه الخمسة هي الأدلة التي تضمنها المعرفة الأولى من أصول الفقه .

والسادس : في التعادل والتراجع المقصود بالمعرفة الثانية .

والسابع : في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة .

وهذا جملة أصول الفقه .

(أما المقدمة ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان) :

لما كانت متعلقات الأحكام يحتاج إليها ذكرها معها وإن لم يبين فيما سبق إلا وجه الحاجة إلى تصور الأحكام .

الباب الأول

في الحكم وفيه فصول

الفصل الأول

في تعريفه

(الحكم خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير) .

لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتاج إلى تقييده وقد تقدم الكلام في كونه إنشائياً أو خبرياً . وتفسيره بالخطاب وتقسيمه إلى الاقتضاء أو التخيير يدل على أن المراد الائتثائي، والخطاب مصدر خاطب مخاطب خطاباً ومخاطبة ، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف ما قال القاضي أبو بكر : الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزه وكلام الرسول ﷺ في وقته مخاطبة على الحقيقة ، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً ، وعلى هذا لا يقال للدوحي إنه مخاطب بما يودعه وصيته ، ويقال أمر من تفضى إليه الوصية إنتهى . فعلى هذا لا يصح أن يؤخذ الخطاب في حد الحكم لأن الحكم عندنا قديم ، ويجب أن يقال الكلام ، والمصنف تبع الإمام في لفظ الخطاب ، وكان الإمام رأى أنه يقال في التديم باعتبار ما يصير إليه ، وإذا قلنا لا يطلق الخطاب في الأزل فهل يطلق بعد ذلك عند وجود الأمور والمنهى ينبغي أن يقال إن حصل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام ، فيسمى خطاباً بلا شك وإلا فلا على قياس قول القاضي ، وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم ، وفي بعض نسخ الكتاب خطاب الله القديم كأنه رأى أن الخطاب يطلق على الكلام القديم على غير مذهب القاضي ، وعلى الأصوات والحروف الدالة على ذلك وهي حادثة فقلنا القديم ليخرجها وفي بعض

النسخ لم يقل القديم نظراً إلى أن الخطاب هو الكلام والكلام حقيقة في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة إلى قوله القديم فحصل في الخطاب قولان :

أحدهما : أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية .

والثاني : أنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته . وإضافته إلى الله يخرج خطاب غيره والمتعلق بأفعال المكلفين يخرج المتعلق بذاته تعالى والمجادات وذوات المكلفين وفعله كقوله الله لا إله إلا هو ، ويوم يسير الجبال ، ولقد خلقناكم . والمراد بالمكلفين من كان بالغا عاقلاً . ولنا في الصبي خلاف هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأسر الولي ، وعلى كل تقدير ليس تكليفاً ، لأن أمر التنب لا كلفة فيه ، ومن رأى أنه مأمور بأمر الشرع قال في حد الحكم الخطاب . المتعلق بأفعال العباد ولا يرد عليه المجنون ، لأنه لم يوجه له خطاب ، ومنهم من يقول بأفعال الإنسان لأن كلامنا فيما يتعلق بهم ، وإن كانت الملائكة والجن مكلفين لكمهم إخراجون عن نظرنا .

وقوله (بالاقتضاء أو التخيير) يخرج قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) (١) فإنه خطاب متعلق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة لكنه ليس اقتضاء ، ولا تخييراً يخرج عن الحد ، والمراد بالاقتضاء المطلب فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو ندباً ، وطلب الترك تحريماً أو كراهة ، والمراد بالتخيير الإباحة .

(قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث ، لأنه يوصف به ، ويكون صفة لفعل العبد ومعللاً به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق) هذا سؤال على الحد مركب وعلى مقدمتين : الأولى مسلمة وإن كانت المعتزلة لا يقولون بها فإننا نقول بقدم الكلام . والثانية لا نقول نحن بها ، فاستدلوا عليها بثلاثة :

أحدها : أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً ، وحرمت بعد أن لم تكن حراماً ، والبعدية تصریح بالحدوث .

والثاني : أنه أي الحكم يكون صفة لفعل العبد، فتقول : هذا الفعل حلال ، وهذا فعل حلال أو حرام والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثاً، فصفة فعله أولى بأن تكون حادثه.

والثالث : أنه أي الحكم يكون معللاً به أي بالحادث ، كقولنا حلت بالنكاح . فالنكاح علة في الحل ، وحرمت بالطلاق ، فالطلاق علة في التحريم .

(وأيضاً فوجبة اللوك وماتمة التجاسة وصحة البيع وفساده خارجه عنها) . هذا سؤال ثان وهو أن الحد غير جامع والحد يجب أن يكون جامعاً لجميع أفراد المحدود مانعاً من دخوله غيره فيه ، فمضى خرج منه شيء أو دخل فيه غيره فيفسد . والمراد بالحد زوال النمس هذا هو الصحيح ، وقيل غروبها ، وكل منهما موجب لصلاة وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة والمراد أن هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد .

(وأيضاً فيه الرد يد وهو يتأني التحديد) هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير . أو للترديد والترديد ينأى التحديد ، لأن المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان والمقصود بالترديد الشك والإبهام .

واعلم أن ملول د أو ، إما شك كقولك جاء زيد أو عمرو ، وإما إبهام كقوله تعالى (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) (١) وإما تبيين بقسمة كقولك العدد زوج أو فرد ، وإما إباحة كجالس الحسن أو ابن سيرين ، وإما تخيير كخذ درهماً أو ديناراً فالشك والإبهام منافيان لبيان بلا إشكال ، والتقسيم ليس فيه بيان للمقسم ، والحد إنما يؤق فيهما يفيد البيان ، أو التخيير والإباحة لا عمل لهما هنا وفهما التردد فلا يدخلان في الحدود .

(قلنا الحادث التعلق) هذا جواب عن الوجه الأول من تقرير المقدمة الثانية من السؤال الأول ، وهو أن الحكم يوصف بالحادث فمنع ذلك وقال : الحادث

إنما هو التعلق ، فإذا قلنا حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالا ، فليس معناه .
أن إحلالها حدث ، وإنما معناه أنه تعلق بالعبد وهذا اختيار من المصنف أن التعلق .
حادث وهو المذكور في المحصول هنا وفي موضع آخر خلافاً وهو المختار (١) ولو كان
التعلق حادثاً لكان الخطاب المتعلق حادثاً ضرورة أخذ التعلق قيماً فيه ، ويلزم على
هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فرغ منه ، وأن الكلام في الأزل لا يسمى
حكماً ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نبياً ونحن لا نقول به ، ولا ينحى من
هذا إلا أن يقال وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية ، ولكن
هذا لا ضرورة إليه ، فالمختار أن الإحلال مثلاً قدم ، وكذلك تعلقه ، وأن التعلق .
نسبة فهو يستدعي حصول متعلقه في العلم لافي الخارج ، وإنما الذي يحدث بعد
ذلك الحل ، وهو غير الإحلال ، وإنما ينشأ عنه بشروط كلما وجدت وجد ، كما
لو قلت أذنت لك أن تبيع عبدي هذا يوم الخميس ، فالإذن قبل الخميس موجود
متعلق به وأثره يظهر يوم الخميس ، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم يحدث التعلق
فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى ، وكأن التعلق طرفين من جهة المتكلم
يتقدم ومن جهة المخاطب قد يتأخر .

(والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كالقول المتعلق بالمعدومات) -

هذا جواب عن قوله ويكون صفة لفعل العبد فأجاب بأن الحكم قول متعلق
بالفعل ، لا صفة للفعل ، لأن معنى الإحلال قول الله رفعت الحرج عن فاعله ،
وهذا القول صفة لله تعالى قائم بذاته متعلق بغيره لا صفة ، كالقول المتعلق .

(١) في هامش النسخة المطبوعة : ، والمنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري
أنه قديم ، وعليه مدار كلام الأئمة ، وفي ابن الحاجب التصريح به في مسألة أمر
المعدوم ، وهو الحق ، ولو قيل : إن التعلق لا يوصف بقديم ولا حدوث ، لكونه
نسبة لم يبعد ، إذ النسب والأمور الاعتبارية المختار دوماً كذلك ، لأنها عدمية ،
كما هو الحق ، وقد فاه بذلك جميع متأخري علمائنا ، لكن المشهور القول بالحدوث
فلتأمل اه .

بالمعدومات إذا أخبرت عنها مثلاً ، فليس القول صفة لها ، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، وأما كون للتقديم متعلقاً بالحادث فلا يتم .

(والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع)

هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قوله « ومعلابه ، أي بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ، فأجاب بأن هذه العلة شرعية ، والعلل الشرعية معرفات لا مؤثرات ، وكأن الله تعالى قال إذا تزوج فلان بفلانة بشروط كيت وكيت فاعلموا أني حللتها له ، فاذا وجد النكاح بتلك الشروط عرفنا الإحلال الأزلي ، ويجوز أن يكون الحادث معرفة للتقديم ، كما أن العالم يعرفنا وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدانيته فليس علة له .

وامم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين في هذا المثال ، ولم يرد في الأسماء وقرىء في الشواذ (صنعة الله) (١) بالنون فن اکتني في الأسماء بورود الفعل يسكتني بمثل ذلك ، وما ذكره المصنف من الجواب يحسن إبراده على وجهين :

أحدهما : على سبيل المنع ابتداء فيقال : لا نلّم أن النكاح والطلاق ونحوهما علل وإنما هي معرفات .

والثاني : على سبيل الاستفسار فيقال : إن أردت بالعلل المعرفات فسلم ، ولا يفيدك ، وإن أردت المؤثرات فمبتوع والعلة تطلق بمعنى المعرف والداعي والمؤثر . والمتكلمون ينكرون المؤثر بناء على أن الأفعال كلها من الله تعالى وهو تعالى فاعل بالاختيار ، لا مؤثر بالذات ، ولا وجود للعلة المؤثرة . هذا مذهب أهل

(١) آية (١٣٨) من سورة البقرة وهي قوله تعالى (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون) وهي القراءة الصحيحة المتواترة .

أما قراءة (صنعة الله) بالنون فهي قراءة شاذة مروية عن الحجة في القراءات السبع لابن طالون ٢٢٨/١ .

السنة والحكاه (١) وكثير من المتكلمين ، غير أن أهل السنة تثبتها وإلا اختلف مدرّكهم . وهذا تمام الأدلة الثلاثة التي قررها السؤال الأول .

(الموجبية والماتعية أعلام الحكم لا هو ، وإن سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك وبالصحة إباحة الانتفاع وبالبطالان حرمة) .

هذا جواب عن السؤال الثاني بأحد طريقين : إما بأن تلك الأشياء التي ادعى خروجها عن الحد ليست أحكاماً بل إعلاماً بالحكم فلا معنى لكون الدلوک واجباً إلا أن الله تعالى أعلمنا به الوجوب ، ولا معنى لكون الوضوء شرطاً إلا أن الله أعلمنا بعدمه بطلان الصلاة . وإما بأن نسلّم أنها حكم ونقول : إنها ليست خارجة عن الحد ، بل راجعة إليه بتأويل ، وهو أن المعنى بالموجبية اقتضاء الفعل ، وبالماتعية اقتضاء الترك ، ومعنى هذا أن موجبية الدلوک مثلاً بمنزلة جعلت الدلوک معرفة لوجوب الصلاة ، والاقتضاء المذكور في الحد معناه : وجبت الصلاة عند الدلوک ، وحاصل العبارتين سواء ، فبذلك يكون الحد جامعاً ، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقين في الموجبية والماتعية ، وأما الصحة والبطالان فانتصر فيهما على الجواب الثاني وهو رجوعهما إليه بتأويل ، وهو أن صحة البيع لا معنى لها إلا إباحة الانتفاع ، وفساده لا معنى له إلا حرمة الانتفاع وفيه نظر ، لانا نعلل إباحة الانتفاع بالصحة ، وحرمة بالفساد ، والعلة غير المعلول ، ولأن بتام الإيجاب والقبول تحصل الصحة ، ولا يباح الانتفاع حينئذ حتى يتم الخيار ويقبض ، ولم يذكر المصنف صحة العبادة وفسادها والسؤال وارد فيها أيضاً ، وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحة وهو أنها استتباع الغاية ، ومعناه أن العبادة أو العقد بحيث يترتب عليه أثره وهو الغاية المقصودة منه ، وغاية البيع مثلاً إباحة الانتفاع ، فإن وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحاً ، وإلا كان فاسداً ، وهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض ، لأنه قد يتعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده ، وإن توقف على شرط أفا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط الى السبب السابق . إذا عرفت

(١) المقصود بالحكاه هنا : الفلاسفة .

هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد ، ورجوعه إليه بالطريق التي تقدمت في الدلوک ، وهو أن تقول : الصحة نزلت منزلة قول الشارع جعلته مبيحاً للانتفاع أى معرفة للإباحة . والتخيير المذكور في الحد معناه إباحة الانتفاع عنده ، وحاصل العبارتين سواء .

بقي هنا نظر آخر وهو كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع هل هو معنى شرعى زائد على الإيجاب والقبول وسائر ما يعتبر معه ، أو هو تلك الأشياء فقط بغير زيادة ، أو مجموعها يحصل به ذلك ، فإن كان الأول وهو المشهور عند الجمهور كان ذلك المعنى حكماً شرعياً مفارقاً لذات الدلوک مساوياً لجعل الدلوک معرفة للوجوب ، فلذلك تعلقت بطلب الطريق الثاني ، إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً ، وإن كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى الدلوک من كل وجه أمكن أن يقال حينئذ إن معنى الصحة الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور ، وليست حكماً بل إعلاماً بالحكم ، وكذلك إن جعلنا الصحة وقوع البيع أو العيادة على وفق الوجه المشروع ، وقلنا إن هذا معنى عقلي لا شرعى فيأتى الطريقان أيضاً في الجواب .

(والترديد في أقسام المحدود لا في الحد) .

هذا جواب عن السؤال الثالث . ويبيانه أن التردد المنافي للتحديد هو التردد في الحد وهنا ليس كذلك ، لأن التردد إنما يكون في الحد لو كانت د أو ، داخلة بين الجنس والفصل أو بين الفصول ، وههنا إنما وقعت بين أقسام الفصل الآخر ، وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخيير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ، ويصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييراً ، فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا تردد فيه ، وإنه ينقسم إلى اقتضاء وتخيير فأتت د أو ، بين قسميه ، فلا يحصل بها إخلال في الحد ، والفصل مساو للحدود ، وكل ما كان أقساماً لشيء كان أقساماً لمساويه ، فلذلك قال المصنف إنها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون أحدهما مانعاً . فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقاً و د أو ، داخلة بين المعنيين وكل

(٤ - الإيهام ج ١)

منهما معيماً أخص من أحدهما مطلقاً ، ولو وجد عبارة تشملهما أو تخرج غيرهما
استراح من هذا السؤال وجوابه ، وقد خطر لي أن يكون الإنشاء فإنه يخرج
الخبر ، ويشمل الاقتضاء والتخيير فيقال هذا الحكم الشرعي هو خطاب الله
المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء ، ويندرج فيه خطاب الوضع وكون
الشيء سبباً وشرطاً ومائناً ، والحكم بالصحة والفساد سواء قلنا إن ذلك يرجع
بتأويل إلى الاقتضاء والتخيير أم لا ويندرج فيه مثل قوله تعالى (زوجناكها) .
فتزويج الله لنيه « زينب » حكم شرعي .

الفصل الثاني

في تقسيماته الأول

(الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب ، وإن لم يمنع فتدب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة وإلا مكرهه، وإن خير فأباحه)

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه ، وحذف قوله وهو من وجود دلالة الكلام عليه والآلف واللام في الخطاب للمعهود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم . والافتضاء هو الطلب ، وقابل المصنف الوجود بالترك ، ولو جعل موضع الوجود الفعل أو موضع الترك العدم لكان أحسن من حيث اللفظ ، وأما المعنى ففيه تسمح على التقديرين لأن الترك فعل وجودي ، فلا يكون تقسيماً لا للفعل ولا للوجود ولذلك قال غيره المطلوب إما فعل غير كف وإما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلاً، وأهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين والأولى اعتماده في هذا التقسيم (١) وعدم التقييد بكونه كفاً وغير كف . وقوله فوجوب صوابه، فأيجاب فإنه الحكم والوجوب أثره تقول أوجب الله إيجاباً فوجب وجوباً ، وكذلك قوله حرمة صوابه تحريم ، ووجه الحصر بين .

(ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً) .

لما ذكر الإيجاب والتدب والتحريم والمكرهه والإباحة في التقسيم المذكور بأن به ماهية كل واحد منها ، فأيجاب طلب الفعل المانع من النقيض ، والتحريم طلب الترك المانع من النقيض ، والإباحة هي التخير بين الفعل والترك ، ولك أن يجعل مكان المانع من النقيض الجازم في جميع المواضع ، فهما مترادفان والأفعال

(١) في هامش النسخة المطبوعة : « عبارة غيره : فالأول أن يعتمد في هذا

التقسيم ، ولعله الأول كما لا يخفى ، .

التي هي متعلق هذه الأحكام هي الواجب والندوب والحرام والمكروه والمباح تظهر ماهياتها بذلك أيضاً فيقال : الواجب المطلوب للفعل طلباً جازماً ، والندوب المطلوب للفعل طلباً غير جازم ، والحرام المطلوب التارك طلباً جازماً ، والمكروه المطلوب التارك طلباً غير جازم ، والمباح المخير فيه ، ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقاقتها ، وبدأ بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل للدلالة الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص ، فقوله الذي صفة المحذوف ، أي الفعل الذي ، فالفعل جنس يشمل الخمسة ، والذي يذم تاركة أخرجه الندوب والحرام والمكروه والمباح ، وعادة الأصوليين يقولون الذي يذم يخرج الندوب والمكروه والمباح ، وتاركة يخرج الحرام ، وكان الباجي يشرحه كذلك ، وأنا لا أختار هذا ، لأن الذي يذم وحده لا يصلح أن يكون فصلاً ، ألا ترى أنك لو قلت الفعل الذي يذم لم يكن جنساً للحدود ولا مفيداً للقصود ، وقوله شرعاً احتراز عن مذهب المعتزلة فإن عندهم النعم بالعقل ، فأشار بهذا إلى قاعدة الأشاعرة وهي أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع وقدم شرعاً على تاركة حتى يتبين أن انتصابه عن يذم ، وقوله قصداً متعلق تاركة ، وهو قيد ليس في المحصول ولا في الحاصل وأراد به إدخال الواجب إذا ترك سهواً فإنه لا يذم ولا يخرج ذلك عن الواجب ، ولو لم يقل ذلك لكان الرسم مطرداً وغير منعكس ، لأن ما لا يذم تاركة قد يكون واجباً بأن يترك سهواً ، وإطلاق تاركة مع ما فيه من العموم المستفاد من الإضافة يقتضي أن ما لا يذم كل تارك له ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد في التفصيل يكثر به الحدود بخلاف زيادة القصول فإنه ينقص بها الحدود وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً ، أما اطراد فلان كل ما يذم تاركة قصداً ليس بواجب .

فإن قلت : الساهي غير مكلف فليس الفعل في حقه واجباً فلا يوصف بتارك الواجب ؟ قلت : إما أن يكون بنى هذا على رأى الفقهاء فإنهم يقولون الصلاة واجبة على الساهي والنائم ، ولذلك يجب القضاء عليهما وإما أن يفرض فيهن سهى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق التارك ، ولا معصية بسبب السهو كمن مات في أثناء الوقت لا يعصى على الصحيح ، فطريان السهو في أثناء الوقت كطريان الموت ، وكذا إذا طرأ النوم عن غلبة وإنما قيدت بقولى عن غلبة ، لأنه إذا قصد النوم حيث يحتمل عنده أن يستيقظ قبل خروج الوقت ، وألا يستيقظ والاحتمالان على السواء ، فإنه إذا

نام يكون قد عرضها للقوات فيظهر عصيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى أبي عمرو بن الصلاح (١) واستدل بما جاء في الحديث في العشاء أنه نهي عن النوم قبلها ، وإن غلب على ظنه أو يستيقظ قبل خروج الوقت (٢) فالذي يظهر جواز النوم ولا يحصى إذا استغرق به النوم على ندور حتى خرج الوقت ، ويحمل الحديث على ماسوى هذه الصورة أو على أنه نهي تنزيهه، وإن ظن أنه لا يستيقظ حرم بلا إشكال مهما نام بعد الوقت ، أما إذا نام قبله فلا لأن التكليف لم يتعلق به ودع (٣) من يعلم من عاداته أنه لا يستيقظ إلا بعد الوقت لقول النبي ﷺ إذا استيقظت فصل ، فإن قلت: هل هذا القيد الذي زاده المصنف لا بد منه حتى يكون الحد بدونه فاسداً؟ قلت ينبغي على شيء وهو أن عدم الفعل أعم من تركه، فمن مات ونام غلبه أو أقبل الوقت حتى خرج يقال في حقه لم يصل ، ولا يقال ترك الصلاة ، ومن اشتغل بصددها وهو ذاكر لها فقد تركها قصداً ، ومن نام عن اختيار في أثناء الوقت مع علمه من عاداته ألا يستيقظ داخل في ذلك ، وأما السامى وهو الذى اشتغل بصددها قاصداً لذلك الضد ولم يخطر بباله الصلاة فيقال إنه لم يصل وهل يقال إنه تارك للصلاة لأجل تلبسه بصددها محتمراً له أو لا يقال ذلك لعدم قصده لها فأشبهه من لا ينسب إليه فعل ، هذا محل نظر ، فإن أطلقنا عليه اسم التارك فلا بد من القيد المذكور

(١) هو عثمان بن عبد الرحمن ، أبو موسى الشهرزورى ، المعروف بابن الصلاح ، أحد العلماء المبرزين في التفسير ، والحديث ، والفقه ، وأسماء الرجال وغير ذلك من العلوم العقلية والعقلية .

من مؤلفاته : د معرفة أنواع علم الحديث ، والمعروف بمقدمة ابن الصلاح ، والفتاوى ، وشرح الوسيط في فقه الشافعية ، طبقات الفقهاء الشافعية ، توفي رحمه الله تعالى سنة ٦٤٣ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٣٦٩) .

(٢) روى عن أبي برزة الأسلمى أن النبي - ﷺ - كان يستحب أن يؤخر العشاء التي تدعونها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ، رواه الجماعة . (٣) في هامش النسخة المطبوعة : د في شرح ابن النحوى: ودع يصيغه الأمر، والمعنى - والله أعلم - وارك من يعلم من عاداته الخ فلا تقيد به ، هـ ١ .

وإلا فلا حاجة إليه وهو الأولى ، لأن قولنا الواجب ما يذم على تركه، معناه على تركه حين كونه واجباً والناسي حين نسيانه لم يكن الفعل واجباً عليه فتركه الذي لم يذم عليه والوجوب لم يجتمعاً في زمن واحد ، ولذلك أن القاضي أبو بكر وغيره من الأئمة لم يذكروا هذا القيد .

(وقوله مطلقاً) متعلق أيضاً بتاركه، وهو قيد في الفصل زائد في المحدود كما أشرنا إليه من قبل ، وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج ، وقصد به إدخال الواجب الموسع والتخير وفرض الكفاية ، فإن كلا منها قد يتركه قصداً تركاً مقيداً فلا يذم ، كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره وترك خصلة من خصال التخير ، وفعل الأخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاث ، وإنما يأثم في الموسع إذا ترك هو لا غيره ، فإنه يسمح حينئذ بإطلاق الترك عليه والنوع الرابع من أنواع الواجبات وهو الواجب المضيق لإطلاق الترك صادق عليه حيث ترك فلا قيد فتشمل كلامه الواجبات الأربعة وهذا القيد وهو قوله مطلقاً قاله صاحب الحاصل (١) وحذف قول الأصحاب على بعض الوجوه لأن به يستغنى عنه وهم يعملون على بعض الوجوه متعلقاً يذم وفائدة هذا الرسم أنه إذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله لأجله استدللنا بذلك على وجوبه . والنم معروف لغة وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره والمعزلة ، فسروه بأنه قول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل يبنى على إيضاح حال الفاعل والأصحابنا معهم فيه مشاححات متكلمة ، وأورد في المحصول أنه يدخل في هذا التحديد السنة ، فإن الفقهاء قالوا : إن أهل مكة إذا اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح ، وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أر من الفقهاء ولا من غيرهم من قاله غيره وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة ، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا غابا بسنة من إيمانهم لا يقاتلون على تركها خلافاً لآبي إسحاق المروزي (٢) ويجاب

(١) هو تاج الدين محمد بن حسين الأرموي ، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب المحصول ، للإمام الرازي في كتاب سماه الحاصل ، لا يزال مخطوطاً .
(٢) هو : إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب المزن ، أحد أئمة الشافعية ، =

عن هذا القول بأن المقابلة على ما يدل عليه ذلك من الاستهانة بالدين المحرمة لا على ترك السنة .

(ويرادفه المرض، وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) قال أبو زيد المدبوسى (١) من الحنفية. الفرض والتقدير، والوجوب السقوط، لخصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لأنه الذى يعلم من حاله أن الله قدره علينا، والذى عرف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب ، لأنه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لأننا لا نعلم أن الله قدره قلنا الفرض المقدر أعم من كونه علماً أو ظناً ، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من العظمين بأحد القسمين تحكم ، ولو قالوا : إن هذا مجرد اصطلاح لم نشأحهم والنزاع في موافقته للأوضاع اللغوية، ثم زادوا وادعوا أن الفرض والواجب مختلفان، بالحقيقة وقصدتم من هذا أن الوتر واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث (٢)

= من مصنفاته « الفصول في معرفة الأصول » ، توفي سنة ٣٤٠ هـ .

(الأعلام للزركلى ١٠/١٠ ، فهرست لابن النديم ص ٢١٣) .

(١) هو : عبد الله بن عمر بن عيسى ، أبو زيد ، أول من وضع علم الخلاف ، كان فقهاً باحثاً . ألف « تأسيس النظر » ، فيما اختلف فيه للفقهاء : أبو حنيفة وصاحبه ، ومالك والشافعى . و « الأسرار » ، في الأصول والفروع عند الحنفية ، و « تقويم الأدلة » ، في الأصول .

توفي رحمه الله تعالى سنة ٤٣٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٥٣ ، الأعلام ٤/٢٤٨) .

(٢) صح في قراءة الفاتحة في كل ركعة من ركعات الصلاة أحاديث كثيرة منها:

(١) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال :
« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . رواه الجماعة

(ب) وعن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال ، قال رسول الله - ﷺ -

وأصل القراءة فرض بقوله تعالى : « فأقرأوا ما نيسر منه » (١) ولو سلم لهم الاختلاف في الطريق لم يلزم منه الاختلاف في الحقيقة ، ثم لم يستمروا على ذلك - وجعلوا القعدة في الصلاة فرضاً ، ومسح ربيع الرأس فرضاً ولم يثبتا بقاطع وقد جامق الحديث فريضة الصدقة يعنى النصب والمقادير ، ويلزم الحنفية ألا يكون شيء من ذلك فرضاً وألزمهم القاضى ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ، ودية الأصابع ، والمعاقلة فرضاً ، وأن يكون الاشهاد عند السامع ، ونحوه من المنذوبات الثابتة بالقرآن ، فرضاً لما ادعوا أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة .

(والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه) لك أن تجعل ماءً بمعنى الذى كما قال - في الواجب ، وأن تجعلها نكرة ، أى فعل وهو جنس للخمسة . ويحمد فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه . ولا يذم تاركه خرج به الواجب . والعموم المستفاد من التثني في قوله ولا يذم تاركه ، أغنى عن التقييد بقوله قصداً مطلقاً ، وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمد ، وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح . ولا بد من قوله - شرعاً وكأنته لما ذكرها في حد الواجب كثنى به عن ذكرها في الأربعة مع إرادتها (٢) .

== « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفي رواية : بفاتحة الكتاب - فهي خداج ، هي خداج غير تمام ، » .
رواه الشيخان وأحمد .

قال الخطابي : هي خداج : ناقصة نقص بطلان وفساد . (فقه السنة ١/١٣٥) ،
(١) سورة المزمل (٢٠) .

(٢) وأقول : إن البيضاوى ذكر كلمة « شرعاً » مرتين وليس مرة واحدة . كما قال السبكي ، وكان البيضاوى دقيقاً في تعبيره ، حيث ذكرها مرة في أول الأقسام ، وهو الواجب ، الذى هو أعلى مراتب الفعل المطلوب تحصيله .

ولما طال العهد ذكرها مرة أخرى عند تعريف الحرام ، وهو أعلى مراتب الفعل المطلوب تركه ، يشمل كل منهما ما تحته ، والملاحظ كالمفوض تماماً ، وبهذا يتدفع ما أورده الإمامون على البيضاوى من اعتراض حيث قال : « وأيضاً فقد ==

وظن شيخنا الجزري (١) أن الناسخ أسقطها فلحقها بالأصل .

(ويسمى سنة ونافلة) من أسمائه أيضا أنه مرغب فيه ، وتطوع ، ومستحب ، والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين . وقال القاضي حسين (٢) من الشافعية : السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ،

= تعرض المصنف لقوله « شرعا » في رسمى الواجب والحرام ، دون رسم المندوب والمكروه والمباح ، مع أن المدح على الفعل في المندوب ، وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا إلا بالشرع ، وكذلك في المدح ، فالصواب ذكرها في الجميع ، كما فعل صاحب الحاصل والتحصيل .
 (نهاية السؤل بمحاشية الشيخ بجيت ١/٨٢) .

(١) هو : محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود الجزري ، المتوفى سنة ٧١١ هـ كان أحد علماء القرن السابع الهجري ، ومن المبرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ، وهو أحد شيوخ الإمام السبكي .

من مؤلفاته : شرح على « منهاج الوصول ، للبيضاوي يسمى « معراج المنهاج » وهو من أقدم الشروح التي وضعت على المنهاج . وقد وفقى الله تعالى لتحقيقه على نسختين مخطوطتين بدار الكتب المصرية ، ومكتبة الأزهر ، لكنه لم يطبع حتى الآن هـ محققه .

راجع في ترجمة الجزري : الوافي بالوفيات (٢٦٣/٥) طبقات الشافعية للاسنوي (٢٨٢/١) ولابن السبكي (٣١/٦) شذرات الذهب (٤٢/٦) .

(٢) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو علي القاضي ، أحد أعلام المذهب الشافعي ، كان جبلا فقه منيعاً صاعداً ، تفقه على القفال الروزي .

قال عنه الرافعي : « وكان يقال له حبر الأمة » .

توفي - رحمه الله تعالى - في المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

ومن شعره :

إذا ما رماك الدهر يوماً بنسكية فأوسع لها صدرأ وأحسن لها صبراً
 فإن إله العالمين بفضله سيعقب بعد العمر من فضله يبرأ =

والمستحب ما فعله مرة أو مرتين ، والتطوع ما ينشئه الإنسان باختياره ولم يردد فيه نقل . وقالت المالكية . السنة ما واطب النبي صلى الله عليه على فعله مظهر آله ، والنسالة عندهم ول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة . وللحنفية اصطلاح آخر في الفرق بين السنة والمستحب . والصحيح ما قدمناه أولاً لقوله صلى الله عليه وسلم : « من سن سنة ، (١) » ولقوله « ولكن أنسى لآسن ، (٢) » فانظر كيف جعل السنة بما يحصل نسياناً وهو أندر شيء يكون ،

= (طبقات الشافعية للسبكي ٢٥٦/٤ - ١٢٦٥ ، شذرات الذهب ٢/٣١٠ ، وفيات الأعيان ١/٤٠٠) .

(١) أخرجه الإمام مسلم في حديث طويل من رواية عمرو بن جرير بن عبد الله وفيه « من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير بأن ينقص من أجورهم شيء ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء ، » .

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ - كتاب السهو حديث ٤ ص ٨٣ - ولفظه : « إنى لآسى أو أنسى لآسن ، ورواه الغزالي بلفظ « إنى لا أنسى ولكن أنسى لآسن ، ثم قال : وظاهر هذا الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - لا ينسى بياض البشرية ، وإنما ينسى الله ليشرع ، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعاً « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني ، (سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ٤/٢) .

ويدولى أنه لا تنافي بين الأحاديث الثلاثة ، وأنها في جملتها تفيد أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان ينسى الله عز وجل في بعض الأمور لحكم كثيرة لأجل تعليم الأمة وتشريع الأحكام المترتبة عليها ، وأن الحديث الذي رواه الغزالي ليس المراد منه نسي حكم النسيان بالجملة ، وإنما فيه نسي لفظه وكراهة لقبه ، كقوله صلى الله عليه وسلم « بئس ما لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا ، ولكنه نسي ، أو نسي العقلة وقلة الاهتمام ويؤيد ذلك قوله تعالى : (ستفرتك فلا تنسى . إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى) الأعلى ٦ - ٧ - ١٠ هـ محققه .

وأما المندوب فلا شك في عمومه لجميع ما ذكر ، والأصل المندوب إليه ، ولكنه حذف إليه وتوسع فيه فقبل المندوب . وفي السنة اصطلاح وهو ما علم وجوبه أو نديته بأمر النبي ﷺ .

(والحرام ما يذم شرعاً فاعله) في قوله يذم فاعله خرجت الأربعة، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول: قصد الآن ووطء الشبهة يصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يذم عليه والصواب حذفها من الموضعين . وأما قوله في الواجب مطلقاً فلا إدخال الواجب النجس والموسع ، وفرض الكفاية ، وليس ذلك في الحرام، إلا أن الأمدى (١) نقل خلافاً في الحرام التخيير ، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الأختين ، والمعتزلة نفوه ، وكان الباغي يقول الحق نفسه ، لأن المحرم الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما ولا كل واحدة منهما ، بخلاف الواجب التخيير ، فإن الواجب إما أحدهما وإما كل منهما على التخيير ، فلذلك الذي قال على بعض الوجوه في الواجب لم يذكرها في الحرام ولم يحتج المصنف إلى زيادة قيد آخر . وأنا أقول في الأختين كذلك إن الحرام الجمع فقط ، وأثبت الحرام التخيير كما أثبت القاضى أبو بكر وغيره من الأشعرية ، وأمله بما إذا اعتق إحدى أمته ، فإنه يجوز له ووطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى ، وكذا إذا طلق إحدى امرأته وقلنا الوطء تعيين على أحد القولين ، ففي هذين للمثلين الحرام واحدة لا يعينها .

وقسم القاضى الأفعال إلى متماثلة ومختلفة ومتضادة ، فالمتماثلة لا يتعلق الأمر بانهين مبهما ، ولا جمعا بلا تخيير كاللونين في مكان واحد لعدم غيرهما، والمختلفان كاللون، والسكلام ، يصح الأمر والنهى عنهما جمعا وتخييراً ، والضدان يجوز النهى تخييراً والنهى عنهما جميعاً ، ولا يصح الأمر بهما جميعاً ، وصورة التحريم التخيير صريحاً يقول حرمت هذا أو هذا، وكذا لو قال لا تفعل كذا أو لا تفعل كذا ، فإن قال

(١) هو : أبو الحسن ، على بن أبي على محمد بن سالم التلعلى الأمدى ، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية، من مؤلفاته في الأصول كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، والذي لا يستغنى عنه أى باحث .

توفى رحمه الله تعالى سنة ٦٣١ هـ (الأعلام للزركلى ٢/٦٩٤) .

لا تفعل أو تفعل كذا بإسقاط أو كذا ، أو قال لا تفعل كذا أو كذا احتمال النهي الخير والنهي عن كل منهما ، وهو في الثاني أظهر وعلى ذلك قوله (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) (١) وقريب من هذا في المأخذ وإن اختلفا في الصورة قولك : ما ضربت زيدا أو عمراً محتمل ، فإذا قلت ولا عمراً كان نصاً في أنه لم يضرب واحداً منهما وعند عدما لا نص ولا ظهور في ذلك .

(والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله) في قوله يمدح خرج الواجب والمندوب والمباح، ويقوله ولا يذم فاعله خرج الحرام ، وليس معنى المكروه أن الله لم يرد فعله وإنما معناه ما ذكرناه وليس هو حسناً ولا قبيحاً . وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات :

أحدها : الحرام. فيقول الشافعي: أكره كذا ويريد التحريم، وهو غالب إطلاق المتقدمين تحمراً عن قول الله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا جلال وهذا حرام) (٢) فكرهوا إطلاق لفظ التحريم .

الثاني : ما نهى عنه نهى تنزيه ، وهو المقصود هنا .

الثالث : ترك الأولى كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل في فعلها ، والفرق بين هذا والذي قبله ورود النهي المقصود . والضابط ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه ، وما لم يرد فيه نهى مقصود يقال ترك الأولى ، ولا يقال مكروه ، وقولنا مقصود احتراز من النهى التزاماً ، فإن الأمر بالشئ ليس إلا نهياً عن ضده التزاماً ، فالأولى مأمور به وتركه منهى عنه التزاماً لا مقصوداً .

(والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم) لا بد من الإتيان بلايين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الأحكام الأربعة ، فإن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه . والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم في تركه ، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله. هذا تمام الرسوم ، وفيها :

(١) سورة الإسنان (٢٤) .

(٢) سورة النحل (١١٦) .

زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقاقتها وهي فائدة جليلة كما إذا رأينا فعلا لم يرد في الشرع في فعله مدح ولا ذم ولا في تركه ، أو ورد مدح أو ذم فيحكم بمقتضى ذلك ، وإن لم تأت صيغة طلب ولا تخيير ، وقد تقدم التنبيه على أنه لا بد من التقييد في الشرع في الشكل ، وقد تعرض له الإمام في المنتدوب ، وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام ، لأن الذم فيهما ، وكما أن الذم الذي ثبوته علامة الواجب والحرام هو الذم الشرعي وهو أخص من انتفاء الذم مطلقا فيدون هذا التقييد يكون الرسم غير جامع لخروج المباحات التي اتقى الذم الشرعي فيها ، ووجد فيها ذم عقلي أو عرفي . وأعني بالتقييد أن يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الأحكام الثلاثة ثابتاً بالشرع ، والتنبيه لذلك في قول المصنف : المباح ما لا يتعلق بفعله وبتركه ومدح ولا ذم إن أراد به عرف من الشرع انتفاء ذلك فصحيح ، وإن أراد أنه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم كذلك فلا يلزم كونه مباحا ، فقد يكون باقياً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، ولذلك قال الإمام : المباح ما علم فاعله أنه لا حرج في فعله ولا في تركه ولا نفع في الآخرة ، وقول الإمام هذا احتراز عن فعل البيهمة وغير المكلف فلا يكفي في الإباحة عدم الحكم بذلك بل الحكم بعدمه ويحتاج في المنتدوب والمكروه أن يأتي بقوله شرعا في طرق العمل والترك جميعاً . وتصحيح كلام المصنف أن يحمل على أنه أراد ذلك فإنه محتمل له على أن أقول إن ما لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله ولا في تركه مباح بأدلة شرعية ، وإنما أورد عليه فعل غير المكلف كالساهي والتائم والبهائم ، وطريق الاعتذار عنه ما ذكرته أو يقال إنه إنما يتكلم في فعل المكلف .

التقسيم اثنائي للحكم

باعتبار الحسن والقبیح

(الثاني: ما نهى عنه شرعا فقبیح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف)

الحكم ينقسم بذاته إلى التحسين والتقبیح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والتقبیح، ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حسن وقبیح، فلذلك قسم الفعل إلى ما نهى عنه شرعا وهو القبیح، وما لم ينه عنه شرعا وهو الحسن، ومنه يعرف الحسن والتقبیح والتحسين والتقبیح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز التناء على فاعله وإن لم يؤمر بالتناء عليه، وفعل الله تعالى حسن باتفاق من به يعتمد، لوجوب التناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالتأمم والساهى والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمتع وهو الذي اختاره إمام الحرمين (١) ولا شك في عدم إطلاق القبیح في المباح وفعل غير المكلف، فإذا أخرجناهما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن والقبیح، وأما المكروه فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبیح، فإن القبیح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ التناء عليه وهذا لا يسوغ التناء عليه، ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال إلا ناساً أدركناهم قالوا إنه قبیح، لأنه منهى عنه والنهى أعم من منهى تحريم وتزیه، وعبارة المصنف بإطلاقها تقتضى ذلك، وليس أخذ الحكم المذكور من هذا الإطلاق بأولى من رد هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين.

فإن قلت: إدراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم، لأن

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه، الثناوي، شيخ الإمام الغزالي، ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ.
(طبقات الشافعية للإسنوي ٤٠٩١ - الأعلام للزركلي ٥٩٨/٢).

الحكم هو المتعلق بأفعال المكلفين؟ قلت : الفعل الذى هو متعلق بالحكم والفعل الحسن ينم ما عموم وخصوص من وجه، فقسمنا الأول إلى حسن وغيره ، والحسن من هذه القسمة لا يشمل فعل غير المكلف ، ثم قسمنا مسمى الحسن مطلقاً إلى فعل المكلف وغيره مما ليس متعلقاً بالحكم نخرج من التقسيمين أن الواجب والتدوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه ، وأن فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم فيه ، وهذا شأن العام من وجه ، حيث وقع وإنما يلزم أن يكون المقسم إلى المقسم إلى الشيء صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً إذا كان التقسيم فى الأعم والأخص مطلقاً .

(والمعتزلة قالوا : ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وماله أن يفعله ، وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم والمدح فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص) .

يعنى أن المعتزلة قالوا : إن القبيح ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والحسن ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، هذا تفسيرهم الأول والإمام نقله عن أبي الحسين (١) واعترض عليه بأن قولك ليس له أن يفعله يقال لمعاجز عن الفعل والقادر عليه إذا منع منه ، وإذا كان شديد النفرة ، وإذا زجره الشرع عنه والأولان غير مرادين ولا الثالث ، لأن الفعل قد يكون حسناً مع النفرة الطبيعية عنه . والرابع يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى ، يعنى وهو قولنا وأنتم لا تقولون به فصار الحد غير كاشف عن مرادكم ، وأصل هذا أن صفة الحسن والقبح عدم بالعقل وعندنا بالشرع فلا بد لهم من بيانها ، وذكر الإمام تفسيرهم الأخير أيضاً عن أبي الحسين واعترض عليه بأنه يجب تفسير الاستحقاق ، فقد يقال: الأثر يستحق المؤثر أى يقتدر إليه لذاته ، والمالك يستحق الانتفاع بملكه أى يحسن منه والأول ظاهر الفساد . والثانى يقتضى تفسير الاستحقاق بالحسن مع أنه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال: الحسن هو الذى لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور،

(١) هو : محمد بن على الطيب، القاضى أبو الحسن للبصرى ، شيخ المعتزلة، ولد بالبصرة وسكن بغداد ، من مؤلفاته فى علم الأصول « المعتمد » شرح « العمدة » للقاضى عبد الجبار .

توفى سنة ٤٢٦ هـ (وفيات الأعيان ٦٠٩/١ - شذرات الذهب ٣/٢٥٩) .

فإن أراد معنى ثالثاً فليبينه ثم نازعهم في تفسير النذم ، قال : وهذه الإشكالات غير واردة على قولنا ، والمصنف أخذ معنى الحد الثاني دون لفظه ، ومراده أن القبيح هو الواقع على صفة توجب الذم، والحسن هو الواقع على صفة توجب المدح وفي بعض نسخ المنهاج « فالحسن بتفسيرهم أخص ، وفي بعضها « فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص ، وكلاهما صحيح فإن الحسن بتفسيرهم الأخير أخص منه بتفسيرهم الأول، لدخول المباح في الأول دون الأخير، والحسن بتفسيرهم أخص منه بتفسيرنا لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم، ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين ، ولا شك أنه بالتفسير الأخير لا يقع على غير الحرام وبتفسيرهم الأول هل يختص به فيستوى على التفسيرين أو يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الأخير أخص كالحسن فيه احتمال ، والأقرب الأول. وقد نقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة أنه ارتكب إطلاق القبيح على فعل البهيمة وهذا يخالف التفسيرين ولعله يرتكب ذلك في الحسن .

التقسيم الثالث للحكم

إلى السبب والسبب

(الثالث: قيل الحكم إما سبب وإما مسبب ، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني ، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق ، وتسميتها حكماً بحسب لفظي ، وإن أريد التأثير فباطل ، لأن الحادث لا يؤثر في القديم ، ولأنه مبني على أن للمعمل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل .

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنه كما يكون بالافتضاء أو التخيير، يكون بالوضع كجعل الزنا سبباً ، وقد تقدم الكلام في هذا في تعريف الحكم ، وهذا التقسيم منسوب إلى الأشعرية وهو مطرد في كل حكم عرفت علته فله فيه حكان .
حدهما : الحكم بالسببية ، واختلف الناس في جواز القياس :

والثاني : الحكم بالمسبب ، والقياس عليه جائز باتفاق القايين ، واتفق الأشعرية على أنه ليس المراد من الأول كون السبب موجباً للحكم لذاته أو لصفة ذاتية ، بل المراد منه إما المعرف ، وعليه الآكثرون ، وإما الموجب لذاته أو لصفة ذاتية ، ولكن يجعل الشرع إياه موجبا وهو اختيار النزالي ، والامام وافق الآكثرين معنى وخالفهم لفظاً ، وخالف النزالي معنى ولفظاً ، وإلى موافقة الآكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله : « فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكماً بحسب لفظي ، وإلى مخالفة النزالي لفظاً ومعنى أشار ببقية كلامه . فإن الإمام زيف كلام النزالي من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن الزنا حادث والإيجاب قديم ، والحادث لا يؤثر في القديم .
الثاني : أن الزنا قبل الجعل لم يكن مؤثراً ، فإن بقى بعد الجعل كما كان وجب ألا يصير مؤثراً ، وإن لم يبق كان إعداما لتلك الحقيقة ، والشئ بعد عدمه لا يكون مؤثراً .

الثالث : أنه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد الجعل إما الحكم ، فالمؤثر في الحكم هو الشارع فلم يكن الزنا مؤثراً ، وإما شيء يوجب الحكم فيكون المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، وهو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل ، وإن لم يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال ، لأن الشرع لما أثر في شيء غير الحكم ، وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً ، والمصنف اقتصر على الأول وأخذ أقسام الثالث لأنها صفة الكلام . قال سراج الدين (١) : ولقائل أن يقول على الأول لعلمهم أرادوا جعل الزنا سبباً لتعلق الحكم به ، وعلى الثاني أنه يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية به ، وعلى الثالث أن الصادر من الشارع المؤثرية وهي غيرهما ، ولهما تعلق بالحكم ، ولك أن تقول على الأول إن التعلق قديم ، فالسؤال بحاله ، وعلى الثاني إن المؤثرية نسبة والمؤثر لا بد أن يشتمل على صفة حقيقية لأجلها يصدر الأثر عنه ، والمؤثرية بدون ذلك محال ، وعلى الثالث أن المؤثرية بدون صفة حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق قول المعتزلة ، وكلام الإمام يرشد إلى هذا فإنه قال إن كان الصادر ما يوجب الحكم كان المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً ، فدخل في قوله ما يوجب الحكم المؤثر والمؤثرية ، ولذلك لم يقل كان وصفاً حقيقياً ، بل قال كان المؤثر في الحكم ، فأخذ الإمام على التقديرين ، وقال إنه من مذهب المعتزلة فاستوعب كلامه الأقسام ، ومبنى البحث كله على أنه هل يعقل تأثير من غير أن يكون المؤثر مؤثراً بذاته أو بصفة قائمة ، أو لا يعقل ذلك ، وعلى هذا ينبغي كون العبد موجداً لفعل نفسه باقدار الله تعالى له وخلقه له ما يقتضى تأثيره في الفعل من غير أن يكون العبد مؤثراً بذاته وبصفة ذاتية ، فأصحابنا ينكرون ذلك ويقولون الصادر عنه فعل الله ، والمعتزلة لا يتحاشون من القول بتأثيره بذاته أو بصفة . وشذوذنا توسلوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية ويلزمهم ما لزم هذا ما يتعلق بكلام الإمام . وأما المصنف وقوله إنه ينبغي على

(١) هو محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٥٦٨٢م اختصر كتاب المحصول للإمام الرازي في كتاب سماه التحصيل ، وعلى هذا الكتاب شرح للإمام محمد بن يوسف الجزري المتوفى سنة ٥٧١١م لكنه مفقود لم أعثر عليه بعد البحث الطويل .

أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح فيحتاج إلى مقدمة ، وهي أن المعتزلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين افترقوا ، فطائفة منهم قالوا : إن الفعل لذاته يكون حسناً أو قبيحاً من غير صفة ، وطائفة قالوا بصفة ، وطائفة قالوا بوجوده واعتبارات وهو الذي أشار إليه المصنف ، ويلزم من بطلان قولهم في ذلك بطلان قولهم في الصفة وفي الذات من طريق الأولى ، فما سلكه أئم في الزام مذهب المعتزلة مما سلكه الإمام في الصفة ، لأنه قد لا يوافق قائل هذه المقالة المعتزلة في الذات والصفة الحقيقية ويوافقهم في الوجود والاعتبارات ، فإذا بين بطلان قولهم فيه بطل قوله والمراد بالوجود أن الوطاء مثلا له جهة نكاح وجهة زنا فيحسن بالأولى ويقبح بالثانية .

التقسيم الرابع للحكم

باعتبار الصحة والفساد

(الرابع : الصحة استنباع الغاية ويازائها البطلان والفساد وظاية العبادة موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء . فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا الثاني) .

تفسير الصحة باستنباع الغاية جيد من جهة كونه شاملاً للعبادات والمعاملات ، إلا أن الأولى في تحرير العبارة أن يقال كون ذلك الشيء يستتبع غايته ، فإن استنباع الغاية يقتضى حصول التبعية وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار ، وكونه يستتبع الغاية صحيح وإن توقفت التبعية على شرط لأن معناه أنه بهذه الحيثية ، وتفسير المتكلمين جيد لأن الصحة في اللغة مقابلة للرض ، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح ، فوافق الأمر لا يخلل فيه فيسمى صحيحاً ، وجب قضاءه لم يجب ، ومالم يوافق الأمر فيه يخلل فيسمى فاسداً ، والخلاف بين الفريقين في التسمية ولا خلاف في الحكم ، وهو وجوب القضاء على من صلى ظاناً الطهارة فبين حدثه إذا كانت الصلاة فريضة ، وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الأصوليون ، بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر ، والصلاة بدون شرطها فاسدة ولا مأمور بها ، بل هو ظن أنه متطهر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وأمره ظاهر أيها كأمير المجتهد المخطئ بما ظنه ، وظايته أنه سقط عنه الإثم ، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا ، وقولهم إن المأمور به صلاة على مقتضى ظنه فممنوع ، بل صلاة على شروطها في نفس الأمر ويسقط عنه الإثم بظنه وجودها ، وقد رأينا الفقهاء قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحة معنية عن القضاء جاز الاقتداء به ، وهذا التقييد يقتضى انقسام الصحة إلى ما يفتى عن القضاء ومالا يفتى ، وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلى على حسب حاله ويقضى ، وحق إمام الحرمين في هذه الصلاة

هل توصف بالصحة أو الفساد وجهين ، وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة ، وكيف تأمره بالإقدام على صلاة يحكم بفسادها ، هذا لا عهد به ونيس بمثابة الإمساك تشبهاً بالصائمين .

والفرق بين هذه الصلاة وصلاة من ظن الطهارة أن هذا عالم بحاله والظان جاهل ، فالعالم أنى بجميع ما كلف به الآن وبقي شرط أسقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالقتضاء ، والظان لم يأت بما هو الآن فريضة فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر ، غير أن الفقهاء يقولون ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها ، والمتكلمون يقولون ليس مأموراً ولذلك يكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا العقهاء ، ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا تيمم حث يجب القضاء صحيحة على المذهبين ، وإن أوجب القضاء فليس كل صحيح يسقط .

واقصر المصنف على غاية العبادة لذكر الخلاف ولم يذكر غاية العقود ، والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر وقوعه على وجه يوافق حكم الشرع من الإطلاق له ، وعند الفقهاء كونه بحيث يترتب أثره عليه . وهو معنى إطلاقهم ترتب أثره .

والباطل هو الذي لا يترتب أثره عليه ، والبطلان والفساد لفظان مترادفان ، والإزاء والخذاء والمقابل ألفاظ مترادفة . وجعل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يقتضى أن الصحة والبطلان حكمان شرعيان ، ويكون الحكم تارة بالصحة وتارة بالبطلان ، وقد تقدم الكلام في رده إلى الاقتضاء والتخير ، أو في كونه زائداً عليه ، وخالف ابن الحاجب (١) الجمهور فقال إن الصحة والبطلان أو الحكم بهما

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، المشهور بابن الحاجب ، نشر العلم بين ربيع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفي سنة ٦٤٦ هـ .

أمر عقلي، وقال في المنتهى « القول بأن الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعي بعيد، وحجته أن الموافقة أمر عقلي، وقد فسرنا الصحة بها، وأورد عليه أن العقلي مالا مدخل للشرع فيه، وهذا للشرع فيه مدخل فتسميته شرعياً غير بعيد. وفهم بعض من شرح كتابه أنه لا يلغى قوله في صحة العقود، لأن ترتب الأثر شرعي، ولا يبعد طرده؛ لأن الصحة ليست ترتب الأثر، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه، ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص وذلك أمر عقلي، لكن تسميته شرعياً باعتبار أن للشرع مدخلا كما قلنا في العبادات.

واعلم أن الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنكروا كون الصحة حكماً زائداً على الاقتضاء والتخير، وأنكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضوعين فلم يبق للصحة معنى عديم في العقود إلا إباحة الانتفاع، وهو شرعي، ومن يفسر الصحة بكونه مبيحاً للانتفاع يلزمه أن يوافق النزالي في الحكم بالسببية أو يقول إنها عقلية، وحكم القاضي مثلاً بصحة عقد إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي، لأنه الذي يثبت القاضي، بخلاف الأمر العقلي وليس القاضي أن يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع من اقتضاء أو تخيير أو خطاب وضع إن قلنا به، وإذا جعلت الصحة عقلية لم يكن للتأني الحكم بها بل بأثر الصحيح.

(وأبو حنيفة مالم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملائح بالطلاق وما شرع بأصله دون وصفه كالزنا فاسداً).

عند الحنفية إن كان العوضان غير قابلين للبيع كبيع الملائح بالنم مثلاً فهو باطل قطعاً، وكذا إن كان المبيع وحده كبيع الملائح بالذمائم على الصحيح عندهم، وإن كانا قابلين للبيع ولكن جاء الخلل من أمر آخر كبيع

وله العديد من المؤلفات، ومن أشهرها في الأصول «منتهى السؤل والأمل في على الأصول والجدل»، وقد اختصره في كتاب آخر سماه «مختصر منتهى السؤل والأمل»، وقد طبع عدة طبقات ووضع عليه العلماء الشروح والحواشي.

(ابن خلكان ٣١٤/١، الأعلام للزركلي ٦٢٩/٢).

درهم بدرهمين كل من العوضين قابل لليسع ، والحلل من الزيادة فهو فاسد قطعاً ،
وكذا إن كان الثمن فقط كبيع ثوب بدم على الصحيح عندهم . والفاسد عندهم
إذا اتصل بالقبض يفيد الملك الخبيث ، والباطل لا يفيد شيئاً وعندنا الباطل
والفاسد سواء في المعنى والحكم ، ولا يفيد شيء منهما الملك ،

والملاقيح ماني بطون الأمهات ، وقد علمت المراد بأصله وهو كون المبيع
يصح بيعه ووصفه هو الصحيح .

وأما فرق أصحابنا بين الباطل والفاسد في الكتابة فلا يضرنا في نصب
الخلاف في البيع . وعمل الرد عليهم في ذلك كتب الفقه وكتب الخلاف .

تعريف الاجزاء

(والاجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء ، ورد: بأن القضاء حيثئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط ، فإنكم تعملون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول) .

لما كان الاجزاء معناه قريب من معنى الصحة ذكره معها ولم يفرد بتقسيم ولكن الصحة أعم ، فإنها تطلق على المعاملات ولا يطلق الاجزاء في المعاملات .

وقوله الأداء يجب حملها على الأداء النعوى لأن الاجزاء كما يكون في الأداء يكون في القضاء والإعادة فلو قال الفعل كان أحسن ، والضمير في به يعود على الأداء ، وما أورده من أن القضاء إذا لم يجب لا يقال سقط صحيح ، وهو وارد على من حد الصحة بسقوط القضاء أيضاً، وما أورده من تعليل سقوط القضاء بالاجزاء تبع فيه الحاصل . وعبارة المحصول لانا فعل وجوب القضاء ، بأن الفعل الأول لم يكن مجزئاً والعلة منافية للمعلول ، فظن بعض الناس أنه انقلب على الإمام ، وكان الباجي يقول إنها إحدى عقد المحصول ، ويحتج بحلها زاعماً أنه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالاجزاء منعه الخصم ، وقال هذا عين النزاع فأخذ مقابلها وأثبت التنابر بينهما وهو خارج عن محل النزاع ، ثم ينقل التنابر إلى محل النزاع لثبوت تنابر المقابلين ، ومن ضرورة ذلك تنابر مقابليهما ، وأياً ما كان فقد أورد عليه أن العلة قد تكون لشيء وقد تكون لحكمتنا ، كما إذا قلت: هذا إنسان ، وسئلت لم حكمت عليه بذلك فتقول : لأنه حيوان ناطق ، فالمنايرة هنا بين العلة وحكمك لا بينها وبين المحكوم به ، وهذا الاجزاء عن لحكمتنا بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه ، وليس هذا بالقوى .

وفي المحصول إيراد ثالث ، وهو أنه : لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء ، ولك أن تمنع سقوط القضاء هنا ، بل يبقى في ذمته إن كان مرطاً .

وقول المصنف لعدم الموجب، يعني أن القضاء إنما يجب بأمر جديد بعد خروج الوقت إذا ترك ولم يوجد .

(وإنما يوصف به وبعده ما يحتمل وجهين : كالصلاة لا المعرفة ورد الودعة) .

الصلاة تقع تارة على وجه يكفى في سقوط التمسك بها ، وتارة على وجه لا يكفى فوصفت بالإجزاء وبعده لاحتياها للوجهين المذكورين ، وأما المعرفة فلا يقال فيها مجزئة وغير مجزئة ، لأنه إن تعلق العلم بالله تعالى فهو المعرفة ، وإلا فلا معرفة بل الجهل ، وكذلك رد الودعة والمغصوب إن حصل إلى المالك أو وكيله برىء وإلا فلا رد ، وقال الأصفهاني (١) في شرح المحصول : إنه لا يقال في العبادة المنسوب إليها إنها مجزئة أو غير مجزئة ، وهذا الذى قاله بعيده وكلام الفقهاء يقتضى أن المنسوب يوصف بالإجزاء كالفرض . وقد ورد في الحديث : (أربع لاتجزىء في الأضاحى) (٢) واستدل به من قال بوجود الأضحية ، وأنكر عليه

(١) هو : محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلباني ، أبو عبد الله الأصفهاني من فقهاء الشافعية بأصفهان ، ولد وتعلم بها ، ثم رحل إلى بغداد والشام وتولى قضاء دنج وقوص بصعيد مصر ، ثم استقر آخر الأمر بالقاهرة مدرسا .

من مؤلفاته : (شرح المحصول) في أصول الفقه و (القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل .

توفي سنة ٥٦٨٨ هـ .

(البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ، الأعلام ٧ / ٣٠٨ - ٣٠٩)

(٢) وتتمام الحديث كما رواه الترمذى وحسنه ، أن رسول الله ﷺ قال : د أربع لاتجزىء في الأضاحى : العوراء البتین عورها ، والمریضة البتین مرضها ، والعرجاء البتین عرجها ، والعجفاء التى لاتنقى ، — العجفاء التى ذهب مخها من شدة الهزال .

ويلحق بهذه الأربعة :

١ — العضباء : التى ذهب أكثر أذنهما أو قرنهما .

٢ — الهتاء : وهى التى ذهبت ثنايا من أصلها .

٣ — العصماء : وهى التى انكسر غلاف قرنهما .

==

حرفى حديث أبي بردة (يجزى عنك) (١) ضبطه ابن الأثير بالوجهين بضم الياء مع الهعزة وفتحها مع الياء ، يقال : أجزأ بمعنى كفى ، وجزأ بمعنى قضى . ولا توصف المعاملات بالأجزاء وإنما يوصف به ما كان مأموراً به . فالصحة أعم ملامته ، لأنها تكون فى المعاملات والعبادات ، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين أن يقع صحيحاً وفساداً كالعلاء والعقود ، فإنها إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة ، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة بخلاف للمرفة ليس لها إلا وجه واحد ، وهو إذا جعلنا اسم الصلاة موضوعاً للصحيح والفساد ظاهر ، وأما إذا قلنا هو موضوع للصحيح فقط ، ولا يطلق على الفاسد إلا مجازاً ، فإنه لا يكون لها إلا وجه واحد فكأنهم نظروا إلى المعنى الأعم الموجب للإطلاق المجازى ، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره ، ولا يرد هذا السؤال فى الأجزاء لأنقسام الصحيح إلى مجزى وغير مجزى ، كصلاة التيمم فى الحضر ونحوه

وعند أبي خيفة كل صلاة وجب قضاؤها لا يجب أدائها ، وكل صلاة يجب أدائها لا يجب قضاؤها فيستوى عنده الصحة والأجزاء ، فيكون انقسام العبادة إليها بالاعتبار الآخر .

٤ = — العمياء : التى لاترى .

٥ = التولاء : وهى التى تدور فى المرعى ولا ترى .

(فقه السنة ٣/٣٢١ - ٣٢٢) طبعة بيروت .

١ - ولفظ الحديث — كما رواه أبو داود — عن أبي بردة بن نيار أنه قال بارسول الله : إن عندى عناقاً جذعاً هى خير من شاتى لحم . فقال ﷺ : تجزئك لا تجزىه عن أحد بعدك ،

. أفاد هذا الحديث أن العناق وهى : الأئى من أولاد المعز والغنم من حين

الحول ، لا تجزىه فى الأضحية ، لأن الرسول ﷺ ، بين فى هذا

عن أبي بردة وحده ، لخصوصية قد لا توجد فى غيره ، ومن هنا

أن هذا الحكم مقصور على من قيل فى حقه الحديث

التقسيم الخامس للحكم

إلى الآداء ، والإعادة ، والقضاء

(الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء محتمل فأداءه وإلا بإعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب أداؤه ، كالظفر المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة التائم ، أو شرعاً كصوم الحائض) .

هذا تقسيم آخر للعبادة التي هي متعلق الحكم ، ويصح جعله تقسيماً للحكم من جهة أن الأمر قد يكون بالإعادة .

وقوله : العبادة ، يشمل الفرض والتفل ، فكل منهما إذا كان مؤقتاً يوصف بالثلاثة ، وزعم بعضهم أنه لم يوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب ، وزعم بعضهم أن القضاء لا يوصف به إلا الواجب ، وكل ذلك خطأ ، والصواب أن الواجب وال مندوب كل منهما يوصف بالآداء والإعادة والقضاء .

وقوله : إن وقعت ، لو قال إن أوقعت كان أحسن ، لأن الآداء والإعادة والقضاء أنواع للإيقاع لا للوقوع ، لكن لك أن تنتصر لتصحيح كلامه بأن العبادة فعل الفاعل ، ففعلها وإيقاعها وأداؤها ووقوعها سواء .

وقوله: في وقتها المعين، الأحسن عندي في تفسيره أنه الزمان المنصوص عليه لفعلها من جهة الشرع ، فإن المأمور به تارة يعين الأمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها ، وصيام رمضان ، وزكاة الفطر ، فإن جميع ذلك قصد فيه زمان معين ، وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان ، وإن كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام ؛ ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكنه ليس مقصوداً للشارع ولا مأموراً به قصداً . فالقسم الأول يسمى مؤقتاً ، والقسم الثاني يسمى غير مؤقت ، وسواء قلنا في القسم الثاني إن الأمر يقتضى الفور والتراخي ، أو كان قد دل على ذلك قرينة كأنقاذ الغريق ونحو ذلك ، وإلا فإن المقصود من هذا كله إنما هو الفعل من غير تعرض إلى الزمان ، والقسم الأول قصد فيه للفعل والزمان ، إما لمصلحة

اقتضت تعيين ذلك الزمان ، وإما تميداً محضاً - والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد-
الفعل . فالقسم الثاني لا يوصف قومه بأداء ولا قضاء ، لأنهما فرعا الوقت ولا
وقت له ، وينبغي أن يوصف بالإعادة إذا تقدم فعل مثله على ماسأئيه .

ومن هذا القسم الإيمان ، فإنه لا وقت له ، والأمر بالمعروف، والنهي عن
المنكر وإن كان وقته وقت سببه ولكنه ليس وقتاً معيناً من حيث هو، وإنما هو
حضوره . وكذا زكاة المال إذا حال الحول كل هذه واجبات فورية غير مؤقتة ،
وكذا الواجبات على التراخي بلا حد ، وقد أطلق الفقهاء على الحج الأداء متى أوقع
حجة الإسلام في عمره ، والقضاء في صورتين :

أحدهما : إذا قضى عنه بعد موته .

والثانية : إذا حج العبد وأفسد حجه، ثم عتق فحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء

وعنى أن إطلاعهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز ، فإن الحج من
القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل ، وإن وسع فيه مدة العمر عندنا أو
ضيق وجب فيه الصور عند غيرنا ، فإن ذلك لا يصير الوقت مقصوداً فيه،
وأما إذا أفسد حجة الإسلام وأمرناه بقضائها ، فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء
يعنون بل هو أداء معاد .

وإذا عرفت هذا فلتتكم في مقصودنا وهو القسم الأول المؤقت بوقت معين
سواء كان مضيئاً كصوم رمضان ، أو موسعاً كالصلاة ، فإن فعل في وقته فهو أداء
سواء فعله مرة أخرى قبل ذلك أم لا ، هذا هو الذي تختاره وهو مقتضى
إطلاقات الفقهاء ، ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التفرير ،
والإرشاد ، والغزالي في المستصفي، والإمام في المحصول ، ولكن الإمام لما أطلق
ذلك ، ثم قال : إنه إن فعل ذلك تانياً بعد ذلك سمي إعادة، ظن صاحبها الحاصل
والتحصيل : أن هذا مخصص للإطلاق المتقدم، فقيدها وتبعهما المصنف ، فإنه كثيراً
ما يتبع الحاصل ، وليس لهم مساعد من اطلاقات الفقهاء ولا من كلام الأصوليين
فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبقاً كان أو سابقاً أو
متفرداً . وقد قال القاضي حسين من الشافعية : إنه إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها

ثم صلاحها في وقتها كانت قضاء ، وتبعه غيره على ذلك وماأخذه في ذلك أنه لما شرع فيها ، تعين ذلك الوقت لها حتى لايجوز له الخروج منها ولم يبق لها وقت شروع ، وإنما بقي وقت استدامة فإذا أفسدها أو فسدت ، وقد فات وقت الشروع لم يكن فعلها بعد ذلك إلا قضاء ، لأن وقت الاستدامة وحده لا يكفي ولا يكون إلا مبنياً على وقت الشروع ، كما أن المغرب عند العراقيين من أصحابنا لها وقت ابتداء بقدر ما يشرع فيها ووقت استدامة ، فإذا أخرها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم وإن بقي قدر ركعتين وشيء .

هذا ماأخذ القاضى حسين ومع ذلك هو مردود بوجهين :

أحدهما : على رأى الإمام والنزالي ، أعنى قولهما إنه يجوز الخروج من الفريضة إذا أمكن تداركها في الوقت فلا يصح ما احتج به له .

والثاني : أن تعين ذلك الوقت بالشروع ، بفعله لا بأمر الشرع له أن يفعله ، وبهذا طرقت المغرب ، وبما ذكرناه من ماأخذ القاضى حسين يعلم أنه ليس مخالفاً لما ذكرنا في حد الأداء ، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لأنه أن الوقت قد خرج فلا مخالفة في المصطلح ، وإذا قلنا بقول القاضى حسين فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضى يكون قضاء ، فإن قال بأنه يعيدها جمعة وهو الذى يظهر فيدخل القضاء في جمعة ، ولم أر أحداً من الأصحاب تعرض له ، وإن قال إنه يعيدها ظهراً فيعيد ، لأن وقت الجمعة على الجملة باق .

وقول المصنف : « وإلا فإعادة ، أى وإن سبقت بأداء محتمل فإعادة ، ومراده بالمحتمل ما فقد ركناً أو شرطاً ، هكذا صرح القاضى أبو بكر ، فعنى المحتمل الفاسد . فإعادة على قول المصنف في الوقت فعل مثل ماضى فاسداً ، وقد يورد على هذا بأن الثانى صحيح قليل مثل الفاسد ، ويجاب بأنهما اشتركا في الحقيقة الموصوفة بالصحة والفساد وجعل اسم الصلاة شاملاً للصحيح والفساد حقيقة أو مجازاً ، ولو صلى في أول الوقت صلاة صحيحة ثم صلاحها في الوقت ، إما على وجه : أكل من الأول أو على خلافه ، فكلام الأصوليين يقتضى أنها لا تسمى إعادة بل أداء ، والأقرب إلى إطلاقات الفقهاء أنه تصدق الإعادة عليها ، واللغة

تساعد على ذلك . فليكن هذا هو المعتمد ، ولا يجيء مثل هذا في الصوم ولا في الحج ، فان من حج صحيحاً ثم حج ثانياً كانت حجته الأولى غير الثانية بخلاف الصلاة ، فان الثانية هي الأولى . ولهذا ينوى فيها الفرض ، ولعل الأصوليين لا يوافقون على نية الفرض في الثانية ويقولون إن الثانية صلاة مبتدأة فلذلك عرفوا الإعادة بما ذكره ، ولكن نفس الشريعة تخالفه ، ولو حج فاسداً ، ثم حج فقد قلنا إنه لا يسمى قضاء حقيقة ، وأما تسميته إعادة فلا يتمتع ، وهذا هو الذي وعدنا به من قبل ، نخرج من هذا أن الإعادة فعل مثل ماضى فاسداً كان للماضى أو صحيحاً، أداء أو غيره ، فبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، يتفرد الأداء في المعنى الأول وتفرد الإعادة فيما مضى إذا قضى صلاة وأفسدها ثم أعادها . وفي الحج كما صورناه ، ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما اخترناه ، خلافاً للمصنف ، ومن وافقه . وكذا يكون بين الإعادة والقضاء عموم وخصوص من وجه .

وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجازة ولا أداء فيها إذ لا وقت يتعين ولا يسمى القضاء الأول إعادة ، لأن القضاء بأمر جديد فهو غير المأمور به في الوقت وإن سميته قضاء للشاهية كانت الإعادة تستدعي من المائلة أكثر مما يستدعي القضاء ، وقول المصنف : وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء موافق لقول المحصر إن الفعل لا يسمى قضاء إلا إذا وجد سبب وجوب الأداء مع أنه لم يوجد الأداء ومن هنا توهم بعضهم أن المندوب لا يسمى قضاء وأن قول الفقهاء بقضاء الرواتب مجاز ، والذي يقتضيه كلام الأكثرين والاصطلاح أنه لا فرق بين الواجب والمندوب فينبغي أن يقال ووجد فيه سبب الأمر بها .

واعلم أن الشرط للمذكور أعني تقدم السبب يذكر في شيئين :

أحدهما : في الأمر بالقضاء فلا يؤمر بقضاء عبادة إلا إذا تقدم سبب الأمر بأدائها ، ونعني بالسبب ما هو مقتضى لوجوبها أو الندب إليها ، سواء أقرنه مانع من ترتب الحكم عليه أم لا ، ومتى تقدم السبب ولم تفعل أمر بقضائها ومتى لم يتقدم السبب أصلاً لم يؤمر بالقضاء ، فلذلك تارك الصلاة عمداً يقضى لوجود السبب والوجوب . والثاني يقضى لوجود السبب الذي قرنه مانع الوجوب وهو النوم

والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً فلا يؤمر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا ندباً ولو أن المميز ترك الصلاة ثم بلغ فالظاهر أنه يستحب له قضاؤها كما كان يستحب له أدائها ، إن قلنا كان مأموراً بأمر الشرع ، والحائض لا يستحب لها بعد الطهر قضاء الصلاة لأن سقوطها في حقه عزيمة فليست من أهل الصلاة فلم يوجد سبب الرجوب ، والمجنون سقوط القضاء في حقه رخصة لأنه إنما سقط عنه تخفيفاً

الثاني : بما يذكر فيه تقدم السبب تسمية القضاء ، فقد اقتضى كلام الإمام أنه لا يسمى قضاء إلا إذا وجد السبب فيقتضى هذا أن الطفل لو أراد أن يقضى ماقاته في طفولته لا يسمى ذلك قضاء ولا يصح قضاء ، بل إن صح صح فعلاً مطلقاً ، وهذا صحيح لأن القضاء يستدعي تقدم أمر وفوات أدائه ، فحي لم يوجد استحالت هذه التسمية ، فقد تحرر أن الأداء فعل العبادة في وقتها ، والقضاء فعل العبادة خارج وقتها ، ولا حاجة إلى قيد آخر لأنه متى لم يتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة بل غيرها ، والإعادة فعل العبادة من بعد أخرى إذا كانت أداء وقضاء أو غيرهما ، وقولنا فعل العبادة تعني به الواقعة يخرج به إنشاء التطوع بحج بعد حج الفرض أو بصلاة مطلقة بعد الفريضة والراتبة ، وظهر أن الإعادة تدخل في جميع العبادات ، والأداء والقضاء يدخلان في المؤقتة فقط ، وكل عبادة يصح وصفها بالأداء والمضاء إلا الجمعة ، فإنها توصف بالأداء ولا توصف بالقضاء ، لأنها لا تقضى ، وأورد على هذا أنه لا يوصف بالشيء إلا ما أمكن وصفه بضده كالأجزاء والصحة لا يوصف بهما إلا ما أمكن وقوعه غير مجزئ وغير صحيح ، فكيف توصف الجمعة بالأداء إذ لا تقع غير مؤداة والجواب من وجهين :

أحدهما : منع تلك القاعدة على الإطلاق فقد يوصف بالشيء ما لا يوصف بضده ، وإنما خصوص الأجزاء والصحة اقتضى ذلك .

والثاني : أن الجمعة تقضى ظهراً ، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقبلت الوصف بذلك في الجملة ، وأيضاً لو أنها وقعت بعد الوقت جمعة بجبل من فاعلها فنسبها قضاء فاسداً فصح وصف الجمعة بالأداء ، كما صح وصف الصلاة بالفساد

ويبقى من الأقسام الممكنة أن تقع العبادة المؤقتة قبل وقتها تعجيلاً كإخراج صدقة الفطر في رمضان ، فلا يوصف بأداء ولا قضاء مع صحتها ، ووقوع الظهر قبل وقتها لا يوصف بأداء ولا قضاء مع فسادها . وقول المصنف وأمكن أى الفعل ومثل المسافر والمريض ليتبين أنه لا فرق بين كون مائع الوجوب من جهة العبد كالمسافر أو من جهة الله تعالى كالمريض ، وسيأتى إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام في منع الفقهاء القائلين ، بأنه يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر.

وقوله : « أو امتنع أى الفعل ، فإن النائم يمتنع منه عقلاً أن يصلى ، والفقهاء يطلقون أن الصلاة واجبة عليه ، ولا يجب لذلك إلا ثبوتها في ذمته كما تقول : الدين واجب على المعسر ، وقد ذكر القاضى أبو بكر أن الفقهاء يطلقون التكليف على ثلاثة معان :

أحدها : المطالبة بالفعل أو الترك .

والثانى : بمعنى أن عليه فيما سبى عنه أو نام فرضاً ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده فيقال له إذا نسيت أو نمت في وقتلو كنت فيه ذاكراً أو يقظان لزمك فقد وجب عليك قضاؤها .

والثالث : على الفعل الذى ينوب منابه الواجب كصلاة الصبي ، وصوم المريض ، وجمعة العبد إذا حضرها وفعلها وحج غير المستطيع ويطلقون التكليف في ذلك ، وهذا الذى نقله القاضى من اصطلاحهم فائدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى ، وامتناع الصوم شرعاً على الحائض بالإجماع فيحرم عليها ولا يصح . وإمكانه من المسافر وصحته ، والاعتداد به لم يخالف فيه إلا الظاهرية فقالوا إنه لا يجزئه ، لقوله تعالى : (فعدة من أيام أخر) (١) وهم موجودون

(١) وتام الآيات (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات ، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ، فمن تطوع خيراً فهو خير)

بالأخبار التي تدل على الصوم في السفر في رمضان ، ومعنى الآية: فأفطر فعدة من أيام أخر .

(ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضييق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ففضاء عند القاضي أداء عند الحجة إذ لا عبرة بالظن بين خطوئه) .

قوله : تضييق عليه معناه يقضى بالتأخير عنه والحجة هو الغزالي ، والحق معه في هذه المسألة وبدليله يعرف أن التضييق ليس في نفس الأمر ، والقاضي هو ابن الباقلائي ورأيته في كلامه في التهرب وهو إنما يعتبر الظاهر فيحكم بالتضييق فيكون الوقت قد خرج وهو ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني والواطئ لا مرأته يظنها أجنبية ، فالثاني إنما يأثم بجرأته بحسب ظنه ، والأول يأثم بجرأته وبحصول المفسدة التي نهى الشرع عنها .

التقسيم السادس للحكم إلى العزيمة والرخصة

(السادس : الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمنظر والقصر والفطر للمسافر واجباً و مندوباً ومباحاً وإلا فعزيمة) .

الرخصة بإسكان الحياء وضما مع ضم الرأء التسهيل . فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة وهو يقتضى أن الرخصة من أقسام الحكم ، كما اقتضاء كلام المصنف لا من أقسام متعلقاته كما اقتضاء قول غيره الرخصة ما جاز الإقدام عليه مع قيام المسافع ، ولم أر لهذا الشأن مستنداً من اللغة إلا قولهم هذا رخصتي من الماء أى شربي منه ويناسبه قول بعض الأصوليين إنها اليسر والسهولة ، وأما بفتح الحياء فلم أرها في اللغة ولا حفظ هذا الوزن إلا في الثلاثي المجرد كلفظة وهزأة

له أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون . شهر رمضان النبي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، في شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولولا كملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) سورة البقرة ١٨٢/١٨٥ (٦ - الإجماع - ١٦)

ولمزة وهمزة وحطمة وخذعة، وهو يكون للفاعل وللفعول، فإن ثبت هنا فقياسه أن يكون للشخص الكبير الترخيص على غيره، أو المرخص فيه، وذكر الإمام أن الرخصة ما جاز فعله مع قيام المقتضى للتعفُّف فأورد عليه الحدرد والتقادير الجائزة مع تكريم الأدمى المقتضى للتعفُّف منها فقيده بعضهم باشتهار المانع وبعضهم بكونه لضرورة أو حاجة، وبعضهم بكونه لغرض التوسع، وربما زيد فيه في حالة جريه احترام من القصاص والعفو، فإنه تخفيف من الله ورحمة ولا يسمى رخصة، لأنه فاعله بدله. وقولنا مع قيام المانع احترام من أن يكون منسوخاً كالأصاح التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلاً، ولا يسمى ناسخها رخصة.

وقول المصنف على خلاف الدليل هو معنى قولنا مع قيام المانع، وقوله لعذر يريد به التسهيل في بعض الأحوال فيخرج به التخصيص ونحوه ويستقيم به حد الرخصة، وقوله كحل لو قال كحل كحل كأن أحسن، لأن نوع الحكم الإحلال لا الحل، وقد عهد له مثل هذا النسخ من تفسير الرخصة بالتيسير، فيكون الحل مطابقاً بتيسير تسميح، وقوله والتصر والفطر لك أن تعطفهما على حل أى وكالفصر وعلى الميتة أى وكحل التصر، وقوله واجباً و مندوباً ومباحاً، أحوال إما من قوله فرخصة، وإما من حل إن لم يعطف عليه وتكون قد استعملته في التندر المشترك بين الثلاثة، وإما أن يتعدد صاحب الحال لتعدد ما فتقدر كحل الميتة للضطر واجباً، والقصر مندوباً والفطر مباحاً.

واعلم أن الإيجاب والتدب واستواء الطرفين أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة، لأن معناها التيسير وذلك بمصوب الجواز للفعل أو الترك يرخص في الحرام بالإذن في فعله وفي الواجب بالإذن في تركه وأدلة الوجوب والتدب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى، ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على الجواب في قوله تعالى: (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) (١) وقوله: (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٢)

(١) سورة البقرة آية (١٧٢) .

(٢) سورة النساء آية (١٠١) .

فأقتصركا تراه على نفي الإثم والجناح ولم يصرح بالإذن فعلنا الجواز برفع الإثم والجناح ، وإنما يكون التصريح مندوباً إذا بلغ سفره ثلاثة أيام وإباحة الفطر قد يكون مع رجحانه إذا كان المسافر يجهد الصوم ، وقد يكون مع مرجوحيته إذا كان يطيقه ويسهل عليه ، وقوله وإلا فعزيمة أي وإن ثبت لا على خلاف الدليل أو على خلاف الدليل ، لكن ليس لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً أم مكروهاً أم حراماً من جهة أنه يجزم أمره ، أي قطع وحتم سهل على المكلف أم شق مأخوذ من العزم وهو التصدي المصمم والعزيمة مصدر عزم ففى أيضاً قسم من أقسام الحكم ، لا من أقسام الفعل الذى هو متعلقه .

وقول غيره العزيمة ما جاز الإقدام عليه لا مع قيام المانع فيه من التسمح ما قدمناه .

الفصل الثالث

في أحكام الحكم وفيه عدة مسائل
الأولى : الواجب المين والنخير

(الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل : الأولى : الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة ونصب أحد المستعدين للإمامة ، وقالت المعتزلة : الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به فلا خلاف في المعنى ، وقيل : الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ، ورد بأن التعمين يحيل ترك ذلك الواحد والتخير بجوزة ، وثبت اتفاقاً في الكفارة فتنتى الأول ، قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره ، وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والإجماع وعن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره ، وعن الثالث بأن الآتى بأيهما أت بالواجب إجماعاً . قيل إن آتى بالكل معاً فالامثال ، أما بالكل فالكل واجب أو بكل واحد ، فيجتمع مؤثرات على أثر واحد ، أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب . وأيضاً الوجوب معين فيستدعى محلاً معيناً ، وليس للكل ولا كل واحد ، وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين ، وأجيب عن الأول بأن الامثال بكل واحد وتلك معرفات ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها) .

قوله : في أحكامه يعنى في أحكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسائل والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنية ، وجعل المسائل الثلاث الأولى في أقسام الوجوب ، لأنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ، ونخير ، وبحسب وقت المأمور ينقسم إلى مضيق وموسع ، وبحسب المأمور ينقسم إلى واجب على التعمين وواجب على الكفاية ، وجعل المسائل الأربع الأخيرة في أحكام الوجوب ولو فعل المصنف كذلك كان أحسن وكان عذره

في ذلك المخير، والموسع، وفرض الكفاية بما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك الواجب تحسن البحث في أن الوجوب هل له ذلك أو لا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثة المذكورة أقساماً للوجوب الذي هو قسم من أقسام الحكم فصح كل من الاعتبارين، وقوله بيمين يعنى معين النوع وإلا فالتميز بالشخص لا يتعلق بالوجوب به، لأن الشخص دخل في الوجود وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به لمراده المعين المعلوم المتميز، وقوله وقد يتعلق بمبهم إشارة إلى أن المختار أن الواجب واحد لا بعينه، ونقل القاضى إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافاً لكثير من المعزلة، وقوم من نوابذ الفقهاء المعينين لهم على بدعتهم في قوله إن الكل واجب وحرر بعض المتأخرين معنى الإجماع في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الحصول ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير خصوصيات الحصول ولا وجوب فيها، وعندى زيادة تحرير أخرى، وهو أن القدر المشترك يقال على المتواطىء كالرجل فلا إبهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقائق، ويقال على المهم بين شيئين أو أشياء كأحد الرجلين والفرق بينهما أن الأول لم يقصد فيه إلا الحقيقة التي هي مسمى الرجولية.

والثاني: قصد فيه أخص من ذلك وهو أحد الشخصين بعينه، وإن لم يعين ولذلك سمي مبهماً لأنه أبهم علينا أمره، والأول لم يقل أحد بأن الوجوب يتعلق بخصوصياته كالامر بالإعتاق فإن مسمى الإعتاق ومسمى الرقية متواطىء كالرجل فلا تعلق للامر بالخصوصيات لأعلى التعمين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجب مخير ولا يأتي فيه الخلاف وأكثر أوامر الشريعة من ذلك.

والثالث: متعلق بالخصوصيات فلذلك وقع الخلاف فيه وأجمعت الأمة على إطلاق الواجب المخير عليه، ولا منافاة بين ما قلناه وما حكيناه عن بعض المتأخرين من تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن ما قلناه زيادة وهي تبين أن ذلك القدر المشترك أخص منظور فيه إلى الخصوصيات. وقول المصنف من أمور معينة، إنما قيد بقوله معينة لأنها إذا كانت غير معينة، فإما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إبهاماً، بل هو كالإعتاق على ما سبق، وليس كلامنا فيه، وإما أن ينظر إلى الخصوصيات

كما ذكرناه في غير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها. ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فإذك قيد بقوله المعينة لبين صورة المسألة وخصال الكفارة ، يعنى كفارة اليمين وهى الإعتاق والإطعام والكسوة ، فإنها يخير فيها وكذا ما هو على التخير من كفارات الحج . وقوله :نصب أحد المستعدين للإمامة ، يعنى إن خلا الوقت عن إمام ، وهناك جماعة يجب نصب واحد ، وكذا قال غيره وهو صحيح إلا أنه من القسم الأول الذى قلنا إن الوجوب فيه متعلق بالتندر المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات كاعتاق رقبة فينبغى ألا يمثّل به ، وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلة من الواجب التخير بين القسمين جميعا ، والصواب ما قدمته. نعم فى أهل الشورى الذى جعل عمر رضى الله عنه الأمر فيهم ونحوه يتعلق الأمر بأعيانهم ، فيحسن أن يكون مثالا للواجب التخير ، وقول المعتزلة إن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقبح ، فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به ، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا ، والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن مقتضى الوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تقتضى وجوبه ، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخير معاً .

وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدهما لا خصوص كل منها ، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدهما على الإبهام وإنما قصدوا التفرار من لفظ يوم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواحد وبين غيره وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخير بين ما يظن أن فيه مصلحة ، وبين مالا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين ، وإنما قالوا بوجوب أحدهما من غير تعيين لأنه مدلول لفظ الأمر ، ومدارهم فى إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق فى المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة ، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم وتبعهم المصنف ، وإذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان :

احدهما : أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال .

والثاني : أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا تنفضل عنها وكل من الاحتمالين يمكن أن يقرر على مذهبنا ومذهبهم والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني حبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة، فإن الثابت فيه الأول لا غير وقول المصنف . فلا خلاف في المعنى قد علمت أنه يمكن تسميته، ويمكن التوقف فيه لجمهور معنيين يمكن أن يذهب إلى كل منهما ذاهب، والأوفق بقواعد المعزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن وبقواعدنا يصح ذلك وغيره وهو الأقرب إلى كلام الفقهاء وهو المختار ، وإن لم يكن بين المعنيين تباعد لكن يظهر أثره في أمور منها أنه إذا فعل خصلة يقال على ما اخترناه إنها الواجب ، وأما على المعنى الآخر ، فينبغي أن يقال إن الواجب تأدى بها لا أنها هي الواجب .

وقوله: قيل الواجب معين عند الله دون الناس هو قول ترويه المعزلة عن أصحابنا . ويرويه أصحابنا عن المعزلة ، واتفق الفريقان على فساد ، وعندى أنه لم يقل به قائل ، وإنما المعزلة تضمن ردم علينا ومباغتتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك نصار معنى يرد عليه ، وأما رواية أصحابنا له عن المعزلة فلا وجه له لما فاتهم قواعدهم .

وقوله: رد بأن التعيين يحيل ترك الواحد أى لأن الواجب لا يجوز تركه والتخير يجوزهُ أى يجوز الترك ضرورة فلازم التعيين ولازم التخيير لا يجتمعان فاللزومان وهما التعيين والتخير لا يجتمعان لأنهما لو اجتمعا لاجتمع لازماهما لأنه يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم والتخير ثابت بالاتفاق في الكفارة فاتنى التعيين .

وقوله: قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو يسقط بفعل غيره يعنى وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة لا يتنافى التعيين والتخير، أما في الأول: فلأن التعيين في نفس الأمر والتخير في الظاهر، وأما الثاني: فلأن التخيير قبل الاختيار والتعيين بعده ، وأما الثالث: فلأننا نمنع أن الواجب لا يجوز تركه مطلقا بل هو الذى لا يجوز تركه بغير بدل .

وقوله: وأجيب عن الأول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه أى إذا اختار

بعضهم الإلزام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتاق ، يكون الواجب على كل منهم . ما اختاره معيماً عند الله وهو خلاف الإجماع ، لإجماع العلماء على أن حكم الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة إلى الجميع ، وعن الثاني بأن الوجوب يتحقق قبل اختياره وإلا لما أتم بتركه ، فيما أن يكون معيماً أو مخيراً إن كان معيماً عاد الكلام وإلا بطل قولهم ، وعلى الثالث أن الآتي بأياها أت بالواجب إجماعاً يعني به القدر المشترك بين قولنا إن ما فعله هو الواجب ، أو تأدى به الواجب لأنه في ضمنه ، وعلى كل من التقديرين لا يكون الواجب خارجاً عنه ، فلا يسقط بفعله غيره وليس كالسنة المجزئة عن الفرض ، ولا كالبدل المجزئ عن المبدل .

وقوله: قيل إن أتى بالكل معاً يعني دفعة واحدة إما بنفسه إن أمكن ذلك أو بوكلاء فالامتنال ، إما بالكل أى المجموع فالمجموع واجب ومن ضرورته . وجوب كل واحد ، وإن كان الامتنال بكل واحد فيجتمع مؤثرات على أثر واحد وهو محال لأن المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه إليه فلو اجتمع مؤثران على أثر واحد لاحتاج إليهما واستغنى عنهما ، ويلزم أن يقع بهما ، وإن لا يقع بهما فيجتمع التقيضان ، وإن كان الامتنال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له ، لأن كل موجود معين كما أن ما ليس بمعين ليس بموجود لأنه . عكس تقيضه ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة تعين الرابع ، وهو أن الامتنال بواحد معين وهو المطالب ، لأن ما وقع الامتنال به هو المسأور به ، وأيضاً الوجوب . صفة الواجب وهى صفة معينة فلا بد أن يكون موصوفها معيماً ، وليس المجموع ولا كل واحد ولا واحداً غير معين لما سبق فثبت أنه معين ، وأيضاً إذا أتى بالجميع ، فإن أثبت ثواب الواجب على المجموع أو على كل فرد أو على غير معين لزم ما سبق فلا يثاب إلا على واحد معين ، وأيضاً إذا تركت الجميع إن عوقب على المجموع أو على كل واحد أو على واحد غير معين لزم ما سبق فلا يعاقب إلا على ترك واحد معين . فهذه أربعة أدلة استدلالها بالقول المردود .

وقوله: وأجيب عن الأول بأن الامتنال بكل واحد وتلك الخصال معرفة لا مؤثرات فلا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وأما المعرفة فيجوز اجتماعها على الشيء كافراد العالم للصانع ، وهذا الجواب يحتمل أمرين أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتمد منه أن الامتنال بماذا وكأنه يقول .

دليلك لا يفتِّح أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ،
ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، وهذا إذا
فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه أن ما يقع به الامتثال واجب ويكون
الجواب على هذا جدياً ، والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو
موجود في ضمن كل واحد .

الثاني : أن يكون جواباً تحقيقياً ، فإن الامتثال معناه إما فعل يتضمن مثل
المأمور به إذا جعلناه افتحالياً من المثل الذي هو الشبه ، وإما الانتصاب والقيام
لأداء المأمور به إذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب ، وعلى كلا
التقديرين لا يستلزم أن يكون الممتثل به هو الواجب ، بل أن يكون الواجب يحصل
به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده
فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع أيضاً لتضمنه الواجب ، وهذا واحد
لا بعينه أو يكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجباً على معنى ما قدمناه عن
المفهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين ، وفي الوجه الأول هو جواب جدي على
المذهبين .

وقوله : بواحد غير معين ولم يوجد جوابه أن غير المعين له معيان :

أحدهما : المقيد بقيد عدم التعيين وهذا هو الذي لم يوجد .

والثاني : أخذه لا بقيد عدم التعيين ، وهذا موجود في ضمن المعين وهو
المقصود هنا . فقولك : ولم يوجد ممنوع ، وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه
في المذهبين . وقوله بواحد معين وهو المطلوب ، وعللناه بأن ما وقع الامتثال به
هو الواجب يتوجه عليه منع لما قدمناه في تفسير الامتثال ، وقوله وعن الثاني يعنى
الوجوب وصفه معين فيستدعى محلاً معيناً ، فإنه يستدعى أحدها لا بعينه كالحرارة .
وهي معلول معين يستدعى إما الشمس وإما النار ، فهي علة غير معينة .

واعلم أن المعين يطلق على الشخص وليس هو المراد هنا في الطرفين ، ويطلق
على المعلوم التمييز فإنه له تعين بوجه ما ويطلق على أحدها أيضاً أنه يتعين بهذا
الاعتبار ، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره إبهام فأحدها بهذا التفسير غير معين
والوجوب معين فلذلك جرى البحث ، ولا يلزم أن يكون المحل مساوياً للحال في
ذلك ، وقوله وعن الآخريين : يعنى الثواب والعقاب بأنه مستحق ثواب أمور ، ولا

يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها يعنى ثواب واجبات بخيرة وهو أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم إليه نفلاً آخر ، أو نقص من ثواب الواجبات المعينة ، ولكل منها رتبة من الثواب عند الله تعالى ، وكذا العقاب إذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع أمور كان المكلف مخيراً بين ترك أى واحد شاء منها بشرط فعل الآخر .

وقال بعضهم : فى الثواب والعقاب : إنه يستحق ثواب الواجب على فعله أكثرها ثواباً ، ويستحق على الترك عقاب أدونها عتاقاً ، فأما ما قاله فى العقاب فيظهر اتجاهه وما قاله فى الثواب مراده به الثواب على الواجب ، وما عداه تلوع يثاب عليه ثواب التلوع ، وبهذا يعلم أن الخلاف فى الثواب خلاف فى أنه إذا فعل الجميع ما الذى يقع واجباً ، وحكى القاضى قولاً ثالثاً أن الذى يقع واجباً هو العتق لأنه أعظم ثواباً لأنه أنفع وأشق على النفس وأورد عليه بأنه قد لا يكون كذلك ، ويحتمل عندى قول رابع وهو أنه لا يثاب ويعاقب إلا على أحدها لأنه الواجب على قولهم ، وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما إذا طول الطمأنينة فى الصلاة أو مسح جميع الرأس فى الوضوء ، هل يقع الجميع واجباً أولاً ويعلم أن محل الأقوال الأربعة إذا فعل الجميع . أما قيد الفعل فليس إلا ما قدمناه من أحدها والجميع .

(فرع) : إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه يعنى القدر المشترك بين أفقرة الصبرة ، وقالوا : إن معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة ، وعندى أنه كعتق الرقبة وقد تعلم تحريره ، وإذا اختار المشتري واحداً منها لا يقول إنه كان معيناً بل يعين فيه إبهامه ، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفوئين زوجت من أحدهما كالمستعدين للإمامة ، وإذا طلق إحدى امرأتين أو أعتق إحدى عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ، والاختصاص للطلاق والعتق بواحد معين ، فإذا اختار تعين ما يختاره .

تذنيب

(الحكم: قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة أو يباح كالوضوء والتميم أو يسن ككفارة الصوم) .

التذنيب: من قولهم ذنب الرجل عمامته إذا أفضل منها شيئاً فأرغاه كالمذنب وذببت البصرة بدأ فيها الإرتطاب من قبل ذنبا فالتذنيب هنا معناه تمة للسألة ، وليس فرعا منها لأنها في الخير وهو في المرتب ولكن التخير والترتيب اشتراكا في أن كلا منها حكم يتعلق بأمور فأياحة الميتة مرتبة على إياحة المضطر ، ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للبيته ، ووجوب التيمم وإياحته مرتب على الوضوء لاختصاصه بحالة العجز ، وقال المصنف إنه يباح الجمع بينهما ، وكذا في المحصول وغيره وكنت أصور هذا للطلبة بما إذا خاف من استعمال الماء لمرض ، ولم يته خوفه إلى أن يقطع أو يظن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء ، فإنه يباح له التيمم لأجل الخوف ، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر ، فإذا تيمم صح تيممه فإذا أراد أن يتوضأ بعد ذلك جاز كما قيل في قوله تعالى (وأن تصوموا خيرا لكم) وإذا جعلناه خطابا لمن يمكنه الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والمديية ، ولو حمل على نفسه وصام كان خيرا له ، ولا يقال فكان على قياس هذا أن يسن الجمع لأن الوضوء أفضل لأننا نقول: صحيح إن الوضوء أفضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه ، وليس بأفضل بل هو مباح وهذا التصوير على حسنه يخدش فيه شيء واحد ، وهو أنه إذا توضأ بطل التيمم فإنها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجمع الوضوء والتيمم ، وإذا لم يمكن اجتماعها لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها .

قوله : ككفارة الصوم يعني ككفارة الواقع في صوم رمضان يجب به الإعتاق فإن لم يجد فالصيام ، فإن لم يجد فالإطعام ، وكذا كفارة الظهار ، ولو مثل بها المصنف كان أحسن للنص عليها في القرآن. وكفارة الواقع قال مالك بالتخير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين ، فإنه مرتب على الحصول الثلاثة الخير فيها ، وأيا ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعلمه ،

ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ، وإنما الأصوليون ذكروه ، ويحتاجون إلى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة الذمة ، كما اعتقت عائشة رضی الله عنها عن نذرهما في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة وكانت تبكي حتى تبل دموعها بخارها .

وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ، ولعلمهم أيضاً لم يريدوا أن الجمع قبل فعله مطلوب بل إذا وقع كان بعضه فرضاً ، وبعضه ندباً . وعبارة القاضى تقتضى هذا ، ويكون هذا من باب النوافل المطلقة ، ومثل القاضى بالمسح والغسل أيضاً ، فإن أراد مسح الخف ، فالقول بأنه إذا فعله بعد غسل الرجل يكون مندوباً في غاية البعد ، وإذا كفرنا بالعتق صار بنية الكفارة ينبغي أن يأتي فيه الخلاف المشهور في أنه إذا بطل المحصوص هل يبطل العموم ، وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في المنجى أيضاً . ومثل المحرم بزويج المرأة من كفؤين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمنسوب بالجمع بين خصال كفارة الخنث وحكمه بنسب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج إلى دليل كما قدمناه وتمثله المنجى بالزويج من كفؤين والستر بثوبين مبنى على ما سبق منه ومن غيره .

وعندى أن الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه أيضاً .

المسألة الثانية

في الواجب الموسع والمضيق

(الثانية: الواجب إن تعلق بوقت فيما إن يساوى الفعل ، كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من يمنع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عنده وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد عليه فيقتضى إيقاع الفعل في جزء من أجزائه لعدم أولوية البعض ، وقال المتكلمون يجوز تركه في الأول بشرط العزم ، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل ورد بأن العزم لو صح بدلا لتأدى الواجب به ، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد ، ومنان قال يختص بالأول وفي الآخرة قضاء ، وقالت الحنفية : يختص بالآخر وفي الأول تمجيل . وقال الكرخي (١) الآتي في الأول إن بقي على صفة الواجب يكون مافعله واجبا احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف يخير بين أدائه في أى جزء من أجزائه) .

كما أن الواجب ينقسم إلى معين ومخير كذلك ينقسم إلى مضيق وموسع ، والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت ، ويوصف به الواجب والواجب مجازاً ومقصوده بالواجب الفعل الواجب إن زاد وقته على قدره فهو الموسع وإلا فهو المضيق وعلى هذا قسمان :

أحدهما : أن يساويه فيجوز التكليف به وقد وقع كصوم نهار رمضان لا يزيد الزمان على الواجب ولا الواجب على الزمان .

هو : أبو الحسن ، عبيد الله بن الحسين الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم ، وأبي سعيد البردعي . من مصنفاته : المختصر . والجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٥٢٤٠ (تاج التراجم ص ١١٤) .

والثاني : أن ينقص الوقت عن الفعل ، فإن كان الغرض من ذلك وقوع الفعل جميعه في الزمان الذي لا يسعه فلم يقع هذا في الشريعة وهو تكليف مالا يطلق بحوزه من جوزه ، ويمنعه من منعه ، وإن كان الغرض أن يبتدىء في ذلك الوقت ويتمه بعد ذلك أو يثبت في ذمته ويفعله كله بعد ذلك فهذا جائز وواقع فيما لو أسلم الكافر ، أو أفاق المجنون ، أو بلغ الصبي ، أو طهرت الحائض ، وقد بقي من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده بقيتها ، فإن تلك الصلاة تجب وكذا إذا بقي مقدار تكبيرة على أصح القولين كالركعة ، وهذا يطرد في الصلوات الخمس ، وإذا كان كذلك في آخر وقت صلاة يجمع ما قبلها معها ، كالعصر والعشاء فتجب الأولى أيضاً فهي الظهر والمغرب ، وكذلك مثل المصنف بالظهر وأطلق القضاء حتى يشمل وقت الضرورة ، وهو وقت العصر بالنسبة إليها .

والضمير في قول المصنف يساوى وينقص ويزيد للوقت . وفي قوله وهو تصح إعادته للوقت والوجوب والموجب وهو مقصوده على ما سبق .

وقوله : لغرض القضاء كأنه بنى على قول من يقول إن الصلاة إذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء ، إما كلها وإما الخارج عنها ، والصحيح من مذهب الشافعي أنه متى وقع ركعة منها في الوقت فالكل أداء ولم يقل بأن وقت الصبح مثلاً يخرج بطولع الشمس مطلقاً ، بل قال إن طلعت الشمس ، ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها ، واستدل على ذلك بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » (١) وقليل من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد أن

(١) رواه البخارى بمعناه . وروى الجماعة من حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : « من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة » . وهذا يشمل جميع الصلوات .

وللبخارى : « إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته ، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته » والمراد بالسجدة الركعة ، لأن السجود هو تمام الركعة .

الحكم بالأداء يجعل ما بعد الوقت تابعاً للركعة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ، ولو حمل كلام المصنف على القضاء اللغوي اتقى عنه هذا الاعتراض .

وقوله : لظاهر . قد يدعى أنه لا اختصاص لهذا الحكم بها . وقوله : الزائرين عنده مستنده تسمية الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً ، وإن كان الكفر ليس بعذر وقوله : تكبيراً بناء على الأصح .

وقوله : فيقتضى من هنا إلى آخر الكلام في حكم الواجب الموسع .

واعلم أن الساس اختلفوا ففهم من اعترف به ، ومنهم من أنكره ، أما المعترفون به فجمهور الفقهاء وجمهور المتكلمين من الأشعرية ، ومن المعتزلة وهؤلاء المعترفون اختلفوا في جواز تركه أول الوقت بلا بدل مع اتفاقهم على أنه يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء كان ، فجمهور الفقهاء قالوا بجواز تركه في أوله بلا بدل ولا يعصى حتى يخلو الوقت كله عنه . وهذا الذى قدمه المصنف وجمهور المتكلمين قالوا لا يجوز تركه إلا يبدل وانفقوا على أن ذلك البدل هو العزم . فإذا تضيقت الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القيل ، ورده الإمام وغيره بأن العزم لو صالح بدلا نأدى الواجب به ، وفي هذا الرد نظر لأن لهم أن يقولوا هو بدل عن فعله في أول الوقت لا عن فعله مطلقاً إلا أن ذلك يعكس عليهم لأن فعله في أول الوقت لمحسوسه ليس بواجب فلا يحتاج تركه فيه إلى بدل ، فالجواب المحرر أن يقال إما أن يكون الفعل فى الأول واجباً أولاً إن لم يكن فلا حاجة إلى البدل ، وإن كان فيما أن يكون كل الواجب أولاً إن كان فيتأدى ببدله وإلا فيلزم أن يكون واجباً ولا دليل عليه .

وقوله : لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البدل والمبدل واحد ممنوع أن المبدل واحد ، لأن العزم فى الجزء الأول بدل عن الفعل فى الجزء الأول ، والعزم فى الجزء الثانى بدل عن الفعل فى الجزء الثانى ، فالبدل متعدد والمبدل متعدد وإنما الجواب ما ذكرناه وهنا فرغ الكلام على الفرق المعترفين بالواجب الموسع وأما المنكرون له فقد تضمنهم قوله : ومنا إلى آخره وجميعهم ثلاث طوائف ، وزاد غيره رابعة ، وفرقة خامسة قالوا يختص بالأول ، فإن فعله فيه كان أداءً ،

وإن آخره وفعله في آخر الوقت كان قضاء ، وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا . وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب ولي حين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً .

وقول بعضهم تجب في أول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية ، وقولهم إنما يجب بآخره ، وقصد أصحابنا بقولهم تجب الصلاة في أول الوقت بكون الوجوب في أول الوقت لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة ، فحمل الالتباس في العبارة ومتعلق الجار والمجرور ثم وقفت في الأم في كتاب الحج في ذلك الجزء الخامس . قال الشافعي : ذهب بعض أهل الكلام أن فرض الحج على المستطيع إذا لزمه في وقت يمكنه فتركه في أول ما يمكنه كان آمناً (١) كمن ترك الصلاة حتى ذهب الوقت ويجزئه حجة بعد أول سنة من مقدرته قضاء كالصلاة بعد ذهاب الوقت ثم أفادنا بعضهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتها الأول فتركها ، وإن صلاها في الوقت وفيما نذر من صوم أو وجب عليه بكفارة أو قضاء ، فقال فيه كله متى أمكنه فأخره فهو عاص بتأخيره ، ثم قال في المرأة يجبر أبوها وزوجها على تركها لهذا المعنى . وقاله معه غيره ممن يفتي . انتهى .

فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن غيره فلعل بعض الناس نقل ذلك عن نقل الشافعي فالتبس ذلك على من بعده ، وظن أنه من مذهب الشافعي ، وعلى كل تقدير لا يخرج نقله عن أصحابنا عن الوهم ثم ظاهر كلام الشافعي كما ترى أن القائل به يقول بالإثم والعصيان بالتأخير عن أول الوقت ، والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أن المكلف لا يأثم بتأخيره عن أول الوقت ، ولذلك قال بعضهم إنه في آخر الوقت قضاء يسد مسد الأداء ، وما نقله الشافعي أثبت وأولى .

(١) في هامش الطبعة الأولى ، ونقل المصنف عن شارح المنهاج للنووي عن القاضي أبي الطيب الطبري الإجماع على أن الحج يقع أداء ، ونقل الشافعي رحمه الله تعالى — يتنازع فيه ، راجع الجزء الأول ص ٦٣ من الطبعة الأولى

..وينبغي إسقاط هذه النقطة والاعتصار على قوله قضاء كما فعل المصنف ، وعدم نسبة ذلك إلى بعض أصحابنا بل ينقله قولاً مطلقاً كما نقله القاضى قولاً مطلقاً .

ولم يرد للمصنف على هذا القول ووجه الرد عليه عدم دلالة الأمر المطلق على الفور مع ظهور الأدلة من الكتاب والسنة وسير السلف على جواز التأخير إلى أثناء وقت الصلاة .

الفرقة الثانية الحنفية :

قالوا يختص بالآخر وفي الأول تعجيل يسقط الفرض به أو نقل يمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول .

الثالثة : مقالة الكرخى :

المقالة الرابعة : حكيت عن الكرخى أن الواجب يعين بالفعل في أى وقت كان
المقالة الخامسة : أن الوجوب يختص بالجزء الذى يتصل الأداء به وإلا فأخر الوقت الذى يسع الفعل ، ولا يفضل عنه ، وهذا هو المشهور عند الحنفية ، لأن سبب الوجوب عندم كل جزء من الوقت على البدل إن اتصل اتصال به الأداء وإلا فأخروه (١) . وإنما عدت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسع مع قولهم إن الصلاة مهما أديت في الوقت كانت واجبة لأنهم لم يجوزوا أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل . وقول المصنف احتجوا - أى الحنفية - ومن قال قريباً من قولهم كالكرخى وبقية المقالات التى حكيناها .

وقولهم : وجب في أول الوقت ، فيه ما نبتنا عليه من الإلباس لأن فيه معنيين :

أحدهما : لو وجب في أول الوقت فعليه في أول الوقت ، وهذا هو الذى قصدوه

(١) راجع فى ذلك : التوضيح والتلويح (٢٩٤/١) تيسير التحرير (١٨٩/٢) .

وقولهم مع ذلك لم يجوز تركه يمكن منعه على مذهب المتكلمين ، لأن الواجب لا يجوز تركه وتركه بدله ، أما تركه وحده مع الإتيان ببده بجائز ويمكن تسليمه ولا يضرنا .

والمعنى الثاني : لو وجد في أول الوقت فعله في أى جزء كان ، وهذا مقصودنا ، ومع هذا لا يصح قولهم لم يجوز تركه في أول الوقت ، لأن الذى لا يجوز تركه هو الواجب وفعله أول الوقت ليس بواجب ، والواجب هو الفعل في أى جزء كان . وهذا يجوز تركه ، وهذا معنى قول المصنف قلنا المكلف بخير .

(فائدة) قول المصنف إن تعلق بوقت يحتمل أن يريد به أن تعلق الوقت على سبيل القصد ، كما فسرنا العبارة المؤقتة به فيما سبق ويجوز به عما لا يكون لذلك فلا يقال فيه ينقسم إلى مضيق وموسع ، وإن كان يلزمه الوقت لأن الفعل لا بدله من وقت ، وعلى هذا الواجب على الفور الذى لم ينص على وقته لا يقال فيه موسع ويحتمل أن يريد أنه متى تعين وقته سواء كان تعيينه بالص عليه أم بدلالة الأمر عند من يراه فينقسم إلى مضيق وموسع ، ويكون كل واجب مضيقاً أو موسعاً ، فما كان التراخي فهو موسع بلا إشكال وما كان للفور ليس بموسع والحج من قال بفوريته إن أطلق يلزمه ذلك ، وإن أراد إيقاعه ، في السنة الأولى من سنى الإمكان يصير أشهر الحج من تلك السنة بالنسبة إلى ابتداءه كالوقت الموسع ، لكن ينبغي أن يعذر في التأخير إلى آخرها لأنه مغيا بيوم عرفة ، وأما التوسعة فيما بعد السنة الأولى فلا وجه لها مع القول بالفور .

(فرع) : الموسع قد يسعه العمر كالحج وقضاء الفئات فله للتأخير ما لم يتويع فواته إن أخر لسكبر أو مرض) إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بنائية تعلق به كالصلاة ، وقد يكون مدة العمر كالحج وقضاء الفئات حيث قلنا بأنه على التراخي ، وهو إذا فات يعذر على الصحيح دون الفئات بغير عذر ، فإنه على الفور على الصحيح عندهم ، وهكذا فصلوا في الكفارات بين ما سببها معصية وغيرها وحيث جوزنا التأخير في ذلك ، وفي الذنور مدة العمر ، فإن حكمتنا بأنه لا يصح إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب ، وإن قلنا يضيق عليه عند الانتهاء إلى غاية مغينة من غير دليل لزم تكليف ما لا يطاق كذا في المحصول قال فلم يبق إلا أن نقول يجوز له

التأخير بشرط أن يغلب على ظنه : أنه يبقى سواء بقي أم لا ، وإذا غلب على ظنه أنه لا يبقى عصي بالتأخير سواء مات أم لا ، وهذا الذي قاله قول والصحيح أنه إذا مات عصي سواء غلب على ظنه قبل ذلك البقاء أم لا ، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه كان يمكنه المبادرة ، فالتمكن موجود وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة وتبين خلافه فتبين عدم الجواز والوجوب تحقق مع التمكن فيقضى ، والفرق بينه وبين ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة فإنه لا يعصى على الصحيح بأن بالموت خرج وقت الحج ، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها ، ونظير الحج أن يفوت آخر وقت الصلاة فإنه يعصى بخروج الوقت ، وقول المصنف فله التأخير على رأى الإمام ظاهراً وباطناً . وعلى رأينا ظاهراً فقط والباطن مجهول الحال ، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لما قلناه .

وقوله : ما لم يتوقع فواته يعنى فلا يجوز التأخير كما قدمناه عن الإمام، وعبارة الإمام إذا غلب على ظنه وهو صحيح ، وأما التوقع فلا يلزم منه لظن بل قد يحصل خوف فقط من غير غلبة ظن كما قدمناه في الكلام على الواجب التحيز والمرتب فكان الصواب أن يقول المصنف ما لم يظن فواته وإن أخر وهو الحالة التي قدمها في الصلاة أنه إذا غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالعمر يعصى فيه لشئتين :

أحدهما : الموت على الصحيح .

والثاني : التأخير عن وقت يظن فواته بعده والموسع بما دون العمر يعصى فيه لشئتين :

أحدهما : خروج وقته .

والثاني : تأخيره عن وقت يظن فواته بعده كالموسع بالعمر ، ومن القضاء ما لا يجوز تأخيره مدة العمر كقضاء رمضان لا يجوز تأخيره حتى يحج رمضان آخر فهو بالنسبة إلى المعصية بالتأخير كالصلاة وبالنسبة إلى عدم فواته كالحج .

المسألة الثالثة

في الواجب العيني والواجب الكفائي

(الثالثة: الوجوب إن تناول كل واحد كالصلوات الخمس أو أحداً معيناً كالتهجد فيسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد يسمى فرضاً على الكفاية ، فإن ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وإن ظن أنه لم يفعل وجب) قيل إن الوجوب على الكفاية يخالف بالحقيقة للوجوب على الأعيان ، وأن اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم أن المخاطب بفرض الكفاية طائفة لا بعينها وهو ظاهر قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) والصحيح أن المخاطب به الجميع لتعذر خطاب المجهول بخلاف خطاب العين بالشيء المجهول ، فإنه يمكن الكفارة ، وإنما يفرق فرض الكفاية وفرض العين في أن فرض الكفاية المقصود منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله ، وفي تحقيقه ثلاثة معان :

أحدها : أن كل مكلف مخاطب بالجهاد مثلاً ، فإن قام به طائفة سقط عن الباقيين رخصة وتخفيفاً ولحصول المقصود .

والثاني : أن كل مكلف مخاطب به إن لم يقم غيره به ، وعلى هذا إذا قام غيره به تبين أنه لم يكن مخاطباً ليس أنه خوطب ثم سقط .

والثالث : أن كل مكلف غير مخاطب به ومجموعهم مخاطبون بأن يكون من بينهم طائفة تقوم بهذا الفعل ، ولا يقال يلزم أن يكون الشخص مكلفاً بفعل غيره لأننا نقول كلوا بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم وذلك مقدور تحصيله منهم ، ولأنهم قادرون أن يخرجوا طائفة منهم لذلك ، وفرض العين المقصود منه امتحان كل واحد بما خوطب به لحصول ذلك الفعل منه بنفسه لا يقوم غيره مقامه ، وقد يكون من فرائض الأعيان على جماعة ما يشترط في فعل كل منهم فعل غيره كالجمعة لا تصح إلا من جماعة ، وصارت الواجبات ثلاثة :

أحدهما : ما يجب على الشخص ويسقط بفعل غيره وهو فرض الكفاية .

والثاني : ما لا يعتبر معه غيره أصلاً .

والثالث : ما يعتبر في الأدام وكلاهما فرض العين ولا يسقط بفعل الغير .

إذا عرفت هذا فنقول إن قوله إن تناول كل واحد فيسمى فرض عين لأنك أنت تعترض عليه فيهما علمت أن فرض الكفاية كذلك على الصحيح ، وتعتذر عنه بأنه استغنى بالمثل بالصلوات الخمس .

وقوله: أو واحداً معيناً كالتجهد قاله جماعة غيره وهو تفريع على أن التجهد كان واجباً على النبي ﷺ وحده ، وأن ذلك من خصائصه ، وهذا وإن كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الكافعية ، فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التجهد منسوخ عنه ﷺ ، وعن غيره، وحين كان واجباً كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي ﷺ بوجوب أشياء لا خلاف فيها منها التخيير لنسائه ، وغيره، وقوله أو غير معين إنما يتم عند من يرى أن فرض الكفاية ليس على الجميع، وقد بينا أن الصحيح خلافه .

ثم إن كل ما يتناول المعين يتناول غير المعين لدخوله في المعين ، فالعبارة المحررة أن تقول ويراد بالقصد ما قدمناه من مقصود فرض الكفاية، أما إذا أريد معنى خوطب فلا يصح أيضاً لما بينا أن الخطاب فهما للجميع ، وقوله فإن ظن إلى آخره قاله الإمام مستدلاً بأن تحصيل العلم ، بأن الغير هل فعل أولاً غير يمكن إنما الممكن تحصيل الظن ولك أن تقول الوجوب على الشكل معلوم فلا يسقط إلا بالعلم ، وليس فيه تكليف بما لا يمكن ، لأن الفعل يمكن فيه حصول العلم ، ثم قولهم إنه يسقط بفعل البعض يوم أن فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلاً ، وليس كذلك ، فإن كل من جاهد أو طلب العلم يقع فعله فرضاً ، وإن كان فيمن سبقه كفاية ، وكذا إذا صلى على الجنابة طائفة ، ثم طائفة ، وقع فعل الثانية فرضاً كالأولى. هذا تحقيق أن الخطاب للجميع ، وإنما يسقط الإثم بفعل من فيه كفاية رخصة وتخفيفاً .

وقول المصنف: فإن ظن كل طائفة أن غيره ، إما أن يكون ذكر على لفظ

كل أو على معنى طائفة ، وأنها تطلق على الواحد ، فإن كان الأول فالذي أجمع عليه
النتيجة أن لفظ كل إذا أضيف إلى نكرة وجب مراعاة المضاف إليه وإن كان
الثاني فالحق أن معنى طائفة لا يكون للواحد ، لأنها مأخوذة من معنى الطواف
والإحاطة ، وذلك لا يكون بالواحد ، ولو سلم صدقها على الواحد فلا
اختصاص فيه بل يصدق على الجمع كما يصدق على الواحد فلا وجه للتذكير
إلا إذا أريد الواحد ، وليس هو المراد هنا ، فكان التأنيث في هذا
المكان أولى .

المسألة الرابعة

في مقدمة الواجب

(الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً) قوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد بشرط كالزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله. والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة ولا يجب تحصيلها وهذا متفق عليه ، وقوله وكان مقدوراً احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقين لله تعالى لا يتم الواجبات المطلقة عليه وغيرها إلا بهما ولا يجب تحصيلها ، ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أولاً ، فالذي من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب كخلق قدرة العبد وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كما سبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أولاً فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحينئذ يصح وجوب غير المقدور عما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر له مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك. وقولنا ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا لأن الأمر بالكل أمر به نضماماً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أولاً ولذلك عبر بمضهم بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء مقدمة عليه بخلاف الجزء ، فإنه داخل فيه ، والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكر المصنف ،

والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق ، ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ ، لكن بقي وجوب ما سواه

— ١٠٤ —

من الأجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم : إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم .

وهذا آخر ما كتبه الشيخ الإمام العلامة المجتهد شيخ الإسلام والمسلمين ،
تقي الدين بقرية المجتهدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي .
الشافعي رحمه الله ورحم أموات المسلمين ، وتممه ولده قاضي الفضاة تاج الدين .
عبد الوهاب ، فسح الله في مدته ، ونفع به ، آمين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين، رب يسر . قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحيد
البارع الحافظ شيخ الإسلام ، مفتي الأنام قدوة الأمة ، حبر الأمة، ناصر السنة
قانع البدعة علامة العلماء ، وارث الأنبياء فريد دهره ووحيد عصره قاضى القضاة .
تاج الدين ابن سيدنا ومولانا قاضى القضاة أوجد العلماء العاملين ، آخر المجتهدين .
تقى الدين أبي الحسن السبكي الشافعى متع الله بحياته للمسلمين وأيده وأمدّه بعونه
وأدام النفع به ، آمين .

الحمد لله رب العالمين ، الحمد للذى جعل لنا من هذا الدين القيم شرعة ومنهاجاً .
وأطلع لنا فى سماء العلم الشريف من الكتاب والسنة سراجاً وهاجاً ، وقدر للفقير
أن يكون على الإجماع محتالاً ، وإلى القياس محتاجاً ، نحمده على نعمه التى خصنا
بعمومها ، ورجحنا على من سوانا بأدلة مفهومها ، واستوعب لنا ما وجد منها عند
سبرها وتقسيمها ، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة ظاهرة غير
مؤولة دائمة ، نستصحب منها أحكاماً غير مبدلة نامية للثواب يوم المعاد، فلا يحتاج
إلى بيان أحكامها المجملة ، ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذى نسخ شرع من
قبله بشرعه المؤيد ، وأمر ونهى فأوجب وندب وحرم وأباح ، وأطلق وقيّد ،
واجتهد فى إبلاغ ما أمر به ، فذنب العقل عن فعل ما قرره ، وشيد صلى الله عليه وسلم
وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطاب وضعه ، وقاموا بشرائط دينه وعلوا أدلة
شرعه ، واتبعوه فما منهم إلا من قال بموجب أصله وفرعه ، صلاة تصل أخبارها
إلهم بكرة وعشياً وقد أجناسها المتنوعة بفصولها للتميزة عليهم فتسلك صراطاً
سويّاً ، وتخلص فتخلص قائلها من الأهوال يوم يموت ويوم يبعث حياً ، دائمة
ما افتقر فرع إلى الرجوع إلى أصله ، واحتاج المجادل إلى تجويد نصه ، كما يحتاج
المجادل إلى تجريد فصله ، باقية لا ينعكس طرفها ، ولا يشبه حكمها بترهات الملحد
وزخرف قوله . ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان المقتفين آثارهم الحسان، وخص
بمزيد الرضوان العلماء الحامين حمى الشريعة أن يضام أو يضاع ، الوارثين بالدرجة
الرفيعة هدى النبوة الذى لا يرام ولا يراع . الوافدين على حياضته بالهمة الشريفة .

حتى لا ينفك أريشان ويشاع ، لاسيما الإمام المطلي مستخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أصل وأثأ ، وسار نبأ بحسده والبرق وراهه يتحرق عجله وهو أمامه على مهل يتمشى ، وساق إلى سواء السبيل بعلموه التي غشاها من تقوى الله ما غشى ، وقدس أرواح أصحابه الذين زينوا أسماء العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب ، وهاموا باتباع مذهبه المذهب والناس فيما يعشقون مذاهب .

وذادوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله ، والعلوم خطايا من الله ومواهب رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويعبر بروض الإيمان فيتطر بأفئاسه ربا رياحه ، ويفخر عقد الجوزاء إذا كان درة في وشاحه .

أما بعد ، فإن العلوم وإن كانت تعالی شرفا وتطلع في أفق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية في أن الفقه نتيجة مقدماتها ، و غاية نهاياتها وواسطة عتدها ، ورابطة حلها وعقدها ، به يعرف الحرام من الحلال ، وتستبين مصاييح الهدى من ظلام الضلال وهيبات أن يتوصل طالب ، وإن جد المسير إليه أو يتحصل بعد الإعياء والنصب عليه إلا بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه فإنه صفته ، وكيف يفارق الموصوف الصفة ، وقد نظرنا فلم نر مختصراً أعذب لفظاً وأسهل حفظاً ، وأجدر بالاعتناء وأجمع لمجامع الثناء من كتاب « منهاج الوصول إلى علم الأصول » للشيخ الإمام العالم العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي بيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بنعام الغفران حتى يأتي يوم القيامة وما نلم جانبه ولا فض فوه ، فإنه موضوع على أحسن منهاج محمول على الأعديين وليس له منها من هاج بعبارة أعذب من ماء السحاب وألعب من ابنة الكرم بعمول أولى الألباب ، آل فضل البلاغة إليه ، وآلى فضل الخطاب ألا يتمثل إلا بين يديه ، وقد رأيت شراحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز وقالوا وكأنما ضاق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم في الالتااز قنع كل منهم بحاجة في نفسه من اسم التصنيف قضاها ، وجمع نفسه على ما شف به بجمل الكتاب من تقارير ، إذا أنصف من نفسه لا يرضاه ، فشروحهم تحتاج إلى من يشرحها وكتابتهم تريد بسطة في العلم والجسم توضحها .

وقد كان الشيخ الإمام والذي رحمه الله شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج من الوشى المرقوم ، وأسرى وأسرع إلى الهداية من طوابع النجوم عديد شهب لأشبه ورسل محب سائح وسماء علم يهتدى بكوكبه ، وعلاء قدر أجد بلبه للفخر ، ولم يراحه بمنكبه ، لا تتشع عارضته ، ولا تتوقع معارضته خضعت رقاب المعاني لكلامه ، وبخشعت الأصوات وقد رآته جاوز الجوزاء وما راضها دار مقامه لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار ، ولا أوصل هلاله إلى ليلة البدار بل أضرب عنه صفحاً بعد لآي قريب وتركه طرْحاً وهو الدر اليتيم بين إخوانه كالغريب ، وقد حدثتني النفس بالتذليل على هذه القطعة ، وأحاديث النفس كثيرة وأمرتني الأمانة بالتكميل عليها ، ولكنني استصغرتها عن هذه الكبيرة ، وقلت للقلم أين تذهب ، وللفسكر أين تجول ، اظن لسانك أم أسهب ، ووقفت وقفة العاجز والنفس تأتي إلا المبادرة بما به أشارت وجرت على تيارها منادية أئت بما أمرتك بما استطعت وتواري اللسان وما توارت فلما تعارض المانع والمقتضى ، وعلت أن الحال إذا حاولت مجودها قام لها العنبر الواضح فيما استقبلته ومضى أى مضى أعمت الفكرة في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح ، وشرعت فيه وقلت لعل الغرض يتم ببركته ، وبقصده الصالح وجردت همه ما ورد رائدتها إلا وقد سُم من النشاط ، ولا أعمد مهدها إلا وقد ترك ألف طريق على البساط ، ولا عاد لصلها إلا وقد قضى المأمول ، ولا فترت عزائمها إلا وقد حصلت على نهاية السؤل ، وأعلمنا هذه الهمة في مدلم الديجور، وصرفنا قلبها بشهادة النجوم وفلسكها يدور فلم تنشب ليالي أسبلت جلبابها وأرخت نقابها معدودة ساعاتها بمدودة بالالطاف الخفية أوقاتها، إلى أن انهزمت تلك الليالي ودارت الدائرة عليها ، وجاء من النسيم العليل بشير الصبح متقدماً بين يديها ، فوافى الصباح بكل معنى مبتكر، وجلا عرائس بدائعه فشفق السمع وشرف البصر ، وجاء كتاباً ساطعاً نور شمس وشمس السماء في غروب، طالماً في أفق الفخار على أحسن أسلوب جائزاً لما يراد منه في كل طريقه جائزاً حقاً على مقالات المتقدمين والمتأخرين ، وحسبك بمن مجازه حقيقة، فأسال الله تعالى أن يعم النفع به ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجباً للفوز لديه ، وقد وصل والذي الشيخ الإمام جزاء الله الخير إلى مسألة مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين بخفي ألقاقة ، والمحقق لرجاء العبد بإسعاده وإسعافه .

قال المصنف رحمه الله

(الرابعة : وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً) .

قال والذى تنفذه الله برحمته : قوله مطلقاً احتراز من الوجوب للمقيد كشرط الزكاة وجوبها متوقف على النصاب ولا يجب تحصيله ، والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة والإقامة في بلد ولا يجب تحصيلها وهذا متفق عليه ، وقوله ، وكان مقدوراً ، احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما ، ولا يجب تحصيلها ولا يتوقف الوجوب عليهما ، وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى أو فعل العبد ، وكل منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أو لا ، فالذى من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل ، والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته ، والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقدوراً أو لا ، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحيث لا يصح وجوب غير المقدور بما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً فلذلك لم أر مثالا يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية ، ورأيت جماعة خبطوا في ذلك .

وقولنا : ما لا يتم الشيء إلا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء : الجزء والسبب والشرط ، لكن الجزء ليس مراداً هنا ، لأن الأمر بالشكل أمر به تضمناً ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السبب والشرط ، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا ، ولذلك عبر بعضهم عنه بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه ، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه ، والختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه إذا لم تقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الشكل حيث لا يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

(١) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رضى =

قلت : هذا ما وقف عنده والذي الشيخ الإمام نعمده الله برحمته ورضوانه
ومن هنا أبتدى وبالله التوفيق ، فأقول : لا مزيد على حسن ما ذكره ، وأما قوله
لإذا لم يجب السكك لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء فصحيح
ومستنده الحديث الذى أورده وهو القاعدة التى يذكرها الفقهاء ، الميسور لا يسقط
بالمسور ، وسئلته إن شاء الله فى ذيل المسألة إليها .

قال : (قيل يوجب السبب دون الشرط ، وقيل لا فهما) .

عرفت المذهب المختار . وقال قوم يوجب السبب ولا يوجب الشرط سواء كان
شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة أو عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كتمسك جزء
من الرأس لتمسك الوجه ، وقيل لا يوجب مطلقاً ، هذه المذاهب التى حكها المصنف .
وفى المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين واختار ابن الحاجب (١) أن وجوب
الشيء مطلقاً يوجب الشرط الشرعى دون العقلى أو العادى .

قال : (لنا أن التسكين بالمشروط دون الشرط محال قيل يحتص بوقت وجود
الشرط قلنا خلاف الظاهر . قيل لإيجاب المقدمة أيضاً كذلك قلنا لا فإن اللفظ
لم يدفعه) .

== الله عنه — قال رسول الله — ﷺ — : دعونى ما تركتكم فإنما
هالك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نيتكم عن شيء
فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، كما أخرجه ابن حبان ،
كما ذكره الحافظ ابن حجر (الفتوحات الربانية للنووى ١ / ٨٠) .

(١) هو : عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يوسف ، جمال الدين بن الحاجب ، فقيه
مالكى ، من كبار العلماء بالعربية ، كردى الأصل ، ولد فى إسنا بصعيد مصر ،
وتشأ فى القاهرة ثم رحل إلى دمشق ، وكان أبوه حاجباً ففرف به .

من مؤلفاته : « القافية » ، « الشافية » ، « مختصر الفقه » ، « منتهى السؤل والأمل
فى علمى الأصول والجدل » ، « مختصر المنتهى » ، توفى بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ
(وفيات الأعيان ١ / ٣١٤ ، الأعلام ٤ / ٣٧٤) .

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آتفا في عدم إيجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور. وقوله التكليف بالمشروط دون الشرط، هذه العبارة تحتمل ثلاثة أمعان :

أحدها : التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط وتقرر استحالته بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه فتقدر هذا الجائز واقماً فيصير كالمعنى الثاني ، وستقرر إن شاء الله استحالته ، ولكن هذا المعنى ليس مراده لأنه محل النزاع فلو أراد له لكان مصادراً على المطلوب ، ولأنه يحوج إلى إضمار ، ولأن قوله بعد ذلك قيل يختص بوجود الشرط يرشد إلى خلافه ، ولأن الإمام صرح بالمقصود فقال حال عدم المقدمة .

المعنى الثاني : أن يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على قسمين أيضاً :

أحدهما : وهو الثاني من المعاني يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط حيثئذ ، ولا شك أن هذا تكليف بما لا يطاق ، والاستحالة جاءت من تضاد متعلق التكليف ووقته لا من خصوصه ولا من خصوص وقته ، وقريب من هذه العبارة أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط .

والثاني من القسمين وهو الثالث من المعاني: أن يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقاً ، ومقتضى ذلك ألا يختص التكليف بوقت بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه والمكلف به في القسمين المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه ، والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه ، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى ، أعني إذا كان المطلوب المشروط ووقت طلبه غير مقيد .

إذا عرفت ذلك فنقول : لو لم يوجب إيجاب الشيء مطلقاً ما يتوقف عليه ذلك الشيء لسكنا قد كلفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط ، وهو تكليف بمحال . لأنه إذا كان المشروط مكلفاً به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط ، وإذا جاز ترك الشرط لزم منه جواز ترك المشروط لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط فيلزم كون المشروط جائز الترك واجب الفعل ، وهو تكليف بما يلزم ،

منه المحال، فتعين أن يكون التكليف بالمشروط موجِباً للتكليف بالشرط، وإن أثبت ذلك في الشرط ففي السبب بطريق أولى، فإن من قال بوجود الشرط قال بوجود السبب من غير عكس .

هذا تقرير الدليل. وقول المصنف: التكليف بالمشروط دون الشرط محال، فيه نظر ، لأننا نفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال ، فالأول هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه ، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطلق لأن المخاطب به يعلم أنه مكلف بذلك .

والثاني : مثل تكليف الميت والجناد ومن لا يعقل من الأحياء، فهذا تكليف محال ، واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح ، ونقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله، فكان الأحسن للمصنف أن يقول تكليف بمحال كما قررناه ، وعذره في ذلك أنه فرع على تكليف ما لا يطلق ، فإن الأصحاب وإن أقرروا بتكليف ما لا يطلق في موضعه لا يقرعون عليه ويحيلون ما لزم عنه لكونه غير واقع في الشريعة، فينتد التكليف به محال عند المانعين منه فيصح كلامه .

قوله : قيل يختص بوقت وجود الشرط اعترض الخصم على الدليل المذكور، بأنه لم يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بمحال وجود الشرط ، ولا امتناع في ذلك ، فإن غايته أن يقيد الأمر ببعض الأحوال لمقتضى قام وهو الفرار من تكليف المحال . وأجاب المصنف بأن اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط خلاف الظاهر . واعترض الخصم أيضاً بأن إيجابكم المقدمة أيضاً خلاف للظاهر ، لأن ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم يجوز من الوجه الذي ذكرناه ، وأجاب المصنف بأن مخالفة الظاهر عبارة عن إثبات ما ينفيه انفظ أو نفي ما يثبت اللفظ ظاهراً ، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنفي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر وحيث لا يكون إيجاب المقدمة مخالفة للظاهر إذ لم يدل اللفظ عليه بنفي ولا إثبات ، بخلاف تخصيص الأمر بوقت وجود الشرط فإن اللفظ يقتضى الوجوب مطلقاً فتقيده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر ، فإن قلت : كيف يكون حل المطلق الصادق بصوره على أحد صوره خلاف للظاهر، وليس فيه إثبات ما ينفيه اللفظ

ولانني ما يثبتته، قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكن من كل صورته صار تقييده بصورة منافرة لكونه مطلقاً قال:

تمليته

(مقدمة: الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالشيء للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ).

عبر الإمام عن هذا بالفرع، ووجهه أنه مندرج تحت أصل كلي، ووجه التمييز عنه بالتنبيه أن الكلام السابق نبه عليه على سبيل الإجمال، وحاصله أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين:

أحدهما: أن يتوقف عليه وجوب الواجب وهو نوعان:

أحدهما: أن يتوقف عليه شرعاً كالوضوء مع الصلاة.

الثاني: أن يتوقف عليه عقلاً كالسير إلى الحج وعبارة المصنف المشي وقد يناقش فيها والأمر سهل.

القسم الثاني: أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسى عنها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد مفرق بينهما، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ، فإن الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنمّا يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور، هذا ما ذكره وهو مبنى على أن الفخذ نفسه عورة، وذلك في المرأة بلا خلاف، وفي الرجل على الصحيح، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة وهو الصحيح أيضاً، فإن قلت القول بإيجاب الخمس على من نسي أحدها وجعل عينها عند من يوجب المقدمة واضح، وأما من لا يوجبها فإذا يفعل وما فائدة الخلاف، قلت قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من العروع ولا يجعل لها به تعلقاً البتة، وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلي الخمس بتمام واحد أو بخمس تيممات، لكن الصحيح لإيجاب تيمم واحد، وقضية القول بوجوب المقدمة

الإيجاب خمس تيممات ، فإن قلت : ما وجه القصور في الإيجاب على تيمم واحد والخمس فرائض ولا يصلى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة؟ قلت : الأربعة من حيث إنها لم ترد لنفسها منحة عن مراتب الفرائض ، ولذلك قيل صلاة ركعتين تلوعاً أفضل من إحدى الصلوات الأربع التي هي غير واجبة في نفس الأمر ، وعد ذلك موضعاً يفضل التنب فيه الواجب ، ونحن لنا في هذا نظر ليس بهذا موضعه .

فروع قسبية

قال : (فروع ، الأول : لو اشتمت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما) .

أما الأجنبية فواضح ، وأما للمنكوحة فلاشتباها بالأجنبية ، فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية وإنما قال على معنى أنه يجب عليه الكف عنهما ، لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط فمن تجرّمهما عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه . واعلم أن هذا النوع في الحرمة لما لا يتم للواجب إلا به شبيه في الوجوب للإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسى غيرها .

قال : (الثاني : إذا قال إحدا كما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين إحداها لكن ما لم يعين لم تتعين) .

إذا قال : إحدا كما طالق ولم يتو إحداها على التعيين حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين ، لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرّم ، وتكون غير المطلقة فلا تحرّم ، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام . والفرق بين هذا والذي قبله ، أن إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الأصلة بل للاشتباه ، بخلاف الفرع الثاني فإنهما في ذلك سواء ، وأيضاً فلزوج غير قادر على إزالة التحريم في الأول دون الثاني ، وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم ، وقال يحتمل أن يقال : يحل وطؤها لأن الملاقاة شيء

معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن ، ويكون للوجود قبل التعيين ليس هو الطلاق بل أمر له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به لا إنه طلاق ، وإذا لم يوجد الطلاق قبل التعيين ، وكان الحل موجوداً أوجب القول لبقائه فيحل وطؤهما معاً . هذا كلامه ، ونقل ابن الرفعة (١) عن كتاب الوزير ابن هبيرة الذي حكى فيه ما اجتمع عليه الأئمة الأربعة ، وما اختلفوا فيه أن ابن هبيرة (٢) من أصحابنا قال : إذا طلق واحدة من نسائه لا بعينها أو بعينها ثم أنسيها طلاقاً رجماً أنه لا يحال بينه وبين وطئهن وله وطء أيتهن شاء ، وإذا وطئ واحدة أنصرف الطلاق إلى صاحبها . وهذا

(١) هو: أحمد بن محمد بن علي الأنصاري ، أبو العباس ، نجم الدين ، المعروف بابن الرفعة ، فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، كان يجتنب القاهرة ونائباً في الحكم .

من مؤلفاته : « بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية » ، « الكفاية في شرح التنبيه » .

توفي سنة ٧١٠ هـ .

(الدرر الكامنة ١/ ٢٨٤) ، (الأعلام ١/ ٢١٣) .

(٢) هو: يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الدهلي ، الشيباني ، أبو المظفر ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية كان عالماً بالفقه والأدب ، استوزره المقتدي سنة ٤٤٥ هـ فقام بشؤون الوزارة خير قيام ، ولما توفي « المقتدي » وبويع « المستنجد » أقره في الوزارة . وكان يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم .

ألف العديد من النكيب ، منها : « الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين » ، و « الإشراف على مذاهب الأشراف » ، في الفقه .

توفي سنة ٤٦٠ هـ (وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٦) ، شذرات الذهب ٤/ ١٩١ ، (الأعلام ٩/ ٢٢٢) .

يعضد ما حاوله الإمام وهو ضعيف لأننا نقول محل الطلاق القدر المشترك بينهما وهو إحداهما لا بعينه وهو متعين بالنوع، وإن لم يكن متعيناً بالشخص، واستدلوا بالطلاق من حيث كونه وصفاً متعيناً مجلاً معينا يكفي فيه التعيين بالنوع .

سألنا أنه يقتضى تفيئاً بالشخص ، ولكن نقول هو عند الله متعين بالشخص ، ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه العبد بالطلاق التازل لوجوده من قادر على التصرف في محل قابل فينقذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج منجزاً لأنه كذلك . أوقعه ، فلم يقع كما أوقعه لما نفذ التصرف ، ولكننا لا نحكم بيطلاق الزوجية إلا من حين علمنا بذلك الشخص الذي كان مبهماً علينا ، ولا ينعطف على ما مضى لجهلنا في الماضي بالحال .

قوله : والله تعالى يعلم أنه سبعين جواب عن سؤال مقدر ، ويمكن أن يقرر على وجهين :

الرددها : ان الله تعالى يعلم المرأة التي سبعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة في علم الله تعالى ، وإنما هو مشتبه علينا . وهذا سؤال أوردته الإمام على نفسه في قوله بالإياحة ، فإن الاشتباه يقتضى التحريم ، وهو خلاف ما مال إليه ، وجوابه أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المعين معينا لأن ذلك جهل ، وهو محال في حق الله تعالى بل عليه في الحال بأنه سبعين في المستقبل ، وهذا التتمير ماش على ما في المحصول ، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة وهي القول بالإياحة .

والثاني : أن يقال : لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى المرأتين في ذلك وهي الأجنبية محرمة في نفس الأمر ، وكل واحدة منهما هنا على حد سواء . ونحن لا نقسم أن كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمة فهي معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعيين المحرمة في نفس الأمر ، وجوابه أن المتدين في نفس الأمر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها

مطلقة الآن لما عرفته ، وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف إلا أنه مع التصف مخالف لما في المحصول .

قال: (الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب وإلا لم يجوز تركه) وجه تقرير هذا على مقدمة الواجب أنه لما كان الواجب لا يتفك غالباً عن حصول زيادة فيه كانت هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصول الواجب ، وقد أورد على المصنف أنه إذا كان الزائد عنده مقدمة الواجب فيلزم أن يحكم عليه بالوجوب كسائر شيء من الركبة . وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقيف فيه من حيث العادة ، إذا عرفت هذا فنقول: الواجب ، إما أن يتقدر بقدر كفصل الرجلين واليدين ، ولا كلام فيه أولاً كمسح الرأس ، وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة ، وكذبح المتمتع بدنة بدل الشاة ، وحلقه جميع الرأس وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الانتصار عليه ، والبدنة المضمي بها بدلاً عن الشاة المذكورة ، فنقول : اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاقب على تركه وهو في أمثلتنا ما يعد أقل ما ينطلق عليه الاسم من المسح ، وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق الشمرات الثلاث في الحلق ، وفوق قدر الوجوب في الظمأنينة هل يوصف بالوجوب ، فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يوصف بذلك لأن الواجب لا يجوز تركه ، وهذه الزيادة جائزة الترك ، وقال آخرون : يوصف بالوجوب لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصلاحيته كل جزء لذلك ، فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب يرجع من غير مرجح .

فإن قلت : ما محل الخلاف في مسح الرأس هل هو ما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد تفلاً جزماً أم هو جار في الصورتين؟ قلت: للأصحاب في ذلك وجهان . فإن قلت: ما فائدة الخلاف في هذه الصور؟ قلت : في مواضع :
منها: الثواب، فإن ثواب الفريضة أكثر من ثواب النافلة بسبعين درجة كما حكى

النبوى (١) عن إمام الحرمين .

ومنها : إذا مجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل يرجع بجميعة أم بسبعة وفيه وجهان في شرح المهذب .

ومنها : لو أخرج بعيراً عن عشر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين هل يجزيه؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف إن قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرج من الخمس فلا يكفي بعير واحد، بل لا بد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة ، وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسة فيجزيه ويكون متبرعا في العشرة بثلاثة أخماس، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء ، وليس هذا محل القول فيه .

واعلم أنه يضاهاى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة السكيل الذى يفتقر إليه القبض على البائع ، كؤونة إحضار المبيع الغائب ، ومؤنة وزن الثمن على المشتري ، وفي أجرة نقد الثمن وجهان .

ومنها : إذا خني عليه موضع التجاسة من الثوب أو البدن غسله كله .

ومنها : إذا اكترى دابة للركوب فأطلق الاكتراه أن على المكبرى الإكاف ،

(١) هو : يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامى الحوراني ، النبوى ، الشافعي ، أبو زكريا ، محي الدين ، علامة بالغة والحديث ، وولد وتوفي في « نوا » قرية من قرى « حوران بسوريا » .

من كتبه « تهذيب الأسماء واللغات » ، و « منهاج الطالبين » في فقه الشافعية .
« تصحيح التسيه » ، « منهاج في شرح صحيح مسلم » ، « رياض الصالحين وغير ذلك مما لا يحصى على أحد .

توفي سنة ٦٧٦ هـ .

(مفتاح السعادة ٣٩٨/١ ، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧ ، الأعلام

١٨٤/٩ - ١٨٥) .

والبرذعة والحزام وما ناسب ذلك ، لأنه لا يتمكن من الركوب دونها وهي صور
عديدة من أراد الإحاطة بها فعليه بكتابتنا الأشباه والنظائر آتية الله تعالى ، وقد
كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور
والصور تحتها كثيرة ، ونحن نحيل طالبا بعد ذكر القليل منها على كتابنا
المذكور (١)

فمنها : لو عجز عن الركوع والسجود دين القيام لعلته بظهره تمنعه الانحناء لزم
القيام خلافاً لأبي حنيفة .

ومنها : لو لم يقدر على الاتصاف بأن تقوس ظهره لكبير أو زمانة فصار
في حد الراكعين ، فقد قال الغزالي تبعاً لإمامه أن يقعد . وقال غيرهما : لا يجوز
الله القعود ، فإن الوقوف راعياً أقرب إلى القيام من القعود ، فلا ينزل عن الدرجة
القريبة إلى البعدى .

ومنها : لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله ، أو المحدث ما لا يكفيه
لوضوئه ، فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يتيمم لأن القدرة على البعض لا تقطع
بالمعجز عن الباقي .

ومنها : لو اطلع على عيب البيع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ففي
وجوب التلفظ بالفسخ وجهاً جارياً هنا ، وفي الشفعة .

ومنها : لو لم يفضل معه في الفلحة مما لا يجب عليه إلا بعين صاع لزمه إخراجه
على الأصح .

ومنها : إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل ، فهل يأخذه الشفيع مؤجلاً كما اشتراه
المشترى ، وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجل ويأخذ الشقص في الحال

(١) راجع في هذه القاعدة وما يتفرع عليها من فروع فقهية في : الأشباه
والنظائر للسيوطي ص ١٥٩ ، ١٦٠ مطبعة الحلبي ١٩٥٩ م . وكذلك في الأشباه
والنظائر لابن نجيم ، والقواعد لابن رجب الحنبلي .

وبين الصبر إلى حيلولة الأجل ، وعلى هذا فهل يجب تتيه المشتري على
الطلب؟ وجهان .

ومنها: إذا كان يحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها ، وهل يضيف إليها من
الذكري ما يتم به قدر الفاتحة أو يكررها سبباً؟ فيه قولان ..

فإن قلت : لم لا جرى قول أنه لا يقرأ تلك الآية بل يأتي بيدل الفاتحة كلها
! كما إذا قدر على بعض وضوئه ونظائره ؟

قلت : كل آية من الفاتحة يجب قراءتها بنفسها ، فلا يأتي بيدلها مع القنطرة
عليها . والله أعلم .

المسألة الخامسة

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال : (الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه ، فالداله عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا : الموجب قد يغفل عن نقيضه ، قلنا : لا ، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال ، وإن سلم فنقوض بوجوب المقدمة) .

هذه هي المسألة المعروفة بأن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟ اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهي عن تركه بطريق التضمن ، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده .

والثاني : أنه غيره ولكن يدل عليه بالانزمام وهو رأى الجمهور ، منهم الإمام وصاحب الكتاب ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضعاده لا تنفاه حصول المقصود إلا باتفاه كل ضد ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضعاده لحصول المقصود بفعل ضد واحد ، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صرح إمام الحرمين .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلا - ونقله في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا ، واختاره ابن الحاجب ، واستدل المصنف على اختياره بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب ، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه ، وإذا كان كذلك ، فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن ، لأن المراد من دلالة التضمن أن اللفظ يدل على جزء ما وضع له ، والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه . فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام .

واحتجت المعتزلة بأن الموجب للشيء قد يكون غافلا عن نقيضه ، فلا يكون النقيض منياً عنه ، لأن النهي عن الشيء مشروط بتصوره ، وأجاب عنه

بأننا لا نعلم أن الموجب للشيء قد يغفل عن نقيضه ، لأن الموجب للشيء مالم يتصور الوجوب لا يحكم به ويلزم من تصور الوجوب تصور المنع من النقيض لأنه جزؤه وتصور الكل مستلزم لتصور الجزء ، ولو سلمنا أنه يجوز أن يكون للموجب للشيء قد يغفل عن نقيضه فذلك لا يمنع حرمة النقيض بدليل وجوب المقدمة ، أعني ما لا يتم الواجب إلا به ، فإن الموجب للشيء قد يكون غافلاً عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها كما تقدم ، هذا شرح ما في الكتاب .

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوابين في المراد من الأمر المذكور في هذه المسألة هل هو النفساني فيكون الأمر النفساني نهيًا عن الضد ، نهيًا نفسانيًا أو اللساني ، فيكون نهيًا عن الأضداد بطريق الالتزام ، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة .

وإذا عرفت هذا فنقول : إن كان الكلام في النفساني تعين التفصيل بين من يعلم بالأضداد ومن لا يعلم ، فالله تعالى بكل شيء عليم ، وكلامه واحد ، وهو أمر ونهي وخبر ، فأمره عين نهيه وعين خبره ، غير أن التعلقات تختلف ، فالأمر عين النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام ، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير أمرًا بإضافة تعلق خاص ، وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل ، وإنما يضير نهيًا بتعلقه بطلب الترك ، والكلام يقيد التعلق الخاص غيره بالتعلق الآخر . فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لمن تصورهما ، وأن أمر الله تعالى بالشيء نهي عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد للسانق وأما من لا شعور له بضد الأمور فلا يتصور منه النهي عن جميع الأضداد بكلامه . التعمي تفصيلًا لعدم الشعور بها ، ولكن يصدق أنه نهي عنها بطريق الإجمال لأنه طالب للسامور على التفصيل ولتحصيله بكل طريق مفض إلى ذلك ، ومن جعلتها اجتناب الأضداد . وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال الأمر متحرك ليست صيغة قولنا في الشيء نهي عن ضده ، فإن صيغته قولنا لا تسكن . والمكابر في ذلك منزل منزلة منكرى المحسوسات ، وإنما يتجه الخلاف في أن صيغة الأمر هل دلت التزاماً .

وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين ، فإنه حكى اختلاف

أصحابنا في أن الأمر بالشئ نهي عن أصداد الأمور به . ثم قال : وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة ، وهو قول القائل افعل أصوات منظومة معلومة ، وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل لا تفعل ولا يمكنهم أن يقولوا الأمر هو النهي . وهذا هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التمرين ، والإرشاد للقاضي أبي بكر ، فحصلنا من هذا على أن التنازل بأن الأمر بالشئ هو نفس النهي عن ضده ، إنما كلامه في النفس وأن المتكلمين في النفس يقع اختلافهم على مذاهب :

أحدها : أن الأمر بالشئ نفس النهي عن ضده ، واتصافه بكونه أمرًا نهيًا بثابة انصاف الكون الواحد بكونه ترمياً من شيء بعيداً من غيره .

والثاني : وهو الذي قال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاته أنه ليس هو ولكن يتضمنه .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً وإليه ذهب إمام الحرمين والنزالي ، ويتعين أن تكون هذه المذاهب في الكلام النفس بالنسبة إلى المخلوق ، وأما الله تعالى فكلامه واحد كما عرفت لا يتطرق النيرية إليه ، ولا يمكن أن يأمر بشيء إلا وهو مستحضر لجميع أصداده لعلمه بكل شيء بخلاف المخلوق ، فإنه يجوز أن يذهل ويفعل عن الجسد ، وبهذا الذي قلناه صرح النزالي وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجاهير .

وأما المتكلمون في السابق فيقع اختلافهم على قولين :

أحدهما : أنه يدل عليه بطريق الإلزام وهو رأى المعتزلة .

والثاني : أنه لا يدل عليه أصلاً . وبعض المعتزلة مذهب ثالث ، وهو أن أمر الإيجاب يكون نهيًا عن أصداده ومقبحاً لها بكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف الندوب ، فإن أصداده مباحة غير منهي عنها ، لانهي تحريم ولا نهي تنزيه ولم يقل أحد هنا ، إن الأمر بالشئ نفس النهي عن ضده لكونه مكابرة وعناداً كما قررنا . واختار الأمدى أن يقال إن جوزنا تكليف ما لا يطاق ، فالأمر بالفعل

ليس نهيًا عن الضد ولا مستلزمًا للنهي عنه ، بل يجوز أن يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة ، وإن منع فالأمر بالشئ مستلزم للنهي عن ضده .

.. هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المقول في هذه المسألة ، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه ، ومنهم من أجرى الخلاف في جانب النهي ، هل هو أمر بضد النهي عنه ، وقال إمام الحرمين : من قال النهي عن الشئ أمر بإجده أصداده فقد اقتحم أمرًا عظيمًا ويباح بالتزام مذهب الكعبي (١) في نفي الإباحة ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال لا شئ يقدر مباحًا إلا وهو ضد محذور فيتبع من هذه الجهة واجبًا ، ومن قال الأمر بالشئ نهى عن الأضداد ومتضمن لذلك من حيث تعطف لتمامه الكعبي ، فقد ناقض كلامه ، فإنه كما يستحيل الإقدام على الأمور به دون الإنكشاف عن أصداده فيستحيل الإنكشاف عن النهي دون الإلتصاف بأحد أصداده ، ونجتم الكلام في المسألة بقواته :

١ حدها : قال القاضي عبد الوهاب (٢) في الملخص بعد أن حكى عن الشيخ أبي الحسن (٣) أن الأمر بالشئ نهى عن ضده إن كان ذا ضد واحد وأصداده إن

(١) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، المكنى بأبي القاسم الكعبي . من عيون المعتملة ، وإليه تنسب طائفة الكعبية ، توفي بـ (بلخ) سنة ١٣١٩ هـ .
(شذرات الذهب ٢/٢٨١ ، البغدادي ٩/٢٨٤) .

(٢) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر العلوي البغدادي ، قاض من فقهاء المالكية ، له نظم ومعرفة بالأدب . من مؤلفاته : كتاب (الثلثين) في فقه المالكية (شرح المدونة للإمام مالك) (الإشراف على مسائل الخلاف) (شرح فصول الأحكام) توفي سنة ٤٢٢ هـ .
(قوات الوفيات ١/٢١١ ، الأعلام ٤/٣٣٥) .

(٣) هو الشيخ الإمام : علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، شيخ طريقة أهل السنة ، والجماعة ، وإمام المتكلمين ، أخذ عن الحباث حتى برع في علم الكلام =

كان ذا أصداد أن الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لاندباً ، قال القاضي عبد الوهاب: ، وقد حكى عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه : إن التذنب حسن ، وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر ، إذ هو حيثك لا يكون إلا واجباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضميماً مستحق العين لأجل أن الواجب الموسع ليس ينهى عن ضده قال : ولا بد أيضاً من اشتراط كونه نهيًا عن ضده وضد البدل الذي منه هو بدل لها إذا كان أمراً على غير وجه التخيير . انتهى .

وما قاله من اشتراط كونه نهيًا عن ضده وضد البدل منه لا يحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة ، فإن صورتها في الأمر الذي غير وجه التخيير كما صرح به القاضي . في محضر التفرير والإرشاد لإمام الحرمين ، فإنه قيد الكلام بالأمر على التصيين لا على التخيير ، ثم قال : وإنما قيدنا الكلام باتقاء التخيير ، لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده ، إذا خير المأمور بينه وبين ضده ولغائل أن يقول: محل التخيير لا وجوب فيه فأين الأمر حتى يقال ليس نهيًا عن ضده وعمل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التصيين لم يتضح لي وجهه ، فإن الموسع إن لم يصدق عليه أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم الأمر بالشيء نهي عن ضده ، وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تقويته منهي عنه وحاصل هذا أنه إن صدق الأمر عليه انقضى كونه نهيًا عن ضده وإلا فلا وجه لاستثناؤه كما قلنا في التخيير .

= والجدل على طريقة المستزلة ، ثم شرح الله صدره فاتخلى عما كان يعتقد .
واتصّب للدفاع عن عقيدة أهل السنة .

توفي ببغداد سنة ٥٢٢٤ هـ

(ابن خلكان ٤١١/١ ، البغدادي ٢٤٦/١١) .

الثانية : قال النقشوانى : لو كان لا امر بالشيء نهياً عن ضده لزم أن يكون الأمر
تاكيداً ، والفور ، لأن النهى كذلك . وأجاب القرافي (١) بأن القاعدة أن أحكام
الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة اتبعية .

الثالثة : سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة
فإن عدم الضد بما يتوقف عليه الواجب ، وأجيب بأن ما لا يتم الواجب إلا به
وسيلة للواجب لازم التقدم عليه ، فيجب التوصل به إلى الواجب لئلا يمتنع أن
حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لزمه بأن الأصل يمتنع الوقوع ، وهو غير
مكلف بالمقدمة ، فقلنا هذا غلط بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة
فعليك فعلها فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة ،
وترك الضد أمر يتبع حصوله حصول الأمور به من غير قصد ، وهذا أصح وجوهين ،
أجاب بهما في شرح المحصول .

الرابعة : سأل القرافي عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق النهى فصل
الضد ، لا نفس لا تفعل ، فإن قولهم نهى عن ضد معناه أنه تعلق بالضد ، وقولهم
متعلقه ضد النهى عنه هو الأول بعينه وسنستصي الجواب عن هذا في كتاب الأمر
والنهى إن شاء الله تعالى ، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثمة .

الخامسة : من فوائد الخلاف في هذه المسألة من الفروع ما إذا قال لزوجته إن
خالفت نهى ، فانت طالق ، تم قال : قومي ففعدت ، ففي وقوع الطلاق خلاف
مستند إلى هذا الأصل .

(١) هو : شهاب الدين ، أبو العباس ، أحمد بن إدريس القرافي ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ
من مؤلفاته في الأصول : « تنقيح الفصول في اختصار المحصول » ووضع عليه
شرحاً نفيساً سماه (شرح تنقيح الفصول) طبع أخيراً بمكتبة اللكليات الأزهرية
بتحقيق طه سعد عبد الرؤوف .

المسألة السادسة

إذا نسخ الوجوب بقى لجواز

قال: (السادسة: الوجوب إذا نسخ بقى الجواز خلافاً للغزالي لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز ، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك) .

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نسخ وجوب الشيء بقى جوازه وخالف الغزالي وقال: إنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ، وهذا الذى ذهب إليه الغزالي نقله القاضى فى التبريد عن بعض الفقهاء ، وقال تشبث صاحبه بكلام ركيك زجرية أعين ذوى التحقيق واحتج المصنف على اختياره ، بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، فاللفظ الذى دل على الوجوب يدل التضمن على الجواز والناسخ إنما ورد على الوجوب ، وهو لا ينافى الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه ، ونحن نقول إن أراد القوم بالجواز الذى يبقى التخيير بين الفعل والترك كما صرح به بعضهم وهو مقتضى كلام الغزالي فى الرد عليهم حيث قال : حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوى بينهما بتسوية الشرع ، فالخلق مع الغزالي لأن التخيير بين الفعل والترك قسم للوجوب ، ولم يكن ثابتاً به فما وجه قولهم يبقى بعده ، وهذا الدليل الذى ذكروه عليه لا يثبت به مدعاهم لأن التخيير بين الفعل والترك ليس فى ضمن الوجوب ، وإنما الذى فى ضمن الوجوب رفع الحرج ، وإن أرادوا رفع حرج الفعل فلا ينبغى أن يخالفوا فى ذلك ، فإن الوجوب أخص منه ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم الذى هو رفع الحرج ضرورة كونه ضمنه ، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم . والظاهر أنهم لم يريدوا غير هذا القمى حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالتصل ، ولا يحسن ذكر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع فى رفع الحرج الذى هو جنس غير مقيد بالتخيير وحينئذ قد يضعف قول الغزالي فى الرد عليهم أن هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو

تدب وزيادة ، فإذا نسخ الوجوب بقى التدب ولا قائل به ، لانا نقول للمدعى بقاء الجواز الذى هو قدر مشترك بين التدب والإباحة والسكرامة فى ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التبعين ، فإنه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل إذا نسخ الوجوب بقى التدب ، فإن قلت : محرر من هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكنساً من دلالة الواجب عليه والغزالي ينكر كونه مكنساً من دلالة الواجب عليه ، ولا تنازع فى بقاء رفع الحرج ، فالخلاف حيثئذ لعضى ، قلت : الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو منازع فى أصل بقاء الجواز ، ويظهر فأدق الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً ، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرماً كما كان ، وعند القوم أن مطلق الجواز الذى كان داخلًا فى ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم . فوضح أن الخلاف معنوى .

واعلم أن الغزالي قد يقول : إذا اقتضى الأمر بمحج الشدين بأعلى الأمر والأخص فالذى يزيل الواحد نازل منزلة المخصص بالقياس إلى اللفظ العام ، ولذلك يجوز أقرانه بالأمر بأن يراد صيغة افعال ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج فى تركه فإنما نعملها على التدب أو الإباحة ولو كان نسخاً لما جاز أقرانه به لأن من شروط النسخ التزاحم ، فإن قلت نحن نعلم أن هذا التقيد إذا اقترن لم يكن نسخاً ، ولكن لم قلت إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخاً ؟ قلت : بقى النزاع فى هذا ، ولعل الغزالي لا يسمى بالنسخ إلا ما رفع حكم الخطاب السابق بالسلبية ، ويعود النزاع لفظياً قال : (قيل : الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا : لا إن سلم . يتقوم بفصل عدم الحرج) .

احتج من قال بأن الجواز لا يبقى شيئاً إذا قال نسخ الوجوب أو جرمه الترك ، بأن فصل فهو علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول ، كالحيوانية المطلقة ، وإليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ، وإذا علم هذا فالجواز جنس للواجب والمكروه والمنعوب والمباح وعلة وجوده فى كل منها فصله ، فإلغاه فى وجوده فى الواجب فصل الحرج على الترك ، فإذا زال ذلك الفصل

زال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته، وأجاب أولاً بأننا لا نعلم أن الجنس يقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكيمية، وإن سلينا أنه علة له فلا نعلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يختلف ذلك الفصل، وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الوجوب بقي جنس الجواز ولا دائل على الحرج، فيقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرداً.

واعلم أن خلاف الأصوليين في هذه يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم، وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال، فإنها لا تنعقد ظهراً وفي انعقادها تفلاً هذا الخلاف، ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيباً فرده، فالأصح أن الحوالة تبطل وهل للبحthal قبضه للمالك بعموم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة، فيه هذا الخلاف.

ومنها: إذا عجل الزكاة بلفظ هذه زكأتى المعجلة فقط فهل له الرجوع إذا عرض مانع؟ أصح الوجهين نعم.

والثاني: يقع تفلاً، وتربهما إمام الحرمين من التولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل ينعقد تفلاً؟

ومنها: الصحيح أنه لا يصبح تعليق الوكالة على شرط ولو علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فأصح الوجهين الصحة لأن الإذن حاصل وإن فسد العقد، ومخالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار بما يتضمن العقد الفاسد من الإذن.

ومنها: لو قالت: وكلتك بتزويجي. قال الرافعي: فالذين إتيانهم من الأئمة لا يعتدون به إذناً، لأن توكيل المرأة في النكاح باطل، قال: لكن المعرج غير مسطور ويجوز أن يعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة.

قلت: ويتجه بناء فروع على هذا الأصل لم أر من بناها.

منها: قال الماوردي: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في التصرف، ولم يجوز لواحد منهما التصرف في جميع المال ويتقدح لك أن تحكم بجرمان الخلاف في الوكالة.

ومنها: إذا باع بلفظ السلم ، فإنه ليس بسلم قطعاً ، وفي انعقاده بيعاً قرآن
أظهرهما : لا ، وبناهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ ، أو بالمعنى ، ويتجه
بناؤهما على هذا الأصل أيضاً .

ومنها : إذا شرط الخيار لثالث وأبطلناه فهل يكون الخيار لهما لكونهما شرطاً
مطلق الخيار ؟ يتجه فيه هذا البناء .

ومنها : إذا أحال بالدرهم على الدينارين أو بالعكس لم يصح سواء قلنا الحوالة
استيفاء أم اعتياض .

قال صاحب التمه : ونعني بقولنا إنها غير صحيحة أن الحق لا يتحول بها من
الدينارين إلى الدرهم وبالعكس ، ولأنها إذا جرت فهي حوالة على من لا دين عليه
وفيها خلاف .

قلت : وإنما تكون حوالة على من لا دين عليه يبطلان خصوص الحوالة على
الوجه الذي أوردته إذا قلنا إن الخاص إذا ارتفع يبقى العام .

المصألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال : (السابعة : الواجب لا يجوز تركه قال : الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب . قلنا : لا بل به يحصل) .

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين :

الأولى : الكعبية فنقول : لاح من قول أبي القاسم الكعبي وهو البلخي وشيعته . إنكار المباح ، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين ، حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى الخمسة ، ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحجاج على محز واحد .

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين :

أحدهما : أنه ليس فعل من أفعال المسكفين بمباح ، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعة منهم إمام الحرمين في البرهان ، فإنه قال : إن الكعبي أنكر المباح في الشريعة ، وكذلك نقل أبو الفتح بن برهان (١) في الوجيز ، والآمدي وغيرهم . وهذا ظاهر الفساد .

(١) هو : أحمد بن علي بن برهان ، فقيه ، أصولي ، كان يضرب به للثلث في حل الإشكال في علم الأصول .

من مؤلفاته : « البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، في الفقه والأصول .
ومن آرائه الأصولية : أن العامى لا يلزمه التقيد بمذهب معين .
توفي ببغداد سنة ٥١٨ هـ .

(إرشاد الأريب / ١ ، ٢٦٠ ، الأعلام / ١ ، ١٦٧) .

والثاني : وهو الذى أشعر به دليله أن كل فعل يوصف بأنه مباح باعتبار ذاته ، فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام ، ولا يكون الكسبي حينئذ مفاجئاً بإنكار المباح ، وقد نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والغزالي فى المستصحب أن المباح مأمور به دون الأمر بالنسب ، والتدب دوزن الأمر بالإيجاب ، وقد صرح فى مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً . إذا عرفت ذلك فقد استدلل الكسبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام ، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك المحظور وترك الحرام واجب ، فيلزم أن يكون فعل المباح واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور .

وأجاب عنه المصنف بأن لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام ، يعنى أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بواجب أو مندوب ، فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئاً يحصل به تركه لما عرفت من أن تركه قد يحصل به ، وقد يحصل بغيره فلم ينحصر تركه فى المباح ، وقد ضعف الأمدى وغيره هذا الجواب وقالوا : هو صادر بمن لم يعلم غور كلامه ، فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب ، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد يقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فالتلبس بضد من أضداده واجب ، غاية أنه الواجب من الأضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ، ولكن لا خلاف فى وقوعه واجباً بعد التعيين ، وقال لا خلاص عنه إلا بجمع وجوب المقدمة ، قال وغاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المتدوب يل المحرم إذا ترك به محرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجباً وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا تركها واجباً آخر وله أن يجب بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما فى الصلاة فى الدار المنصوبة ، قال وبالجملة إن استبعاد فهو فى غاية العوض والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيره حله .

قلت : وهو صحيح ، ولكننا نقول الكسبي : نحن لا ننكر أن الإباحة تقع فرائع إلى الانكشاف عن المحظور كثيراً من الأفعال التى يلزم منها الانكشاف عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن أن تكون فى نفسها مباحة . فترك الحرام

الذي لزم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمر وراه ، وإن زعم أنها ذات جهتين فلا تنازعه في ذلك ، ولكن تنكر عليه تخصيصه المباح بذلك ، وقد بينا أنه لا يختص به ويعظم التكبير عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة إن صح عنه ، وما ذكره من الدليل لا يقتضى ذلك .

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمرضى والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا العذر مائع والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت) .

الفرقة الثانية : كثير من الفقهاء ، فإنهم خالفوا في ذلك وزعموا أن الصوم واجب على الحائض والمسافر والمرضى مع أنهم يجوز لهم تركه ، وقد احتجوا على مذهبهم بأن هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) (١) . وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك دليل على أنه بدل عنه .

وأجاب بأن شهود الشهر إنما يكون موجباً للصوم عند انتماء الإعذار والعذر هنا قائم ، أما في الحائض فلأن الشرع منعها من الصوم ، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعاً من تتم الصوم فيه (٢) . وأما في المريض فليجوز التمسك بما كان عاجزاً أو يمنع الشرع إن أفضى به إلى هلاك نفسه أو يمنع الشرع من الإيجاب كالجائر ، إن لم يقض إلى ذلك ، وعن الثاني بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب في الوقت ، وسبب الوجوب وهو شهود الشهر بتحقيق فيما نحن فيه في الوقت ، ولا يتوقف على وجوب الأداء ، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من

(١) سورة البقرة آية (١٨٥) .

(٢) وذلك في قوله تعالى في آية الصوم من سورة البقرة (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) . وعلى ذلك فلا بد من وجود السبب ، وهو شهود الشهر ، وانتماء الموانع ، التي منها الحيض والنفاس ، أو المرض ، أو السفر وسائر الأمور التي تنجى الفطر .

تأم جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لإفضائه إلى تكليف الغافل ، وذهب الإمام إلى أنه يجب على الحائض والمرضى البتة ، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين ، إما الحاضر أو آخر غيظه وأيمهما أن به فهو الواجب كما في الكفارات وهذا هو مذهب القاضي نض عليه في التقريب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق (١) في شرح اللغ هذا عن بعض الأشعرية (٢) فإن قلت : هذا مدخل لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فليسوا الإمام بينهما ، قلت : المريض إن أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه ، فإنه يحرم عليه الصوم ، ويساوى الحائض والحالة هذه ، وإن لم يقض به إلى ذلك بل خاف منه مجرد زيادة العلة أو طول البرء ، فالمسألة تختلف فيها ، وكذا لو خاف المرض المخوف فلعل الإمام يرى في كل هذه الصور أنه لا يجوز له لإلزام فلا معترض عليه ، وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللغ : إن الخلاف في هذه المسألة عما يعود إلى الصبارة ، ولا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف ، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف . قلت : وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف ، إذا قلنا إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية (٣) وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيها ، فقد حكى النووي

(١) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزي الأدي الشيرازي ، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره ، واشتهر بقوة الحجج في الجدل والمناظرة . من مؤلفاته : د البصرة ، ود اللغ ، في أصول الفقه ود المذهب ، في فقه الشافعية توفى سنة ٤٧٦ هـ .

(٢) وفيات الأعيان ٤/١ ، الأعلام ٤٤/١ ، ٤٥ .

(٣) راجع : المستصفي للزالي (٦/١) - المتهى لابن الحاجب ص ٢٤ - تفسير التحرير (٢٨٠/٢) .

(٣) وأقول : إن الصحيح في المذهب أنه لا يجب التعرض في النية للأداء والقضاء ، ولكن القاعدة تظهر في الإيمان والتعاليق ، بأن يقول لزوجه : متى وجب عليك صوم فأنت طالق .

(راجع : الإفتاح للخطيب الشيريني ٢١٩/١) .

في شرح المهذب عن ابن القاص (١) والجرجاني (٢) في المعاينة إن ركعتي الطواف تقضيها الحائض لأنهما لا يتكرران ، قال : وأنكر الشيخ أبو علي السنجي (٣) هذا وقال الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمى قضاء ، قال النووي: وما قاله الشيخ أبو علي هو الصواب ، لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتها إلا بالفراغ من الطواف ، قال : فإن قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف صح ما ذكرناه إن سلم لهما ثبوت ركعتي الطواف في هذه الصورة .

(١) هو : أحمد بن أبي أحمد الطبري ، أبو العباس بن القاص ، إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة ، منها : « التلخيص » ، « المفتاح » ، « أدب القاضي » وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول .

توفي سنة ٣٣٥ هـ بطرسوس .

(٢) النجوم الزاهرة ٣/٢٩٤ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٥٩) .

(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد ، أبو العباس الجرجاني ، قاضي البصرة ، وشيخ الشافعية بها في عصره .

من مؤلفاته : « التحرير ، والبلغة ، والمعاينة » كلها في الفقه . توفي سنة ٤٨٢ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٣١ ، الأعلام ١/٢٠٧) .

(٣) هو : الحسين بن شعيب بن محمد السنجي ، أبو علي ، فقيه شافعي ، نسبته إلى « سنج » من قرى « مرو »

من مؤلفاته : « شرح الفروع لابن الحساد » ، و « شرح التلخيص لابن القاص »

توفي سنة ٤٢٧ هـ .

(وفيات الأعيان ١/١٤٥ - الأعلام ٢/٢٥٨) .

الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه
وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه.

الفصل الأول

في الحاكم

قال: (الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه ،
حقيقه ثلاثة فصول : الأول في الحاكم : وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد
الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح) .

هذا الباب معقود لأركان الحكم وهي ثلاثة: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم
به ، الأول في الحاكم وهو الشرع ، فلا تحمين ولا تقيح بغيره ، وذمبت لادثرة
إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما ، وأنه لا يفتقر معرفة أحكام الله تعالى
إلى ورود الشرائع ، وإنما الشرائع مؤكدة لما تقتضى به العقول ، إما بالضرورة
كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع أو
مستعانة الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح أول يوم من شوال .

واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للبلع ومنافراً ، أو
كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ، وبهذا
التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ، إنما النزاع في كون الفعل متعلق النعم عاجلاً
والعقاب آجلاً ، ولذلك قال القاضى في مختصر التتريب إنما المقصد تحقيق ما يحسن
في قضية التكليف ويقبح ، وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الاصحاب فيها

مبسوطة في الكتب الكلامية ، والمصنف أحال القول في ذلك على كتابه
مصباح الأرواح (١) .

فإن قلت : قد علم مذهب أهل السنة رضى الله عنهم في أن الأحكام إنما تثبت
من جهة الشرع ، ولا شيء منها عقلي فما معنى ما يأتي في عبارة أهل السنة من الفقهاء
من قولهم هذا حرام بالعقل ، وهذا جائز بالعقل ، وما شابه ذلك ؟ قلت : هذا
سؤال لنا غرض صحيح في الجزأب عنه لوقوف جماعة من الثماكين في الفقه
على أمثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها . والكلام عليه ، وإن
كان كالدخيل في هذا الشرح إلا أن غيرنا لا يقوم به فلننصده طالبه ، فنقول : المراد
من ذلك إما القياس ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ، ورأينا الفرع
الجزئي من جملة أقسامها أدرك العقل دخوله في القاعدة فقيل ثبت بالعقل ، وهذا
معناه كما نقول الوتر يصل على الراحلة ، وكل ما يصل على الراحلة فهو سنة فالوتر
سنة بالعقل بمعنى أن العقل أدرك النتيجة ، لا أنه جعل الوتر سنة ، ومن هذا
القبيل أن الشافعي رضى الله عنه أطلق القول في المختصر بتعصية الناجش (٢)
وهو الذي يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها ليدفع الناس
ويرغبهم فيها ، وشرط في تعصية من باع على بيع أخيه أن يكون عالما بالحديث
الوارد فيه ، قال الشارحون السبب فيه أن النجش خديعة وتحريم الخديعة واضح
لكل أحد معلوم من الألفاظ العامة ، وإن لم يعلم هذا الخبر بخصوصه ، والبيع

(١) وهو كتاب في علم الكلام ، أوله : د الحمد لله الأول قبل كل
موجود ، رتبته على مقدمة وثلاثة كتب . وقد شرحه كثير من العلماء ،
منهم الفاضل عبيد الله بن محمد التبريزي المعروف بالعبري المتوفى سنة ٧٤٣ هـ .

(كشف الظنون ص ١٧٠٥)

(٢) في هامش النسخة المطبوعة ص ٨٦ ما نصه : د هذا الذي أطلقه في
المختصر من تعصية الناجش قد صرح في الأم بخلافه ، فنص في اختلاف العراقيين
على أن النجش لا يحرم إلا على من علم النهي ، فيحمل إطلاق المختصر على
تقييد الأم . . .

على بيع الأَخ إنما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر
 وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع واعترض الرافعي
 على هذا بأنه ليس معتقداً ، ولك أن يجمع بين كلام الشارحين وهذا الكلام ،
 بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش ، لأن
 كل نجش خديعة ، وكل خديعة حرام ينتج النجش حرام ومراده ، بقوله : وإن
 لم يرد شرع أى خبر خاص لا القول بأن العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي (١)
 فإن قلت : فالبيع على بيع الأَخ إضرار ، وكما يعرف تحريم النجش من الألفاظ العامة
 في تحريم الخداع يعلم تحريم البيع على البيع من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار .
 قلت : كذا اعترض به الرافعي رحمه الله ، ولكن لقائل أن يقول لا يوجد البيع
 على بيع الأَخ من الألفاظ العامة في الإضرار بخلاف النجش ، والفرق أن النجش
 لا يجلب للناجش مصلحة ، لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة ليحلب نفعاً
 لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشترى . وجلب منفعة لشخص بإضرار آخر حرام
 واضح من القواعد المقررة .

وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع ليبيعه خيراً منه بأرخص ،
 فقيه جلب منفعة له من حيث ترويج سلعته ، وللشترى من جهة شراء الأجود
 بأرخص . فهاتان مصلحتان لمعارضهما إلا مفسدة ، وهى غير محتمة لجواز أن البائع
 الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيع فيها من مشر آخر بذلك الثمن ، أو أزيد ، فلا يلزم
 من تحريم جلب منفعة واحد لازماً ، وقوع مفسدة في صورة النجش تحريم جاب
 منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها ، فوضح أن العقل لم يكن قتل ورود .
 الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك تحريمه لما ذكرناه بخلاف النجش .

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني ،
 كان مقبهاً من كبار الشافعية ، وكان له مجلس في قزوين ، للتفسير والحديث ،
 يتصل نسبه برافع بن خديج ، الصحابي الجليل .
 من مؤلفاته : التدوين في ذكر أخبار قزوين ، و « الإيجاز في أخطار الحجاز »
 و « المحرر » في فقه الشافعية توفي سنة ٥٦٢٣ هـ
 (فوات الوفيات ٣/٢ ، الأعلام للزركلي ٤/١٧٩) .

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقييح أو يستلزم قاعدة التحسين والتقييح كقول أبي العباس بن سريج (١) وأبي علي ابن أبي هريرة (٢) والقاضي أبي حامد المروزي (٣) إن شكر المنعم واجب عقلاً ، وقول القفال (٤) إن القياس يجب العمل به عقلاً. وقوله إن خير الواحد يجب العمل به عقلاً إلى غير ذلك من المسائل ، وسيبه كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا ، إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم فربما عثروا على هذه العبارة ، وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها فذهبوا إليها ولم يتفروا على القبائح والفضائح التي تحتها : هذا كلام الأستاذ ، وكذلك ذكر للقاضي أبو بكر في التخليص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقریب في مسألة حكم الأعمال قبل ورود الشرع ، فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر ، وبعضهم

(١) هو : العباس بن عمر بن سريج ، من فقهاء الشافعية ومتكلمهم ، كان شيخ الشافعية في عصره ، توفي ببغداد سنة ٦ ٣٠٠ هـ (البغدادى ٤ / ٢٨٧) .
(٢) هو : الحسن بن الحسين ، المسكنى بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تقلد علي أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد .
توفي سنة ٢٤٥ هـ .

(البغدادى ٧ / ٢٩٨ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١) .

(٣) هو : أحمد بن محمد بن أحمد الأسفرايينى ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ولد في « اسفرايين » بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته : « الروتق » في الفقه والأصول .
توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الأعلام ١ / ٢٠٣) .

(٤) هو : محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير ، الشاشى ، أحد أئمة الدهر ، كان عالماً بالتفسير ، والحديث ، والكلام ، والأصول ، وسائر العلوم العربية .
توفي سنة ٣٦٥ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٣ / ٢٠٠ ، شذرات الذهب لابن العباد ٣ / ٥١) .

إلى الإباحة ، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علنا بأنهم ما استحسنا مسالككم ، وما اتبعوا مقاصدكم . انتهى ، وهذه فائدة عظيمة جليلة .

فرعان على الحسن والقبح

قال : (فرعان على النزول الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلاً ، إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى : « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولاً ، ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور ، وهو منزه أو للشاكر في الدنيا ، وأنه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل لها) .

هذان فرعان على قاعدة الحسن والتمجح ، جرت عوائد الأصحاب يذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها لشدة سخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما ، ولهذا يقال إنهما على النزول أى الافتراض والتكليف في النزول عن المذهب الحق الذى هو في الذروة إلى مذهبهم الباطل الذى هو في الحضيض . الأول شكر المنعم غير واجب عقلاً خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية وأما وجوبه شرعاً فمتفق عليه ، والمراد بوجوب الشكر عقلاً أنه يجب على المكلف تجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية ، كذا نقله بعض أصحابنا عنهم . قال صفي الدين الهندي (١) ولا يبعد أن يراد به ما يزيد به نحن في الشرع ، وهو أن الشكر يكون باعتقاد أن مابه من نعمة فمن الله ، وأنه المتفضل بذلك عليه ، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفقاً ، ويكون بالفعل وهو بامتثال أوامره ، واجتناب مناهيه ، وبالقول وهو أن يتحدث بنعمة ربه ، واحتج في الكتاب على ما ذهب إليه بوجهين :

(١) هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، الشيخ صفي الدين الهندي الأرموى ، كان أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأدراهم بأسراره ، من مؤلفاته : « الزبدة » في علم الكلام . و « النهاية » في أصول الفقه . توفي بدمشق سنة ٧١٥ هـ . (حسن المحاضرة ١ / ٥٤٤ ، طبقات الشافعية لان السبكي ٩ / ١٦٢ ، ١٦٣) .

الأول : قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١) .

ووجه الدلالة فيه ظاهر ، وتقريره أنا مرعون على القول بالحسن والقيح والشرع على القول بأن العقل يحكم كاشف وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعث .
فدل على أن العقل اقتضى ذلك ولو وجب شكر المعصم لحصل التعذيب بتركه ،
ولم يتوقف على بعثة الرسل . فاضبط هذا التقرير ولا تعدل به .

والثاني : أنه لو وجب لوجب لفائدة أن التفريع على القول بقاعدة
الحسن والقيح والإيجاب على القول به يستدعى فائدة ، وإن
شدت قلت : لو وجب لوجب إما بلا فائدة وهو عبث مستقيح عقلا ، ولكن
يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام ، وإما لفائدة عائدة إلى المشكور
وهو سبحانه وتعالى وهو محال لتنزهه عن القوائد والأغراض ، أو عائدة إلى العبد
الشاكِر في الدنيا وهو أيضاً باطل ، لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع
أو عائدة إليه في الآخرة ، وهو أيضاً باطل إذ لا استقلال للعقل بمعرفة القوائد
الآخروية على وجه التفصيل ، وهذا مسلم لكن ليس من شرط الوجوب العلم
بالقوائد التفصيلية ، وإن أريد الإجمالية فلا نسلم أن العقل لا يستقل بمعرفتها ،
وذلك لأن القول في هذا مبنى على قاعدة الحسن والقيح ، وهي تقطع بإتصال الثواب
بفعل الواجبات العقلية والعقاب بتركها ، ولقائل أن يقول العقل لا يستقل بإدراك
الآخرة ، وكيف يستقل بالحكم بوجود دار أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان ، وإذا
لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها .

قال : (قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا : قد يتضمنه لأنه تصرف في ملك الغير
وكاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبريائه ، ولأنه ربما لا يقع لاتقاً قبل يتقضى .
بالوجوب الشرعي . قلنا لإيجاب الشرع لا يستدعى فائدة) .

اعترض على الوجه الأخير بوجهين :

أحدهما : أنا نقول بعود الفائدة إلى العبد الشاكِر في الدنيا .

(١) سورة الإسراء (آية ١٥) .

قوله مشقة وكلفة بلا حظ قلنا : لا نسلم أنه لاحظ لها في الشكر ، وذلك لأن
عائدة الشكر اندفاع ظن العقاب في الآخرة على تركه ، لأن العقاب على ترك الشكر
احتمال راجح يوجب للنفس القلق وعدم الطمأنينة ، بل مجرد توهم العقاب قد
يحصل فيه ذلك ، وأجاب المصنف بأن ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم كذلك
الإقدام عليه ، وذلك لأن من أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقوى
المملوكة له سبحانه وتعالى ، وتصرف فيها بنير إذنه ، والتصرف في ملك الغير
بنير إذنه يوجب ما ذكرتم ، وأيضاً فالشكر لأنه تعالى منزل منزلة المستهزئ
بالمعنى لأن نعم الدنيا ، وإن جل خطبها فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقل من لقمة
بالنسبة إلى ملك عظيم ، لأن نسبة ما يتناهى إلى مثله أقل من نسبه إلى ما لا نهاية له
ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملك بسبب ما أسدياه إليه من نعمة - غير معدود
من المستهزئين مستوجب للتأديب ، وأيضاً فالشكر للملك العظيم ، إنما يكون على
وجه الاتق بجنابه ، وقد لا تهتدى العقول إلى ذلك الوجه للاتق بجلاله سبحانه وتعالى
فيستحق العتاب بسببه .

فإن قلت : لما فسر الشكر بآية التقيح وإتيان الحن علا الدخ ما ذكرتم
طلعم بالشكر للاتق حينئذ كما هو معلوم بعد ورود الشرع ، قلت : هب أن الأمر كما
ذكرت لكن الإتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استباح الغفل وتحسينه
قر بما يستقيح الحن ويستحين التقيح ، لأن العقول غير معصومة عن الخطأ لا يقال
قد تعارضت الاحتمالات والمواظبة على الخدمة أجي من الإعراض والإهمال ،
لأننا نقول : ذلك في مشكور يسره الشكر ويسوره الكفران والله تعالى مجرباً
عن ذلك .

الوجه الثاني : أن ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر شرعاً فلو كان ما ذكرتموه
صحيحاً لم يجب بعين ما قررتم . بأن يقال لو وجب شكر المنعم شرعاً لوجب لغائدة
إلى آخر ما أوردتم وأجاب بأن الدليل المذكور لا يطرد في الوجوب الشرعي ، لأنه
لا تعلق أحكام الله تعالى ولا أفعاله ، فإيجاب الشرع ليس لاستدعاء فائدته بل بحكم
المالكية أن يفعل ما يشاء ، وهذا جواب صحيح ما ش على اللاتق بأصول المشككين ،
فإنهم لا يجوزون تعليل أفعال الله تعالى ، وهو الحق ، لأن من فعل فعلاً لغرض
كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض طامناً إليه أم إلى الغير وإذا

كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكبلاً في غيره . تعالى الله عن ذلك .

وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام دل الاستقراء على أن الله شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً ، فهو من كلام الفقهاء وإطلاقهم والصواب ما ذكره هنا .

(فائدة) قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بالسكيا في تعليقه في الأصول ومن خط ابن الصلاح (١) نقلت ذلك مسألة لشكر النعم غير مسألة التحسين والتقييح بيانه إنا نقول ليس الشكر اللفظ فامعناه قالوا : المعرفة قلنا المعرفة تراد للشكر فكيف تكون نفس الشكر ، فلا بد أن تتقدم على الشكر ، فإنما شكر من عرف وإن قالوا : نعى بالشكر ما نعنون أتم قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه ، وإن قالوا : فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنات ، واجتناب المستبهمات قلنا : فهذه هي مسألة التحسين والتقييح بعينها ، قال : ولكننا أفردناها بالكلام على عادة المتقدمين .

الفرع الثاني

قال : (الفرع الثاني : الأعمال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء محرمة عند البغدادية ، وبعض الإمامية وابن أبي هريرة ، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعلم الحكم ، والأولى أن يفسر بعدم العلم لأن الحكم قديم عنده ، ولا يتوقف تعلقه عن البعثة لتجويزه التكليف بالحال) .

(١) هو : عثمان بن عبد الرحمن ، بن موسى الشهرزوري الكردى الشرخانى ، تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح ، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقهاء وأسماء الرجال .

من مؤلفاته : « معرفة أنواع علم الحديث » ويعرف بمقدمة ابن الصلاح ، و « الآمال » في الفتاوى ، « أدب المفتي والمستفتي » و « شرح الوسيط » في فقه الشافعية . توفي سنة ٦٤٣ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٢٦٩) .

هذا المرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها لأن الحكم عندهم عبارة عن الخطاب على ما تقدم تفسيره فحين لا خطاب لا حكم ، وأما المعتزلة فقسّموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية .

الاولى الاضطرارية وهي التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها كالتنفس في الهواء . قال الإمام : وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق .

الثانية : الاختيارية وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها ، ومثلها يأكل المأكلة ، وبهذا يعرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ، ومنهم من جعل ما يحصل به الاعتداء من قسم الاختياري المتنازع فيه وتبهم المصنف كما ستراه في كلامه إن شاء الله ، ولعل مرادهم الاعتداء ما يقع فوق الضرورة . إذا عرفت ذلك فقد قسّموا الاختيارية إلى ما يقضى فيها العقل بحسن أو قبح ، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه إياها إلى الأحكام الحسنة وإلى ما لا يقضى العقل فيها بواحد منهما ، وهذه صورة مسألة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز عن الاضطرارية ، وقاته أن يقول التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، فنقول ذهب معتزلة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع ، وذهب معتزلة بغداد وبعض الإمامية والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة ، وقد سلف اعتذار القاضي والأسناد عمر قضي في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الصيرفي (١) في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة جار في خطاب التكليف ، وخطاب الوضع على حد سواء ، وفسر الإمام توقف الشيخ بعلم الحكم أي باتقاء الأحكام ، وهذا ما قاله النووي في أوائل باب الربا

(١) هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المكنى بأبي بكر ، الملقب بالصيرفي .
الأصول الفقيه . من مؤلفاته : شرح الرسالة للإمام الشافعي - رضى الله عنه -
توفي : سنة ٢٣٠ هـ .

(تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٢٢٥) .

في شرح المذهب أنه الصحيح عند أصحابنا أعني انتفاء الأحكام قال صاحب الكتاب والأولى أن تفسر التوقف بعدم العلم أي بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكننا نعلم ما هو وعلل ذلك بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً وهو خلاف مذهبه، ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه وتقريره أن الحكم، وإن كان قديماً عند الشيخ لكن تعلقه حادث لأنه متوقف على بعثة الرسل والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع، أنه لا تعلق فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ. وتقرير جوابه أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجوزيه التكليف بالمحال فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقائل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الناقل لا تكليف بالمحال، والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال بل الخ تفسير التوقف بعدم الحكم وبه صرح القاضي في مختصر التقريب فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبروا عن نفي الأحكام بالتوقف، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام انتهى وهو مصرح بطلان ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في البرهان لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم، وقال الغزالي إن أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال فصحيح، وإن أرادوا عدم العلم فهو خطأ، فإن قلت: الوقف هو الإمساك عن الحكم بشيء فلا يناسب تفسيره بالجزم، بأن لا حكم، قلت: معنى الوقف يرجع إلى أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة، لعدم التعلق به، فالتوقف إنما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه لكن لما كان السبب، في هذا الوقف القطع بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق فسرنا التوقف بعدم الحكم تجزئاً، فإن قلت: هذا لا يجامع اختياركم إن التعلق قديم، قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو متوقف قبل البعثة، فلذلك التعلق انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا التوقف بالشيخ به، فإن قلت: هل الحكم بنفي الحكم قبل البعثة عقلي أو شرعي. قلت: هو عقلي لا شرعي. يقي ما ننبه عليه هنا، أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد

فإنه حكى فى المحصول قول الوقف، ثم قال : هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم، وتارة بأننا لا ندرى هل هنا حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه لإباحة أو حظر. انتهى. فليس فيه اختيار بما نقله المصنف عنه.

فإن قلت : ما عذر المصنف فى ذلك؟

قلت : الظاهر أنه تبع صاحب الحاصل (١) حيث قال فيه التوقف مرة يفسر بأننا لا ندرى الحكم، ومرة بعدم الحكم، وهو الحق، وظن أن صاحب الحاصل اتبع الإمام على عادته فنسب اختيار هذا القول إلى الإمام، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك فى كلام له فى غير هذا الموضع، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين. فإنه اختار ذلك فى البرهان حيث قال : لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وهما احتمالان بعيدان.

(١) صاحب الحاصل هو : تاج الدين محمد بن حسين الأرموى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ اختصر كتاب المحصول، للإمام الرازى فى كتاب سماه « الحاصل ».

(١٠ - الإيهام - ١٦)

أدلة القائلين بالإباحة

قال: (احتج الأولون بأنه انتفاع خال عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقْتِباس من ناره ، وأيضاً المآكل المذيبة خلعت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائاه تعالى ، وليس للإضرار اتفاقاً فهو للتعف ، وهو إما التلذذ أو الاعتناء أو الاجْتِتاب مع الميسل أو الاستدلال ، ولا يحصل إلا بالتناول ، وأجيب عن الأول بمنع الأصل ، وعلية الأوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعال بالعرض وإن سلم فالخمر ممنوع) .

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين :

أحدهما : أنها انتفاع خال عن إمارة المفسدة ، فإن الكلام مفروض في فعل لا يظهر له مفسدة وخال عن مضرة المالك ، لأن المالك هو الله المنزه عن المضار المبرأ عن المنافع ، فتكون مباحة قياساً على الاستغلال بجدار الغير والاستئضاء بناره بغير إذنه ، فإنه أبيض لخلوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمياً ، والدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية الإباحة الأفعال وهي صورة النزاع فيلزم الإباحة فيها . وتمثيل المصنف بالاقْتِباس فيه نظر ، لأن الاقْتِباس أخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الإذن ، فالأولى التمثيل بالاستئضاء كما ذكرنا .

وقد ذكر الرافعي جواز الاستغلال بجدار الغير والاستئضاء بناره والاستناد وإسناد المتاع في أثناء كلام في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح . وذكر القفال المسألة في الفتاوى في واقعة جرت له مع السلطان محمود ، وأنه يجوز السعى في أرض الغير إن لم يخش أن تتخذ بذلك طريقاً وإلزام منه ضرر ، قال وكذلك النظر في مرآة الغير ، والإيقاد من ناره والاستغلال بجداره والالتقاط من حبوب الزرع المتناثر . وذكر القفال في الفتاوى أيضاً ، أنه يجوز إسناد خشبة إلى جدار الغير .

(الوجه الثاني) أن المزاكيل اللذيذة إن خلقت لا لغرض كان عبثاً محالاً ،

وإن خلقت لترض فلا جائز أن يعود إلى البارى لتزهره عن الأغراض ، قنعين
أن يكون لترضنا ، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء . فهو حينئذ النفع ، وذلك النفع
إما أن يكون دنيوياً . كالتلذذ والاعتذاء ، أو آخروياً بتعلق بالعمل كالاجتناب
لكون تناولها مفسدة مع الميل ، فيستحق الثواب باجتماعها ، أو آخروياً يتعلق
بالعلم كالاستدلال بها على وجود الصالح ، وكال قدرته ، وكل ذلك لا يحصل إلا
بالتناول ، فواضح .

وأما توقف الاجتناب عليه فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت
نفسه إليها ، وإنما يكون ذلك بعد التناول ، كذا قيل . والحق أن تارك
المعاصي امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم ميلانه إليها يثاب على تركها بل هو عند قوم
أعلى درجة من الذى فعلها . ثم انزجر عنها . وأما توقف الاستدلال فلاته إنما
يكون مع معرفتها . هذا تقرير الوجهين .

قال فى الكتال : وأجيب عن الأول ، بأنا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس
عليه ، فإن الاستدلال بمقدار الغير والاعتباس من ناره من جملة الأفعال الاختيارية
الداخلة تحت صور النزاع ، ونحن سلمنا ثبوت الحكم فى الأصل فلا نسلم أنه معلل
بهذه الأوصاف ، واستدلنا لكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم لأن الدوران وإن كان
حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يستدل بمثله على هذه المسألة .

واعلم أن هذا لا يخالف قوله فى القياس بحجة الدوران لأن القائل بحجته معترف
بأنه جار فى مجارى الظنون الضعيفة التى يستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون
المسائل الأصولية . وأما من قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمعتقده الفاسد ، وأجيب
عن الثانى بأن الدليل المذكور مبنى على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، وقد
بيننا فيما سلف أنه لا يجوز تعليلها ، ولقائل أن يقول إذا كان الكلام فى هذا الفرع
مفرعاً على القول بقاعدة التحسين والتقبيح وجب المثبى فيه على قاعدة القوم ، وهم
يطلون أفعال الله تعالى ويزعمون أنها تابعة للصالح . ثم قال المصنف : ونحن سلمنا
جواز تعليلها فلا نسلم انحصار الترض فيما ذكرتم ، وجاز أن يكون الترض فى
خلقه هو التزه بمشاهدتها أو غير ذلك .

أدلة القائلين بحرمتها

قال: (وقال الآخرون: تصرف بغير إذن للمالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب) .

احتج القائلون بأنها محرمة بأن الأفعال الاختيارية تصرف في ملك الغير بغير إذن فيحرم ، قياساً على التصرف في ملك الشاهد الذي هو الإنسان بغير إذنه ، والجامع بين . ورد هذا بالفرق ، وهو أن حرمة التصرف في ملك الشاهد بغير إذنه إنما كانت لتضرره بذلك ، وهذا بخلاف الغائب ، وهو الله لتزوجه عن الاضرار، وقد علم الواقع على هذا برالمصنف على الشريفين أنه يختار الوقف .

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقعية والقائلين بالإباحة . كما قال إمام الحرمين قال : فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل وترك الأمر على ما ذكروه ، نعم لو قالوا حق على المالك أن يبيع ، فهذا يعكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا يتنفع ولا يستضر .

قال : (تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن) .
هذا إشارة إلى جواب عن سؤال مقدر ذكره الفريقان على الواقعية بمعنى لا حكم ، ولك أن تقول: المصنف غنى عن ذكر هذا إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم ، بل بمعنى علم العلم ، وتقرير السؤال أن الأفعال إن كانت ممنوعاً منها فهي محرمة وإلا فهي مباحة .

والجواب: أنا لا نسلم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة ، لأن المباح هو ما أعلم فاعله ، أو ذلك على أنه لا حرج في فعله ولا تركه ولا يلزم من عدم المنع الإذن ، لأن عدم المنع أعم من الإذن ، والعام لا يستلزم الخاص .

الفصل الثاني

في المحكوم عليه ، وفيه عدة مسائل

الأول: في الحكم على المعلوم

قال : (العصل الثاني: في المحكوم عليه ، وفيه مسائل :

الأولى : يجوز الحكم على المعلوم كما أنا مأمورون بحكم الرسول ﷺ) .

قال أصحابنا: المعلوم يجوز أن يحكم عليه ، لا بمعنى أن حال كونه معلوماً يكون مأموراً ، فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال ، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك ، وأما سائر الفرق فقد أنكروه وعظموا التكبير على شيخنا أبي الحسن (١) حتى انتهى الأمر إلى انكشاف طائفة من الأصحاب عن هذا المذهب، منهم أبو العباس القلانسي من قدماء الأصحاب ، وقال كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما ثبتت هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارئ بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال ، وجعل ذلك من صفات الأفعال ، وهذا ضعيف لأنه إثبات لكلام خارج عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام وذلك مستحيل قطعاً فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ، ثم يستجد كونها كلاماً فيما لا يزال وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضي في مختصر التقریب إلى أن الأمر قيل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب ، وهو ضعيف ، لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام ، فإنه كما يستبعد إلزام المعلوم يستبعد إعلامه،

(١) يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة

وتقدمت ترجمته .

واحتج أصحابها بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حال عدتنا .

قال: (قيل الرسول أخبر بأن من سيولد فآفته سيأمره ، قلنا: أمر الله في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا ، قيل : الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عيبت ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام ، قلنا : مبنى على القبح العتلى ، ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد ؟) .

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم بأنه لا يصح قياس أمر الله على أمر الرسول ﷺ ، لأنه ﷺ مبلغ لأمر الله تعالى ، فيكون مخبراً عن الله ، بأن فلاناً إذا وجد وانخرط في سلك من يفهم الخطاب فآفته يأمره بكذا ، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمعدوم بشيء ، وأجاب المصنف ، بأننا أيضاً نقول: أمر الله في الأزل معناه أنه أخبر بأن من سيوجد ويستعد لتلقي الأمر به يصير مأموراً بأمرى ، كما قلتم في أمر الرسول ﷺ ، فإن قلت : إذا كان أمر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً . قلت : كذلك ذهب إليه بعض الأشاعرة ، وضعفه الإمام بوجهين :

أحدهما : : أنه إن كان مخبراً لنفسه فهو سفه أو لغزه فحال ، إذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نبياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك ، واعترض عليه القرافي بأننا نقول إنه مخبر لنفسه ، والقاتل يشغل في فكره طرل ليله ونهاره ، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات ، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى تقيهاً ، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته ، ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته وأحواله ، ولا استحالة في ذلك ، ولم يزل الله تعالى في الأزل يخبر عن صفات كماله ، وتموت جلال نفسه بكلامه النفسى أزلاً وأبداً ولا يسمع ذلك إلا الله تعالى بسمعه القديم ، وإلى هنا الإخبار أشار عليه السلام بقوله ولا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ، (١)

(٢) هذا بعض حديث من دعاء رسول الله - ﷺ - رواه مسلم في صحيحه =

خالقه تعالى يثني على نفسه دائماً أزلاً وأبداً ، ولا معنى للتناء إلا الإخبار . قال :
وهذا واجب حق لا ينكره إلا من لم يرض بالعلوم العقلية الكلامية .

والثاني من اعتراض الإمام أنه لو كان بمعنى الإخبار لقبول الصدق والكذب ،
ولسكان يلزم ألا يجوز العفو ، لأن الحلف في خبر الله محال وهو ضعيف ، لأننا
نقول الأمر عبارة عن الإخبار بتزول العقاب إذا لم يحصل عفو ذكره
الأصفهاني (١) في شرح المحصول ، ثم اعترض الخصم على الجواب بأن الأمر
بالمعنى الذي ذكرتموه أيضاً محال في حق الله تعالى دون رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل ، يكون قد أخبر ولا سامع ولا مأمور
ومنى ، وصار كمن خلا بنفسه يحدثها وذلك عبث بخلاف أمر الرسول ﷺ
فإن بين يديه من يسمع ويمتل ويبلغ ، وأجاب بأن تقيح هذا سبني على مسألة
التحسين والتقيح وهي منهمة الأركان ، ولقائل أن يقول: إن ثبت قبح هذا فهو
صفة نقص ولا خلاف كما سلف في أن التحسين والتقيح على معنى صفات الكمال
والنقص عقلي وما تقدم من كلام القرافي يصلح جواباً هنا .

ثم أجاب المصنف ثانياً بأن أمر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على رأى أهل

عن عائشة رضى الله عنها - قالت: تفقدت النبي - ﷺ - ذات ليلة فتحسنت
فاذا هو رايح أو ساجد يقول: « سبحانك وبمحمدك ، لا إله إلا أنت ، وفرواية
في مسلم - أيضاً - فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد ، وهما منصوبتان
وهو يقول: « اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافانك من عتوبتك ، وأعوذ بك
منك ، لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، (الفتوحات الربانية
٢٦٩/٢ - ٢٧٠) .

(١) هو : شمس الدين : محمد بن محمود بن محمد بن عباد ، كان من العلماء الأجله
: للبرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ، تلقى العلم عن والده بأصفهان ، ثم رحل إلى بغداد
- وبلاد الروم وأخذ عن علماءها ، كما رحل إلى القاهرة ونال من حكمائها كل تقدير
- وإجلال . من مؤلفاته : « شرح المحصول للإمام الرازي ، وكتاب « الفوائد
في العلوم الأربعة » : علم أصول الفقه ، وأصول الدين ، والخلاف والمنطق ،
توفي بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ (كشف الظنون ص ١٢٥٩) .

الحق ، ولا سفة في قيام طلب العمل بذاته عن سيوجد ، كما أنه لاسفه في أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ، ولو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار مطالباً بذلك الطلب ومأموراً ، فكذلك المعنى القائم بذات الله الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد ، قديم تعلق بعباد على تقدير وجودهم ، فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . وهذا الجواب صحيح ، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ، فإننا لا نسلم أنه يقوم بذات الأب طلب للتعلم من ابن سيولد ، وإن كان النزالي في طائفة قالوا : إن ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس بل يقول : إنما يقوم بذاته أنه لو وجد لطلب منه ، فإن قلت : إنما كان ذلك لأن الشاهد غالباً لا يستيقن وجود ولده ، إذ لا علم له بالغيب بخلاف من يعلم أن فلاناً يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقديرى وإرادتى ، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق بأنه يولد لك علم ولا بدع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه .

قلت : ولو فرضت ذلك لم نسلم صحة قيام ذلك في نفسه ، وكيف يطلب ولا مطلوباً منه .

فإن قلت : فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حيث أجزتم صحة قيام

ذلك بذات الله بخلاف الشاهد ؟

قلت : الله تعالى ليس كلامه إلا النفسى ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً ، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث تعالى الله عن ذلك ، فلذلك لزم من هاتين المقدمتين أعنى امتناع كون كلامه غير نفسى ، وامتناع كونه محلاً للحوادث أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم وتعلقه بالمأمور حادث على حسب استعداده ، وأما الشاهد الذي لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها ، وأمره يصدق طوراً باللسان وطوراً بالجان ، فلا ضرورة بنا إلى تقدير قيام الطلب بذاته من معدوم ، ومالتا لا تؤخره إلى حين يوجد ذلك للمعدوم فوضح السر في كون أمر الله تعالى من الأزل وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد ، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، وما ذكره الخصوم من الحسن والقبح والهديان والسفه والانتظام والاتساق في أمر ولا مأمور وغيرها كلها من نعوت المحدثات ، والقديم يتقدم عنه ويحقق هذا أن من أحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفيهاً واستقبح منه ما أتى به ، بخلاف الرب سبحانه وتعالى ، فإنه معدوم الذي وجد أنه متوقف على أمره ، وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا ينتظف عنه على صفة معلومة لانفكاك

لها دون أمره نازل عنده منزلة الموجود فهو يأمره وينهاه ، ولا قبح هذا في جانب
البارئ سبحانه وتعالى، وهذا واضح لمن تدبره، ومن أراد الزيادة فالكسب الكلامية
التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا .

وإمام الحرمين قال : إن هذا الموضع مما يستخير الله فيه ووعد بإملاء مجموع
عليه ، وقال : قول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبس ، فإنه إذا وجد لم يبق
معدوما ، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً وإذ لاح ذلك بقي
النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل إذن فإن الأمر من الصفات المتعلقة وفرض
متعلق ولا متعلق له محال . انتهى . وفيما أوردناه كفاية .

(فائدة) قال إمام الحرمين ، في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد :
ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق
بوجود واحد فصاعد، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود وسقوط هذا واضح .

(تنبيه) قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا لا حكم على العقلاء قبل
ورود الشرع ، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة ، وقد تفينا الأحكام قبل
ورودهم ثم وأثبتناها هنا في الأزل . والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن
معنى قولنا : لا حكم قبل ورود الشرع أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها .
فالمتى هناك تعلق الأحكام لا ذواتها ، فلا تناقض بين الكلامين .

المسألة الثانية

في تكليف الغافل

قال : (الثانية : لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال ، فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات ، ونوقض بوجود المعرفة وأوجب بأنه مستثنى) .

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق ، على أنه يشترط في للمأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب ، أو يتمكن من فهمه ، لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام للمأمور بأن الأمر طالب للمأمور به منه ، سواء أمكن حصوله منه أو لم يمكن ، كما في التكليف بما لا يطاق ، وإعلام من لا عقل له ، ولا فهم متناقض ، إذ يصير التقدير يا من لا فهم له أفهم ، ويامن لا عقل له اعقل المأمور به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجهاد والهيمة ، لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا أمر الجنون والصبي الذي لا يميز لعدم العقل والفهم التامين ، وإن كانا مستعدين لهما ، وقد نسب المصنف امتناع تكليف الغافل إلى من يحيل تكليف المحال وهو يفهم أن الذي لا يحيله لا يمنعه ، وليس الأمر كذلك بل المختار منعه ، وإن فرغنا على صحة التكليف بالمحال .

وعلى المصنف في قوله تكليف المحال معترض آخر ، وهو أن تكليف المحال هو ما رجع إلى للمأمور وهو تكليف الغافل ، فكان الأولى أن يقول التكليف بالمحال (١) .

واستدل المصنف على المختار بأن مقتضى التكليف الإتيان بالمأمور به على وجه

(١) فعلى هذا يفهم أن التكليف المحال : هو ما رجع إلى للمكلف نفسه . أما التكليف بالمحال ، بزيادة الباء فهو : ما كان راجعا إلى المأمور به ، وهو الفعل . ١٠ هـ محققه .

الامتثال للامر ، وذلك لا يتصور إلا إذا علم المكلف أن المكلف أمره به ،
والعاقلة لا يعلم ذلك فلا يمكنه الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال ،

قوله : « ولا يكفي مجرد الفعل ، هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أنا لا نسلم
توقف الإتيان بالمأمور به على العلم ، لجواز أن يصدر عنه ما كلف به من غير علم ،
وتوجيه الجواب أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الإمتثال ، بل
لا بد معه من النية لما ثبت من قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » (١) وقد نقض
الخصم هذا الدليل بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة ولا يمكن أن يكون
وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل ، وإذا كان قبل حصولها استحالة معرفة
هذا الأمر ، لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو غافل
عنه ، وأجاب المصنف بأنه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه يخصه ، وقد ضعف هذا
الجواب بأن التقض ولو بصورة قادح في الدليل ، وقيل الحق في الجواب أن يقال :
نختار أن التكليف بها يرد حال حصول العلم ، ولا يلزم تحصيل الحاصل ، لجواز
أن يكون المأمور به معلوما بوجه ما ، ويكون التكليف وارداً بتحصيل المعرفة
من غير ذلك الوجه ، وقد نجز شرح ما في الكتاب .

والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه أن السكران مخاطب مكلف ولكن
الأصوليون على طبقاتهم ، منهم القاضى في مختصر الترتيب صرحوا بخروج
السكران الخارج عن حد التمييز عن قضية التكليف والتسوية بينه وبين سائر من
لا يفهم . قال الغزالي : بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه فإما أن
يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره ، للتغليظ عليه ،
أو يحمل كلامه على السكران الذي لا ينسل عن رتبة التمييز دون الطافح
المغشى عليه .

ولا ينبغي أن يظن ظان من ذلك أن الشافعي يجوز تكليف الغافل مطلقاً

(١) أخرجه البخارى من حديث عمر بن الخطاب- رضي الله عنه ، وقد رواه
البخارى في صحيحه سبع مرات إحداها في : « كيف كان بدء الوحي » ، (١-٢) .

فقدره رضى الله عنه مجل عن ذلك ، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعى فصل بين السكران وغيره ثم إننا نقول: لعل ذلك هو الحق دالين عليه بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) (١) . فإن قلت: لعل المراد بالسكران فى الآية النشوان الذى لا ينسل عن رتبة التمييز ، قلت : هذا التأويل يتافى سياق الآية ، فإن الزب تعالى قال (حتى تعلوا ما تقولون) وليس عندى على من قال : إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجرمت القول : بأنه مكلف وهو أنه يلزم من قال : إنه مكلف أن يأمره بالوضوء ويطلبه بالصلاة ويرد عليه إذن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فإن تحريم الصلاة عليه لا يجامع مطالبته بها ، فالآية تصلح معصماً للفريقين ، فمن يكلفه يقول الله خاطبه ومن يمنح يقول قد أمره بالألا يقرب الصلاة ، فإن قلت كيف لا تسكفون التائم وهو يضمن ما يتلفه فى نومه ويقضى الصلوات التى أمر عليه موافقتها إلى غير ذلك من الأحكام ؟

قلت : الذى قلناه إنه لا يخاطب فى حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك لقوله ﷺ من ترك صلاة أو نسيها فليصلها إذ ذكرها ، فإن قلت : إنما يخاطب فى اليقظة بسبب ما تقدم فى النوم .

قلت : مقصدنا نفي الخطاب فى حال النوم ، فاما ثبوت أسباب يستند إليها تثبت الأحكام فى اليقظة فما لا تنكره ، ويوضح هذا أن الصبي الذى لا يميز لو أتلف شيئاً لطالبناه ببده ، فوجوب الزكوات والغرم والنفقات ليس من التكليف ، بل الإتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى مخاطبة الولي فى الحال بالأداء ومخاطبة الصبي بعد البلوغ ، وذلك غير محال وليس كقولك لمن لا يفهم افهم ، فإن أهلية ثبوت الأحكام فى الذمة تستفاد من الإنسانية التى بها يستعد بقبول قوة العقل الذى به قوة فهم التكليف فى ثانی الحال ، حتى أن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهياً لإضافة الحكم إلى ذمتها بخلاف النطفة التى فى الرحم إذا ثبت لها الملك بالإرث والوصية ، والحياة غير موجودة بالفعل ولكن بالقوة ، وكذا الصبي مصيره إلى

العقل فصح إضافة الحكم إلى ذمته ومطالبته في ثانی الحال ، ولم يصلح للتكليف في الحال ، فإن قلت لو انتفخ ميت وتكسر بسبب انتفاخه قارورة فينبغي إيجاب ضمانها كالطفل يقطع على قارورة قلت يحتمل أن يقال بذلك ، وأن يطالب به الورثة ، كما يجب الضمان على العاقلة والفعل لم يصدر منهم ، ولكن قال الأصحاب لا يجب وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفل فعلا بخلاف الميت ، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غير معقول وهو متجه ، فإن قلت فالصبي المميز يفهم الخطاب فلم تمتع تكليفه ؟

قلت : العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله ﷺ « رفع العلم عن ثلاث ، الحديث (١) .

وقد قال البيهقي : إن الأحكام إنما نيطت بخص عشرة سنة من عام الخندق ، وأنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز ، وبهذا يجاب عن سؤال من يقول الرفع يقتضي تقدم وضع ولم يتقدم على الصبي وضع ، فإن قلت : ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ وهو إذا قارب البلوغ عقل ، قلت : قال القاضي أبو بكر : إن عدم بلوغه دليل على قلة عقله ، وهو تصریح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة ، وليس يتجه ذلك ، كما قال الغزالي ، لأن انفصال النطفة لا يزيد عقلا ، لكن حظ الخطاب عنه تخفيفا وزيادة العقل ونقصانه إلى حد يناف به التكليف أسرخني ، لا يمكن الاطلاع عليه بقية لكونه يزيد على التدرج ، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق بالحكم على مظانها المنضبطة لا على أنفسها ، والبلوغ مظنة كمال العقل فعلى الشارع الأمر عليه ، وإن جاز وجود الحكمة قبله بلحظة أو بعده بلحظة ، وفي الشريعة صور

(١) ولفظه : عن علي - رضی الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « رفع العلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » .

أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم ، كما أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد والطبراني بروايات مختلفة .

(صحيح الجامع الصغير للألباني ٣ - ١٧٩)

كثيرة تضاهي ذلك ، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضرب من التعبد ، وفي ذلك فروع :

منها: لو كمل وضوءه إلا إحدى الرجلين ، ثم غسلها وأدخلها الخف ، فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة .

ومنها : لو اصطاد صيداً وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد ، فإنه يرسله ويأخذه إذا شاء .

ومنها : إذا تيقن عدم الماء حواليه ، فإنه على وجه يلزمه الطلب . وقد عددنا في الأشباه والنظائر كله الله من ذلك كثيراً .

فإن قلت : كيف أمرت الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين وضربته عليها وهو ابن عشر ؟ .

قلت : قد علمت أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتماً فيما يؤل ، وليس المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ، ولذلك لا نقول إنها واجبة عليه بل على الولي أن يأمره بها ولا تبعه على الصبي في آخرته بتركها والله أعلم .

فإن قلت : كيف منعم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات ، وجوزتم تكليف المعدوم ؟

قلت : تكليف للمعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده ، والنوع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلة .

فإن قلت : الدهرى مكلف بالإيمان وهو لا يعرف المكلف فكيف يفهم التكليف ؟

قلت : الاعتبار التمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر (١) .

(١) وخلاصة ذلك : أن العلماء اتفقوا على أن شرط التكليف أن يكون المكلف عاقلاً ظاهراً ، لأن التكليف خطاب ، وخطاب من لا عقل له ولا فهم =

== محال ، كالجماد والهيمة ، كذلك من شرط التكليف : فهم أصل الخطاب جملة لا تفصيلاً ، وأن يكون مقتضياً للثواب والعقاب ، ومن كون الأمر هو الله تعالى ، وكون الأمور به على صفة معينة .

فالصبي وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز ، إلا أنه غير فاهم فهماً كاملاً لوجود الله تعالى ، وكونه متكلاً مخاطباً ، مكلفاً بالعبادة ، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن ربه عز وجل — وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف .

ولما كان الفعل والفهم فيه خفيان لا يظهران جعل له الشارع ضابطاً يعرف به وهو البلوغ ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه ، كما في الحديث المتقدم . ويستفاد من ذلك :

(أ) أن العقل عماد التكليف ، فمن لا يعقل لا يمكن توجيه الخطاب إليه .

(ب) أن العقل ينمو ويتدرج ، وأنه لا يصل إلى حد التكليف إلا إذا تكامل نموه .

(ج) أن نمو العقل شيء خفي ، فلا يد له من ضابط ظاهر ، وهو البلوغ .

(د) أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم التكليفي ، أما الحكم الوضعي فلا خلاف بين العلماء في أنه ليس من شرطه العقل ، فإن المجنون والصبي غير المميز تتعلق بهما الأحكام الوضعية ، فإذا أتلف أحدهما شيئاً وجب ضمانه على وليهما .

(هـ) ما نسب إلى الإمام الشافعي من أنه يجوز تكليف الغافل — أخذاً ==

• • • • •

من كلامه في وقوع طلاق السكران .

فإننا نجهلُ الإمام الشافعي من أن يقول إن من لا يفهم الخبأب يسكون مكلفا
فلعل الإمام الشافعي يقصد بذلك التغليظ على السكران للمتعدى بسكره ، عقوبة له
وزجراً عن العودة إلى مثل ذلك ، لأن رفع التكليف رخصة . والرخص لا تناط
بالمعاصي .

ويدل على ما قلناه : ما قاله الإمام الشافعي نفسه في كتاب « الأم » :

« إن قال قائل : فهذا مغلوب على عقله ، والمرضى والمجنون مغلوب على عقله ؟

قيل : المريض مأجور ، ومكفر عنه بالمرض .

مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله ، وهذا آثم (أي السكران) مضروب على
السكر ، غير مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ،
الأم (٢٥٢/٥) ط بيروت .

فعلى هذا يجب أن يفهم كلام الشافعي ، في هذه المسألة . وبالله التوفيق .

أه بحقه .

المسألة الثالثة

الإكراه الملجئ يمنع التكليف

قال : (الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة).

الإكراه إن انتهى إلى خد الإلجاء ، بحيث صارت نسبة فاعله إلى الفعل المكروه عليه ، كنسبة المرتضى إلى حركته منع التكليف في المكروه عليه أو ضده ، والقول في جوازه مبني على التكليف بما لا يطاق ، واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة ، فإن العمل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعاً والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق ، وقال القاضي في مختصر التعريب : إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، فلا يوصف ذو الرعدة الضرورية بالإكراه ، وإنما المكروه من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار ، وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك لا يمنع التكليف ، صرح به طوائف منهم القاضي وإمام الحرمين ، وأبو إسحق الشيرازي ، والغزالي ، وجماعة ، ومال إليه الإمام ، وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف وهذا ما أفهمه كلام المصنف كذا نقله جماعة ، وحكاية إمام الحرمين عنهم أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها ، قال: وبنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلف ، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضي المكروه على القتل ، فإنه منهي عنه وآثم به لو أقدم عليه ، وهذه هفوة عظيمة ، فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه ، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب ، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به انتهى وقد تابع القاضي جماعة من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح ، وما ذكره إمام الحرمين حق من هذا الوجه ، ولكن المزمون لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكروه قادر على حين الفعل المكروه عليه فبين المزمون أنه قادر لأن المعتزلة كلّفوه بالضد وعندما أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإذا قدر على ترك القتل قدر على القتل .

(١١ - الإبهاج - ١٦)

قال الغزالي : وهذا ظاهر ، ولكن فيه غور ، وهو أن الامتثال ، إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له يباعث الأمر والتسليف دون باعث الإكراه ، فالآتي بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعى الإكراه فلا يكون مجيباً داعى الشرع ، وإن أتى به لداعى الشرع فصحيح ، قال بعض المتأخرين : وهذا الذى ذكره إنما هو فى العبادات المشروطة فيها النية ، أما ما لا يشترط فيه النية كردد المصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالمتصود فيه واقع قصد أو لم يقصد ، فيخرج من عهدة التكليف به مع الإكراه. هذا كلام الأصوليين ، وأما الفقهاء فقالوا : لا يباح بالإكراه الزنا والقتل ، ويباح شرب الخمر ، والإفطار وإتلاف مال الغير ، والخروج من الصلاة ، والتلفظ بكلمة الردة . وقد يجب بعض ذلك . فإن قلت : قد قال الفقهاء إن الإكراه يسقط أثر التصرف ، قلت : لا يلزم من كونه مسقطاً أثر التصرف إلا بإجماع التكليف ، والضابط فى خطاب المكروه وتصرفاته والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعى مزيد بسط لعنا نستقصى القول فيه فى كتابنا الأشياء والنظائر على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الإكراه على القتل على أصح القولين ، ومنها الإكراه على الكلام فى الصلاة على الأصح ، ومنها الرضاع .

ومنها على الحدث . وقد حكى الرافعى عن الحناطى (١) وجهين فى انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً فلا يبعد أن يقال بجزئياتهما فى حالة الإكراه .
ومنها الإكراه على الزنا إن قلنا : يتصور الإكراه عليه .

ومنها قال فى الاستقصاء نقلاً عن الإيضاح إذا تبايعا فى عقد الصرف وتفارقا قبل القبض يبطل ، سواء كان فى حالة الاختيار أم الإكراه ، وقد يعترض على .

(١) هو : الحسين بن محمد بن عبد الله الشيخ الإمام أبو عبد الله الحناطى الطبرى ، كان إماماً جليلاً حافظاً لسكتب الإمام الشافعى — رضى الله عنه — .
توفى بعد الأربعمائة هجرية .

(تاريخ بغداد ٨ / ١٠٣ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤ / ٢٦٧ - ٢٧١)

هذا بأن الإكراه لا يبطل خيار المجلس في البيع على الصحيح ، ويجاب بضيق باب الربا . والمسألة في شرح المنهاج لوالذي مبسوطه .

ومنها إذا أكره ففعل أفعالا كبيرة في الصلاة بطلت بلا خلاف .
ومنها لو أكره على التحول عن القبلة أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة فصلى قاعداً لزمه الإعادة لأنه عذر ، وهذه كالتى قبلها .

ومنها إذا أكره حتى أكل بنفسه وهو صائم أو أكرهت المرأة حتى مكنت من نفسها ففي الفطر قولان .

ومنها إذا حلف بالله مكرهاً انعمدت يمينه على وجه . حكاه ابن الرفعة .

المسألة الرابعة

ف. وقت توجه الخطاب إلى المكلف

قال: (الرابعة: التكليف يتوجه حال المباينة ، وقالت المعتزلة: بل قبلها) .

للمسألة من مشكلات المواضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول ، ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه على جهة الاختلاف ثم لعمد إلى الزأى الأسد فتناضل عنه فنقول : قال القاضى فى مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين : الفعل مأمور به فى حال حدوثه ، ثم قال المحققون من أصحابنا : الأمر قبل حدوث الفعل للمأمور به أمر إيجاب وإلزام ، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به ، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به ولكن لا يقتضى ترغيباً مع تحقق المقصود ولا يقتضى دلالة ، بل يقتضى كونه طاعة بالأمر المتعلق ، وذهب بعض من ينسب إلى أهل الحق إلى أن الأمر إنما يقتضى الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل ، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحتمية الوجوب عند الوقوع . وهذا باطل ، والذى نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفى حال الحدوث ، وإنما يفرق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة ، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه ، وزعمت القدرية بأسرها أن الفعل فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده ، ثم طردوا مذهبهم فى جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كاتساً بحظر ولا وجوب ولا نذب ، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث ، ثم افرقوا فيما بين أظهرهم ، فقال بعضهم :

لا يصح تقدم الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد ، وصار الآكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات ، ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا فى أنه هل يشترط بقاء المكلف فى الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف ، فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشروط التكليف فى كل الأوقات المتقدمة .

وزعم بعضهم : أنا لا اشتراط ذلك ، وإنما تشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل ، ويشترط في الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب من يفهم الخطاب ثم افترقوا بعد ذلك في أصل آخر ، وذلك أنهم قالوا هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصالحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب ؟

فمنهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله ، ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى . وهو أثبت منقول في المسألة وصرح نقل إمام الحرمين في البرهان أن مذهب أصحاب الشيخ أن الفعل في حال حدوثه مأمور به ، ثم ذكر في تعليقه ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه ، وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله .

فإن قلت : أصلهم الآخر وهو تحوير التكليف بما لا يطاق يقتضى جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة ، فعلى هذا يكون المأمور مأموراً قبل التلبس بالفعل .

قلت : لعلمهم فراعوا هذا على استخالته أو أنهم وإن جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون كلامهم هنا بناء على عدم الوقوع ، ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأثر بالحادث قبل الحدوث وعدم الأمر به مع الحدوث ، وقال : إما أن يتجه القول في تعاقب الأمر به طلباً واقتضاء مع حصوله مذهب لا يرضيه لنفسه عاقل ، وأما النزالي ، فإنه قال بوجود الأمر قبل الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل ومن هنا خالف قول إمامه ، فإن إمامه رأى أن القدرة هي التمكن وحالة الوجود تنافي التمكن من الفعل والترك فيتين الوقوع كذا قال القرافي ، وهذه عبارة النزالي : لا أمر إلا بعدم يمكن حدوثه ، وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً ، كما كان قبل الحدوث ، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية في الوجود ، اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره . .

وأما الإمام فقال : ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل ، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً .

وقالت المعتزلة : « إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه . ثم استدلت على أنه لا يمتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل ، وإذا توكل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاه عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي عن بعض ما ينتمى إلى أهل الحق ، وقال إمام الحرمين : لا يرضيه لنفسه عاقل ، ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدوث ومع الحدوث ، وهو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضي بل حاصل ما فعل أنه اختار أحد مذهبي الأصحاب ، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة . »

وقال الآمدي : « اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا انتهى ، وهذا الذي ادعى الاتفاق على خلافه إلا عن شذوذ هو أحد شقي ما اختاره الإمام ونصبه محل النزاع مع المعتزلة قال : وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل ، واختلفوا في جواز تعلقه في أول زمان حدوثه فأنبته أصحابنا ونفاه المعتزلة انتهى . »

وهو ما أشعر به كلام النزالي المتقدم وهو نقل متقن محرر وانبعه عليه ابن الحاجب إلا أنه نسب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل إلى الشيخ وليس بجيد ، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام وإن كان ذلك يتلنى من قضايا مذهبه .

وقال ابن برهان في أصوله : « الحادث في حال حدوثه مأمور به خلافاً للمعتزلة ، انتهى . ولم يتعرض له قبل الحدوث ، وأما صاحب الكتاب فن شاعر الإمام نبخ . وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كناية للتبصر . »

أدلة القائلين بتوجه الخطاب عند المباشرة

قال: (لنا أن القدرة حيثئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال . قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل في حال في الحال ، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل قالوا عند المباشرة واجب الصدور قلنا حال القدرة والداعية كذلك) .
قد علمت : اتباعه للإمام في اختيار أن التكليف إنما يتوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها ، واستدل عليه بأن التكليف مشروط بحصول قدرة المكلف ، وحينئذ فيكون التكليف متوجهاً حال المباشرة ، ولا يكون متوجهاً قبلها ، أما تحقق القدرة حال المباشرة فلأن المراد من القدرة التمكن من الفعل ، والتمكن حاصل حيثئذ ، وأما اتفاؤها قبل المباشرة فلأن الفعل قبل المباشرة يتمتع الوقوع إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يفرض وقوعه ويكون ما فرضته أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة وهذا خلف فوضح أن الفعل قبل المباشرة يتمتع الوقوع والممتنع لا قدرة عليه .

قوله : « قبل التكليف ، أجاب الخصم عن القول بأنه إذا كان ممتعاً قبل المباشرة فلا يكلف به ، بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم ، بل التكليف في الحال يعني قبل المباشرة تكليف بالإيقاع في ثاني الحال ، يعني حال المباشرة .

واعترض المصنف على هذا الجواب بأن الإيقاع المكلف به إذا كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال أي حال قبل الفعل محال ، وذلك لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع ، إذ الفرض أن الإيقاع هو نفس الفعل ، وإن كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه أي إلى هذا الإيقاع الذي كلف به ، ويقال هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إن وقع التكليف به حال وقوع الإيقاع لزم المدعى وهو توجه التكليف حال المباشرة ، وإن وقع التكليف به قبله لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لأننا قررنا أن القدرة مع الفعل .

فإن قلت : التكليف قبل الإيقاع بإيقاع الإيقاع في ثانی الحال .
 قلت : يعود الكلام إليه أيضاً ، ويقال لإيقاع الإيقاع الذي كلف به إما أن
 يكون نفس الفعل أو غيره ، ويتسلسل فتعين أن يكون توجه التكليف حال
 المباشرة لأقبلها .

قوله : « قالوا ، إشارة إلى حجة ذكرها المعنونة وهي أن الفعل حال المباشرة .
 واجب الصدور عن المكلف لامتناع الترك منه حيثئذ ، وكل ما كان واجب الوقوع
 فليس بمقدور ، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه فلا يتوجه التكليف
 نحو الفعل حال المباشرة ، وأجاب بأنه لما كانت القدرة هي التمكن من الفعل
 والداعية هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك ، إذا علم أو ظن أن له في الفعل
 مصلحة أو مفسدة ، وإذا اجتمعت القدرة والداعية سميت علة تامة وإذا وجدت
 فقيل يجب وقوع الفعل ، وقيل لا يجب بل يكون الفعل أولى وإذا عرفت هذا
 فقول : الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأموراً حال
 القدرة والداعية عند الخصم لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل ، مع أن الفعل
 واجب الصدور في تلك الحالة فانتفى ما ذكرتموه ، ويمكن أن يقرز على وجه آخر
 فيقال : القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارناً
 للأثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فبطل دعواكم أن ما كان
 واجب الصدور لا يكون مقدوراً ، والتقرير الأول أقرب إلى كلام المصنف وهو
 يتمشى على تقدير التزام الخصم أن العلة مع المعلول ، والثاني يتمشى على تقدير قوله
 العلة قبل المعلول وتوجيه كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال : فأما يكون
 التكليف حال القدرة والداعية مع ويلزم من مجموعهما وجوب الوقوع وقد اعترض
 العبري ، بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب
 الوقوع فيلزم التكليف بالمتنع أو الواجب ، وهو محال . هذا شرح ما في الكتاب
 على الاختصار والمسألة دخيلة في هذا العلم والكلام فيها عما لا يكثر جدواه ،
 والذي بقوله إن الحق في أحد جهتين إلى الأشاعة مرجعها :

أحدهما : القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة وحال المباشرة أيضاً . وهو
 المنقول عن المحققين .

والثانية : أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة ، وهو مختار الإمام وصاحب الكتاب وهو عندنا منفتح لا يمنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب نوردهما إن شاء الله تعالى .

فإن قلت : هذا يؤدي إلى أن المكلف لا يعصى بترك مأمور به لأنه إن أتى به كان بمثابة ، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف .

قلت : هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة ، وجوابه عندنا دقيق فنقول : إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك ، والترك فعل وهو حرام ، فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك ، والعقاب ليس إلا على الترك ، وهذا في غاية الحسن ، وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف مالا يطاق وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة ، وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال تارك الصلاة مثلا غير مكلف بالصلاة بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة ، وقد ادعى إمام الحرمين اتفاق أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام ، فإن صح الإجماع هكذا قبل يصد عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة .

وإن أمكن رده إلى ترك الترك كما قررنا فهذا المذهب منفتح .

الفصل الثالث

في المحكوم به ، وفيه عدة مسائل
الأولى : في جواز التكليف بالمحال

قال : (الفصل الثالث) في المحكوم به وفيه مسائل :

الأولى : التكليف بالمحال جائز لأن حكمه لا يستدعى غرضاً . قيل : لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا : إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته) ،
ما لا يقدر العبد عليه قد يكون معجزاً عنه متعذراً عادة لا عقلاً كالطيران في الهواء ، وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، فإن إيمانه مستحيل ، والحالة هذه عقلاً لتعلق علم الله به . وإذا سئل ذرو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه ، وهكذا كل طاعة قدر في الأزل عدمها ، وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً ، كالجمع بين السواد والبياض .

إذا عرفت هذا فحمل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو المتعذر عادة ، سواء كان معه التعذر العقلي أم لا . أما المتعذر عقلاً فقط لتعلق علم الله به فأطبق العقلاء عليه وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمن) (١) فنقول : ذهب جماهير الأصحاب إلى أنه يجوز التكليف بالمحال ، وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً ، وإليه ذهب بعض أصحابنا ، كالشيخ أبي حامد ، وإمام الحرمين والغزالي ، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (٢) كما صرح به في شرح العنوان . وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعاً لذاته لم

(١) سورة يوسف عليه السلام آية ١٠٣

(٢) هو : محمد بن علي بن وهيب مطبع المنفلوطي ، المصري . نشأ في قوص بصعيد مصر ، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ وينبع من أرض الحجاز وكان والده في رحلة الحج فظاف به حول الكعبة داعياً له ، فاستجاب الله دعاه ، فكان ولده =

يجز وإلا جاز ، واختاره الأمدى وادعى أن الغزالي مال إليه . وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالمحال ، فإن ورد لانسبه تكليفاً ، بل يكون علامة نصبها الله على عذاب من كلف بذلك ، واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً وذلك مبنى على تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل ، وهذا يصلح رد أعلى من بني الامتناع على ذلك ، وهم المعتزلة . وأما من وافقهم مع أصحابنا فلهم مأخذ آخر .

واحتج المعتزلة ومن وافقهم ، بأن المحال لا يتصور ، لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم ، إذ التصور من جملة أقسام العلم وكل معلوم متميز ، وكل متميز ثابت لأن التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجود ضرورة علم قيام الموجود بالعدم ، فلو كان متصوراً لكان ثابتاً ولكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وإذا كان غير متصور فلا يكلف به لأنه والحالة هذه مجهول .

قال الغزالي : والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للكلف بالاتفاق ، وأجاب المصنف بأنه إن كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع منكم الحكم عليه لأن الحكم على الشيء فرع تصوره ، فلم حكتم عليه بالاستحالة ؟

ولقاتل أن يقول : الحكم باستحاله إنما يتوقف على تصوره في الذهن لا على

= من العلماء العاملين ، وذاع صيته ، واشتهر بالصلاح والتقوى حتى لقب بـ (تقي الدين) .

من مؤلفاته : (شرح كتاب عمدة الأحكام) ، (الإمام والإمام) في أحاديث الأحكام) ، (مقدمة الطرزي في أصول الفقه) .

توفي رحمه الله تعالى في صفر سنة ٧٠٢ هـ بالقاهرة ودفن بالقراة الصغرى (شذرات الذهب ٦/٥ ، الدرر الكامنة ٤ / ٩٤ . درة العجالة ١٥/٢)

تصور وجوده في الخارج، ولا يمتنع تصوره في الذهن وليس المراد من قوله لا يتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي، وهذا حق، وجوابه أنا لا نسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع إلا فيه .
قال : (غير واقع بالمتع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق) .

اختلف القائلون بجواز التكليف بالحال في وقوعه، فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه، واختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالمتع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى، وإعدام القديم . هذا ما ذكره . وهو يفهم وقوع المتع لغيره، والحق فيه التفصيل أيضاً فإن كان مما قضت العادة بافتناحه كحمل الصخرة العظيمة للرجل التحيف حكمه حكم المتع لذاته في الجواز وعدم الوقوع، وأما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالإجماع كما سلف .

(قاعدة) : قد عرفت ما عليه جمهور الأصحاب من تجوز التكليف بالحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت . فأما التجوز فهو المنقول عن أبي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه .
قال إمام الحرمين : وهذا لسوء معرفة مذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلها واقعة عنده على خلاف الاستطاعة .

قال : ويتقرر هذا من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع، قال : ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له، فإننا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده . قال : وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل، والفعل مقصود مأمور به، وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه .

والثاني : أن القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل مقدورها مخلوق لله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه، قال : ولا معنى للتمويه بالكسب .
فإننا سنوضح سر ما نعتقه في خلق الأفعال انتهى .

ولقائل أن يقول : على الأول قولكم ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، قلنا : الكلام على رأى الشيخ ، وهو يرى ذلك لا على رأيكم . قال صفي الدين الهندي : بل الجواب عنه ، أن ما هو متلبس به عند ورود الخطاب ليس ضدّاً له ، وهو الآن ضده الوجودى المنهى عنه ، وهو الذى يستلزم للتلبس به تركه فى الزمان الذى أمر بإيقاع الفعل فيه وهو فى زمان ورود الخطاب لم يتلبس به ، لأن زمان العمل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور سلينا أن ذلك ضده المنهى عنه ولكنه حاصل عند ورود الخطاب ، والأمر بترك الحاصل محال ، اللهم إلا أن يقال إنه مأمور بترك ما هو متلبس به فى المستقبل ، وذلك إنما يكون بإقدامه على المأمور به ، وحيثئذ يعود المحذور المذكور .

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال بتوجه الأمر قبل الفعل وفيه ما تقدم من النزاع فى المسألة المتقدمة . وأما الوجه الثانى فلا يلزم تمييز التكليف بالمتع لذاته أو الممتنع عادة .

أدلة القائلين بعدم الوقوع

قال : (للاستبراء ، ولقوله تعالى د لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) .

استدل على أنه غير واقع بالمتع لذاته بوجهين :

حدهما : الاستبراء فإنما استقرينا فلم نجد فى التكليف الشرعية ما هو متعلق بالمتع لذاته .

والثانى : قوله تعالى د لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، (١) والمتنع لذاته غير وسع المكلف أى غير مقبور له فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية تدل على عدم التكليف بالمتع لذاته والمتنع لغيره ، لا المتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدلالها منع الوقوع فيهما ما لم يأت به دليل يخرج المتنع لغيره .

دليل القائلين بالوقوع

قال : (قيل أمر أبا لُهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين . قلنا : لا نسلم أنه أمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن) .

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالحال لذاته ، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستراء ، وتقريره أن أبا لُهب ما مور بالجمع بين النقيضين لأنه ما مور بالإيمان ، والإيمان عبارة عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به . وما جاء به أنه لا يؤمن فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك ، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان ، فوجب أن يؤمن ، وأن لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين .

وأجاب بأن أمر أبي لُهب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان ، فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين ، وهو جواب باطل ، فإن أبا لُهب ما مور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع . وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته ، بل من الممتنع لغيره ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن فاستحال إيمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره ، فإذا أمره بالإيمان والحال هذه فقد أمره بما هو ممكن في نفسه ، وإن كان مستحيلاً لغيره كما قلناه فيمن علم الله أنه لا يؤمن . وهاهنا تنبيهان :

أحدهما : وذكره القرافي : أن الجمع بين النقيضين على ما قرره وإنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو ليس بجيد ، بل الصواب حذف الواو فيقال : كلف بأن يؤمن بأن لا يؤمن وهو مدلول الأمر بالإيمان ، وإذا كان مكلفاً بأن يصدق الخبر بأنه لا يؤمن لا يلزم أن يكون مكلفاً بجعل الخبر صادقاً ، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله غداً ، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به ، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً ، بل يحرم عليك ، وأبو لُهب

والحالة هذه إنما تكلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن إلا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه .

والثاني : تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم . فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه ، وهما نقيضان ، ولكن العدم غير مقدور عليه فلا يكلف به بل المكلف به على التقدير الذي أشار إليه ، كف النفس عن الإيمان ، والكف فعل وجودي ، فالصواب التعبير بالضدين كما فعل الإمام .

(فائدة) ناقش القرافي في التمثيل بأبي لهب وقال : إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى (تبت يدا أبي لهب وتب) (١) ولا دليل فيه لأن التبت هو الحسran . وقد يحسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه ، وأما قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) (٢) فخصوصة ولقاتل أن يقول : لا مشاحة في المثال ولا شك أنه تعالى أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها وإن كانت مخصوصة وذلك كاف في المثال ، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً بل لمن يشاحح القرافي أن يقول : إخباره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقل أحواله أن يكون عليه إياها بمعاص صدرت منه كما ذكرتم ، وأذية نزلت وهو كافر فيكون العقاب على معاص تصدر منه في حال الكفر . فنقول حينئذ : إن قلنا إن الكافر غير مكلف بالبروع فهذا منتصف ، ولا بد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان ، وإن قلنا إنه مكلف فلو قدر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر ، لأن الإسلام يجب بما قبله فتبين أن يكون العقاب على ترك الإيمان وهو المطلوب .

(٢) سورة البقرة آية ٦

(١) سورة المسد آية ١

المسألة الثانية

في تكليف الكفار

قال ، (الثانية : الكافر مكلف بالفروع خلافاً للحنفية . و فرق قوم بين الأمر والنهي) .

أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون ، وباعتبارها مطالبون ، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشبب بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يكلف به ، وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل ، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ، ولم يقل أحد إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى .

وأما فروع الدين فقال الشافعي ، ومالك وأحمد : إنهم مخاطبون بها ، وخالفته الحنفية ، وهو قول الشيخ أبي حامد الاسفرايني من أصحابنا ، وذهب قوم إلى أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر ، وربما ادعى بعضهم أنه لاخلاف في تعلق النواهي ، وإنما الخلاف في الأوامر ، قال والذي رحمه الله : وهي طريقة جيدة وفي المسألة مذهب رابغ ، أن المرتد مكلف دون غيره ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام ، ولا معنى لذلك لأن ماخذ المنع فيهما سواء . وهو جهل بالله تعالى . وزعم القرافي أنه مر به في بعض الكتب حكاية قول أنهم مكلفون بما عدا الجهاد دون الجهاد لامتناع قتالهم أنفسهم .

واعلم أن هذه المسألة إنما ذكرت على صفة المثال لأصل ، وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف أم لا ، وهي مسألة مشهورة . وهنا مباحثان :

أحدهما : أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المانع ، والعمل بعده ، كالمحدث . وحصول الشرط الشرعي غير

مشروط في صحة التكليف على الرأى الصحيح . أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال ، لأن شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول ، وإنما يجب بتأمه . فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لو أسلم اشترط مضى حول من وقت إسلامه ، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت ، وجواب هذا الاشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده ، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ، ولكنه إذا أسلم تسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله ، وذلك جائز ، فما كلفناه بمستحيل بل يمكن ، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً ، وإن أسلم سقط ، ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما استعرفه إن شاء الله .

القائدة : تضعيف العذاب في الآخرة ، ومضى الحول ليس من شرطه الإسلام . والذى يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثانى .

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج .

وفي الزكاة ثلاثة أشياء :

الخطاب بأدائها ، وهو حاصل لما بيناه .

والثانى : ثبوتها في التمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه .

الثالث : تعلقها بالمال ، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما استعرفه على الأثر إن شاء الله فنقول :

والمباحثة الثانية : أن إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يتوهم منه أن من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم . ومن لا يقول بذلك يقول : لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام وليس الأمر على هذا التوهم ، وكشف الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين :

خطاب تكليف ، وخطاب وضع . خطاب التكليف بالأمر والنهى هو محل الخلاف ، وليس كل تكليف أيضاً ، بل ما لم نعلم اختصاصه بالمؤمنين أو بيمض بالمؤمنين ، وإنما المراد العامة التى شملهم لفظاً هل يكون الكفر مانعاً من تعلقها بهم

(١٢ - الإيهام ج ١)

أولاً : وأما خطاب الوضع فنه ما يكون سبباً لأمر أو نهى مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة ، قال والذى رحمه الله : فهذا من محل الخلاف أيضاً ، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضاً ، وربما يقول المانع من التكليف هو سبب ولكن قارته مانع ، والعبارتان إن وقع فيهما تشاجر فهو لفظى .

ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجنباياتهم سبباً في الضمان ، وهذا ثابت في حقهم إجماعاً ، بل ثبوته في حقهم أولى من ثبوته في حق الصبي ، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً في البيع والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم ، ومن هذا القبيل الإرث والمالك وبه ولولا ذلك لما شاع بيعهم لموارثهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له .

قال والذى : بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً والصحة حكم شرعى وهى ثابتة في حقهم ، ومن يقول بأن الصحة حكم عتلى مراده مطابقة الأمر فهى حاصلة في حقهم لمطابقة عقدهم الوجه المشروع ، وأوضح دليل على ثبوت الصحة في حقهم من غير نزاع أن أبا حنيفة قال بها في الأنكحة وهو صدر القائلين بعدم تكليفهم بالفروع ، وأما صحة البيع ونحوه إذا جرى على الوضع الشرعى فلا تعلم من يقول بنساده في حقهم .

ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ، ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبتت في حق المسلمين ، وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بأدائها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنائيات برقاب الجناة من أرقائهم ونحو ذلك ، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جنابة كما قاله بعضهم ، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعى ، فظهر أنه لا يثبت في حقهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين :

أحدهما : أن المقصود أنهم يأثمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم ، والتعاقب المذكور إنما يقصد به تأكيد الوجوب لأجل الإخذ إيمان

الواجب عن الضياع ، فلا معنى لإثباته في حق الكافر ، لأنه إن دام على الكفر لم يوجد منه ، وإن أسلم سقطت ، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه ، والموجود في حق الكفار ، إنما هو الأمر بأدائها ، وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين ، وثبوتها في الذمة تدر زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً ، وإثبات تعلقها بالدين أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر .

الثاني : أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (١) ولا مرية في أن الكافر لا يدخل في ذلك . وكساب أنس الذي كتبه له أبو بكر رضي الله عنه وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين وفيه كل خمس شاة ، ولا يلزم من إثبات هذا التعلق في حق المسلمين لإثباته في حق الكافرين ، لظهور الفرق على ما قدمناه ، ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة :

منها ما يتناول لفظه الكفار ، مثل (يا أيها الناس) ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع .

ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من آية الحديث والآيات التي فيها (يا أيها الذين آمنوا) ونحوه فلا تتناولهم لفظاً .

قال والذي رحمه الله : ولا يثبت حكمها لهم ، وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم ، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم ، وأما حيث يظهر الفرق أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم ، لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا تثبته في حقهم بغير دليل ولا معنى .

ومن خطابي الوضع كون الزنا سيئاً لوجوب الحد ، وذلك ثابت في حقهم ،

ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين (١) ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعا أما من لا يعتقد شيئاً فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقتل يتوجه عليهم كما هو في المسلمين ، ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام .

فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ، ولا يظن الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الأصوليين ، لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم .

(١) أخرج البخاري ومسلم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمر : أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ - فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله - ﷺ : - : « ما تجدون في التوراة ؟ » قالوا : « نفضحهم ويجلدون » قال عبد الله ابن سلام : « كذبتم إن فيها الرجم » ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال عبد الله بن سلام : « ارفع يدك ، فرفع يده فإذا آية الرجم » ، قالوا : « صدق » ، فأمر بهما رسول الله ﷺ - فرجما .
(فتح القدير للشوكاني ٤٣/٢ ، ٤٤) -

أدلة القائلين بتكليف الكفار

قال: (لنا أن الآيات الأمرة بالعبادة تتناولهم والكفر غير مانع لإمكان إزالته وأيضاً الآيات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل: (فويل للمشركين) وأيضاً فإنهم كفروا بالذواهي لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً).

استدل على المختار بأوجه:

الأول: أن للمتضى لتناول الكفار قائم مثل: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) (١) وغيرها ، والكفر لا يمنع من التناول للتمكن من إزالته، فأشبه المحدث المانع من الصلاة ، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال ، وما قال أحد من المسلمين إن المحدث لا يكلف بالصلاة حتى ينبغ أبو هاشم (٢) وقال منكرأ من القول وزوراً قلت: والاستدلال بنحو: (يا أيها الناس) مستقيم وأما ما حكى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: « كل ما جاء في القرآن يا أيها الناس فالمراد المؤمنون ، فلم يصح عنه (٣) »

(١) سورة البقرة آية (٢١) .

(٢) هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة ، ويقال لهم الذمية ، لقولهم باستحقاق الدم لا على فعل .

توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ

(ابن خلكان ١ / ٣٦٧ ، البغدادى ١١ / ٥٥)

(٣) يؤيد ذلك ما رواه الحافظ ابن كثير عند تفسير قوله تعالى في سورة البقرة: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم . . .) قال: « وقال محمد بن إسحاق: حدثني محمد بن أبي محمد ، عن عكرمة ، أو سعيد بن جبير ، عن ابن عباس قال: قال الله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) للفرقيين جميعاً من الكفار والنافقين ،

(تفسير ابن كثير ج ١ ص ٨٦ ط الشعب)

الثاني : أن الآيات الموعدة بترك الفروع مثل قوله تعالى (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (١) ومثل قوله (ماسلككم في سقر. قالوا لم نك من المصلين) (٢) دلت على أنهم كلفوا ببعض الفروع فيكونون مكلفين بالباقي ، إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس .

الثالث : وهو دليل على من فصل ، وقال : تتناولهم المناهي دون الأوامر ، ولك أن يجعله دليلاً على الترييقين ، وبه يشمر إيراد المصنف حيث استدك بتناول النهى ، ولو جعله دليلاً على من وافق فى النهى لم يحتاج إلى الاستدلال ، وتفريه أن الدليل على أن النهى يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الأمر ، بجماع مطلق الطلب .

فإن قلت : لا نعلم بأنه يتناول الكافر النهى ولا يرد وجوب حد الزنا ، لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية أو غيرها ، ولذلك لا نجد الحربى .

قلت : الالتزام بمجرد لا يوجب الحد .

فإن قلت : قال أبو عبد الله بن خويد منداذ المالكي : إنهم إنما يقطعون فى السرقة ويقتلون فى الحرابة من باب الدفع فهو تعزير لا حد ، لأن الحدود كفارات لأهلها وليست هذه كفارات ، ومقتضى ذلك ألا يجب حد الزنا لما ذكره .

قلت : مقالته هذه فاسدة ، فإن الحدود إنما تكون كفارة لأهلها إذا كانوا مسلمين ، كما صرح به الشافعى ، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ، ولا الطهرة ، وإنما هى فى حقه كالديون اللازمة ، ولذلك نلزمه بكفارة الظهار ونحوها ، ولا يزول عنه بها إثم .

قال : (قيل الانتهاء أبدأ يمكن دون الامتثال وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكتفى فاستويا وفيه نظر ، قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا : الفائدة تضييف العذاب) .

(١) سورة فصلت آية (٧٤٦) .

(٢) سورة المدثر (٤٢ ، ٤٣) .

لما قاس الأمر على النهي بالجامع الذي بينه اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهي من باب التروك فلا يحتاج إلى النية ، بخلاف الأمر ، وإذن يمكن الكافر الانتهاء عن المنهيات مع كفره ، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عدت بقولك يمكنه الانتهاء عن المنهيات أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات ، وإن عدت أنه يتمكن من الانتهاء عن المنهى لغرض امتثال قول الشرع ، فهذا حالة الكفر متعذر ، فاستوى المأمور والمنهى في أن الإتيان بهما من حيث الصورة ، غير متوقف على الإتيان والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإتيان فبطل الفرق ، قال صاحب الكتاب وفي هذا الجواب نظر ، ووجهه أن المكلف إذا ترك المنهى عنه سقط عنه العقاب ولم ينو بخلاف المأمور به ، فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينو .

واحتج من قال بعدم تكليف الكفار بالفروع بأنها لو وجبت عليهم لكانت إما في حال الكفر أو بعده ، والأول باطل لامتناع الإتيان بها في تلك الحالة ، وكذلك الثاني لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالفداء لقوله عليه السلام « الإسلام يجب ما قبله » (١) وأجاب المصنف بأن فائدة قولنا إنهم مكفوفون بالفروع تضعيف العذاب عليهم يوم القيامة ، ولقائل أن يقول: التعذيب في الآخرة

(١) حديث صحيح وتمامه : « الإسلام يجب ما قبله ، والتوبة تجب ما قبلها وإن الهجرة تجب ما كان قبلها »

أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عمرو بن العاص (١٩٩/٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

ويؤيده حديث ابن مسعود : « أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: « من أحسن في الإسلام لم يؤخذ بما عمل في الجاهلية ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر » صحيح البخاري ، كتاب استنابة المرتدين (١٧/٩ ، ١٨) .
ومسلم كتاب الإيمان ، باب « هل يؤخذ بأعمال الجاهلية » (٧٧/١) .

كما يؤيد ذلك كله قول الله تبارك وتعالى : (قل للذين كفروا إن يتنابوا يخفون لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين) الأنفال ، (٢٨)

متوقف على سبق التكليف لاحالة ، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده ، بل الجواب أنا نقول هو مكلف بإيقاع ذلك ، بأن يسلم ويوقع ، وأما قوله صلى الله عليه وسلم الإسلام يجب ما قبله ، فحجة لنا لأن قوله يجب يقتضى سبق التكليف به ، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام ، ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلف بالفروع مطلقاً ولم أر من ذكره قوله تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون) (١) ، إذ لا يمتري الفهم في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالافساد الذي هو قدر زائد على الكفر ، إما الصد أو غيره ، وأما قول الأصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة فصحيح ، ولم يريدوا أنه لا يظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة ، وإن أهمته عبارة طوائف منهم فينبغي أن يخصص كلامهم ، ويعلم أنه جواب عما أزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر فائدة للخلاف فيها كالزكاة ونحوها ، وقد فرغ الأصحاب على الخلاف الأصولي مسائل عديدة .

واعلم أن الأقوال الثلاثة في خطاب الكفار بالفروع أوجه للأصحاب ، حكاهما النووي في أوائل الصلاة ، من شرح المذهب ، وسبقه الشيخ أبو إسحق في شرح اللع ، فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم في الأصول .
منها : ذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أنه يجب على الحربي ضمان النفس والمال .
تخرجها من أن الكفار مخاطبون بالفروع وعزى هذا إلى المزني (٢) في المتشور .

ومنها : إذا اغتسلت الذمية لتحل لمن يحل له وطؤها من المسلمين فهل يجب عليها إعادة الغسل إذا أسلت فيه وجهان ، وفرق إمام الحرمين بين هذه وبين ما لو وجب على الذي كفارة فأخرجها ثم أسلم لا يجب عليه إعادة قطعاً بأن الكفارة .

(١) سورة التحل آية (٨٨)

(٢) هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، صاحب الإمام الشافعي ، من أهل مصر ، كان علماً مجتهداً ، قوى الحجّة ، له الجامع الكبير والصغير .

توفي سنة ٢٦٤ هـ (الأعلام ١/١١٥ ، ١١٦ ، وفيات الأعيان ١/٢٢٣)

إنما تكون بالمال ، ولا تخلو الكفارة عن قصد شرعى من إطعام محتاج أو كسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق ، وهذه المصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها ، فإذا وجدت حاجة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كسألتنا ، وكالصوم .

ومنها : لو اعتقل الكافر عن جنابة أو ترضاً أو تيمم ثم أسلم فالذهب الصحيح وجوب الإعادة .

والثالث : الفرق بين الوضوء والغسل .

ومنها : هل يمكك الكافر الجنب في المسجد ؟ فيه وجهان .

ومنها : هل يؤخذ في الجزية وفي ثمن الشقص المشفوع بما يتقنا أنه من ثمن الخمر للذهب أنا لا تأخذه وفيه وجه .

ومنها : التصرف في الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة ، وصرح في التهمة ببناء المسألة على الأصل المذكور ، فإن قلت : لم لا جرى فيها خلاف مذهبي ؟ قلت : شفاء الغليل في ذلك من وظائف كتابنا الأشباه والنظائر فعليك به .
ومنها : إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيداً لزمه الضمان ، وقال في المذهب : يحتمل ألا يلزمه .

(خاتمة) قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم أن الخلاف في تسكينهم بالفرع يختص بما يترتب عليه حرج من أمور ومنهى ويقضى أن الإباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قولنا إنها ليست من التسكين ، والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح ، قال والدى: وقد يقال إن اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، فإن صح هذا فهم آثمون على جهة أفعالهم ، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين ، قال والدى: وهو مما لم أره لغيرى وفيه عندى توقف ولا يتناقى القول به الحكم بصحة أنكحهم ومعاملاتهم ، لأن أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة .

المسألة الثالثة

امتنال الأمر يوجب الإجزاء

قاله : (الثالثة : امتنال الأمر يوجب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمثل بالسكوية . قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد ، والجواب طلب الجامع ثم الفرق) .

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع موجب للإجزاء عند الجمهور ، وخالفهم أبو هاشم ، وعبد الجبار (١) وحجة الجمهور أنه لو لم يكن الامتنال موجباً للإجزاء لكان الأمر بعد الامتنال مقتضياً إما لذلك المأني به ، ويلزم تحصيل الحاصل ، أو لغيره ويلزم ألا يكون الإتيان بتام المأمور به بل ببعضه والفرض خلافه .

واعلم أن الإجزاء له تفسيران :

أحدهما : سقوط التعبد به وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب .

والثاني : سقوط القضاء وقد ضعفه ثم ، والخلاف في هذه المسألة إنما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء ، أما إذا فسر بما اختاره المصنف فامتنال الأمر يكون محصلاً للإجزاء من غير خلاف ، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا نبي على ذلك التفسير ، فقالوا : لا يتمتع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله ، فحاصل ما يقوله أبو هاشم أنه لا يدل على الإجزاء ، وإنما الإجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة ، ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به (٢) وقد شبه

(١) هو : أبو الحسين : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني ، شيخ المعتزلة في زمانه .

من مؤلفاته : « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، « العمدة » في أصول الفقه .

توفي بالري سنة ٤١٥ هـ (الأعلام ٢ / ٤٧٦) .

(٢) اتفق الجميع على أن الإتيان بالمأمور به على وجه الصحيح يدل على =

التقاضي هذا الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : « إني دخلت الدار وأنت حر ، فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عقته ما لم يأت بالشرط مستفاد من الملك السابق ، ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ، ومن مفهوم الشرط أيضاً ، وكذلك الخلاف الذي هنا ، وإذا عرفت ذلك أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل لأن الأمر بمجرد لا يدل عليه ، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في عمل الواقع لا معترض به عليه ، وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم ، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، واحتج أبو هاشم على مذهبه بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت اللداه ، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء وإليه الإشارة بقوله « لا يوجب ، أي لا يوجب الأمر الإجزاء ، كما لا يوجب النهي الفساد .

والجواب أولاً طلب الجامع بين المقيس والمقيس عليه ، وهو الأمر والنهي ، فإن أتى به بأن قال الجامع أن كلا منهما طلب لا إشعار له بذلك أو أنهما متضادان والشيء محمول على ضده كما هو محمول على مثله ، أجبنا ثانياً بالفرق وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجباً للإجزاء لم يكن للأمر فائدة ، لأنه حينئذ يكون كأنه قال افعل هذا وإن فعلت فكأنك لم تفعل بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكشاف عن المنهي ، وقد يكون الانكشاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت اللداه مع مجامعته للصحة ، ولهذا يصح أن يقال لا تفعل هذا وإن فعلته يكون فعلك صحيحاً .

فإن قلت : الحاج إذا فسد حجه فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج وإذا مضى فيه كما أمر لزمه في مستقبل الزمان حج صحيح ولم يقع إذن مضيه بمنزلة إن كان مأموراً به

== الإجزاء بمعنى امتثال الأمر ، واتفقوا على عدم الإجزاء ، بمعنى عدم سقوط القضاء إذا اختل شرط في المأمور به ، وإنما الخلاف في الإجزاء بمعنى سقوط القضاء ، فيما إذا أتى المكلف بالمأمور به على صفة الكمال ، فهل الإتيان به على الوجه المأمور به يستلزم سقوط القضاء ؟ فالجمهور من الأصوليين والفقهاء على أنه يستلزمه ، وعليه أكثر المعتزلة وقال بعض المعتزلة ومنهم أبو هاشم : لا يوجب .
واتظر : الإحكام للامدني (١٦٢ / ٢) .

قلت : قال إمام الحرمين : هذا قول من يتلقى الحقائق في الأصول من خيالات
في مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع ، فنقول إن كان ما خاض أولاً حجاً مفروضاً
فالحطاب بإيقاع حج صحيح قائم ، والافساد مناف لحق الامتثال ، وليس المضي
في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلق من أمر جديد يختص بالحج
فيثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد ، وبقي على المفسد حق القيام بالأمر الأول ،
وإن كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد ، وليس ذلك من
مقتضى الأمر بالمضي ، قال وهذا لا غموض فيه وقد يتعارض على الفقيه الفرق
بين الفساد والقوات والتحلل بعد الإحصار وحظ الأصول من هذه المسائل تقرير
أمر جديد في كل ما لا يتلقى من الأمر الأول ، وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع
به والله أعلم وبه التوفيق .

الكتاب الأول

في الكتاب - وهو القرآن الكريم

قال: (الكتاب الأول في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة وأقسامها وهو ينقسم إلى أمر ونهى وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب) .

الكتاب هو القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسى وكلام البشر ، وبالإعجاز الأخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والإنجيل والزمور ، إن لم يقل إنها معجزة ، وقولنا بسورة منه أى ببعض ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوثر ، وخرج بذلك سائر الكتب المنزلة إن قيل بإعجازها ، فإنها حينئذ وإن أنزلت للإعجاز ، لكن لم يكن الإعجاز بسورة منها وهذا التعريف صادق على الآية وعلى بعضها أيضاً لأنه يصدق عليها أن قدر سورة من نوعه معجزة ، ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب احتاج المستدل به إلى معرفتها والاستدلال به أيضاً متوقف على معرفة أقسامه من جملة أقسام اللغة ، وهو ينقسم إلى خبر وإنشاء ، ولاحظ للأصولى فى الجبر ، وإنما كلامه فى الإنشاء وهو ينقسم باعتبارات ثلاث :

الأول : بالنظر إلى ذاته إلى أمر ونهى فنقول هذا القول أمر أو نهى فيجعل مورد القسمة ذات القول .

والثانى : بالنظر إلى عوارضه ونهى بها متعلقاته ، وبهذا ينقسم إلى العام والخاص ، فنقول : المعنى بهذا القول جميع متعلقاته وهو العام أو بعضها وهو الخاص .

والثالث : بالنظر إلى النسبة بين الذات والمتعلق ، وبهذا ينقسم إلى المجمل والمبين فنقول : دلالة القول على متعلقاته إما ظاهرة غنية عن المبين وذلك المبين ،

أو غير غنية وذلك المجمال ، ثم إن أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب التقى وطوراً في قالب الإثبات ، إنما لكونها تابعة للصالح تفضلاً وإحساناً عند من يعمل أحكامه سبحانه وتعالى ، أو بحسب إرادته وقضاياه التي لا تعلل عندنا فيرد حكم يرفع حكماً فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ .

فهذا وجه انقسام الإنشاء في الكتاب إلى هذه الأمور ، وليس التقسيم محتصاً بالكتاب ، بل السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله :
سبق مباحث القول .

الباب الأول

في اللغات وفيه فصول

الفصل الأول

في الوضع

قال : (الباب الأول في اللغات وفيه فصول الفصل : الأول في الوضع) .

وجه تقديم باب اللغات على غيره أن معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامه ، واللغات جمع لغة وإنما جمعها وإن كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة لاشتراك مباحثه بين جميع اللغات ، وقد أودع هذا الباب تسعة فصول أولها في الوضع ، وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني ، وهذا تعريف شديد فإنك إذا أطلقت قولك قام زيد فهم منه صدور القيام منه .

فإن قلت : مدلول قولنا : قام زيد صدور قيامه سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم نطلقه ، فما وجه قولكم بحيث إذا أطلق .

قلت : الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان ، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتقييد فإنك إذا قلت : قام الناس اقتضى إطلاق هذا اللفظ إخبارك بقيام جميعهم ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكليّة . فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدا فعلت بهذا أن لإفادة قام الناس للإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه .

والثاني: ألا يحتتم بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد ، فلا اعتبار بكلام السامى والنائم ، فهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها. فوضح بهذا أنك لا تستفيد قيام الناس من قوله قام الناس إلا بإطلاق هذا القول فلذلك اشترطنا ما ذكرناه .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كلف في ذلك ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متبيهاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه الخصوص والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم واللفظ كآلة الموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا قام الناس ولم يعلم من قائله هل قصده أولاً أو هل ابتداء وختمه بما يغيره أولاً هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال قام الناس أولاً . قلت : فيه نظر . يحتمل أن يقال بجوازه لأن الأصل علم الابتداء والحتم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لأن العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن الكلام النفساني القائم بذات المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم يتحقق ، ويحتمل أن يقال إن العلم بالقصد لا بد منه لأنه شرط ، والشك في الشرط يقتضى الشك في الشروط ، والعلم بعدم الابتداء والحتم بما يخالفه لا يشترط ، لأنهما مانعان ، والشك في المانع لا يقتضى الشك في الحكم ، لأن الأصل عدمه ، واختار والذى أيده الله أنه لا بد من أن يعلم الثلاثة ، ويؤيده ما حكاه الروياني عن صاحب الحاوى ، فيما إذا قال الرجل لزوجته طلقتك ثم قال سبق لساني ، وإنما أردت طليتك أن المرأة إن ظنت صدقه بأماره فلها أن تقبل قوله ولا تخصمه ، وإن من عرف ذلك عنه ، إذا عرف الحال يجوز أن يقبل قوله ولا يشهد عليه ، قال الروياني : وهذا هو الاختيار ، وهذه الأسئلة من إيرادى في مجلس مباحثة على الشيخ الإمام والذى والأجوبة له .

أسباب وضع اللغات

والموضوع ، والموضوع له ، وقائدة الوضع

قال: (لما سمت الحاجة إلى التعاون والتعارف ، وكان اللفظ أفيد من الإشارة
والمثال لعمومه وأيسر ، لأن الحروف كصفات تعرض للنفس الضروري وضع يازاء
المعاني الذهنية لدورانه معها) .
يتعلق بالوضع أمور ستة :

أحدها : سببه ، وقد خلق الله نوع الإنسان وصيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل
بها ، بل يفتقر إلى المعاونة عليها ، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرات
النفوس ، وذلك إما باللفظ أو بالإشارة أو بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الأمر
الثاني في الموضوع ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات ، لأنها أفيد هذه
الثلاثة وأيسرها ، أما كونها أفيد فلأنها تعم كل شيء معلوم موجود ومعدوم ، إلى
غير ذلك لإمكان وضع اللفظ يازاء ما أريد من تلك المعاني ، بخلاف الإشارة فإنها
مخصوصة بالموجودات المحسوسة ، وبخلاف المثال وهو أن يجعل لما في الضمير
شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يعسر بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه ، وأما
كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي ، لأن الحروف كصفات تعرض للنفس
الضروري ، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أسهل من غيره .

قوله : (وضع) .

هذا هو الأمر الثالث الموضوع له ، وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول : وضع اللفظ
بيازاء المعاني الذهنية ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : بل يازاء الخارجية ،
واستدل المصنف على الأول بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية ، فإن من رأى
شبهاً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان ، فإذا
تغير ذلك الاعتقاد باعتماد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد إسماءً آخر ، وهذا

(١٢ - الإيهام ١٥)

الدليل أيضاً يدل على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية لامتنع تسمية ذلك بمجوان مخصوص، وقد عرف أن ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه إنساناً، ولكن يمتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجى، وقد أجيب عن هذا الدليل بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها فى الذهن .

قال (ليفيد النسب والمركبات دون المعانى المفردة وإلا فيدور) .

اللام فى قوله ليفيد متعلقة بقوله قبل ذلك (وضع) وهذا هو الأمر الرابع فى فائدة الوضع فنقول : ليس الغرض من وضع الألفاظ المفردة أن يفاد بها معانيها المفردة ، لأن إفادتها لها متوقفة على العلم بها ضرورة أن العلم بالنسبة يستدعى العلم بالمتنسيين فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور بل الغرض منه التمكن من إفادة المعانى المركبة بتركيبها ، والدور غير لازم هنا إذ يكفي من تلك الإفادة العلم بوضع تلك الألفاظ المفردة وانتساب بعضها إلى بعض بالنسبة المخصوصة والحركات المختصة .

الواضع للغات

وبآراء العلماء فيها

قال: (ولم يثبت تعيين الواضع، والشَّيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها، ما أنزل الله بها من سلطان، واختلافه أستكم) ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل، ولجاز التخيير فيرفع الأمان عن الشرع، وأجيب بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها أو ما سبق وضعها والزم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال والتخيير لو وقع لاشتهر. وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فيتعلم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أو بتخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة، فلا يكون مكلفاً، أو في غيره وهو بعيد، وأجيب بأنه يلزم العاقل بأن واضعاً وضعها وإن سلم لم يكن مكلفاً بالمعرفة فقط، وقال الاستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح.

هذا الفصل باحث عن الواضع، وهو الأمر الخامس فنقول: ذهب عبادة بن سليمان الصيمري ومن وافقه إلى أن دلالة اللفظ على المعنى المناسبة طبيعية بينهما وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتضاه نقل الأمدى عنه أن تلك المناسبة الطبيعية حاملة للواضع على الوضع وهو أقل تكثيراً ولا يمكن ادعاؤه في كل الالفاظ واللغات، إذ لو كان كذلك لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الالفاظ على معانيها باختلاف الأسم والأزمنة، إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافها.

والثاني: وهو أعظم تكثيراً أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني من غير احتياج إلى الوضع وهو معلوم الفساد

وهو الذي اقتضاه نقل الإمام عنه ، واحتج عباد بأنه لو لم يكن بين الأسماء
والمسميات مناسبة بوجه ما ، لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً
لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح ، والجواب: أن الواضع إن كان هو
الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كالتخصيص وجود العالم بوقت
مقدر دون غيره ، وإن كان للناس فيحتمل أن يكون السبب حضور ذلك اللفظ
بالحال في ذلك الوقت دون غيره ، إذا بطلت المناسبة للطبيعة وظهر أن مستند
تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري حان النظر في
الكلام في الواضع وفيه كلام الكتاب ، فالواضع إن كان هو الله تعالى فهو مذهب
الشيخ أبي الحسن ومن وافقه وهو المسمى بالتوقيف ، وإن كان هو العبد فهو
مذهب أبي هاشم وهو المسمى بالاصطلاح والتواطؤ ، وإن كان منهما فيما أن
يكون ابتداء الوضع من الله والباقي من العبد ، وهو رأى الأستاذ أبي إسحاق ،
أو العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكره في الكتاب ، وأما جمهور المحققين
كالمفاضين بعده فقد توقفوا في الكل ، وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات
الأربعة ، وهو الذي اختاره في الكتاب حيث قال ولم يثبت تعيين الواضع ، وقال
ابن الحاجب: الظاهر قول الأشعري ، ومعنى هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد
من هذه الاحتمالات ويرجح مذهب الأشعري بغلبة الظن ، وقد كان بعض الضعفاء
يقول : إن هذا الذي قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد لأن العلماء في المسألة
بين متوقف وقاطع بمثاله فالقول بالظهور لا قائل به ، وهذا ضعيف ، فإن
المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن ، ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى في العمل بها
بذلك الترجيح وإلا توقف عن العمل بها .

الأدلة

وقد احتج الشيخ رضوان الله عليه بأوجه :

الأول : قوله تعالى : (وعلم آدم الأسماء كلها) (١) الآية دلت على أن التعليم من الله تعالى ، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضاً في الأفعال والحروف ، لأنه لا قائل بالفرق ، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلا بد مع تعليم الأسماء من تعليم الأفعال والحروف ، ولأن الاسم إنما سمي اسماً لكونه علامة على مسماه ، والأفعال والحروف كذلك فهي أسماء ، ولما تخصص لفظ الاسم ببعض الأقسام فهو اصطلاح محدث للنحاة واللغويين .

الثاني : قوله تعالى (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) (٢) ذمهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سموا به من تلقاء أنفسهم ، فلولا التوقيف في كلها لما استبحقوا التسم بذلك ، ولقائل أن يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً .

الثالث : قوله تعالى (ومن آياته خالق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) (٣) ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها ، لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل ، فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر ، فيبقى أن يكون المراد اختلاف اللغات ، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو إطلاق اسم العلة على المعلول أو اسم المحل على الحال ، وحينئذ فلولا أنها توقيفية لما ادعت علينا بها .

(١) سورة البقرة آية (٣١) .

(٢) سورة النجم آية (٢٤) .

(٣) سورة الروم آية (٢٢) .

الرابع : أنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليلها إلى اصطلاح آخر بينه وبين من يعمله ، ثم إن الفرض أنه ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل ، ولما نال أن يقول : هذا الدليل يبطل مذهب أبي هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ .

الخامس : وهو كالرابع أنها لو كانت اصطلاحية لجاز التعمير . إذ لا حرج في الاصطلاح ، وحينئذ يرتفع الوثوق عن الشرع ، فإن كل لفظ شرعي يستعمله في معنى جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً في عهد النبي ﷺ في غير ذلك المعنى . وأجاب في الكتاب عن الوجه الأول بأن المراد من الأسماء في قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء) علامات الأشياء وخصائصها ، فعلمه مثلاً أن الخيل تصلح للركوب والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراعة ، وهذا لأن الاسم مشتق من السمة أو من السمو ، وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويكشف عن حقيقة يكون اسماً وتخصيص الاسم بهذه اللفاظ عرف حادث ، ولو سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم فلا يلزم التوقيف ، إذ من الجائز أن يكون من الأسماء التي علمها الله لآدم قد وضعها طائفة مخلوقة قبله ، وفي هذين الجوابين نظر .

أما الأول : فإنه خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من الأسماء الالفاظ .

وأما الثاني : فالأصل عدم استعمال سابق ، ومنهم من أجاب بجواب آخر وهو أن المراد من التعليم أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الالفاظ وأعلمه من المعلوم ما لأجله قدر على الوضع ، قال الإمام وليس لأحد أن يقول التعليم لإيجاد العلم ، بل التعليم فعل صالح لأن يترتب عليه حصول العلم ، ولذلك يقال علمته فلم يتعلم ، وهذا أيضاً خلاف الظاهر إذ الظاهر من التعليم الإيجاد الأول للإمام .

قال بعضهم : وأصل التعليل لإثبات أثر الثلاث المشفق ، يقال سودته فتسود ، وقول الإمام : يقال علمته فلم يتعلم ممنوع .

قلت : وهذا المنع غير منطوق ، وقد كان الإمام عليه السلام الدين الباجي يقول : لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم ، لأنه إذا كان التعليم يقتضي إيجاد العلم وهو علة فيه فعمله وهو التعلم يوجد معه بناء على أن العلة مع المعلول ، والقاء

في قولنا فتعلم تقتضى تعقيب التعلم ، وإن قلنا : إن المعلول يتأخر فتعلم لا فائدة في قولنا فتعلم لأن التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح أنه لو لم يصح علمته فما تعلم لكان ، أما ألا يصح علمته فتعلم بناء على أن العلة مع المعلول ، أو لا يكون في قولنا فتعلم فائدة بناء على تأخر المعلول .

فإن قلت : أليس أنه لا يقال كسرته فما انكسر ، فما وجه صحة قولنا مع ذلك علمته فما تعلم ؟

قلت : فرق والذى أحسن الله إليه بينهما بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمور من المعلم ومن المتعلم ، وكان علمته موضوعاً لأجزءه الذى من للمعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ، ولا بد بخلاف الكسر ، فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق والإنصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب ، وإن ادعى علم الظهور فغير مصيب ، هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين ، منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العنوان ، وأجاب عن الثانى وهو التمسك بقوله (ما أنزل الله بها من سلطان) بأنا لأنسلم انه ذمهم على تسميتهم بعض الأشياء إنما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة ، وإليه أشار بقوله والنم للاعتقاد ، وعن الثالث وهو التمسك بقوله : (واختلاف ألسنتكم) بأنه إذا اتفقت الحقيقة وهى أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الإقدار على اللغات أو مخارج اللغات ، وإليه أشار بقوله والتوقيف يعارضه الإقدار ، ولقائل أن يقول مجاز المستدل أدنى لأنه أقل إضماراً وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار أو الإضمار والمجاز معاً ، إذ يصير تقدير الآية واختلاف اقتدار ألسنتكم باللغات أو اختلاف اقتداركم باللغات ، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتدار كما في إطلاق اليد وإرادة القدرة فعلى الأول يلزم كثرة الإضمار ، وعلى الثانى يلزم المجاز والإضمار معاً ، وأما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم إلا الإضمار الذى هو أقل من إضماركم ، لأنه يصير تقدير الآية على ما ذكره : واختلاف لغات ألسنتكم ، فكان أولى .

فإن قلت : لعله من إطلاق اسم العلة على المعلول أو المحل على الحال كما ذكرتم في تقرير الاستدلال .

قلت : حيثذ يقع التعارض بين الإظهار والمجاز ، والمجاز أولى .

قال صني الدين الهندي : والاولى أن يجاب بأننا لانسلم أن اختلاف اللغات إنما يكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية ، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد في مخلوقة لله تعالى على مذهب أهل الحق في أفعال العباد . وأجاب المصنف عن الرابع بأننا لانسلم أنه يحتاج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، بل يحصل العلم بتريد اللفظ وهو تكراره مرة بعد أخرى مع القرائن ، كالإشارة إلى المسمى ونحوها ، وبهذا الطريق تعلت الأطفال ، ولو سلنا ذلك فا ذكرتم من الدلالة لا يقتضى أن جميعا بالتوقيف كما تدعون بل بعضها ، لأنه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح بذلك البعض كما هو قول الأستاذ ، وعن الخامس : بأننا لانسلم ارتفاع الأمان عن الشرع . فإن التفسير لو وقع لاشتهر لكونه من مهمات الأمور ، وأما أبو هاشم فقد احتج على مذهبه ، بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية أو البعض والبعض لعدم الوسطة بينهما ، والقول بالتوقيف باطل مطلقاً فثبت كونها اصطلاحية وإنما قلنا ببطان التوقيف لأنه إما أن يكون بالوحى ، أو بمخلق علم ضرورى في عاقل أو فرد غير عاقل ، والكل باطل .

أما الأول فلاقتضائه تقدم البعثة على اللغة وهي متأخرة عنها لقوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) (١) .

وأما الثانى فلأنه اقتضى ألا يكون ذلك العاقل مكلفاً ، لأنه إذا علم بالضرورة . أنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فلا بد وأن يعرف الله ضرورة . وإذا عرفه ضرورة لم يكن مكلفاً بالمعرفة لحصولها .

وأما الثالث فبعيد جداً أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة ، والجواب أن يجوز أنه يكون الله تعالى ألهم العاقل بأن واضعاً ما وضع هذه

الألفاظ يازاء هذه المعاني ، لا أن الله تعالى هو الواضح حتى يلزم عدم التكليف . ولو سلنا ما ذكرتم فإنما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لارفع التكليف مطلقاً ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً والتوقيف بمخلاق العلم الضروري . مستبعد لكونه خلاف المعتاد . فالأولى في الجواب أن يقال إنه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكره لأن الآية وإن دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة فلا بد له على تقدمها على بعثة الأنبياء فيجوز تقدم نبوة آدم وإيحاء اللغات إليه ثم إن آدم عليه السلام يعلمها لغيره ثم يرسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه ، وأما الأستاذ فذكر في الكتاب مقالته مجردة عن الدليل لإمكان استخراج دليله من حجج الفريقين بأن يقال إذا بطل التوقيف والاصطلاح في الكل تعين أن يكون البعض . والبعض . فحينئذ فنقول القدر الذي يقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي وإلا يلزم التسلسل لاحتياج التعليم في كل اصطلاح إلى اصطلاح سابق عليه . وأما الباقي فصطلح وجوابه يعلم بما سبق وبتقرير الأجوبة عن أدلة الجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب . ويقال بظهور فائدة الخلاف في هذه المسألة في جواز قلب اللغة فعند الشيخ لا يجوز دون القائلين بالاصطلاح وبنى بعضهم على الخلاف فيها ما إذا اعتقد صداقاً في السر ، وصداقاً في العلانية المسألة المشهورة ، ويلتحق بذلك ما إذا استعمل لفظ المفاوضة وأراد شركة العنان حيث نص الشافعي على جوازه ، والحق أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح . فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف لا في شخص خاص اصطلاح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلاً .

طريق معرفة اللغات

قال : (وطريق معرفتها النقل المتواتر ، والآجاد ، واستنباط العقل من النقل كما إذا نقل أن الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء ، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه ، وأما العقل الصرف فلا يجدى) .

هذا هو الأمر السادس في بيان كيفية الطريق إلى معرفة وضع الالفاظ لمعانيها ، وذلك بطريق الحصر ، إما النقل الصرف أو العقل الصرف أو المركب منهما .

الأول : النقل وهو إما متواتر أو آجاد الأول المتواتر كالبناء والأرض والحر والبرد وهو مفيد للقطع .

الثاني : الآحاد كالفرس ونحوه وهو مفيد للظن الثاني العقل الصرف ، قال في الكتاب : وهو لا يجدى أى لا يفتح ، إذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات الغشوية .

الثالث : المركب منهما كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعروف بالالف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء ، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ ، فإن العقل يوزن ذلك بذلك أن الجمع المحلى بالالف واللام للعموم ، وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين بن الكنتامى رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان المقدمتان قليتان ، وإذا تركيب الدليل من مقدمتين تمليتين لم يصح أن يقال إنه مركب من العقل والنقل ، وهذا عجيب ، فإنه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين القليتين وتركيبهما على الوجه المستحب ، وبيان صحة الإنتاج من فعل العقل والجزء الصورى للقياس عقلى .

الفصل الثاني

في تقسيم الألفاظ

قال : (الفصل الثاني : في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذهني التزام) .

تقسيم دلالة اللفظ تقسيم للفظ ، فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة الألفاظ في فصل تقاسيم الألفاظ ، والدلالة معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره ، ومعناه كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، وهي تنقسم إلى لفظية ، وغير اللفظية قد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط ، وقد تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثر والعكس ، مثل دلالة النخاع على النار وبالعكس ، وليس الكلام إلا في اللفظية ، وللأحرار عن هذين القسمين أشار في الكتاب بقوله « دلالة اللفظ ، ثم إن اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة : عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه ، وطبيعية كدلالة أح أح على وجع الصدر ، ووضعية وهي المرادة هنا فلو أن المصنف قال : دلالة اللفظ الوضعية لكان أحسن ، على أن الإهام قال الوضعية هي دلالة المطابقة ، وأما الباقيتان فمعليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ، ولازمه إن كان داخلاً فيه فهو التضمن أو خارجاً فهو الالتزام ، وهذا واضح لا إشكال فيه ، وقال بعضهم : دلالة التضمن لفظية أيضاً ، وهو ضعيف ، فإن الحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من المفظ ، وملتقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك ، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل ، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم ، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض ، ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمياً بالوضع ، وإنما قلنا إنها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه ولم نقل

إنها نفس الفهم كما قال ابن سينا (١) لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى. ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى ، ولهذا يصح تحليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه والعلة غير المعلول ، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ لم يحز تفسيرها به . إذا عرفت ذلك فنقول : الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أولاً ، والآول المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس .

والثاني : إما أن يكون على جزء مسماه أولاً والآول دلالة لتضمن كدلالة البيت على الجدار فقط والثاني أن يكون خارجاً عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة .

واعلم أن ذلك إنما يتصور في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ ، سواء كان لازماً في الخارج أيضاً كالسرير والارتفاع من الأرض. إذ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع ، أم لم يكن لازماً في الخارج كالسواد إذا أخذ بقيد كونه ضدّاً للبياض فإن تصوره من هذه الهيئة يلزم تصور البياض فهما متلازمان في الذهن ، وليسا بمتلازمين في الخارج بل متافيين ، ولا يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان ، فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة وقد يتصور السرير ويذهل عن إمكانه ، وإذا عرفت هذا علمت أن قوله وعلى لازمه الذهني غير مستقيم لإيهامه وجود الدلالة مع اللزوم الخارجي وهو باطل. وبهذا التقسيم تعرف حد كل واحد منها .

تنبيهات : الأول قال الإمام: هذا اللزوم شرط لا سبب وقرر القراني هذا بأن الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فاحترق بالقيد الأول من المانع ، وبالثاني من السبب ، وبالثالث من مقارنة وجوده للسبب .

(١) هو : أبو علي : الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا ، صاحب

التصانيف المشهورة في الطب والفلسفة . توفي في همدان سنة ٤٢٨ هـ

(الإعلام للزركلي ١ / ٢٥٠) .

فإنه يحصل الوجود ، ولكن ليس لذات الشرط بل لوجود السبب ، والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز عن الشرط ، والثاني عن المانع ، والثالث عن مقارنة وجوده فقدان الشرط ، فلا يلزم الوجود أو مقارنة عدمه إختلاف سبب آخر فلا يلزم العدم ، وذلك ليس لذاته بل لأمر خارج ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجوده ولا علم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من السبب ، والثاني من الشرط ، والثالث من مقارنة عدمه علم السبب ، فيلزم العدم لكن لا لذاته بل لعدم السبب ، وإذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم لأن اللفظ إذا أفاد معنى غير مستلزم لآخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر إلا بسبب منفصل ، فيكون إفادته مضافة لذلك المنفصل لا اللفظ فلا يكون فهمه دلالة للفظ ، بل أثراً للتفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الإطلاق ، فإن الملازمة في نفس الأمر والفهم معدوم من اللفظ إذ اللفظ معدوم فهي حيثئذ شرط والإطلاق هو السبب .

فإن قلت : هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ ، فإنه يلزم من عدمه العدم بخلاف ما يلزم من وجوده وجود الدلالة ، إذا فقدت الملازمة فيمكن أن يقال : الإطلاق شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم أو سويتم ؟

قلت : الإطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح الإطلاق على الملازمة الذهنية بوجوده في صورتين .

الثاني : في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه :

منها : أن قوله تمام ليس بجيد لأنه إن لم يحترز به عن شيء فهو زيادة بلا معنى ، وإن احترز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى . وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال : كالمسماه ، وكان ينبغي أن يقول على مسماه .

ومنها : أن اللفظ جنس بعيد لدخول المستعمل والمهمل فيه وهو محتجب في الحدود

فكان ينبغي أن يقول دلالة القول كما فعله شيخنا أبو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة معترضاً على من ذكر اللفظ بما قلناه .

ومنها : كان ينبغي أن يقول في المطابقة من حيث هو تمامه ، وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الإلتزام من حيث هو لازمه ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه مثل وضع الممكن للعام والخاص ، فإنه يصير به اللفظ المسمى على جزئه دلالتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الأول ، ومطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فقد يدل على بعض المسمى دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني ، فلا بد وأن يقول من حيث هو كذلك وليحترز به أيضاً عن المشترك بين اللازم والملزوم كالشمس بين القرص والضوء المستفاد منه ، وهكذا فعل صاحب التحصيل ، وأما الإمام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد الباقيتين ، قال القرافي : وهو قيد لم يذكره أحد ممن تقدمه ، وإنما اكتفى المتقدمون بقريئة التمامية والجزئية واللازمية قال : فيقال له إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود في الدلالات الثلاث ، وإلا فيلزم الاحتياج في الثلاث فما وجه تخصيص التضمن والالتزام فإننا نقول في المطابقة كما يمكن وضع العشرة الخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر أيضاً ، فيصير لها على العشرة دلالتان مطابقة . باعتبار الوضع الأول ، وتضمن باعتبار الثاني ، الثالث : جميع ما تقدم في دلالة اللفظ ، أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ ، إما في موضوعه وهو الحقيقة ، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز ، والباء في قولنا الدلالة باللفظ للسيببية والاستعانة ، لأن اللفظ يدلنا على ما في نفسه بإطلاق اللفظ ، بإطلاق اللفظ آلة للدلالة كالعلم للكتابة ، والقدم للنجارة ، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه :

أحدها : المحل فحل دلالة اللفظ الفلبي ، وحل الدلالة باللفظ اللسان .

وثانيها : من جهة الوجود فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ ، ولا يوجد دلالة اللفظ في الألفاظ الجملة والأعجمية .

وثالثها : من جهة الأنواع فلدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة والتضمن والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة والمجاز .

ورابعا : من جهة السببية ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها .

وخامسا : من جهة الموصوف ، فدلالة اللفظ صفة للسامع ، وباللفظ صفة للتكلم .

قال : (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد) .

هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد ، وذلك لأنه إن دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه فهو المركب ، سواء كان تركيب إسناد مثل قام زيد وزيد قائم ، أو تركيب مزج مثل خمسة عشر ، أم تركيب إضافة مثل غلام زيد ، وقد أورد بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق ، إذا جعل علما لإنسان فإنه مفرد ، مع أن جزأه يدل على جزء معناه ، ففهم من قبل هذا الإيراد . وقال : الصواب أن يزداد في الرسم المذكور حين هو جزء ومنهم من رده ، وقال : دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللفظ فيما يتعلق به ويراد به معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى يقال : إنه دال عليه وما سوى ذلك المعنى بما لا يتعلق به إرادة اللفظ ، لا يقال إنه دال عليه ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه موضوعاً له بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى ، وحينئذ لا يرد الحيوان الناطق نقضاً لأن المتلفظ به حال كونه علماً لا يقصد شيئاً من جزأه بقيد الوحدة ، وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى به فلا فرق حينئذ بينه وبين عبد الله العلم في ذلك .

قوله : (وإلا فمفرد) أى وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد .

فإن قلت : الزاى مثلا من زيد لا يدل على جزء المعنى فوجب ألا يكون زيد قائم مركباً .

قلت : أجاب الجاربردى شارح الكتاب ، بأن جزأه لا يفيد العموم فلا يجب أن يدل كل جزء من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى وهو ضعيف ، لأن جزأه مفرد مضاف ، والمختار في ذلك إفادة العموم بل الحق أن المراد بجزئه ما صار به اللفظ مركباً كزيد وحده وقائم وحده .

فإن قلت : الزاى مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء .

قلت : صحيح ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الاصل الذى ليس هو جزء الجزء ، والامر فى مثل هذا قريب .

قال : (والمفرد إما ألا يستقل بمعناه وهو الحرف ، أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة وإلا فاسم) .

بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب ، بأقسام المفرد لتقدمه على المركب .
بالتطبع ، وتقسيم المفرد يقع من وجوه :

منها : ما هو باعتبار أنواعه وهو تقسيمه إلى الاسم والفعل والحرف ، ووجه انحصاره فى هذه الثلاثة ، أن اللفظ المفرد ، إما ألا يستقل بالمفهومية فهو الحرف ، أو يستقل ، فيما أن يدل بهيئته أى بحالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، للماضى والحال والمستقبل فهو الفعل ، أو لا يدل فهو الاسم ، سواء لم يدل على زمان أصلا كالسما والأرض وزيد ، أو دل لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغياق وأمس والآن والمستقبل .

قال : (كلى إن اشترك معناه ، متواطىء إن استوى ، ومشكك إن تفاوت ، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشتق إن دل على ذى صنعة معينة كالفارس) .

هذا تقسيم الاسم فنقول : هو إما كلى وإما جزئى ، وذلك لأنه إما ألا يمنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فيه أو يمنع ، والأول السكلى وهو تارة يقع فيه للشركة كالحوان ، وتارة لا يقع إما مع الإمكان كالشمس ، أو مع الاستحالة كالآلة ، وبهذا يعلم أن قول المصنف إن اشترك معناه ليس بجيد ، وأنه كان الأحسن أن يقول : (إن قبل معناه الشركة . ثم السكلى يمكن تقسيمه من وجهين :

أحدهما : وإليه أشار بقوله ، ومتواطىء أو مشكك ، لأنه إن كان حصول معناه فى أفراد الذمىة والخارجية على التسوية كالإنسان ، إذ كل فرد من الأفراد لا يريد على الآخر فى الإنسانية فهو المتواطىء ، وإن لم يكن على السوية ، بل كان فى بعض

أفراده أقدم أو أولى أو أشد فهو المشكك ، وسمى بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو متواطؤ لوحدة الحقيقة فيه ، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كاليابس الذي هو الثلج أشد منه في العاج وكالوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه في تلك الأشياء ، فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والموجود بالذات أولى من الموجود بالتغير والوجود النار أقوى وأشد من غير النار ، كالحركة مثلا ، وتجمع هذه الأنواع من الاختلاف بالنسبة إلى الخالق والمخلوق .

فإن قلت : الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج ، فيما أن يكون استعماله فيه مع ضخمة تلك الزيادة أو لا ، فإن لم يكن فهو المتواطئ ، وإن كان فهو المشترك فإن ذلك لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك .

قلت : كذا أورده ابن التلساني ونحو نقول : المتواطئ أن يضع الواضع للقدر المشترك بتعدد علم الاختلاف في المحال مع اختلاف المحال في أمور من غير جنس المسمى كتمييز أفراد الإنسان بالذكورة والأنوثة ، وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله ، والمشكك أن يضع للقدر المشترك بتعدد الاختلاف في المحال يأمر من جنس المسمى كأجزاء النور في الشمس ، واستحالة التغير في الواجب ، فاشترك القسمان في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك ، واقترافاً بتعدد المسمى .
الوجه الثاني : السكلي إما جنس أي اسم جنس أو مشتق ، لأنه إما أن يدل على الماهية وهو اسم الجنس ، كالإنسان والفرس ، أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق ، فإنه لا يدل على خصوصية الماهية بل على أنصافها بالمصدر ، كالأسود مثلا فإنه يدل على ذات متصفة بالسواد ، وأما على جسمية الذات فلا .

هذا تقرير ما ذكره وقوله : في اسم الجنس إنه ما يدل على ذات غير معينة ، كالفرس منتقض بعلم الجنس ، فإنه دال على ذات غير معينة ، فإنك تقول : رأيت ثعالة أي ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس يعامل في اللفظ معاملة الأعلام .

فإن قلت : وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلاهما يصدق على ما لا يتناهى ومساها كلي ؟

(١٤ - الإيهام ١٦)

قلت : المختار في التفرقة بينهما ، أن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده ، واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده ، حتى إذا أدخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس ، كذا ذكره والدي أحسن الله إليه في الفرق بينهما .

قال : فو يستج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد .

(فائدة) اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان ، وأنه كلى فهنا اعتبارات ثلاثة :

أحدها : أن يراد به الحصاة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسان غيره ، وهذا يقال له الكلى الطبيعي ، وتارة يراد به أنه غير مانع من الشركة ، وهذا هو الكلى المنطقي ، وتارة يراد به الأمران : أعنى الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة ، وهذا هو الكلى العقلي ، فالأول موجود في الخارج ، لأنه جزء من الإنسان الموجود ، وجزء الموجود موجود .

والثاني : لا وجود له في الخارج لاشتغاله على ما لا يتناهى ، ومنهم من زعم أنه موجود في الخارج .

والثالث : في وجوده في الخارج أيضاً اختلاف ، والظاهر أنه لا وجود له أيضاً لاشتغاله على ما لا يتناهى وزعم أطلاطون ، أنه موجود في الأعيان وأن الإنسان الكلى موجود في الخارج .

قال : (جزئى إن لم يشترك) هذا مقابل لقوله كلى ، أى : الذى لا يشترك في معناه كثيرون هو الجزئى .

وإن شئت قلت : الجزئى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد العلم مثلاً .

قال : (علم إن استقل ومضرو إن لم يستقل) الجزئى إما علم أو مضمر لأنه ، إما أن يستقل في دلالة على المعنى الجزئى فهو العلم ، كزيد ، وإما ألا يستقل

في ذلك ، بل يحتاج إلى قرينة تكلم أو خطاب أو غيبة فهو المضمَر ، كأننا وأنت ، وهو . هذا شرح ما أورده . وفيه مناقشات من وجوه :

الاحدھا : أن هذا التقسيم كله في الاسم ، وقد قدم أن الاسم هو الذي يستقل فكيف يقسم ما يستقل إلى ما لا يستقل .

الثاني : أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة والأسماء الموصولة وغيرها ، وليست مضمرات .

الثالث : أن عدم الاستقلال قد جعله أولاً رسماً للحرف ، فإن أراد بالاستقلال ذلك فلا اعتراض لائح ، وإن أراد غيره فليبينه .

الرابع : أنه أهمل في تقسيم الكل إلى اسم جنس ومشتق ذكر علم الجنس كما عرفت .

الخامس : أنه جعل المضمَر من أقسام الجزئ ، ولقاتل أن يقول: وحدة المضمَر بالنوع لا بالشخص ، فإن أنت مثلا معناه المخاطب المذكور الفرد من غير تعيين ، فيصح إطلاقه على من كان كذلك، والناس مختلفون في أن المضمَر جزئ أو كلي ، وحجة المصنف في جعله جزئياً أن الكل نكرة والمضمرات أعرف المعارف .

قال : (قسم آخر اللفظ والمعنى ، إما أن يتحدا وهو المنفرد ، أو يتكثرا وهي المتباينة تفصلت معانيها ، كالسواد والياض ، أو توأمت كالسيف والصارم والناطق والفصيح ، أو تكثر اللفظ واتحد المعنى ، وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع الكل كالعين فمشارك ، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه ، وإلى الثاني منقولاً إليه ، وإلا فحقيقة وبجاز).

هذا تقسيم ثانى للفظ المفرد وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددتهما ، وينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام : وذلك لأنك إذا نسبت اللفظ إلى المعنى ، فيما أن يتحدا أو يتكثرا أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ، أو بالعكس ، فأما الأول . وهو أن يتحدا ومثاله لفظة الله فإنها واحدة ومدلولها واحد ، ويسمى هذا بالمنفرد لانفراد لفظه بمعناه وهو ينقسم إلى كلي وجزئى على ما مر في التقسيم السابق .

وأما الثاني : وهو أن يتكرر اللفظ والمعنى فهي الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة الموضوع لمعان مختلفة، وحينئذ إما أن يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض أو لا يمتنع، بأن يكون بعضها اسماً للذات وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات والصارم السيف القاطع كما قاله الجوهري (١) في الصحاح وغيره، وقد يجتمعان في سيف واحد أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة العنفة كالناطق بالنعمل والقصيح فإن الناطق بالنعمل صفة للإنسان وقد لا يكون فصيحاً، فالأولى التي لا يمكن اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتفاصلة لتفاضل معانيها بالذات .

والثانية : التي لا يمتنع اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتواصلة، لتواصل معانيها وقد بينا أنها على نوعين .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً فهي الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر لو اختلفت لفظاً سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات مختلفة على ما سيأتى إن شاء الله تعالى في فصل الترادف .

وأما الرابع : وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، فلا يخلو إما أن يكون قد وضع لكل أى لفظ واحد من تلك المعاني أولاً والأولى المشترك كالمعين للمولاتها المتعددة .

والثاني : وهو ألا يوضع لكل واحد بل لمعنى، ثم ينتقل إلى غيره، فإما

(١) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة، أشهر كتبه والصحاح، أصله من فراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاق البادية، وهو أول من حاول للطيران، حيث صنع جناحين من خشب وربطها بجبل وصعد سطح داره ونادى في الناس : لقد صنعت ما لم أسبق إليه، وسأطير الساعة، فاجتمع الناس إليه، فتأبط الجناحين. ونهض بهما، فطانه اختراعه. فسقط إلى الأرض قتيلاً.

وكان ذلك في سنة ٢٩٣ هـ (الاعلام ١/٢٠٩، ٢١٠)

أن ينقل لعلاقة أولاً، فإن لم ينقل لعلاقة ، وقد أهمله المصنف فهو المرئجل ، كذا قاله الإمام .

قال القرافي : وفيه نظر ، لأن المرئجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقسم له وضع ، وإن نقل لعلاقة ، فيما أن يشتهر في الثاني أو لا ، فإن اشتهر في الثاني كصلة سمي بالنسبة إلى المعنى الأول منقولاً عنه ، وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه ، إما شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً بحسب اختلاف الناقلين ، كاستينين لك إن شاء الله تعالى في حد المجاز ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول : أعنى الحيوان المفترس مجازاً بالنسبة إلى الثاني ، وهو الرجل الشجاع . هذا تقرير ما في الكتاب والنظر فيه من وجوه :

منها : اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط ألا ترى أن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها ، كالجواهر إذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسم العرض .

وأما قول الأصفياني : إن قيامه بنفسه نفاسة فهو إن صح ودفع صحة التمثيل للجواهر لا يدفع أصل الدعوى .

ومنها : أن كلامه يقتضى أن المجاز لا يشتهر وهو مردود، بل رب مجاز أشهر من الحقيقة ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح .

ومنها : أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع وسوف يأتي ما يخالفه إن شاء الله تعالى .

ومنها : أنه يقتضى أن المجاز يوضع لا لعلاقة إذ قال : وإلا لحقيقة ومجاز أى : وإن لم يوضع لعلاقة لحقيقة ومجاز ، وليس كذلك ، إذ لا بد من العلاقة في المجاز ، ويمكن أن يجاب عن هذا بأن قوله لعلاقة إنما ذكر لتحقيق معنى التعليل لا لتويعه أى : لا يتحقق النقل ، ولا يعتبر إلا بالعلاقة لكن يتبين على هذا أن يكون قوله وإلا لحقيقة ومجاز معطوفاً على قوله واشتهر أى : وإن لم يشتهر فمجاز ويجوز الإيراد الثاني .

قال : (والثلاثة الأولى المتحددة المعنى فنصوص ، وأما الباقية فالتساوي للدلالة
بمحل والراجح ظاهر والمرجوح مؤول) .

الثلاثة الأولى : المتحدة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة
اللفظ دون المعنى فنصوص ، لأن لكل لفظ منها فرداً معيناً لا يحتمل غيره
وهذا هو المعنى بالنص ، سمي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة من
قولهم نصت الظية جيداً إذا رفعت ، ومنه منصة العروس ، وقد يطلق النص
على ما يدل على معنى قطعاً ، ويحتمل غيره كصنخ العموم في الجمع ، فإنه لا بد لها
من ثلاثة ، ويحتمل الزيادة ، وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضى الله
عنه في شرح العنوان الاصطلاحات في النص فقال هي ثلاث :

أحدها : ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً .

الثاني : اصطلاح الفقهاء ، وهو اللفظ الذي دلالة قوية الظهور .
قلت : وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس ، كما سيقمى
الشرح إليه إن شاء الله تعالى .

الثالث : اصطلاح الجدليين ، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد
لفظ الكتاب والسنة ، وقد اقتصروا في الكتاب بقوله المتحدة المعنى عن العين
والقرء . فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص ، لأن كل لفظ منها مشترك بين
معان وكذلك المترادفة الألفاظ قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر .

قوله : وأما الباقية أى : متحدة اللفظ متكثرة المعنى ، وإنما قال الباقية وأراد
القسم الرابع : لأن تحته أقساماً عدة كالمشترك والمنقول عنه وإليه ، والحقيقة
والمجاز وحاصل هذا أن هذا القسم ، إما أن تكون دلالة على كل واحد من
المعاني على السوية فهو المجمل أولاً ، فإن كانت دلالاته على بعض المعاني أرجح
فالطرف الراجح ظاهر والمرجوح مأول ، لأنه يؤول إلى الظهور عند مساعدة
الدليل له .

قال : (والمشارك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه) ،

لاشك في اشتراك النص ، والظاهر في رجحان الإفادة ، وإنما الص راجح
 لا يَحتمل غيرد ، والظاهر راجح يحتمل والقدر المشترك بينهما من الرجحان ، يسمى
 المحكم لإحكام عبارته وإتقانه ، فالمحكم جنس لنوعين ، النص والظاهر ، ومقابلهما
 المجمل والمؤول ، فإنهما اشتركا في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة إلا
 أن المؤول مرجوح ، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً ، والقدر المشترك بينهما
 من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه ، فالتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول ، وأصل
 هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى : (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
 متشابهات) (١) .

قال : (تقسيم آخر مدلول اللفظ إما معنى ، أو لفظ مفرد أو مركب مستعمل
 أو مهمل نحو الفرس والكلمة ، وأسماء الحروف والخبر والهيئان) .
 اللفظ المفرد باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم إلى خمسة أقسام ، لأن مدلوله إما معنى
 أو لفظ ، والأول قد تقدم الكلام فيه من كونه كلياً أو جزئياً .

والثاني : إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفرداً أو مركباً ، وكل منهما
 إما أن يكون مهملًا أو مستملاً الأول كالفرس ، فإنه لفظ مدلوله معنى .

والثاني : نحو الكلمة فإنها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الإسم والفعل
 والحرف ، وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار انقسام الكلمة في الاسم
 والفعل والحرف وأجمعت النحاة على انحصارها في ذلك .

قال شيخنا أبو حيان رحمه الله : وحكى لنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخنا
 عن صاحبه أبي جعفر بن صابر أنه كان يذهب إلى أن ثم رابعاً وهو الذي نسميه
 نحن اسم فعل ، وكان يسميه مخالفة ، إذ ليس هو عنده واحداً من هذه الثلاثة .

والثالث : كأسماء حروف التهجي فذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل ، ألا ترى

أن حروف جلس لم توضع لمعنى مع أن كلا منها قد وضع له اسم ، فلأول الجيم ،
والثاني اللام ، والثالث السين .

فإن قلت : فيكون قول الأستاذ لتليذه قل أ ب ت عبثاً إذ لا معنى لهذه
الألفاظ :

قلت : لما كانت آله يتوصل باجتماعها على الترتيب المعتبر إلى الكلام المفيد
لم يكن تعليمها عبثاً .

والرابع : كلفظ الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد .

والخامس : أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهنلاً .

قال الإمام : والأشبه أنه غير موجود ، لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض
الإفادة ، بحيث لا إفادة لا تركيب ، قال صفي الدين الهندي : وهذا حق إن عني
بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه ، وإن عني به
ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه أو ما يكون مؤلفاً من لفظتين
كيف كان التأليف ، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل .

أما الأول فنل عبد الله إذا كان علماً ، فإن اسم العلم يدل عليه وهو لفظ
مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثاني : فكلفظ الهنيان ، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظته
مهملة ومستعملة ، وهو غير دال على المعنى المركب ، أما إن أراد أنه لا يدل على
معنى أصلاً ، وأراد باللفظ المركب المعنى فينتقض بالثاني دون الأول انتهى ،
والمصنف حاول ذلك بخالف الإمام ومثل الهنيان كما قررناه ، فإنه لفظ موضوع
للهمل المركب كما عرفت .

قال : (والمركب صيغ للإفهام) شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما ذكر
من أن للتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره .

قال : (فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية استفهام ، ولتحصيل مع الاستعلام .

أمر، ومع التساوى التماس ، ومع التسفل سؤال ، وإلا فاحتمل التصديق والتكذيب خبر ، وغيره تنبيه ، ويندرج فيه الترجي والتمنى والقسم والنداء .

المركب تارة يفيد طلباً بالذات ، أى بالوضع ، وإن شئت قلت : إضافة أولية وطوراً يفيد غير ذلك ، فإن أفاد طلباً بذاته ، فإن كان الطلب لماهية في الذم وأحسن من هذه العبارة أن يقول طلب ذكر ماهية الشيء فهو الاستفهام ، كقولك ما هذا ومن هذا ، وإن كان لتحصيل أمر ما من الأمور ، فإن كان مع الاستعلاء فأمر ، كقول المتعاطم المستعلى لآخر « ائعل كذا » سواء كان مع الاستعلاء عالياً في نفس الأمر ، أم لم يكن ، وإن كان مع التساوى كقول القائل للمثله « ائعل كذا » فهو التماس وتسمية التساوى بالالتماس اصطلاح خاص ، كما قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان ، وإن كان من التسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال ، سواء كان دونه في نفس الأمر كقول الداعي « رب اغفر لي » أو لم يكن ، وإن لم يفد بالذات طلباً فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا .

القسم الأول : أن يحتملها فهو الخبر ، وزعم قوم أن تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب أحسن من قول غيره الصدق والكذب ، لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل إلا الكذب كقول من قال الواحد نصف العشرة ، مع احتمال تصديق ذى المكابرة ، وقولنا الواحد نصف الاثنين ، ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند ، وهذا عندي غير مرضى ، فإن الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك ، وسقوط أحد الاحتمالين في بعض الأفراد لخصوصية ومزية ، لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي لمحتملاتها ، ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً فتعريفه به دور .

فإن قلت : التصديق والتكذيب والصدق والكذب نوعان للخبر ، والنوع إنما يعرف بعد معرفة الجنس ، فلو عرف الجنس به لزم الدور .

قلت : أجاب القرافي بأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال ، لأن من سمع لفظ إنسان وجهل معناه يقال له هو الحيوان الناطق ، فإن

كان جاهلا بالحيوان الناطق فسد الحد ، لأن الحد بالمجهول لا يصح ، فتمعن أن يكونا معلومين له ومتى كانا معلومين ، فمن علم الحيوان ، والناطق ، فقد عرف الإنسان لأنه ليس شيئا غيرهما ، فعلينا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان ، وإنما كان جاهلا بمسمى اللفظ على التفصيل ، وكان يعلمها من حيث الإجمال ، وأن لها مسمى ما ، وإذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال جاز أن يكون السائل عالماً بمدلول لفظ الصدق والكذب ، وجاهلا بمدلول لفظ الخبر فيبين له مدلول لفظ الخبر بمدلول لفظ الصدق والكذب .

قال : ولا يقال العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلم بالمفرد ، لأن الجبل هنا إنما وقع من وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين العلم بالخبر والجبل بوضع لفظه له ، فإن المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها .

فإن قلت : الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل علمهما إلا أحدهما ، أما معاً فلا ، وإذا كان المحل لا يقبل إلا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة أو التي لأحد الشئيين دون الواو التي للشئيين معاً هو الذي ارتضاء إمام الحرمين ، وقال من قال : الصدق والكذب أو هم اتصالها بخبر واحد ، فإذا ردد ونوع فقال ما يدخله الصدق أو الكذب فقد تهرز .

قلت : ما ذكرناه هو الصواب ، وذلك لأنه لا يلزم من تنافي القبولين تنافي القبولين ، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك القبول ، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود للزم كون الممكن مستحيلاً ، وإن كان المستحيل هو العدم للزم كون الممكن واجب الوجود فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين ، وإن يتنافى القبولان فيتعين الواو ، وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وأنه يلزم من يقدر اجتماع المقبولين بقدر اجتماع القبولين وليس كذلك ، ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الأضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له ، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك .

فإن قلت : لم سمى الأصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخباراً معظمها أوامر ونواهي؟

قلت : أجاب القاضي بوجوبين :

أحدهما : أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالأمر به في حكم الخبر عن وجوبه ،
ووكذا القول في النواهي ، والسر فيه أنه صلى الله عليه وسلم ليس أمراً على سبيل الاستقلال ،
وإنما الأمر حقاً لله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار
عن الله تعالى ،

والثاني : أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن روى لهم ،
ومن عاصر النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بل
أمرنا ، نقول فالتقول : إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

القسم الثاني : ألا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في التنبيه
لا على وجه الحصر التمني مثل : ليت الشباب يعود .

والترجي والقسم والنداء وأمثلتهن معروفة .

فإن قلت : ما الفرق بين الترجي والتمني ؟

قلت : الترجي لا يكون في المستحيلات ، والتمني يكون في المستحيلات
وفي الممكنات ، وأما لفظ الكتاب فقوله بالذات احتراز عما يفيد الطلب باللازم
كقولك : أنا طالب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان ، فإنه لا يسمى استفهاماً
أو أن تسقيني الماء إذ لا يسمى أمراً ، أو ألا تفعل كذا ، فإنه لا يسمى نهياً بل
هذه إخبارات ، وكذلك الأقسام الباقية من التمني والترجي والقسم والنداء كلها تفيد
الطلب باللازم ، وعلى كلامه اعتراضات منها أنه اشترط في حقيقة الأمر الاستعلاء ،
وذلك مذهب زيفه في باب الأوامر كذا أورده بعض الشراح ، وسنبين في كتاب
الأوامر إن شاء الله وجه صحة كلامه ، وعدم اضطرابه ، ومنها أنه جعل للتساوي
قسماً للاستعلاء والتسفل ، وإنما هو قسم للعلو والنزول لأن الاستعلاء جعل الطالب
نفسه عالياً ولا يلزم من ذلك كونه عالياً في نفس الأمر والتسفل عكسه .

ومنها : أن قوله وللتحصيل مع الاستعلاء أمر وإن أراد به تحصيل الفعل الذي

ليس بكف ، فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالنتهى عنه ، وإن أراد تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره لزم دخول النهى فى حد الأمر وهما حقيقتان مختلفتان ، وقد يقول من ينصره بدخول النهى فى حقيقة الأمر ، وأن مغايرتها مغايرة العام والخاص لا مغايرة المتباينين بناء على أن الأمر هو ما يطلب به فعل سواء كان الفعل كفاً أم غير كف ، والنهى ما يطلب به فعل خاص وهو الكف .

(خاتمة) قال القرافي فى الفروق : اختلفت جماعة من الفقهاء من قولنا فى حد الخبر ، إنه المحتمل للصدق والكذب أن هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر بالوضع اللغوى ، وأن الوضع اللغوى اقتضى له ذلك ، قال وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق ، لإجماع ذوى اللسان على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام فى الزمان الماضى ، ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه ، ولقائل أن يقول لا نسلم أن مدلول قولنا قام زيد حصول القيام وإنما مدلوله الحكم بحصول القيام ، وذلك يحتمل الصدق والكذب والله أعلم .

الفصل الثالث

في الاشتقاق

قال : (الفصل الثالث في الاشتقاق له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى) -

الاشتقاق في اللغة الافتتاح ، وفي الاصطلاح ما ذكره فقوله « رد لفظ ، جنس ، وقوله « لموافقته في حروفه الأصلية ، فصل احترز به عن الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر ، إذ لا اشتراك فيها في الحروف ، كذا ذكر الشراح ، ولقائل أن يقول : الألفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك حتى تخرج بهذا القيد ، فإن أحد المترادفين ليس مردود اللفظ إلى الآخر ، وقوله : الأصلية إشارة إلى أن الاعتبار في موافقة الحروف إنما هو بالحروف الأصلية فقط ، ولا عبرة بالحروف الزائدة ، وقوله : « ومناسبته في المعنى ، احترز عن المعدول ، لأن للنسبة تقتضى المغايرة ، ولا مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى ، وهذا الحد الذي ذكره أسد من تعريف الميداني (١) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله : « أن تجمد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فتزد أحدهما إلى الآخر ، أن يعترض على هذا بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان .

(١) هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميسداني النيسابوري ، الأديب ، البعاط ، صاحب « مجمع الأمثال » ، الذي لم يؤلف مثله في موضوعه .
ومن مؤلفاته : « نزهة الطرف في علم الصرف » ، و « شرح المفصليات » ،
« ورد السامى في الأسماء » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٥١٨ هـ

(وفيات الأعيان ١/٤٦ ، بنية الوعاة ص ١٥٥ ، الأعلام ١/٢٠٨)

واعلم أن للاشتقاق أربعة أركان ذكرها في الكتاب :

المشتق ، والمشتق منه ، والموافقة في الحروف الأصلية مع المناسبة في المعنى .
والرابع التغيير . فقوله : رد لفظ هو الركن الأول ، ودخل فيه الاسم والفعل ،
وقوله : إلى لفظ آخر هو الركن الثاني ، وهو المشتق منه ، ويوحد منه الركن
الرابع ، وهو التغيير ، لأنه لو اتقى التغيير بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل
هو هو ودخل فيه أيضاً الاسم والفعل ، وقوله : لموافقة في حروفه الأصلية هو
الركن الثالث ، واحترز به عما عرفت أولاً .

قال : (ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما أو زيادة
أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر أو زيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه ،
أو زيادتهما ونقصانهما ، نحو : كاذب ، ونصر ، وخصارب وخنق ، وضرب . على
مذهب الكوفيين ، وغلا ، ومسلمات وحذر وعاد ونبت واضرب وخاف وعد
وكال ، وارم) .

لا بد من تغيير بين اللفظين والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع . والإمام
لم يذكر من أقسام التغيير غير تسع ، وليست الأقسام منحصرة في تلك . وقد زاد
المصنف عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر ، وأورد لكل منها مثالا ، وفي أكثر
أمثله نظر ، وقد وضع والدي أطال الله بقاءه في هذا الفصل أرجوزة حسنة .

قوله : بزيادة أو نقصان حرف أو حركة أو كليهما دخل فيه ستة أقسام :

أربعة تغييرها فرادى واثنتان ثنائيان ، فإن قوله بزيادة ليس منوناً بل هو
مضاف إلى حرف وحركة وكليهما ، وكذا نقصان مضاف إلى الثلاثة فكانت ستة
أقسام . زيادة الحرف وزيادة الحركة وزيادتهما معا ، وهكذا النقصان . وقوله :
أو بزيادة أحدهما ونقصانه أو نقصان الآخر يدخل فيه أربعة أقسام ثنائية أيضاً .
إذ زيادة أحدهما أو نقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة
ونقصانه ، ويدخل في زيادة أحدهما ونقصان الآخر قسمان :

زيادة الحرف ، ونقصان الحركة وعكسه . وقوله : أو زيادته أو نقصانه أو
نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه تقديره أو بزيادة

أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغير ، لأن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان : زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه .

ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً :

إحدهما : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانه .

والثانية : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه .

وقوله : أو بزيادتهما ونقصانهما . أى بزيادة الحرف والحركة معاً ، ونقصانهما معاً ، وهو قسم واحد رباعى التغير ، وبه تكملت الأقسام خمسة عشر .

قوله : نحو كاذب شرع في المثل للأقسام المذكورة :

الأول : زيادة الحرف فقط ، نحو : كاذب من الكذب زيدت الألف .

الثاني : زيادة الحركة نحو : نصر الماضى . من الصر زيدت حركة الصاد .

الثالث : زيادة الحرف والحركة معاً . مثل ، ضارب من الضرب زيد الألف وحركة الراء .

الرابع : نقصان الحرف ، نحو : خف فعل أمر من الخوف نقصت الواو . وقد اعترض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا ساكنة بعد أن كانت متحركة ، فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معاً ، فإن اعتذر بأن مثل هذا لا يعتبر لسكونه نقصاناً للحركة الإعراب .

قلنا : سيأتى إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه ، فالأولى تمثله بذهب من الذهب ، أو حسب من الحساب .

الخامس : نقصان الحركة ، نحو ضرب ، المصدر من ضرب الماضى نقصت حركة الراء . قال في الكتاب : وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين ، يعنى في اشتقاقهم المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين . وذهب أبو بكر بن أبي طلحة إلى مذهب ثالث ، وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه ليس أحدهما

مشتقاً من الآخر ، حكاة شيخنا أبو حيان في الارتشاف .

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً نحو : غلا ماضى غليان ، نقصت الألف

والنون ونقصت فتحة الياء . ومن أمثله أيضاً : سر من السير نقصت الياء وحركة

العين .

السابع : زيادة الحرف ونقصانه - أى نقصان حرف آخر - ومثل في الكتاب

له بمسلمات زيدت الألف والتاء للجمع ، ونقصت منه تاء كانت في المفرد في

قولك مسلة ، ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده ، فلا يصح

ما ذكره مثالا ، فالأولى : التثنية بقولك : مد حرج من الدرجلة ، نقصت

هاء التانيث . وزادت الميم . وكذا مزخرف ، من الزخرفة ، نقصت التاء

وزادت الميم .

الثامن : زيادة الحركة ونقصانها أى نقصان حركة أخرى نحو : حذر من

الحذر ، زيدت فيه كسرة الذال المعجمة ونقصت منه فتحته ، وكذلك : رمى

من الرمي ، نقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم ، وسعى من

السعي .

التاسع : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة نحو : عاد بالتشديد من العدد زيدت

الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو : نبت من النبات ، زيدت فيه

فتحة الباء ونقصت منه الألف ، كذا ذكره في الكتاب ، ولك أن تقول فتحة الباء جاءت

عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف ، وليس له أن يقول لا يعتد بالحركة

الإعرابية ، إذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك .

الحادي عشر : زيادة الحرف والجرعة جميعاً مع نقصان حركة أخرى ، مثل

ما ضرب من الضرب ، زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء ، ونقصت منه

حركة الضاد .

الثاني عشر : زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه مثل غاب ماخى من الخوف
زيدت الألف وحركة الغاء وحذفت الواو .

الثالث عشر : نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها مثل : عد فعل أمر :
من الوعد . زيدت كسرة العين ، ونقصت الواو وحركت الدال .

الرابع عشر : نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ، نحو كال بتشديد
اللام وهو اسم فاعل من الكلان ، نقصت حركة اللام الأولى ، وكذا الألف التي بين
اللامين وزيدت ألف قبل اللامين

الخامس عشر : زيادة الحرف والحركة معاً نحو ، ارم من الرمي ، زيدت المهمزة
وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء . والله أعلم .

أحكام الاشتقاق

قال : (وأحكامه في مسائل : الأولى شرط المشتق صدق أصله خلافاً لأبي علي .
وابنه فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه وعللها فينايه ، لنا أن الأصل جزؤه
فلا يوجد دونه) .

شرط صدق المشتق اصماً كان أو فعلاً صدق أصله المشتق منه ، فلا يصدق قائم
على ذات إلا إذا صدق القيام على تلك الذات ، وسواء كان الصدق في الماضي أم
في الحال أم في الاستقبال ، والكلام في أن صدق ذلك هل هو بطريق الحقيقة
أو المجاز من وظائف المسئلة التالية لهذه ، وهذا هو السر في قول المصنف صدق
أصله دون وجود أصله كما قال غيره ، إذ لو قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه
باعتبار المستقبل ، إذ هو جازم مع عدم وجوده حالة الإطلاق والكلام في المسئلة
مع أبي علي الجبائي (١) وابنه أبي هاشم ، وهما لم يصرحا بالمخالفة في ذلك ، ولكن
وقع ذلك منهما ضمناً حيث ذهبوا من تبعهما من المعتزلة إلى القول بعالمية الله
تعالى دون علمه أي قالا : إن الله تعالى عالم ولم يقولوا بمحصول العلم الذي اشتق منه
العالم له . والحاصل أن هذه الطائفة ينقون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على
الذات ، كالعلم والقدرة والحياة وقد يجمعها قول الشاطبي رحمه الله :

حتى علم قدير والكلام له * باق سميع بصير ما أراد جزاءه

- فغروا من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً ومن أشياء زعموها لازمة ويقولون .
بثبوت العالمية والقادرية والحياة له ، وبناء على أنها نسب وإضافات لا وجود لها :

(١) هو : أبو علي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمدان .
ابن أبان ، الجبائي ، شيخ المعتزلة ، كان فقيهاً ورعاً ، وإليه تنسب طائفة الجبائية
من المعتزلة . توفي سنة ٣٠٣ هـ .

(شذرات الذهب ٢ / ٢٤١ ، الفرق بين الفرق ص ١٨٣)

في الخارج ، بخلاف العلم والقدرة والحياة ، فإنها صفات حقيقية ، ويقولون عالية
الله غير معللة بالعلم ، لأن العالمية له واجبة والواجب لا يعطل بالغير ، بخلاف عالميتنا
فإنها معللة بالعلم ، إذ هي غير واجبة .

وقال أهل السنة وقوم من المعتزلة : إن لله سبحانه وتعالى صفات متمايزة لذاته
تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ، ثم قال الذين نعوأ
الحال العالمية والقادرية والحياة نفس العلم والقدرة والحياة ، وقال مثبتوها عالمية
الله حالة معللة بمعنى قائم به وهو العلم ، وكذا القادرية بالقدرة والحياة بالحياة ،
وإذا عرفت هذا ظهر أن الأشاعرة ومن وافقهم قالوا : إن الله تعالى عالم بالعلم ،
قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، والجائيان قالا : إنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم ،
بالذات لا بالقدرة ، هي بالذات بالحياة فقد جوزوا صدق المشتق الذي هو العالم
بدون صدق المشتق منه الذي هو العلم ، واستدل في الكتاب على امتناع إطلاق
المشتق بدون المشتق منه ، بأنه لو صح المشتق بدون صدق أصله لزم وجود الكل
بدون الجزء ، لأن الأصل الذي هو المشتق منه جزء للمشتق ، لأن المشتق يدل على
الأصل ، وعلى ذات متصفة به كالعالم مثلا ، فإن مدلوله ذات متصفة بالعلم ، فالعلم
الذي هو أصل العالم جزء من مجموع معناه ، فلو صح العالم بدون العلم لزم ما ذكرناه
ولا ينتقض هذا بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء لأن ذلك من باب المجاز
والكلام في صحة الإطلاق الحقيقي .

قال : (الثانية شرط كونه حقيقة دوام أصله ، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم ،
لأنه يصدق فيه عند زواله فلا يصدق إيجابه . قيل : مطلقان فلا يتناقضان .
قلنا : مؤقتان بالحال ، فإن أهل العرف ترفع أحدهما بالآخر) .

المسألة السابقة في اشتراط صدق المشتق منه في كون المشتق حقيقة ، سواء دام
معنى المشتق منه إلى حالة الإطلاق أم لم يدم ، وهذه في اشتراط دوام معنى المشتق
منه إلى حالة إطلاق المشتق ، فهي أخص من تلك ، فنقول : إطلاق الاسم المشتق
باعتبار الحال حقيقة بالإجماع ، وباعتبار المستقبل مجاز بالإجماع ، وأما إطلاقه
باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى ، فقال الجمهور
إنه غير حقيقة ، قال الإمام وهو الأقرب ، واختاره في الكتاب ، وقال ابن سينا

وأبو هاشم ووالده أبو علي إنه حقيقة ، وفي المسألة مذهب ثالث أن معنى المشتق منه إن كان بما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة ، وإلا فلا ، حكاه الآمدي ، والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ، ثم أجاب عنه بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلاً .

واعلم أن محل الخلاف في المسألة إنما هو في صدق الاسم فقط أعني هل يسمى من ضرب أس الآن بضارب ، وهو أمر راجع إلى اللغة ، وليس النزاع في نسبة المعنى أعني في أن هذا الضارب أس هل هو الآن ضارب فإن ذلك لا يقوله عاقل وإذا تبين أن محل النزاع إنما هو في صدق الاسم ، فاعلم أيضاً أن الذي يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة ، كاليأس والسواد ، لأننا على قطع بأن لغوي لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض ، وقد قال الإمام في آخر المسألة لا يصح أن يقال لليقظان إنه نائم باعتباراً بالنسوم السابق ، وادعى الآمدي في ذلك الإجماع فقال لا يجوز تسمية النائم قاعداً والقاعد نائماً بإجماع المسلمين ، وأهل اللسان ، وهذا واضح من اللغة ، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المتفضية ، فأطلاق المشتق على محلها من باب الأحكام فلا يبعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه ، لأنه أمر حكمي وتبين من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان إطلاقه باعتبار الماضي أولى ، لأن من حصل منه الضرب في الماضي قد يستصحب حكمه ، وأما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى يستصحب .

إذا عرفت ذلك فنقول : استدل المصنف على ما اختاره من أنه ليس بحقيقة ، بأنه يصدق نفي المشتق عند زوال المشتق منه ، فيقول زيد ليس بضارب ، فلو صدق في الإيجاب حقيقة وهو زيد ضارب للزم اجتماع التقيضين ، أعني صدق نفي الضرب وإثباته فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً لأن صحة النفي من أمارات المجاز ، واعررض على هذا بأن قولنا ضارب وليس بضارب قضيتان مطلقتان لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا يتناقضان ، لجواز أن يكون وقت السلب غير وقت الإثبات . وأجاب في الكتاب بأنهما مؤقتان بحال التكلم .

وأعني عن هذا التقييد فهم أهل العرف أن لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال

كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعها، لكن أهل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين وهو المطلوب .

فإن قلت : سلنا أنهما مؤقتان بالحال وأنهما متناقضتان ، ولكن لانسلم أنه حيثنذ يصح إطلاقهما ، لأنه لا يصح ليس بضارب في الحال ، وهل قولكم إن ذلك يصح إلا مصادرة على المطلوب ؟

قلت : صدق ليس بضارب في الحال لا يقبل المنازعة إلا بمن لم يفهم معنى هذا الكلام ، وذلك لأننا لم نمن بذلك سلب لإطلاق الاسم حتى يقال إنه مصادرة على المطلوب . بل إن المعنى غير ثابت في الحال ، وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك ما قل ويقرر عندك أن المعنى بقولنا يصح ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الإطلاق إذ الحصرم سلوا هذه المقدمة لما ذكرها الإمام وغيره ، وما اعترض أحد بهذا السؤال .

فإن قلت : سلنا أنه يصح ليس بضارب في الحال ولكن لا نسلم استلزامها صحة ليس بضارب .

قلت : لأن ليس بضارب مطلقة وليس بضارب في الحال مؤقتة، والمطلقة جزء من المؤقتة ، ولو صح ذلك فتقول إذا قيدت في الإيجاب أو في السلب بزمان ولم يجعل الزمان جزءاً من المحمول كانت القضية موجهة مؤقتة ، وإن لم يقيد كانت القضية مطلقة. وهي جزء من المؤقتة والقيد المذكور في المؤقتة كقولنا زيد بضارب الآن أو ليس بضارب الآن إذا جئنا وجهه معناه تقييد نسبة المحمول الذي هو ضارب إلى الموضوع الذي هو زيد إيجاباً أو سلباً .

فإذا قلت : زيد ضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد ثابتة الآن .

وإذا قلت : زيد ليس بضارب الآن فمعناه أن نسبة ضارب إلى زيد منتهية الآن ، والآن ظرف للاتقاء لا للثبوت ، فإن الثبوت هو الحكم وهو حاصل الآن وانتقاء مدلوله وهو محسبه قد يكون الآن كما في هذا المثال . وقد يكون أمس أو غداً على حسب ما تأتى المؤقتة . وقد يأتي الظرف جزءاً من المحمول كقولك

زيد ضارب الآن تريد أن ضربه الآن ثابت أو ليس بضارب الآن ، تريد ضربه الآن منتف ، فهذه ليست موجبة ، والمنفي فيها أخص من التثني في الموجبة والمثبت بأخص من المثلث ، ولزود ذلك إيضاحاً فتقول:

إذا قلت ليس زيد ضارباً الآن أو يوم الجمعة ، فلا يجوز أن يكون الآن ، أو يوم الجمعة ظرفاً لحكمك ألا ترى أنك تقول يوم الجمعة وأنت غير حاكم فيه وبقي بعد هذا أن يوم الجمعة ، إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيّد بذلك الوقت أو المطلق . والمعنى : أن زيدا يصدق يوم الجمعة أنه ليس بضارب ، ومن ضرورة انتفائه انتفاء المقيّد وإذا وضح أن المطلقة جزء من المؤقتة صح تمييز الإمام في المحصول بالكل والجزء ودعواه استلزام الكل الجزء ليس مراده الجزء من حيث اللفظ ، بل من حيث المعنى .

فإن قلت : المطلقة أعم من المؤقتة فكيف تستلزمها المؤقتة .

قلت : أصل المطلقة كذلك ، ولكن قد يعرض لها تقييدها لغة أو عرفاً وقد ادعيناه هنا حيث قلنا : إن العرف يؤقتها بحال التكلم وطلنا عليه ، فالمطلقة وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف ، وكان ذلك منطوقاً به . فسارت المؤقتة ، وإنما دلالة المؤقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة ، ولهذا المعنى لم يأت الإمام في المحصول بلفظ الأعم والأخص لأنه يضره ، فإنه يدعى تساريفها عرفاً ولغة فكيف يقول إن أحدهما أعم من الآخر ، بل ترك ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحح على التقديرين أعنى من حيث القل والأصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساوياً في الوجود كالناطق فإنه جزء الإنسان ومساو له بخلاف الأعم ، فإنه قد يوجد بدون الأخص .

فإن قلت : قد فهم أصحاب الإمام أن مراده الأعم والأخص ، ومنهم صاحب التحصيل فقال يصدق ليس بضارب لصدق الأخص منه وهو ليس بضارب في الحال

قلت : قال والديرضي الله عنه في كتابه « الاتساق في مقاربة الاشتقاق » وهو مختصر وضعه في هذه المسألة لأنهم ما فهموا جيداً ، وأطال النفس في ذلك وأجاب

عن سؤال لساحب التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه ، ونحن لم نذكر السؤال
لكونه مبيناً على ما فهمه صاحب التحصيل من أن الكل أعم والجزء أخص ،
وقد بينا أن الإمام لم يرد بالكل والجزء الأعم والأخص ، وأن الجزء قد
يكون مساوياً .

قال : (وعودض بوجوده: الأول أن الضارب من له الضرب وهو أعم ، ورد
بأنه أعم في المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً .

الثاني : أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي ، ونوقض بأنهم أعمالوا المستقبل .

الثالث : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما عذر
استعمال أجزائه ا كنى بآخر جزء .

الرابع : أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه ، وأجيب بأنه مجاز وإلا
لأطلق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة) .

عارض الخصم دليلنا بأوجه زعم أنها تدل على مطلوبه .

الأول : أن الضارب عبارة عن ثبت له الضرب وهو أعم من أن يكون
دائماً أو لا فيكون إطلاقه على أفراده على سبيل الحقيقة كإطلاق العام على أفراده
وأجاب بأن ذلك منقوض بأنه أعم من المستقبل أيضاً ، فيلزم أن يكون حقيقة
فيه ، ولا قائل به ، ولقائل يقول : إذا كان الضارب من ثبت له الضرب فهو غير
صادق باعتبار المستقبل لأنه ما ثبت له فلا يتجه قولكم أنه أعم من
المستقبل أيضاً .

الثاني : أن جمهور النحاة قالوا : النعت أى المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول
إذا كان بمعنى الماضي ، وليس معه ال فهو لا ينصب مفعوله بل يتعين أن يحجر
بالإضافة إليه تقول مررت برجل ضارب زيد أمس ، وهذا يدل على جواز
استعماله بمعنى الماضي ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، وأجاب بأن هذا
منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال لأن ما قلتموه في الماضي يأتي
بمعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً .

الثالث : لو كان بقاء المشتق منه شرطاً في صحة إطلاق المشتق حقيقة لاستحالة إطلاق المشتك والمتخبر بطريق الحقيقة على شيء أصلاً ، لأن المشتق وهو الكلام والتخبر لا يمكن بقاؤهما ، لأنهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات ، وأجاب بمنع الملازمة وذلك لأن الشرط أحد الأمرين ، أما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه أو بقاء آخر جزء من أجزائه ، إن لم يمكن بقاؤه بالكلية ، لأن وضع اللغة غير مبني على المضابفة في مثل هذه الأمور ، وهذا كما تلاحظهم الحال على الزمان المعين مع أن الموجود منه ليس إلا جزءاً واحداً .

الرابع : أنه لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة إطلاق المشتق حقيقة للزم ألا يصح إطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم مثلاً ، ولكن ذلك باطل لأنهم يطلقونه عليه والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجاب بأن إطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز وإلا لصح إطلاق الكافر على أكبر الصحابة حقيقة بسبب كفر تقدم ، إذ الاطرار من لوازم الحقيقة ، ولقائل أن يقول : إن الإيمان الطارىء بعد الكفر يضاده ، ولذلك لم يصح إطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي إذ هو وصف وجودي يضاد الأول فكان كما تلاحظك . على الأسود أنه أبيض باعتبار بياضه المتقدم ، وقد قدمنا أن ذلك ليس من محل النزاع .

(فوائد) : أحدها : اعلم أنا لا نبتى بالحال حال نطقنا بل حال انصافه بالمشتق منه .

فاذا قلت : اقتلوا المشركين فعناه الأمر بقتل من اتصف بالشرك ، وإن لم يكن وقت قولك اقتلوا المشركين متصفاً به ، وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء . فظن أنه لا يشمل من يأتي بعد ذلك إلا مجازاً .

الثانية : الحقيقة والمجاز إنما باعتبار الاستعمال .

فاذا قلت : زيد ضارب فهنا أمران :

أحدهما : استعمال ضارب في معناه أو غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز .

والثاني : حمل ضارب على زيد ، وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا دلالة له على حال ولا مضي ولا استقبال ، بل هو مطلق بالنسبة إليها ، والقضية إن أطلقت احتملت للثلاثة ، إلا أنا نحمله عند الإطلاق على زمان النطق لغة وعرفاً ، ولأنه ليس غيره أولى منه ، وأما المحمول الذي هو ضارب ، فإن أريد به معناه من هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة ، إما صدقاً إن طابق أو كذباً إن لم يطابق وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، والأمر في السلب في جميع ذلك على إقرارنا لا يختلف .

الثالثة : إذا قلت : زيد ضارب أس أو غداً فقد يطلق المطلق أنه مجاز ، لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال ، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز كقولك : رأيت أسداً يرمى بالنشاب ، وقد يطلق أنه حقيقة لأنه اتصل بعموله ، والحق خلاف الإطلاقين ، لأن الحمل لاحتمية فيه ولا مجاز كما عرفت ، فحكك على زيد الآن بأنه ضارب غداً لاحتمية ولا مجاز ، والمحكوم به وهو ضارب غداً إن أريد معناه ، وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة ، مثل زيد سيضرب غداً ، وإن أريد به غير معناه كان مجازاً ، وهكذا ضارب أمس ، ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غداً هو ثابت الآن فذلك مستحيل ، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز ، فإن أردت أن تصفه الآن بضره في غد كان مجازاً والله أعلم .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو عزل القاضى فقال امرأة القاضى طالق ، هل يقع طلاقه فيه وجهان : في فروع الطلاق من الرافعى .

لو قال : إن كانت امرأتى فى المأتم فأمتى حرة ، وإن كانت أمتى فى الحمام فأمرأتى طالق ، وكانت عند التعليق كما ذكر عتقت الأمة ولم تطلق المرأة ، لأن المرأة عتقت عند تمام التعليق الأول ، وخرجت عن أن تكون أمته فلم يحصل شرط الطلاق ، وهو الآن أمته لا تكون حقيقة إلا لمن يملكها فى الحال ، ولو قدم ذكر الأمة فقال : إن كانت أمتى فى المأتم فأمرأتى طالق ، وإن كانت

لمزأى في الحمام فأتى حرة وكانت كما ذكرنا طلقت المرأة ثم إن كانت رجعية عتقت
الامة أيضاً وإلا فلا ، والفرع مسطور في فروع الطلاق أيضاً ، وإنما تعتق الامة
في هذه الحالة لصدق لفظ الزوجة على الرجعية .

لو حلف لا رأيت منكراً إلا رفعتني إلى القاضي فلان ولم ينو أنه يرفعه إليه
وهو قاض ، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عزل ، ثم رفع إليه ، ففي الحنث
وجهان : إذا مات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول .

لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل مسكناً لم يكن ساكنه فثلاثة أوجه :
حالتها إن كان سكنه في الماضي ساعة ما حنت وإلا فلا ، قال المتولى (١) : لو وقف على
عبد فلان وقلنا العبد يملك صح ، وكان الاستحقاق متعلقاً بكونه عبد فلان حتى
يلو يباعه أو وهبه زال الاستحقاق .

قال : (الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره للاستقراء ، قالت
المعتزلة : الله متكلم بكلام مخلقه في جسم كما أنه الخالق ، والخلق المخلوق
قلنا : الخلق هو التأثير) .

لا يجوز إطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على شيء ، والفعل الذي هو المشتق
حده قائم بغيره ، واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء ، فإننا تتبعنا مواقع استعمال
المشتقات فلم نجد موقعا اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على
أن ذلك خارج عن كلام العرب فيكون ممنوعاً . وقد لزم المعتزلة الخلاف في ذلك
حيث قالوا : إن الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره لا بذاته ، وإلا لكانت ذاته محلاً
للحوادث ، وذلك على أصلهم في أن الكلام حادث ، لأنهم لا يعترفون بالكلام

(١) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، المعروف بالمتولى ، فقيه
مناظر ، عالم بالأصول ، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد . من مؤلفاته :
« تسمية الإبانة للموراني » ، في فقه الشافعية ، وله كتب أخرى في الفقه والأصول .

توفي ببغداد سنة ٤٧٨ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٧٧ ، الأعلام ٤/٩٨)

النفسي، واحتجوا على ما ذهبوا إليه من أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله بسبب كلام يخلقه في جسم بأنه يطلق عليه الخالق بالحقبة، والخالق مشتق من الخلق، والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى، لأن الخلق هو المخلوق وهو الأثر البائن عن ذات الله تعالى، ومنه قوله تعالى: (هذا خلق الله) أي مخلوق الله، وأجاب بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى، وأما الإطلاق الواقع في الآية فإنه مجاز.

قال: (قالوا قدم العالم وإلا لا فتر إلى خلق آخر وتسلل. قلنا هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر).

قالت المعتزلة: لو كان الخلق هو التأثير كما ذكرتم لزم أحد محالين، إما قدم العالم أو التسلسل، وذلك لأنه إما قديم أو حادث إذ كل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فهو الحوادث ولا فهو القديم، فإن كان قديماً لزم قسم العالم لأن المؤثر قديم، والتأثير فرضناه قديماً وإذا وجد المؤثر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما في الأزل وجود العالم فيه، ولأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضي قدم المتنسبين ضرورة افتقارها إليهما، ولأن العالم هو ما سوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى إذ التأثير غير المؤثر، وإن كان حادثاً افتقر في حدوثه إلى تأثير، والكلام فيه كاللحام في الأول فيلزم التسلسل، وأجاب المصنف بأنه نسبة إلى آخره أي يختار أنه حادث ويمنع لزوم التسلسل، وذلك لأن التأثير نسبة، والنسبة لكونها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفترقة إلى تأثير مؤثر فيها، ثم إن الأمور الاعتبارية لا يتمتع التسلسل فيها لذلك، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين وثلاث ثلاثة وربيع الأربعة وهم جرا إلى ما لا نهاية له من الأعداد.

واعلم أن الإمام لم يجب عن الشبهة المذكورة، ثم قال: وما يدل على أنه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق، ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، ولعظة ذو لا تقتضي الحلول، ولأن لفظ ملابن والتامر والمسكي والمدني والحداد مشتق من الأمور التي يتمتع قيامها بمن له الاشتقاق. هذا كلامه، وقد أوهم اختيار مذهب المعتزلة ومناقضته في ذلك لما اختاره في كتبه الكلامية. حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول والخلق مذهب

الاشاعة لا ما اختار المصنف تقريره هنا من مذهب المعتزلة ، والذي نقوله إنه لا يلزم من عدم ذكر الجواب اختيار مذهبهم كيف وقد صرح بخلافه ، وأما ما قاله من أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه فهو مدخول . لأنه اعترف بأن قولنا مكى ومدنى مشتق من مكة والمدينة ، وليس المفهوم من المكى ذو مكة ولأنه يناقض ما التزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإنه قولنا زيد قيمي أو تيممي يكون حينئذ مشتقاً من قيس وتيمم ، والمشتق منه غير باق . والحق أن دعواه أن لفظة ذر لا تقتضى الحلول غير مسلبة له على الإطلاق لأن المفهوم من قولنا زيد ذو علم أو فهم قيامها به وحلولها فيه فلفظة ذو تقتضى الحلول في أسماء المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني . ويخرج بهذا الجواب عن مثل مكى ومدنى ، فإنها مشتقة من أسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه .

(فروع) يتجه بناؤها على الأصل المذكور .

لو حلف لا يبيع أو لا يضارب فوكل فيه غيره حتى فعل لم يحث في أظهر القولين لأنه لم يباشر ، والثاني إن كان عن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان حث .

ولو حلف لا يخلق رأسه فأمر غيره خلق فقد قيل في حثه القولان ، وقيل يحث قولاً واحداً ، وبه أجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العادة فيه بالأمر دون المباشرة من جميع الناس كقولهم والله لا احتجمت أولاً اقتصدت أولاً بنيت دارى .

الفصل الرابع

في الترادف

قال : (الفصل الرابع في الترادف وهو توالى الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد كالإلسان والبشر) .

توالى الألفاظ هو تتابعها لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله ، وقوله : توالى الألفاظ جنس يشمل للترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن المركبة كالمدمع المحدود والرسم مع المرسوم ، فإن الحد والمحدود غير مترادفين على المذهب المختار ، إذ المحدود دال على الماهية من حيث هي ، الحد دال عليها باعتار دلالة على أجزائها فالاعتباران مختلفان ، وقوله : الدالة على شيء واحد احتراز عن توالى الألفاظ المتباينة المتفصلة ، فإنها تدل على الأشياء المتعددة كالإلسان والفرس والحمار ، وقوله باعتبار واحد يمكن أن يحمز به عن الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد ، لا باعتبار واحد بل أحدهما بطريق الحقيقة ، والآخر بطريق المجاز كالأسد والشجاع لكن قال الإمام : احترازنا به عن اللفظين المفردين ، إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين كالصارم والمهند ، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة ، كالفصيح والناطق فإنهما من المتباينة يعنى أن كلا من المهند والصارم يدل على الشكل المعروف ، لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء كان قاطعاً أم لا ، والصارم لا يدل عليه إلا إذا كان قاطعاً .

هذا شرح التعريف وفيه نظر ، فإنه أتى بالمفردة ليحمز عما أشرنا إليه وهو غير مضرور إلى ذلك ، فإن ذلك خرج بقوله باعتبار واحد إذ الحد والمحدود يدلان على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفت ، ثم إن هذه اللفظة أعنى المفردة تصير الحد غير جامع ، إذ يخرج بها بعض المترادفات مثل خمسة ونصف العشرة ، وأيضاً قوله الألفاظ جمع وأقله على رأيه ثلاثة ، وقد يكون الترادف من لفظين ، ثم

أنها جنس بعيد ، فلو أتى بالقول وقال : توألى كلبتين فصاعداً لسلم من هذين الإيرادين ، وإنما قال : توألى الألفاظ ولم يقل الألفاظ المتوالية لأنه شرع في حد المعنى وهو الترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف ، وعبر بالألفاظ ليشمعل ترادف الأسماء كالبر والقمح ، والأفعال كجلس وقعد، والحروف مثل « في والباء » في بعض المواضع كما في قوله تعالى : (مصبحين وبالليل) (١) .

واعلم أن المصنف إنما ذكر حد الترادف مع تقدمه في تقسيم الألفاظ ليفرق بينه وبين التأكيد ، قوله : كالإنسان والبشر ، هذا مثال للترادف من جهة اللغة ، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة وكذلك البشر ، وأهل المصنف التمثيل للترادفين بحسب لغتين وبحسب الشرع ، كالفرض والواجب عندنا (٢) وبحسب العرف .

قال : (والتأكيد يقوى الأول والتابع لا يفيد) .

لما كان التأكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف حتى ظن بعض الناس أن التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما ، وحاصله أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت ، والمؤكد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته وهو على نوعين : لفظي ، وهو ما يكون لفظه لفظ المؤكد ، ومعنوي ، وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ مثل كلمه ، وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان ونظائره فهو أن التابع لا يفيد، كذا أطلتة في الكتاب ، وإذا الإمام فقال بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه ، وأما الأمدى فإنه قال التابع قد لا يفيد معنى أصلاً

(١) سورة السافات (١٣٧ ، ١٣٨)

(٢) أي عند الشافعية ، فإن الفرض والواجب لفظان مترادفان ، إلا في الحج ، فإن الفرض غير الواجب .

وذهب الحنفية إلى أن الفرض ما ثبت بدليل كوجوب الصلوات الخمس ، والواجب ما ثبت بدليل ظني كوجوب الوتر ، فإنه واجب لأنه ثابت بالسنة .

راجع : أصول المرخصي (١١٠ / ١) ، تيسير التحرير (١٤٥ / ٢) .

يائبات قد قال - ولهذا قال ابن دريد (١) : سألت أبا حاتم عن معنى قولهم : بسن ، أى فى قولهم « حسن بسن » فقال لا أدرى ما هو . والتحقيق أن التابع يفيد التقوية . فإن العرب لا تضعه سدى ، وجعل أبو حاتم بمعناه لا يضر ، بل مقتضى قوله إنه لا يدري معناه أن له معنى وهو لا يعرفه .

فإن قلت : فصار كالتأكيد لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية . قلت التأكيد يفيد مع التقوية نبي احتمال المجاز فإنك إذا قلت : قام القوم احتمال أن يريد البعض . مجازاً ، ويتبنى هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك : كلهم ، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع ، والتأكيد لا يكون كذلك ، وقول المصنف التأكيد يقوى ليس بجيد ، بل كان ينبغي أن يقول : التأكيد تقوية أو المؤكد يقوى .

(١) هو : محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان ، من أئمة اللغة والأدب ، يقولون : ابن دريد : أشعر العلماء ، وأعلم الشعراء . وهو صاحب للمقصورة الدريدية .

ومن كتبه « الاشتقاق فى الأنساب » و « المقصور والممدود » و شرحه -
و « الجهرة » فى اللغة . وغير ذلك .

توفى سنة ٣٢١ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٧ ، الأعلام ٦/٣١٠)

أحكام المترادف

قال : وأحكامه في مسائل :

الأولى : في سببه المترادفان وإما من واضعين والتبسا ، أو واحد لتكثير الوسائل
والتوسع في محل البديع) .

ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كل ما يظن
من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ،
فإن الأول موضوع باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس .

والثاني : باعتبار أنه يادى البشرية ، وكذا الخندريس والعقار ، فإن الأول
باعتبار الفتق ، والثاني باعتبار عمر الدين لشدها ، وتكلف لأكثر المترادفات يمثل
هذا المقال العجيب ، وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين
أحمد بن فارس (١) في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية ، وسنن العرب وكلامها
ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب (٢) وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نكثاً

(١) هو : أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، من أئمة اللغة والأدب .
قرأ عليه البديع الهمداني ، والصاحب بن عباد وغيرهما من أعيان البيان .
من تصانيفه : معاني اللغة و الصاحي ، في علم العربية ، جامع التأويل
في تفسير القرآن ، توفي سنة ٣٩٥ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣٥ ، الأعلام ١ / ١٨٤) .

(٢) هو : أحمد بن يحيى بن زيد سيار الشيباني الولاء ، أبو العباس ، المعروف
بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة ، كان راوية للشعر ، محدثاً ، مشهوراً بالحفظ
وصدق اللمجة ، ثقة حجة ، ولد ومات في بغداد .

من كتبه : الفصيح ، و دقواعد الشعر ، و شرح ديوان الأعشى ، و د معاني
القرآن ، توفي سنة ٢٩١ هـ .

(تذكرة الحفاظ ٣ / ٢١٤ ، الأعلام ١ / ٢٥٢) ،

منها هذه ، وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقت من خطه ، ونحن نقول :
أما الجواز فلا يظن بماقل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه
محال ، وأما الوقوع في مسميات تخرج عن حد الحصر .

إذا عرفت ذلك فلو وقع المترادفة : بيان :

أحدهما : أن تكون من واضعين .

قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، مثل أن تضع إحدى الفيلتين
أحد الاسمين ، والأخرى الاسم الآخر للسمى الواحد من غير أن تشمر إحداهما
بالأخرى ، ثم يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان ، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع
الأخر ، ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبني على كون اللغات اصطلاحية .

والثاني : أن يكون من واضع واحد وهو السبب الأقلى ، كما ذكر الإمام ،

وله فوائد :

منها : أن تكثر الوسائل أى الطرق إلى الإخبار عما في النفس ، فإنه ربما نسي
أحد اللفظين أو عسر عليه التعلق به وقد كان بعض الأذكياء في الزمى السالف أتبع
فلم يحفظ عليه أنه تعلق بحرف الراء ، ولولا المترادفات تعينه على ما قصده
لما قدر على ذلك .

ومنها : التوسع في مجال البديع أى في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة
في النظم والنثر ، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأني باستعماله مع لفظ آخر السجع
والقافية أو التجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ، ولا يتأني ذلك
باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ .

قال : (الثانية أنه خلاف الأصل لأنه تعريف المعرفة ومحوج إلى

حفظ الكل) .

نقل الإمام أن من الناس من قال : الترادف وإن كان واقعاً ، لكنه على
خلاف الأصل وبه جزم في الكتاب ، وحيث إذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً
(١٦ - الإبهام - ج ١) .

لفظ آخر ومبايناً له فعمله على المباين له أولى ، واستدل على كونه على :
خلاف الأصل بوجين :

أحدهما : أن المقصود لما حصل بأحد اللفظين فالأصل عدم الثاني لتلا يلزم
تعريف المعرف .

والثاني : أنه موجب للشقة لأنه يوجب حفظ جميع تلك الألفاظ إذ لو لم
يحفظ جميعها احتمل أن يكون الذي اقتصر على حفظه خلاف ما اقتصر عليه الآخرون
فمعد التخاطب يجهل كل واحد منهما مراد صاحبه .

قال : (الثالثة اللفظ يقوم بدل مرادفه من لفته إذ التركيب يتعلق بالمعنى
دون اللفظ) .

هل يجب صحة إقامة كل واحد من المترادفين مكان الآخر؟ فيه ثلاث مذاهب :

أحدها : أنه غير واجب ، قال الإمام وهو الحق .

والثاني : أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً وهو اختيار ابن الحاجب ، وقال
الإمام إنه الأظهر في أول النظر .

والثالث : وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي إن كانا من لغة واحدة صح
وإلا فلا ، أما صحته إذا كانا من لغة واحدة فلأن المقصود من التركيب إنما هو
المعنى دون اللفظ ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر لاتحاد
معناها ، وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مبدل
إلى مستعمل ، فإن إحدى اللغتين بالنسبة إلى اللغة الأخرى بمثابة المبدل .

فإن قلت : التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في أنواع البلاغة
من الترميم والتجنيس وغير ذلك ، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اليب .

قلت : رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصلي من الكلام
فإنها من محسنات الكلام لا من مصححاته ، وفي قول المصنف ، إذ التركيب إشارة
إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب ، وأما في حال الأفراد كما في تعدده .

الاشياء فلا خلاف في جواز ذلك ، هذا كلام الاصوليين في المسألة ، وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللغة مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ كعمود البياعات وغيرها ، وأما ما وقع النظر في أن التبدل هل وقع بلفظه فليس من هذا الباب ، لأن المانع إذ ذاك من إقامة أحد المترادفين مقام الآخر ، ليس أنه لا يصح إقامة مرادف مقام صاحبه ، بل لما وقع من التقييد لسيله لفظه بالخلاف في أن لفظ النكاح كلى يعتمد بالعجمية واللمات لتأخر على العربية ونظائر ذلك .

قال : (الرابعة التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان ، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام : « والله لأغزون قريشاً ، ثلاثاً أو بغيره للفرد ، كالنفس والمعين وكلا وكلتا ، وكل وأجمعين وإخوانه والجملة كان) .

لك أن تقول : الفصل معقود للترادف فلا مدخل لأحكام التوكيد فيه ، فكان ينبغي أن يقول الفصل الرابع في أحكام الترادف والتأكيد ، كما فعل الإمام والخطب في ذلك يسير .

اعلم أن التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً ، هكذا قاله صاحب الحاصل وتبعه المصنف ، وقد أورد عليهما أن التابع يدخل في هذا لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه ، فكان من حته أن يقول بلفظ ثان مستقل بالإفادة ، وأورد عليه أيضاً القسم وإن واللام فإنها تؤكد الجملة ، وليس ذلك بلفظ ثان بل أول ، ولا يمكنه أن يقول بدل ثان بلفظ آخر ، لأنه يوم أنه يشترط في المؤكد أن يكون باقظ مغاير لذلك فيخرج التأكيد اللفظي . وإك أن تجيب أولاً بأن الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله (ثانٍ اثنتين) (١) ، وثانياً : بأن ما يؤكد الجملة مما ذكر ، وأن به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً ، ولم يدخله في باب التأكيد ، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح ، بل

(١) جاء ذلك في قوله تعالى - في حق أبي بكر في هجرته مع رسول الله ، - صلى الله عليه وسلم - (إلا تتصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في النار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا) - التوبة ٤٠

لو قال القائل أؤكد عليك لم يكن تأكيداً مع ضارحته فيه وإشتماله على لفظه .
إذا عرفت ذلك فقالت النحاة: التوكيد على نوعين: لفظي ومعنوي، الأول: اللفظي
قال في الكتاب وهو أن يؤكد بنفسه، أي بتكرار ذلك اللفظ: الأول، ومثل له
يقوله عليه السلام: « والله لأغزون قريشاً ثلاثاً » والحديث مروى في سنن أبي داود
من حديث مسمر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً بلفظ: « والله لأغزون قريشاً »
ثم قال: « إن شاء الله ثم قال: « والله لأغزون قريشاً »، إن شاء الله، ثم قال: « والله
لأغزون قريشاً » ثم سكت ثم قال: « إن شاء الله » ورواه أبو داود من طريق
أخرى مرسلًا، وهو بهذا اللفظ غير صريح في التأكيد، لاحتمال أن كل جملة
مقصودة بإنشاء الخلف في نفسها، ألا ترى إلى استثنائه في كل منها وسكوته في البعض،
وقد ذكر النحاة من شواهد قول الشاعر:

أيا من لست أقلاه ولا في البعد أنساه
لك الله على ذلك لك الله (١)

هذا شرح ما ذكره المصنف في اللفظي، وقد قال النحويون إن إعادة اللفظ
بعبته على ضربين:

الأول: أن يكون ذلك في الجمل، وهو إما بقرون بماطف كقوله تعالى:
(وما أدراك ما يوم الدين) ثم ما أدراك ما يوم الدين (٢) وقوله تعالى: (أولى
لك فأولى) ثم أولى لك فأولى (٣) وإما مجرد منه كالبيت الذي ذكرناه .

والضرب الثاني: أن يكون في المفردات وهو إما أن يكون اسماً كقولك قام زيد
زيد، وقوله تعالى (كلا إذا دكت الأرض دكا دكا) (٤) أو فعلاً. والأكثر أن يكون مع

(١) لم تنسب هذه الآيات إلى قائل معين .

(٢) شرح شواهد العيني على الأشموني ٣ / ٨٠ ، الشاهد رقم ٦٢٩ .

(٣) سورة الانقطار (١٨٤، ٧) .

(٤) سورة القيامة (٣٥، ٣٤) .

(٥) سورة التجر (آية ٢١) .

المؤكد فاعل الأول أو ضميره ، نحو قام زيد قام زيد ، أو قام زيد قام ، وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك : صل الصديق ، وقد يستغنى بفاعل أحدهما ، وقد اجتمع الأمران في قول الشاعر :

فأين إلى أين النجاة . يبتلى أتاك أتاك للأحقون احبس احبس (١)

أو حرفاً كقول الشاعر :

فلا والله لا يُبلى لما بي ولا للما بهم أبدأ دواه (٢)

الثاني : التأكيد المعنوي ، وهو بغير ذلك اللفظ الأول وذلك قسماً :

أحدهما : أن يكون مؤكداً للفرد ، فيما أن يكون مؤكداً للواحد مثل : جاء زيد نفسه ، ومحمد عينه ، أو للثنى مثل جاء الزيدان كلاهما أو المرأتان كلتاهما أو المجموع مثل : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، قال الله تعالى : (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) (٣) ومن ذلك أخوات أجمعين كأكتمين وأبصمين وأبتمين .

والثاني : أن يكون مؤكداً للجملة كان نحو قوله : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (٤) ولام الابتداء والجملة التسمية .

قال : (وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم) .

أنكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه إما في الجواز وهو ضروري أو في الوقوع للومن استقرأ لغة العرب وجدها مشعونة به ، وله فوائد تعرف

(١) يذكره النحويون من شواهد التوكيد اللفظي .

(شرح ابن عقيل ص ١٣١) .

(٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد .

(شرح الشواهد للعيني على الأشموني ٣ / ٨٣) .

(٣) سورة ص (آية ٧٣) .

(٤) سورة الأحزاب (آية ٥٦) .

تتبع خواص تراكييب الكلام وأدناها بعد احتمال المجاز أو نفيه ، فإنك إذا قلت :
قام زيد احتمال أن يريد غلامه مجازاً . فإذا قلت : نفسه فإن لم يقتض ذلك انتفاء
احتمال المجاز فلا أقل من اقتضائه ضرورة هذا الاحتمال مرجوحاً ضعيفاً ولذلك
نقول : زيد قائم لمن يكتم بهذا الخبر ، فإذا أردت أن تقرر عنده ذلك لم تجد بدأ
من التأكيد ، بل فتقول : إن زيدا قائم ، فإذا توهمت منه تكثيراً لم تلف غنى
عن زيادة اللام فتقول : إن زيدا لقائم ، ولذلك قال بعض أصحابنا : إذا قال :
استأجرتك لكذا أو لتفعل كذا لم يكن الحاصل به إجارة عين ، بل ذمة ، وإن
اقتضى ذلك الإضافة إلى المخاطب ، وأنه لا يحصل إجارة العين إلا إذا قال :
استأجرت عنك أو نفسك أو لتعمل بنفسك كذا .

(فائدتان) إحداهما : عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام (١)
رحمه الله أنه قال : اتفق الأدباء على أن التأكيد في لسان العرب ، إذا وقع بالتكرار
لا يزيد على ثلاث مرات ، قال : وأما قوله تعالى في سورة المرسلات : (ويل
يؤمنذ للكافرين) في جميع السورة فذلك ليس تأكيداً ، بل كل آية قيل فيها (ويل
يؤمنذ للكافرين) في هذه السورة فالمراد المكذبون بما تقدم ذكره قيل هنا
للقول ، ثم يذكر الله تعالى معنى آخر ويقول : (ويل يؤمنذ للكافرين) أي بهذا
فلا يجتمعان على معنى واحد فلا تأكيد ، وكذلك (فبأى آلاء ربكما تكذبان)
في سورة الرحمن .

الثانية : سأل بعض الفضلاء فيما إذا قال الزوج : أنت طالق أنت طالق ،

(١) هو : عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي ، الدمشقي ،
عز الدين ، الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد .
ألف الكثير من الكتب ، منها : الإمام في أكلة الأحكام ، مختصر صحيح مسلم ،
قواعد الأحكام في مصالح الأنام .

توفي - رحمه الله عليه - في العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ بالقاهرة
ودفن بالقرافة الكبرى في سفح جبل المقطم .

(فوات الوفيات ١ / ٢٨٧ ، النجوم الزاهرة ٧ / ٢٠٨) .

وقصد بالثانية : التأكيد ، فإنه لا يقع إلا واحدة والحالة هذه ، فقال الجملة الثانية :
لا جائز أن تكون خبرية ، لأن الجملة الخبرية غير الإنشائية ، وشرط التأكيد ،
أن يكون من جنس الأول ، ولا أن تكون إنشائية وإلا وقع غلقتان ، ويمكن
أن يجاب باختيار أنها إنشائية ، ولا يلزم ما ذكر ، فإنها إنشاء للتأكيد ،
ولا يقع بإنشاء التأكيد شيء ، وليست بإنشاء الإيقاع فاشتركت مع الأولى في أصل
الإنشاء واقترقا فيما أنشأه .

الفصل الخامس

في الاشتراك

قال : (الفصل الخامس في الاشتراك)

المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة ، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول ، أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال ، أو كانت إحداها مستفادة مع الوضع ، والأخرى من كثرة الاستعمال ، ومن قولنا الواحد احترازاً عن الأسماء المتباينة والمترادفة ، وقولنا على معنيين مختلفين احترازاً عن الأسماء المفردة ، وعن اللفظ المتواطىء ، فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد ، وإن اختلفت محالها ، وقولنا عند أهل تلك اللغة إلى آخره ، إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية ، والمصنف قدم حد الاشتراك في تقسيم الألفاظ فلم يحتج إلى إعادته هنا .

قال : (وفيه مسائل : الأولى : في إثباته : أوجه قوم لوجهين :

أحدهما : أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية ، فإذا وزع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين ، بأن المقصود بالوضع متناه .

والثاني : أن الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء عينه ، ورد بأن الوجود زائد مشترك ، وإن سلم فوقوعه لا يقتضى وجوبه ، وأحاله آخرون لأنه لا يفهم الغرض ، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس)

اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجب أم لا ، وبتقدير ألا يكون واجباً فهل هو ممتنع أم ممكن ، وبتقدير إمكانه ، فهل هو واقع؟ فمذه احتمالات أربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار إلى كل منها صائر ، واحتج من قال : بالوجوب بشيئين :

احدهما : أن المعاني غير متناهية ، وهذا واضح ، فإن منها الأعداد وهي لا تصل إلى نهاية ، والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، وحيثنذا فإذا وزعنا الألفاظ على المعاني فلا بد وأن يستوعبها ، وإلا يلزم خلو بعض المعاني المقصودة عن الألفاظ ، ومتى كانت مستوعبة لها لزم الاشتراك لأنه لا بد حيثنذ من لفظ واحد ، بإزاء معان كثيرة وهو الاشتراك ، وأجاب المصنف أولاً بمنع المقدمتين ، أى لا نسلم أن المعاني غير متناهية ، ولا أن الألفاظ متناهية ، وسند المنع الأول : أن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ، وأما قوله : الأعداد غير متناهية فسلم لبكن بمعنى أنه لا مرتبة من مراتبه ، إلا ويمكن أن يوجد بعدها مرتبة أخرى ، مع أن المراتب الداخلة في الوجود منه أبداً تكون متناهية ، لا بمعنى أن الحاصل منه في الوجود غير متناه ، ولا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذى تقدم ذكره أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية ، وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف ، والوضع للمفردات لا للركبات ، ولمسند المنع الثانى : وهو قولهم الألفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه أن كونها مركبة من الحروف المتناهية ، لا يقتضى أن تكون متناهية ، كما أن أسماء الأعداد غير متناهية . وأصولها متناهية ، وأجاب ثانياً بأن المقصود بالوضع متناه ، أى ولئن سلمنا صحة المقدمتين فلا يلزم ما ذكرتم ، لأن المعاني التى يقصدها الواضع بالتسمية متناهية . إذ الوضع للمعاني فرع تصورهما ، وتصور ما لا يتناهى محال ، ويمكن أن يقرر على وجه آخر فيقال : إنما يلزم الاشتراك أن لو حصل استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع إنما هو لما يشتد الحاجة إليه وهو متناه ، وليس الوضع لسكل معنى بل جاز خلو بعض المعاني عن الوضع ، ألا ترى ألا نجد لكثير من المعاني كأنواع الروائح أسماء مستقلة لا مشتركة ولا مفردة بعد الاستقراء والبحث التام .

الثانى : أن الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى ، ووجود الممكن بطريق الحقيقة فيهما ووجود كل شيء عين ماهيته ، كما تقرر في علم الكلام ، وهو مذهب أبي الحسن ، ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن فيكون إطلاق الوجوب عليهما بطريق الاشتراك ، وأجاب أولاً بأننا لا نسلم أن وجود كل شيء عين ماهيته بل هو زائد عليها ، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه

الواجب والممكن فيكون متواطئاً ، لا مشتركاً ، وهذا المنع منه مبني على اختياره
وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور ، والحق مذهب الشيخ ، وليس هذا موضع
تقريره ، وأجاب ثانياً بأننا سلينا أن وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا يلزم
مطلوبكم إذ لا يقتضى غير وقوع الاشتراك ، ووقوعه لا يقتضى وجوبه وأنتم
أدعيتم وجوبه .

قوله : (وأحاله آخرون إلى آخره) .

احتج من أحاله وهم فرقة قليلون ، ومنهم ثعلب وأبو زيد البلخي (١) والأبهري (٢)
على ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت بأن وقوعه يقتضى المفسدة ،
لأن المقصود من الألفاظ ووضعها ، إنما هو التفاهم حالة التخاطب ، والمشارك لو
وقع وسمعه السامع لم يحصل له المعنى ، لأن المشترك متساوى الدلالة بالنسبة إلى
معانيه ، فلو فهم منه المعنى الذى هو غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح أحد
المتساويين على الآخر من غير مرجح ، ولو فهم غيره لآدى إلى وقوع المفسدة ففعل
حالم يطلب منه وربما كان بمنوعاً منه ، وأجاب بالنقض بأسماء الأجناس وتقريره

(١) هو : أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي أحد علماء الإسلام الذين
جمعوا بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون .

مؤلفاته : « أقسام العلوم » ، « شرائع الأديان » ، « كتاب السياسة الكبير » ،
« والصغير » ، « أدب السلطان والرعية » .

توفي سنة ٥٢٢٢ .

(معجم الأدياء ٢/٦٥-٨٦ ، الأعلام ١/١٢١) .

(٢) هو : محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمي الأبهري شيخ
المالكية في العراق . له مؤلفات في مذهب الإمام مالك ، والرد على مخالفيه .

توفي سنة ٥٢٧٥ .

(تاريخ بغداد ٥/٤٦٢ ، الأعلام ٧/٩٨)

أنه إن أردتم أنه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فسلم ، لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تفهم الغرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة ، وإن أردتم أنه لا يفهم الغرض أصلاً فمنوع ، فإن المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الاجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للامتثال قبل البيان

فإن قلت : اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو مفهوم من اللفظ بخلاف المشترك ، إذ المقصود منه فرد معين ، وهو غير معلوم من اللفظ .

قلت : اسم الجنس ، وإن دل على التقدير المشترك إلا أنه لا دلالة له على خصوصية الأفراد تساوى المشترك في عدم الدلالة التصيلية .

قال : (واختار إمكانية لجواز أن يقع من واحد من واضعين ، أو واحد لغرض الإبهام حيث يحتمل التصريح سبباً لمفسدة) .

المذهب الثالث : وهو ما اختاره الأكثرون منهم المصنف أنه يمكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعين ، بأن وضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم وضعه الآخر لمعنى آخر ، ثم اشتهر ذلك اللفظ ما بين اللطافتين في إقادته المعنيين ، ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا اللغات غير توقيفية ، وإما من واضع لواحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة ، كما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقد سأله رجل عن النبي ﷺ ، وقت ذهابهما إلى الغار من هذا قال « هذا رجل يهديني السبيل » .

قال : (ووقوعه للتردد في المراد من التره ونحوه ، ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء ، والليل إذا عسعس) .

قوله : ووقوعه عطف على قوله واختار إمكانية ، وهذا هو المذهب الرابع أنه واقع والخلاف فيه مع من سلم إمكانية المشترك ومنع وقوعه لنا أنا نتردد في المراد من القراء ونحوه عند السماع بغير قرينة بين الطهر والحيض على السواء ، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط أو في التقدير المشترك لما كان ذلك ، وما يقال : لعل التردد حصل بسبب عرف طارئ لكثرة الاستعمال في المجاز ، فهو وإن كان

محتملاً لكنه على خلاف الأصل إذ الأصل عدم التغيير ، ولأن التردد حاصل في مفهومات ألفاظ قل ما يستعملها أهل العرف كما في عسس الليل ، فإما لا تفهم منه الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة ، ولا يجوز إحالته إلى استعمال أهل العرف ، ثم إذا ثبت وقوعه فهل وقع في القرآن؟ منهم من منع والمختار خلافه بدليل قوله تعالى (ثلاثه قروه) (١) عند من يجعل القراء مشتركاً بينهما كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح ، وكذلك قوله تعالى (والليل إذا عسعس) (٢) أي أقبل وأدبر ، وإنما أتى المصنف بهذين المتأين ، لأن الأول : من الأسماء ، والثاني : من الأفعال ولأن أحدهما مفرد والآخر جمع ، ليفهم بذلك وقوع التوعين في القرآن ، وأنه مشعور بالمشترك على اختلاف أنواعه ، واحتج من منع وقوعه في القرآن ، بأنه إن وقع مبيئاً بذكر قرينة كان تطويلاً من غير فائدة إذ يمكن التعبير عن المراد بلفظ مفرد وطع له فقط ، وإن وقع غير مبيئ كان غير مفيد وذلك عيب والجواب أنا نقول لا يذكر معه قرينة ولا نسلم أن غير المبيئ غير مفيد مطلقاً بل هو مفيد لفهم المعنى على سبيل الإجمال ، والفهم الإجمالي أيضاً مقصود في فهم الألفاظ لاشتماله على فوائده :

منها : استعداد المكلف للبيان وغير ذلك ، وأيضاً فإنه كأسماء الاجناس .

وأعلم : أن المانع من وقوعه في كلام الله تعالى : هو المانع من وقوعه في كلام الرسول ﷺ ، وعلته المذكورة شاملة لذلك ، وإنما لم يذكر المصنف أن الخصم يأتى في المكاتب ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل كما صرح به صنفي الدين الهندي وغيره .

قال : (الثانية : أنه بخلاف الأصل ، وإلا لم يفهم ما لم يستقر ، ولا تمتع .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨)

(٢) سورة التكوير آية (١٧)

الاستدلال بالنصوص ، ولأنه أقل بالاستقراء ، ويتضمن مفسدة السامع ، لأنه :
 ربما لم يفهم وهاب استفساره واستنكف ، أو فهم غير مراده ، وحكى لغيره :
 فيؤدى إلى جهل عظيم ، واللافت لأنه قد يحوجه إلى الأفراد أيضاً ، فيؤدى
 إلى الإضرار ، إذ يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً) .

هذه المسألة : في تعيين أن الاشتراك على خلاف الأصل ، والمعنى به أن
 اللفظ إذا دار بين أن يكون مشتركاً أو لا يكون كذلك كأن ظن عدم الاشتراك
 أغلب ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنه لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفرد ، لما حصل
 التغام بين أرباب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار ،
 واستكشاف عما أراده للتكلم ، وقد علمناه حصول ذلك ، فإن الفهم يحصل
 بمجرد إطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن حصول الانفرد .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إعادة الظن
 فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يكون الالفاظ مشتركة بين ماظهر لنا وبين غيره ،
 وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ماظهر لنا فلا يبقى التمسك بالأخبار
 والآثار مفيداً ظناً فضلاً عن يقين .

الثالث : أن الاستقراء دل على أن الالفاظ في الأكثر مفردة لا مشتركة ،
 والكثرة تفيد ظن الرجحان .

الرابع : أن للمشارك يتضمن مفسدة السامع والالفاظ ومتضمن المفسدة على
 خلاف الأصل ، لأن الأصل عدمها ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة السامع ، أنه
 ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسار الالفاظ ، لكون الالفاظ مبهماً أو استنكف
 أى تعاطم السامع عن استفساره ، وحيث قد فر بما يفهم من اللفظ غير مراد الالفاظ
 ويحكى لغيره ويحكى ذلك الغير لآخر ، وهكذا فيؤدى إلى وقوع جمع كثير في اللفظ
 وذلك جهل عظيم ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة الالفاظ أنه قد يحتاج في تعبير
 اللفظ للمشارك إلى اللفظ المفرد فيكون المشترك ضائعاً ، وأيضاً فإنه يؤدى إلى

إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير ، وأيضاً فربما ظن اللافظ أن السامع فهم المعنى الذى أراده فيعتمد على ذلك فيضييع غرضه ، أى غرض اللافظ .

قوله : (فيكون مرجوحاً) أى إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً ، أى على خلاف الأصل .

قال : (الثالثة : مفهوم المشترك ، إما أن يتباينا كالنهر والظهر والحيض ، أو يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر ، كالإمكان العام والخاص ، أو لازمه كالشمس للكوكب وضوئه) .

المشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً ، فمفهومه إما أن يتباينا أو يتواصلا .
القسم الأول : أن يتباينا - أى لا يمكن اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد كالحيض والظهر ، فإنهما مدرلا للنهر ولا يجوز اجتماعهما أبداً فى زمن واحد .
والثانى : أن يتواصلا ، فإما أن يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر ، أو لازماً له .

الأول : كالإمكان العام مع الإمكان الخاص ، فإن لفظ الإمكان موضوع لهما ، والإمكان العام جزء للإمكان الخاص ، لأن الإمكان العام سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين المخالف للحكم ، والإمكان الخاص سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له .

فإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان العام يكون معناه أن سلب المحمول الذى هو كل ج عن الموضوع الذى هو ب غير ضرورى .

وإذا قلنا : كل ج ب بالإمكان الخاص فمعناه أن ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه غير ضرورى ، وإذا عرفت ذلك علمت أن الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص بالضرورة ، لأن سلب الضرورة عن أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعاً .

والثانى : أن يكون لازماً له ، ومثل له فى الكتاب بلفظ الشمس ، فإنه موضوع لجرم الكوكب وضوئه الكوكب لازم لجرمه ، ومن أمثله أيضاً .

الكلام ، فإنه عند المحققين مشترك بين الفساق والساق ، مع أن الساق دليل على الفساق والدليل يستلزم المدارك فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه .

قال : (الرابعة : جور الشافعي رحمه الله والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة ، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام) .

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين على المعنيين معاً ، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر البافلاقي وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو علي الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة ، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين والتقيضين ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله العير المتضادة ، أي أنه ليس محل الخلاف في المتضادة وإدخال الألف واللام على غير ليس بشائع ، ولم يتعرض المصنف للتقيضين ، لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء وتقيضه ، وقد مثل لذلك بلفظة د إلى ، على رأى من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه ، وما استدلل به المانع من أن اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له وسماعه فيكون وضع اللفظ لهما عبثاً ضعيفاً ، لانا نمنع حصر الفائدة فيما ذكره من التردد بين هذا لأنه كما يفيد التردد [بين (١) مفهوميه يفيد أيضاً إخراج ماعدهما عن أن يكون مراد المتكلم ، ألا ترى أن قوله تعالى (إلى المرافق) (٢) كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالغسل ، فدعوى أن الوضع لهما عبث عربية عن التحقيق ، ولو سلطنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يحصل قبله وهو تعين أحدهما : بأذن قرينة حالية أو مقالية بخلاف ما قبل الوضع ، فإنه لا يزول التردد بذلك ، سلطنا صحة الدليل لكن إن كان

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل .

(٢) سورة المائدة آية (٦) وهي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ...) الآية

الواضع الله تعالى فلا تطل ، ولعل فيه فائدة لم نطلع على فاض سرها ، وإن كان العباد ، فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما يحصل بوضع قبيلتين ، وأما المتضادة فمثل بعضهم لها بالقرء وهو فاسد ، لأن الشارع إذا قال : اعتدى بقرء لم يمتنع أن تعتد بالظهر والحیضة ، وإن كانا ضدین فی نفسهما . والمثال الصحيح لذلك صيغة «افعل» عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد فإنها مشتركة إذن بين معنيين متضادين ، لا يمكن الجمع بينهما ولا الحمل عليهما . وقد يمثل له بما إذا قال : اعتدى بقرء في خمسة عشر يوماً . هذا أحد المذاهب في المسألة ، أعنى أنه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنيه بشرط ألا يكون ضدین ولا تقيضین وهو المختار عند المصنف . وذهب أبو هاشم ، والكرخي . وأبو الحسين البصري ، والإمام نقر الدين وغيرهم إلى امتناع ذلك .

ثم اختلف المانعون في سبب المنع . فن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى القصد أي لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لأحقيقة ولا مجازاً . ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوي وابتدأ بوضع جديد . ولكل أحد أن يطلق لفظاً ويريد به ما شاء .

وهذا ما ذهب إليه النزالي وأبو الحسين البصري واختاره الإمام ، ومن قائل سببه الوضع الحقيقي أي أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البدل فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ، ولكن يجوز أن يراد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشرة بذلك ، وهذا ما اختاره ابن الحاجب .

وقال إمام الحرمين مانعه : الذي أراه في اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحل في موجب الإطلاق على المحامل ، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البدل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل . وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : أيجوز أن يراد به جميع محامله ؟

قلنا : لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك مثل . أن يذكر الذاكر محامل العين ، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه

على ماجرى انتهى ، وهو محتمل لكل من المقاتلين لتقدمتين وسيأفه إلى اختيار
الغزالي وأبي الحسين أقرب ، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً ، وقال : لا يجوز أن
يراد باللفظ المشترك أكثر من معنى واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعاً جديداً
ثم عند المجوزين لا فرق بين المفرد والمجموع والمثبت والمنق ، ومنهم : من فرق
وسياتى في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى ، وهنا كلامان تذكرهما
قبل الخوض في الحجاج :

أحدهما : أن هذا الخلاف في استعمال المنظ المشترك في معنييه جار في استعماله
في مجازيه مثل أن يقول : والله لا أشترى ، ويريد السوم وشراء الوكيل كما صرح به
الإمام أبو المنظر السمعاني (١) في القراءات وغيره وفي حقيقته ومجازه ، مثل أن
يطلق الذكاح ويريد به العقد والوطء جميعاً . وقد جرى الشافعى على منوال واحد
فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وفي حقيقته ومجازه . وحله عند الإطلاق عليهم ما
وأخرج ابن الرفعة فسه على ذلك من الأم عند الكلام فيما إذا عمد لرجلين على
امرأة ولم يعلم السابق منهما . ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب .

وأما الناضى رحمه الله ، فعظم تكبيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز
جميعاً . وقال في تحميق إنكاره اللفظ : إنما يكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت
له في أهل اللسان . وإنما يصير مجازاً إذا تحوز بها عن مقتضى الوضع ، ويحيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة الجمع بين التقيضين ، وهذا من القاضى تصريح بأنه
لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معاً لما يلزم منه من الجمع
بين التقيضين .

الثانى : أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو فى الكلى

(١) هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار بن حمد المروزي السمعاني ،
الحنفى ، ثم الشافعى ، أبو المنظر ، من العلماء بالتفسير والحديث .
من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، القواطع فى أصول الفقه .
توفى سنة ٤٨٩ هـ .

(٢) مفتاح السعادة ٢/١٩١ ، الأعلام ٨ / ٢٤٣ .

(١٧ - الإيهام ١٠)

العددي ، أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدة بالمطابقة
فى الحالة التى يدل على المنى الآخر بها وليس المراد الكلى المجموعى ، أى يجعل
مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحدها ، ولا الكلى البدى ، أى
يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البدى ، ذكره صاحب التحصيل (١) .

وقال الأصفهاني فى شرح المحصول : إنه رأى فى تصنيف آخر لصاحب
التحصيل أن الأظهر من كلام الأئمة أن الخلاف فى الكلى المجموعى ، فإن أكثرهم
صرحوا بأن المشترك عند الشافعى كالعام كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

قال : (لنا الوقوع فى قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) .
وهى من الله مغفرة ومن غيره استغفار . قيل : الضمير متعدد فيتعدد الفعل . قلنا :
معنى لا لفظاً وهو المدعى) .

استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنيه فى وقوعه فى آيتين إحداهما
قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي) (١) فإن الصلاة من الله تعالى
المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة الاستغفار وهما مفهومان متغايران ، فيكون لفظ
الصلاة مشتركاً بينهما وقد أطلق عليهما دفعة واحدة ، فإنه أسندهما إلى الله تعالى
وإلى الملائكة .

فإن قلت : لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد يعلى ، لأنهما لا يعديان
إلا باللام تقول غفرت لزيد واستغفرت له ولا تقول : غفرت عليه واستغفرت
عليه ، قلت : لما وقعت موقع التعطف والتحنن حسن تعديتها يعلى .

- (١) صاحب التحصيل هـ : سراج الدين ، محمود بن أبى بكر الأرموى ،
المتوفى سنة ٦٨٢ هـ وكتابه « التحصيل » مختصر لكتاب « المحصول » فى أصوله
الفقه للإمام نجر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .
وعلى كتاب التحصيل شرح فى ثلاثة مجلدات للإمام محمد بن يوسف الجزرى
المتوفى سنة ٧١١ هـ ، مخطوط ولكنى لم أعث عليه بعد البحث والتدقيق ،
(بغية الوعاة ١/ ٢٧٨ ، الدرر الكامنة ٥ / ٦٧) .
(٢) سورة الأحزاب (آية ٤٦) .

واعلم أنه وقع في بعض نسخ المنهاج : والصلاة من الله مغفرة كما أوردناه وهو الذي أوردته النزالي وفي بعضها رحمة ، وكذلك ذكر الإمام والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى ، فحمل على المغفرة وأما حمله على الرحمة فغير ممكن ، لأن حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا يطلق عليه إلا مجازاً ، ومن فسر الصلاة بالرحمة فراراً من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا الخطأ العظيم ، وصار كمن فسر قوله : (الرحمن على العرش استوى) (١) بمعنى جلس فإنه فسر شيئاً ظاهراً محال بالحال ، ولتأمل أن يقول : إذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعملها في المغفرة والرحمة مجاز ، فيكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته ، والمحتجون بالآية إنما ساقوها لاستعمال المشترك في معنیه ، نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه في حقيقته .

واعترض الممانعون على هذا الاحتجاج بأن قوله يصلون فيه ضميران :

أحدهما : عائد على الله تعالى .

والثاني : عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال فكأنه قال : إن الله يصلى ، والملائكة يصلون ، فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ الواحد في معنیه بل استعمل لفتنين في معنيين ، وليس النزاع فيه ، وأجاب في الكتاب بأن الفعل لم يتحدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وذلك عين الدعوى ، واعتراض النزالي على هذا الاحتجاج بجواز أن يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الإعتناء وإظهار الشرف فقال : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى بمغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ، قال : وكذلك العذر عن السجود يعني في الآية الثانية التي سند كرها إن شاء الله تعالى ، وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم تبادل الذهن إليه ، والأصل عدم المجاز .

فإن قلت : لو لم تحمله على الاعتناء لزم ، إما الاشتراك أو المجاز ، وإذا دار اللفظ بين التواطىء وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطىء أولى .

قلت : إنما يكون التواطؤ أولى إذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتضٍ لأحدهما بخصوصه ، أما إذا دل دليل على الاشتراك أو المجاز بخصوصه فيتعين ، وقد دل الدليل هنا على أن للصلاة مشتركة بين للفقرة والاستغفار لتبادر الذهن إليه عند الإغلاق .

فإن قلت : سلنا أنه غير موضوع للاعتناء بإظهار الشرف ، وأن استعماله فيه إنما هو بطريق المجاز ، ولكن المجاز أولى من الاشتراك فليحمل عليه .

قلت : هذه مغالطة ، فإن الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك ، إذ الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء أم لم تحمله نعم لو حملناه عليه لزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي ، واعتراض على الاحتجاج بالآية أيضاً بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر للقرينة كقوله : « نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف ، ويكون أصله أن الله يصلى وملائكته يتسلون ، وأجيب بأن الإضمار خلاف الأصل ، وهذا الجواب لا يحسن ممن يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز ، فإنه يمترض عليه بأن الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح أحد المجازين على الآخر .

قال : (وفي قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له) الآية ، قيل : حرف العطف بمثابة العامل . قلنا : إن سلم فبمثابته في العمل : بعينه) .

آية الثانية قوله تعالى : (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ، والشمس والقمر والنجوم والجال والشجر والندواب وكثير من الناس) (١) وجه الاحتجاج أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، فإما أن يراد به معني غيرهما أو وضع الجبهة وحده ، أو الخضوع وحده ، أو يراداً معاً ، والسكل ما على سوى القسم الرابع .

والأول : لكونه خلاف الأصل إذ الأصل عدمه .

والثاني : كذلك لا متاع لإسناده إلى كل واحد .

والثالث : كذلك لأنه حيث لا يبقى لتخصيص كثير من الناس بالذكر .

(فائدة) إذ الخضوع شامل لجميع المخلوقات ، فإنها خاضعة بلسان الحال لها فيها من الدلالة على الصانع والرحمانية فتعين الرابع ، وحيث يكون اللفظ الواحد مستعملاً في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة وهو نددعى ، واعتراض على الاحتجاج بهذا بأننا لا نسلم أن هذا استعمال اللفظ الواحد في معانيه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون التقدير أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض إلى آخره ، ولا نزاع في جواز ذلك . وأجاب عنه المحنف ، بأننا أولاً لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، ولئن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه وهو هنا باطل ، لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول ، وفي بعض النسخ بمثابة العمل أى يقوم مقامه في الإعراب لا في المعنى .

قيل : يحتمل وضعه للمجموع أيضاً ، فالأعمال في البعض قلنا : فيكون المجموع مستنداً إلى كل واحد وهو باطل .

هذا اعتراض على الاحتجاج بالآيتين المذكورتين . ووجهه أنه لا حجة فيما استدلت به ، لأنه يحتمل أن يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع ، إنما هو لتكون اللفظ قد وضع له أيضاً كما وضع الآخر ، أو بل نقول : لا بد من هذا وإلا فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له ، وحيث فيكون السجود موضوعاً لثلاثة معان : للخضوع منفرداً ولوضع الجبهة منفرداً ، وللمجموعيهما ، وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وضع له ، وهو خلاف المدعى ، وأجاب بأنه لو كان كذلك لزم أن يكون المنفرة والاستغفار مستنداً إلى كل واحد من الله تعالى والملائكة وهو واضح البطلان ، ويلزم أيضاً أن يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الأرض والخضوع مستنداً إلى الدواب

وهو باطل ، وفيه نظر ، فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أسند المجموع إلى واحد فقط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل الطير يسجد بمعنى يمشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يلزم هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل .

فالأولى : الجواب أن يمنع وضعه للمجموع ، وسند المنع أنه خلاف الأصل إذ يلزم منه الاشتراك ، لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللمجموع والاشتراك على خلاف الأصل .

قال : (احتج المانع بأن الواضح إن لم يضع للمجموع لم يجوز استعماله فيه قلنا : لم لا يكتفى الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع) .

احتج من منع استعمال اللفظ في حقيقته معاً بأن اللفظ الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً أو لا .

إن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له ، بل في البعض لأن مدلول اللفظ خيتم ، فهذا وهذا وحده ونحوهما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له ، وإن كان الثاني لم يجوز استعماله فيه لأنه حينئذ يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له ، وأجاب في الكتاب بأننا لا نسلم أنه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجوز استعماله فيه ، بل يكون الوضع لكل واحد كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً ، ولكن في هذا الجوابه التزام أن استعمال المشترك في معنيه من باب المجاز ، فلا يحسن من يجمعه حقيقة ، ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع لكل واحد كافٍ لاستعماله في الجميع ، ويكون ذلك الاستعمال استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع ، وإنما يشترط ذلك أن لو كان المراد أنه يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطالباً واحداً كدلالة الخمسة على أحادها ولكن ليس ذلك المدعى ، وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب التحصيل من حصر الخلاف في السلك العنودي .

قال : (ومن المانع من جواز في الجميع والسلب والفرق ضعيف) .

ليس كل من منع استعمال المشترك في معنييه منع مطلقاً ، بل منهم من أطلق منه وقد تقدم البحث معه ، ومنهم من فرق واقترق هؤلاء إلى فرقتين :

الفرقة الأولى : فرقت بين النفي والإثبات فقالت : يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الإثبات ، واحتجوا بأن السكره في سباق النفي نعم فيجوز أن يراد به مدلولاته المختلفة ، وأجيب بأن هذا الفرق ضعيف لأن السلب لا يرفع إلا ما هو مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات المختلفة فقط حينئذ لا يعم السلب والجمع ، فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه ، وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لاني إفراده المدلولات المختلفة فسلم ولا يجديكم شيئاً .

الفرقة الثانية : قالت : بجوازه في الجمع دون المنرد ، واحتجوا بأن الجمع حكم تعديد الأعداد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأول: الجارية مثلاً ، وبالثانية: الباصرة ، وبالثالثة : عين الشمس فكذا في الجمع ، وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لأننا لنسلم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد الأعداد نوع واحد ، كما علم من استقراء اللغة ، فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات في المعاني المختلفة ، فكذلك استعمال الجمع .

واعلم أن التثنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع والله أعلم .

قال : (وتنتل عن الشاعى والقاضى الوجوب حيث لاقرينة احتياطاً) .

الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بين ، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كنسبية الولد زيدا ، وهذا هو الوضع المفوى ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره ، وهذا هو وضع المقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص العام ، والاستعمال إطلاق اللفظ بإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلافة وهو الجواز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه ، أو ما اشتمل على مراده ، فالمراد كاعتقاد النافعى أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد بالبيض البهيم .

نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القران لاستعماله على مراد المتكلم احتياطاً .

إذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع إلى الواضع وقد سلفه الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اتيننا من كلامه ، والحمل من صفات السامع وهما نحن تتكلم فيه فنقول :

اختلف مستعملو المشترك في معنيه أنه هل يجب حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة تنقل عن الشافعي والقاضي وجوب ذلك ، ونقله الإمام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار أيضاً ، والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع عن الجبائي فافهم ذلك ، ووجههم أنه لو لم يجب فيما ألا يحتمل على واحد منها فيلزم تعطيل النص أو يحمل على واحد وهو ترجيح بدون مرجح .

وقال بعضهم : لا يجب الحمل ويكون بجملاً ، وبه قال الإمام تفريراً على القول بجواز الاستعمال ، واحتج عليه بأنه إن لم يكن موضوعاً للجموع لم يجز استعماله فيه ، وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوعاً لكل من الأفراد ، فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته للجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح .

فإن قلت : حمله على المجموع أحوط فيجب الأخذ به :

قلت : الأخذ بالاحتياط ستتكلم عليه هذا كلام الإمام ، واعترض عليه صاحب التحصيل ، بأن هذا ينفي جواز الاستعمال فالتسكك به على نفي الوجوب تفريراً على الجواز لا يستقيم ، بقي في المسألة أن وجوب الحمل عند القائل به هل هو للاحتياط أو لأنه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه ، فمن ناقل أنه من باب الاحتياط وعليه جرى في الكتاب ، ومن ناقل أنه عندهم من باب العموم وبه يشعر إيراد إمام الحرمين ، فإنه صدر كلامه بقوله : ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، وعليه جرى الغزالي فقال : الاسم المشترك بين مسميين ، لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافاً للشافعي والقاضي وتبعه الآمدى

وقد قدمنا أن القاضى فصل بين الحقيقة والمجاز ، فلم يقل بالجملة فيها وبين المشترك فقال بالحل فيه ، ويحصل بهذا التفصيل في الحل مذهب :

أحدها : حل اللفظ على معنيه سواء كان أحدهما مجزأ أم كانا حقيقتين وهو رأى الشافعى .

والثانى : عكسه .

والثالث : التفصيل وهو رأى القاضى وهل هو للاختياطى أو للعموم ، فيه هذا الخلاف والختار عندنا أنه للاختياط ، وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشارك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون أفراده متاهية ولا كذلك العام ، وأما ما يقال كيف يحسن من القاضى جعل الحل من باب العموم وهو من منكرى صنيع العموم فإراهه : أنه إنما ينكر وضعها للعموم ، ولا ينكر استعمالها والله أعلم . ونختم المسألة بقوائد :

أحدها : قد علمت نقل الأتقلين عن الشافعى في استعمال اللفظ في معنيه .
وجله عند الإطلاق عليهما .

وقد قال الرافعى في باب التدينير : الأشبه أن اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ، ولا يحل عند الإطلاق على جميعها ذكره في مسألة إن رأيت عيناً فأنت حر .

وقال في أوائل الباب الثانى : في أحكام الوصية الصحيحة من كتاب الوصايا فى مسألة الوصايا بالعود فى المسألة يعنى هذه نظر للاصوليين ، فسياق كلامه لا يقتضى أن الشافعى رأى ذلك ، وكيف وقد جعل الأشبه خلاف ذلك .

واعلم أن الخلاف فى المسألة مشهور بين أصحابنا ، وقد حكى الماوردى فى الخاوى فى أوائل كتاب الأشربة فى المسألة أوجهها ، ثالثها : التفرقة بين الجمع والسلب ، وقد قدمنا أن العقبة فى المطلب أخرج نص الشافعى على الحقيقة والمجاز ، فليكن المشترك كذلك بطريق أولى .

الثانية : استدلل الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام ، لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، 'بحديث الإعرابي الذي بال في المسجد فزجره الناس فتهام النبي ﷺ ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ ، بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية التي جاء فيها ذصبوا عليه ذنوباً من ماء ، (١) ووجهه بأن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب والقدر الذي يذمر الجاسة واجب في إلزائها ، فتناول الصيغة له استعمال اللفظ في حقيقته الوجوب ، والزائد على ذلك مستحب فتناول الصيغة له استعمال لها في التدب وهو مجاز فيه على الصحيح ، فقد استعملت صيغة الأمر في حقيقتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب .

الثالثة : أطلق الأصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبيين لمحلّه .

واعلم أن المتكلم إذا ذكر لفظاً له حقيقة ومجاز ، فتارة يقصد الحقيقة فقط ، فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع ، وتارة يقصد بها المجاز فقط فيحمل عليه وحده بلا خلاف أيضاً ، وكل هذا يظهر بدلائل تقوم عليه من قرائن وألفاظ ، وتارة يقصد المجاز ويسكت عن الحقيقة أو يقصدهما معاً ، فهذا هو محل النزاع ، وقد أفهم كلام بعضهم أن الخلاف جار وإن لم يقصد المجاز ولم ينقه ، وهو في غاية البعد ، فإن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا بقربة .

الرابعة : يضاهي الخلاف الأصولي في حمل المشترك على معنيه في الفقه صور :

منها : لو وقف على مواله وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، فأوجه أرجحها عند النزالي بطلانه ، وهو منقذح على رأى من يمنع استعمال المشترك في معنيه .

والتاني : يصح ويصرف إلى الموالى من أعلى :

(١) أخرجه البخارى وأبو داود ، وابن ماجه والنسائ وغيرهم .
(تيسير الوصول ٣ / ٥٠)

والثالث : يصح ويقسم بينهم وهو الأصح عند الشيخ أبي إسحاق ، وشيخه القاضي أبي الطيب ، وفقاً لقاعدة الشافعي .

والرابع : يصرف إلى الموالى من أسفل لاطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء.

والخامس : الوقف إلى حين يصطلحوا وهو متجه على رأي من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ، ووجه مضاهاة هذا الفرع للمسألة التي انتهينا منها أن لفظ الموالى مشترك بين الموالى من أعلى والموالى من أسفل ، فإن قيل بما قاله بعض الأصحاب بأن صدقه عليهما من قبيل التواطؤ وهو الموالاة والمناصرة زالت المضاهاة .

ومنها : قال الإمام في باب التدبير من النهاية ونقله الرافعي عنه الرجل إذا قال لعبيده إن رأيت عيياً فأنت حر ، والعين اسم مشترك بين الناطرة ، وعين الماء ، والدينار ، وأحد الإخوة من الأب والأم ، ولم ينو المعلق شيئاً فهل يعتق العبيد إذا رأى شيئاً منها فيه تردد ، قال : والوجه الحكم بأنه يعتق به .

فإن قلت : هل لاقلنا لا يعتق إلا برقية الجميع جزماً لأن رأى صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه .

قلت : كان السبب في عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة في التعليق تتحقق بأول الأفراد ، فيقع العتق كما لو قال : إن دخلت الدار فأنت حر يعتق بأول الدخول في بعضها ، وإن لم يدخل الجميع .

ومنها : إذا أوصى بعود من عيداته ، والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به ، والذي يبخر به ، فهل يحمل على الجميع؟ بناء الرافعي على الخلاف الأصولي ، والمسألة تحتاج مزيد بسط ، ومحل ذلك كتابنا الأشباه والنظائر .

السادسة : قال الأصحاب : إذا قال لها أنت طالق في كل قرء طلقت في كل طهر طلقة ، وأصح الوجهين عندم أن القرء حقيقة في الطهر والحيض .

والثاني : أنها مجاز في الحيض حقيقة في الطهر ، فقد يقال لم لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض أخرى وفاء بالأصل المتقدم في حل اللفظ المطلق على حقيقته

أو على حقيقته ومجازه ، ويمكن أن يقال في جوابه إنه غلب استعماله في الظاهر فلم يستعمل في الحيز إلا في قليل مثل قوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أقرئك» (١) ، فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً والله أعلم .

قال : (الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فاجمل ، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وعند المانع بجمل أو إناء البعض فينحصر في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز ، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، فإن تساويا أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فاجمل) .

اللفظ المشترك على قسمين :

الاول : إن تجرد عن القرينة فقال المصنف : إنه بجمل ، وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنيه ، وعليه نبه الإمام بقوله : فهو بجمل لما بينا من امتناع حمله على السكل ، وأما من يرى الحمل ، فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده بجلاء بل محمولا على المعاني التي لا تضاد ، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال : لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه بجمل بالنسبة إلى الواحد المعين ، ويكون وجوب العمل به في الجميع لأجل الإتيان بذلك المعين ، وهذا هو عين الاحتياط ، والغرض من هذا أنه لا يؤخذ من كلام المصنف هنا أنه لا يختار الحمل .

القسم الثاني : أن تقرن به قرينة ، فهو على أربعة أضرب :

الاول : أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل : إن رأيت عينا

(١) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذى ولفظه : عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في المستحاضة : « تدع الصلاة أيام أقرائها ، ثم تغسل وتتوضأ عند كل صلاة ، وتصوم وتصلى ،

ناظرة فيتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعاً ، وهذا يناظر ما قاله الأصحاب فيما إذا قال : أعطوه رقيقاً فإنه لا يتعين العبد ولا الأمة ، ويجزى كل منهما ، فلو قال : رقيقاً يتناول أو يخدم في السفر تعين العبد أو رقيقاً يستمتع به أو يحضن ولله تعيّن الأمة .

الثاني : أن توجب اعتبار أكثر من واحد ، فيتعين ذلك الأكثر عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه ، وإن لم يوجب الحمل لأن القرينة هنا توجب الحمل قطعاً عند من يجوزه ، والخلاف في أنه هل يحمل إنما هو إذا تجرد عن القرينة ويكون بحمل عند من لا يجوزه .

ومثاله : إن رأيت عيناً صافية ، فإن الصفا مشترك بين الباصرة والجارية والشمس والنقد .

الثالث : أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فيحصر المراد في الباقي أي يتعين ذلك الباقي إن كان واحداً مثل : دعى الصلاة أيام أقرائك ، فإن الأمر بتركها قرينة تلغى الطهر وتوجب الحمل على الحيض ، وكذا إن كان أكثر عند من يجوز الإعمال في معنيين ، وأما عند المانع فاجمل .

الرابع : وإليه الإشارة بقوله : أو الكل أي أن توجب القرينة إلغاء الكل فيحمل على مجازه ، فإن كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت فهي : إما متساوية أو بعضها راجح ، فإن كان بعضها راجحاً ، فالحقائق إما متساوية أو بعضها أجلى ، فإن كانت متساوية حمل على المجاز الراجح ، وإليه أشار بقوله حمل على الراجح هو أو أصله ، ومثال هذا القرء ، فإنه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة إلى مدلوله المدين هما الطهر والحيض ، والحيض لغة دم يسيل من رحم المرأة من غير ولادة ، والطهر ضده . وفي الاصطلاح : الحيض دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين أنه يوم وليته ، وأكثره خمسة عشر يوماً ، وإطلاقه على ما بدأ ذلك مجاز عن المعنى الاصطلاحى ، والطهر هو البقاء المحتوش بدمين وإطلاقه على الصغيرة والآيسة مجاز عن هذا فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعم منه بالاصطلاحية ، فلو قال لها أتت طالق في قرء ، وليس هو القرء الاصطلاحى ، انتقد أن يقال : تطلق آيسة

والصغيرة دون المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم وليلة لنلمة إطلاق الطاهر
عليهما وكثرته وقلة إطلاق الحيض على المستحاضة ، ومن رأت دما دون يوم
وليلة والمجاز يرجح على نظيره بمثل هذا ، وإن لم تكن الحقائق متساوية بل كان
بعضها أجلى فالأجلى إن كان حقيقة ذلك المجاز الراجح حمل عليه ، وهذا أيضاً
يفهم من قول المصنف د حمل على الراجح هو أو من قوله أو أصله ، ومثاله
ما ذكرناه من القرء إذا قلنا : بأنه أجلى بالنسبة إلى الطهر ، ولم نقل بأنهما متساويان
فإنه إذا قال : أنت طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض بالحقيقة الاصطلاحية ، يقع
التعارض بين مجازي الحقيقة فيحمل على مجاز الطهر الاصطلاحى لرجحان أصله ،
وإن لم يكن الأصل حقيقة ذلك لراجح فهو مجمل ، لاختصاص كل واحد من المجازين
بجهة ترجمه إذ أحدهما راجح ، وأصله غير جلي والآخر بالعكس ، وإلى هذا
القسم أشار بقوله : أو ترجح أحدهما ، وأصل الآخر مجمل ، ومثاله لا يخفى مما
تقدم ، وهذا على تقدير أن يكون بعض المجازات راجحاً ، وأما إن تساوت
المجازات ، فإن كان بعض الحقائق أجلى حمل عليه ، وإن لم يكن بعضها أجلى
فمجم ، وأشار إلى هذا بقوله فإن تساوى .

الفصل السادس

في الحقيقة والمجاز

قال : (الفصل السادس في الحقيقة والمجاز :

الحقيقة فعيلة من الحق ، بمعنى الثابت أو المثبت نقل إلى العقد المطابق ، ثم إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، والتام- لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية)

قنم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على لفظي الحقيقة والمجاز ومعناها لغة واصطلاحاً .

والمقصد الأعظم ، أن إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المصطلح بين الأصوليين ، إنما هو على سبيل المجاز ، فأما الحقيقة فوزنها فعيلة اشتقت من الحق ، إما بمعنى الفاعل من حق الشيء ، يحق بالضم والكسر إذا اوجب وثبت فعناها الثابت ، وإما بمعنى المعقول من حققت الشيء أحقه ، إذا أثبتته فعناه المثبت ثم إن الحقيقة نقلت من معنى الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع والعلاقة ثبوتية وتقرره ، ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب .

قال الإمام : لأن في استعماله فيما وضع له تنقيحاً لذلك الرضخ . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعاً في الرتبة الثالثة ، نعم هو حقيقة عرفية ، ولقائل أن يقول : الحق في اللغة موضوع للتدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت ، قال الله تعالى (ولكن حقت

كلمة العذاب على الكافرين) (١) أى ثبتت وهو من أسمائه تعالى بهذا الاعتبار لأنه الثابت أزلا وأبداً لذاته بخلاف غيره من الموجودات ، ويقال : الحق لما يقابل الباطل لأنه جدير بالثبوت ، كما أن الباطل جدير بالزهوق ، وإذا كان موضوعاً للقدر المشترك فهو موجود في الجميع ، سلمنا أنه ليس موضوعاً للقدر المشترك ، لكننا لانسلم أن كل مجاز مأخوذ مما قبله حتى يكون مجازاً وانعماً في الرتبة السالكة ، بل كان مأخوذاً من الحقيقة بعلاقة معتبرة . وقد علمت تعريف الحقيقة فقوله . اللفظ جنس .

وقد قلنا : غير مرة إنه جنس بعيد ، وأن الأحسن أن يأتي بالقول .

وقوله : المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز كما ستعرفه إن شاء الله تعالى .

ويخرج أيضاً المهمل ، وقوله : فيما وضع له يخرج به المجاز ، فإنه مستعمل في غير ما وضع له ، ولك أن تقول : المجاز موضوع فلا يخرج بهذا الفصل ، وإنما يخرج لو قال وضعاً أولاً ، وهو لا يمكن أن يزيد هذا القيد مخافة أن يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية ، لأنهما من غير وضع أول .

وقوله في اصطلاح التخاطب يدخل الحقيقتين : الشرعية والعرفية ، ولقائل أن يقول : إن الفصول لا تكون للدخال ، وأن الحد غير مانع لصدقه على العلم مع أنه ليس بحقيقة ولا مجاز لدخول المجاز فيه كما عرفت .

قوله : والتاء إلى آخره . هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره أن يقال إذا كانت الحقيقة بمعنى المثبت فينبغي أن تكون مجردة عن تاء التأنيث ، لأن فيعلا إذا كان بمعنى مفعول فقياسه أن يسوى فيه بين المذكر والمؤنث تقول : رجل جريح . وامرأة جريح ، ورجل قتل ، وامرأة قتل ، وجوابه أن الحقيقة وإن كانت صفة في الأصل إلا أن الاسمية غلبت عليها ، وتركت وصفيتها . ألا ترى أنك تقول كلمة حقيقة ، ولفظة حقيقة ، وإنما جاء بالتاء لذلك ، ويعمل إما

يسوى فيه بين المذكر والمؤنث ، إذا كان يافياً على وصفيته مستعملاً مع موصوفه استثناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه ؛ وأما إذا غلبت عليها الاسمية وقطعت عن الموصوف ، فقياسه أن يدخل التاء فيه إذا قصد به المؤنث كما يقال : أكلة وطيحة ويجوز أن يقال : دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية وهو أقرب إلى لفظ الكتاب إلا أنه مدخول ، فإنه لا دلالة لتاء على النقل .

قال : (والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نقل إلى الفاعل . ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح) .

إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه بين إلا أنه مجاز لغوى حقيقة عرفية ، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز ، والجواز معناه التحدى والعبور تقول : جزت الدار - أى عبرتها - ووزن المجاز مفعل ، لأن أصله مجوز فقلبت واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم ، والمفعل يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر . تقول : قعدت مقعد زيد وتريد قعوده ، أو زمان قعوده ، أو مكان قعوده ، فيكون لفظ المجاز في الأصل حقيقة ، إما في المصدر الذي هو الجواز ، وإما في مكان التجوز أو زمانه . ونقل لفظ المجاز من ذلك إلى الفاعل وهو الجائر . أعنى المنتقل لما بينهما من العلاقة ، والعلاقة إن نقل من المصدر هي الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق . كقولك : هذا رجل عدل - أى عادل - وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فهي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، مثل :
سال الوادى .

وأما المجاز المستعمل في الزمان ، فتمد ترك المصنف ذكره كأنه لا يجزم بأن الجائر غير مأخوذ منه إذ لا علاقة معتبرة بينهما ، ثم الجائر حقيقة إنما يطلق على الأجسام ، إذ الجواز الانتقال من حيز إلى حيز ، وأما الآنظ فمعرض يمتنع عليه الانتقال ، فنقل لفظ المجاز من معنى الجائر إلى المعنى المصطلح .

قال صاحب الكتاب : وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح وإطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه ، فإن تعدية اللفظ من معنى إلى معنى كالجائر يتعدى من مكان إلى مكان فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى ، للمصطلح مجازاً في المرتبة الثانية حقيقة عرفية .

(١٨ - الإيهام - ج ١)

وقوله : اللفظ المستعمل ، قد عرفت شرحهما فيما سبق :-
وقوله : في معنى غير موضوع له ، يخرج الحقيقة ويقتضى أن المجاز غير موضوع .
وكان الأحسن أن يزيد : بوضع أول .

وقوله : يناسب المصطلح أشار به إلى فوائد :

إدراجها : أن يشمل الحد كل مجاز من شرعي وعرفي عام وخاص ولغوي ، فإن
الاصطلاح أعم من أن يكون بالشرع أو العرف أو اللغة .

والثانية : أن ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز .

والثالثة : أن يحترز عن العلم المنقول مثل : بكر و كلب ، فإنه ليس بمجاز
لأنه لم ينقل لعلاقة . والله أعلم .

قال : (وفيه مسائل :

الأولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كالداية ونحوها ،
والخاصة كالقلب والنقض والفرق والجمع) .

الحقيقة : متعددة بلا خلاف ، وإلى ما تعدد فيه اختلاف ، فقال قائلون : إلى
ثلاثة : اللغوية ، والعرفية بنوعها ، والشرعية .

وقال آخرون : الأولتين فقط ، وقد علمت من هذا الاتفاق على إمكان اللغوية
والعرفية ، وأما الوجود فلا نزاع في وجود اللغوية ، وكيف ولا شك في وجود
ألفاظ مستعملة في معان ، وذلك إن كان بالوضع فقد حصل الغرض وإلا فيأزم أن
يكون مجازاً فيها وهو باطل ، لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع
الأصلي والمعنى المجازي ، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي .

وأما العرفية ، فاعلم أولاً أن اللفظة العرفية هي التي نقلت عن موضوعها
الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال ، وهي منقسمة إلى خاصة وعامة بحسب الناقلين .
فإن كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة ، وإن كانت عامة الناس سميت عامة .
وقد ذهب الأكثرون إلى وقوع العرفية العامة وهي على قسمين .

احدهما : أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، لم يخصص بالعرف العام .
بعض أنواعه ، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ،
وتخصصها بالعرف العام بذات الحواضر .

وثانيهما : أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ، ثم كثر استعماله
فما له نوع مناسبة وملازمة بحيث لا يفهم المعنى الأول : كالكنايات ، فإنه موضوع
في الأصل للكان المطمئن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً ، وأطلقه
العرف على الخارج المستقدر من الإنسان كناية عنه باسم محله لنفرة الطبع عن
التصريح به ، وأما الخاصة فلانزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استتراء
كلام الطوائف من ذوى العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة ، كالملب والتقض
والجمع والفرق في اصطلاح النظار ، وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب التباس
إن شاء الله تعالى .

قال : (واختلاف في الشرعية فنح القاضى وأثبت للمعزلة مطلقاً ، والحق أنها
مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ، وإلا لم تكن عريضة فلا يكون
القرآن عريباً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآنا عربياً ونحوه) .

الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع، وأقسامها
للمسكنة أربعة :

الأول : أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة ، لكنهم لم يضعوا ذلك
الاسم لذلك المعنى .

والثاني : أن يكونا غير معلومين لهم .

الثالث : أن يكون اللفظ معلوماً لهم والمعنى غير معلوم .

الرابع : عكسه . والمنقولة الشرعية من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث
فالمنقولة الشرعية أخص من الحقيقة الشرعية ، ثم من المنقولة ما تنقل إلى اللين
وأصوله كالإيمان والإسلام والكفر والفسق ويخص بالدينية فهي إذن أخص من
المنقولة الشرعية .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممسكة هل هي واقعة كلها تفرعاً على القول بالحقيقة الشرعية ؟

قلت : قال صفي الدين الهندي : الأشبه وقوعها ، أما الأول : فهو كلفظ الرحمن لله ، فإن هذا اللفظ كان معلوماً لهم ، وكذا صانع العالم كان معلوماً لهم بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) (١) لكن لم يضعوه لله تعالى ، ولذلك قالوا : ما نعرف الرحمن إلا رحمان اليمامة ، حين نزل قوله تعالى : (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (٢) .
وأما الثاني : فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماءها أو للقرآن ، فإنها ما كانت معلومة على هذا الترتيب ، ولا القرآن ولا السور .

وأما الثالث : فكلفظ الصلاة والصوم وأمثالها فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة ، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم .

وأما الرابع : فهو كلفظ الأب فإنه قيل إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ، ولذلك قال عمر رضي الله عنه : لما نزل قوله تعالى : (وفاكحة وأباً) (٣) هذه الفاكحة ، فما الأب ، ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أن له اسماً آخر عندهم نحو العشب . هذا كلام صفي الدين الهندي . إذا عرفت الحقيقة الشرعية فنقول : أما إمكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه ، وأبو الحسين البصري ، لما حكى في المعتمد عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية ، قال : ونفص عليهم يدل على أنهم أحالوا ذلك وأما وقوعها فذهبت المذلة والحوارج وطائفة من الفقهاء إليه مطلقاً . وقالوا : نقل الشارع هذه الألفاظ من التبلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها

-
- (١) سورة الزخرف آية (٨٧) .
 - (٢) سورة الإسراء آية (١١٠) .
 - (٣) سورة عبس (آية ٣١) .

اللعوية وابتدأ وضعها لئلا المعاني فليست حقائق لغوية ، ولا مجازات عنها وأنكره القاضي أبو بكر مطلقاً ، وزعم أن لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والإمساك ، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً آخر ، نحو الركوع والسجود والسكف عن الجماع والنية. فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع وشدد السكف على مخالفه ، وقال قد تبعهم شردمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق وما راموا مرامهم ، بيد أنهم زلوا عن سواه الطريق . وذهب إمام الحرمين والغزالي والإمام وأتباعه ، منهم صاحب الكتاب إلى التفصيل ، فثبتوا من المتعولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالسكفية ، وهذا معنى قول المصنف مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة أي لم تستعمل في المعنى اللغوي ، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعمات في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة ، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة عبارة عن الدعاء بخير قال الشاعر :

تقول بتي وقد قربت مرتحلاً يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاعتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضطجعاً

كانت بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي ، لاشتمال ذات الأركان على الدعاء ، فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب التسمية للشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي. اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية ، وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمساك . قال الشاعر :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تدلك الاجما

وفي الشرع اسم الإمساك عن الطعام والشراب مع الضمام أمور أخر إليه ، وكذا الحج فإنه في اللغة القصد قال الشاعر :

واشهد من عرف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

فإن ابن السكيت (١) يقول : يكثر من الاختلاف إليه وهو في الشرع اسم للناسك المعروفة من جملتها القصد ، وكذلك سائر الأسماء الشرعية ، وذهب الأمدى إلى التوقف في المسألة .

(فائدة) قال الشيخ أبو إحقاق : هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ، أي جعلوا الفسق منزلة متوسطة بين الكفران والإيمان ، لما علموا أن الإيمان في اللغة التصديق ، والفاسق موحد مصدق .

فقالوا : هذه حقيقة الإيمان في اللغة ، ونقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي فن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر . ثم اختار الشيخ أبو إحقاق أن الإيمان يبقى على موضوعه في اللغة ، وأن الألفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة ، قال : وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل ، ورأيت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للإمام الجليل محمد بن نصر عن أبي عبيد أنه استدل على أن الشارع نقل الإيمان عن معناه اللغوي إلى الشرعي بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلى معان أخر .

قال : فما بال الإيمان ، وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالإيمان وهو الذي وقع فيه النزاع في مبتدأ ظهور الاعتزال . قوله : وإلا لم تكن عربية ، استدل على ما اختاره ، بأنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعات مبتدأة لم تكن عربية والملازمة ظاهرة ، وإذا كانت غير عربية يلزم أن يكون القرآن غير عربي لوقوعها فيه وذلك

(١) هو : يعقوب بن إحقاق ، أبو يوسف ، ابن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان ، بين البصرة وفارس .
من كتبه : « إصلاح المنطق » ، « الألفاظ والأضداد » ، « القلب والإبدال » ، « شرح المعلمات » ، وغير ذلك كثير .
(وفيات الأعيان ٢ ، ٣٠٩ ، الأعلام ٩ / ٢٥٥) .

مناطل لقوله تعالى : (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) (١) ونحوه كقوله تعالى : (أأنجيهمي وعربي) (٢) فدل على أنها عربية أعنى الصلاة والصيام والحج ونظائرهما ، وهذا فيه نظر ، لأنه لا يبطل إلا مذهب المعتزلة فقط ، وقد رد إمام الحرمين على القاضي ، بأن حمله للشريعة يجمعون على أن الركيع والموجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء لحسب وليس الأمر كذلك .

قال : (قيل المراد بعبءه ، فإن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض قلنا : معارض بما يقال إنه عبءه قيل : تلك كلمات ثلاث فلا تخرجه عن كونه عربياً كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية . قلنا : يخرجه ، وإلا لما صح الاستثناء قيل : يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم قلنا : تخصيص ألفاظ اللغات بحسب الدلالة قيل : منقوض بالمشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل قلنا : وضع العرب فيها وافق لغة أخرى) .

اعترضت المعتزلة على الدليل الذي أورده في الكتاب بأربعة أوجه :

الأول : أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي ، بل على أن بعضه عربي ، لأن القرآن يطلق على مجموعه ، وعلى كل جزء من أجزائه ، ويصدق صدق المواظم على جزئياته ، ويدل على هذا أن الخالف على ألا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه ، وأجاب بأن ما استدلتهم به من صورة الخلف ، وإن دل على أن المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا إلا آية ، والسورة بعض القرآن ، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى . وأيضاً فبعض الشيء غير الشيء ، وإذا تعارضتا تساقطا وسلم ما ذكرناه من الدليل .

واعلم أن ما ذكره المصنف من الخنث في هذه الصورة تبع فيه الإمام ، وليس كما ذكر ، فالذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الأم ، ونقله الرافعي عنه خلاف ذلك ، وقد رأيت نصه في الأم في الجزء السابع من باب جامع الترتيب .

(١) سورة يوسف عليه السلام (آية ٢) .

(٢) سورة فصلت (آية ٤٤) .

قال رضى الله عنه ما نصه : ولو قال رجل لعبد له : متى مت وأنت بمكة فأتت
حر ، ومتى مت ، وقد قرأت القرآن فأتت حر ، فات السيد والعبد بمكة ، وقد قرأ
القرآن كله كان حرأ ، وإن مات وليس العبد بمكة ، أو مات ولم يقرأ القرآن كله
لم يعتق . هذا لفظه .

وقال الشيخ أبو حامد في التعلقة : إذا قال لعبده : إذا قرأت القرآن فأتت
حر ، لم يعتق إلا بقراءة الجميع ، وكذا قال المحاملى في التجريد : هذا هو المذهب
في المسألة ولا يعرف ما يخالفه .

الوجه الثاني : إنا لا نسلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية
ألا يكون القرآن عربياً ، فإن تلك كلمات فلاتل فلا يخرج القرآن عن كونه
عربياً كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قصيدة فارسية لا تخرجها عن
كونها فارسية ، وأجاب بأنها تخرجه عن كونه عربياً ، والكلمات الفلاتل تخرج
القصيدة عن أن تكون فارسية ، والدليل على ذلك صحة الاستثناء ، ذلك أن تقول
القصيدة فارسية إلا موضع كذا منها .

الوجه الثالث : أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من
حيث الجملة ، وحيثما فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوى لا يخرجها عن ذلك ،
وأجاب بأن المقدار غير كاف في كونها عربية ، لأن تخصيص الألفاظ باللغات
بحسب دلالتها على معانيها ، فإن كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية
وإلا فلا ، ولا شك أن تلك الألفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية .

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات الثلاث على الوجه اللائق ، فإن
مقتضى النظم الطبيعي تقديم هذا الثالث ، ثم الإتيان بالتانى ، ثم بالأول فيقال :
لا نسلم أنها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم . سلينا لكن لا تخرج القرآن عن
كونه عربياً لقلتها سلينا ، ولكن ذلك غير متمتع لأن المراد من قوله تعالى :
(قرأنا عربياً) هو البعض .

الوجه الرابع : أنه لو صح ما ذكرتم لزم ألا يشتمل القرآن على لفظ غير
عربي ، وليس كذلك ، فإن المشكاة فيه وهي عجمية وكذا القسطاس والإستبرق
والسجيل ، والمشكاة الكوة التي لا تنفذ ، والقسطاس بالرومية الميزان والإستبرق

بالفارسية الديق الغليظ، والسجيل الحجر من الطين ، وأجاب بأننا لا نعلم أن هذه الألفاظ غير عربية ، بل غايته أن وضع العرب فيها وافق لغة أخرى كالصاوبون والتور ، وأن اللغات فيهما متفقة .

(تنبيه) عرفت من هذا أن المصنف يختار أن العرب لم يقع في القرآن ، وقد تبع الإمام في ذلك ، وهو الذي نصره القاضي في كتاب التقريب ونص عليه الشافعي في الرسالة في باب البيان الخامس فقال : ما نصه : وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب إلى السلامة فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ووجدنا قائل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليداً له، وتركنا للسألة له عن حجته ومسألة غيره عن مخالفته وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه : ونقل عن ابن عباس وعكرمة : وقوعه وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه بإجماع النحاة على أن إبراهيم لا ينصرف للعلمية والعجمية، وذلك لا يجديه شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس غير شامل الإعلام .

قال صني الدين الهندي : وهو الذي يجب أن يكون .

قال : (و عورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من الألفاظ : قلنا : كفى التجوز) .

قد عرفت ما طعنت به المعترضة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجيبوا به وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين :

احدهما : وهو إجمالي : أن الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع بل حدث تعاقبها بعده ، فوجب أن يوضع لها اسم لأنها من جملة المعاني التي تسمى الحاسبة إلى التعبير عنها ، وهي الاسامي التي تطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها ، إذ وضع الألفاظ مسبق بتعلق المعاني وهم لم يتعلقوها قبل الشرع ، ولا خطرت لهم ببال .

وأجاب بأنه إن عنيتم بقولكم ما يعقلوها ولا خطرت لهم ، لا من حيث المعجوع ، ولا من حيث الجزء فمنوع ، فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة ، وإن عنيتم أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع فسلم ، ولكن لا نعلم

فإنه لا مدخل للعرب حيثئذ فيها ، فإنه يكون من باب إطلاق الجزء على الكل وهو أحد أنواع المجاز ، والتجوز كاف هنا لحصول المقصود الذي هو الإفهام به .

قال : (وبأن الإيمان لغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجب ، لأنه الإسلام . وإلا لم يقل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يتنغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) ولم يجوز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين بما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (١)) والإسلام هو الدين لقوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) (٢) والدين فعل الواجبات لقوله تعالى : (وذلك دين القيمة) (٣) .

قلنا : في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين ، فإنهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا قال تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا) (٤) وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الاسلام .

الوجه الثاني من وجهي المعارضة وهو تفصيلي وتقريره : أن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وفي الشرع فعل الواجبات فتكون الحقيقة الشرعية ، بمعنى أنها حقائق مبتدأة واقعة وهو المدعى .

أما المقدمة الأولى : فبالنقل عن أئمة اللغة ومنه قوله تعالى : (وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق لنا .

وأما الثانية : فلأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين هو فعل الواجبات ، فالإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجهين :

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولاً من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يتنغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) .

(١) سورة الناريات (٣٥ ، ٣٦) .

(٢) سورة آل عمران (آية ١٩) .

(٣) سورة البينة (آية ٥) .

(٤) سورة الحجرات (آية ١٤) ،

والثاني: أنه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء ، لأن الاستثناء إخراج بعض الأول .

فإن قلت: أين الاستثناء ، وليس هنا إلا لفظة غير وهي ظاهرة في الوصفية؟ قلت: هي هنا بمعنى إلا ، لأنها لو كانت على ظاهرها لسكان التقدير فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين فيكون المنفي إذ ذاك بيوت الكفار وهو باطل ، لأنه وجد فيها بيوتهم فتنزل أنه استثناء مفرغ فيحتاج إلى تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه ، ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المؤمنين ، وإلا يلزم انتفاء بيوت الكفار وقد عرفت بطلانه فيكون تقدير الآية ، والله أعلم: فما وجدنا فيها أحداً من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين أى منهم ، ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضمرة ، وإنما قلنا إن الإسلام هو الدين لتوله تعالى: (إن الدين عند الله الإسلام) وإنما قلنا الدين فعل الواجبات لقوله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) أى دين الملة المستقيمة . وقوله ذلك عائد إلى جميع ما تقدم ذكره فوجب أن يكون الكل مسمى بالدين .

قوله: قلنا في الشرع إلى آخره . هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني : وتفسيره ، أن يقال : لا تسلم أن الإيمان في الشرع هو الإسلام ، وإنما الإيمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص ، وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحجته بالضرورة ، وهو بهذا الاعتبار غير الإسلام وغير الدين ، فإنها في اللغة الانقياد وفي الشرع العمل الظاهر ، وهذا هو التحقيق في اتصال الإسلام عن الإيمان ، وإن كان كل منهما شرطه الشارع في الاعتبار بالآخر ، فإن الإسلام عبارة عن التلطف ، ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد ، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، ولا يكفي ما لم يتلطف بالشهادتين ، إذا أمكنه ذلك ويدل على اتصال الإسلام عن الإيمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين: (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (١) ، أى والله أعلم: إن الذي وقع منكم ليس بإيمان

(١) سورة الحجرات (آية ١٤) .

حتى تقولوا نحن مؤمنون ، وإنما هو إسلام ، لأنه فعل ظاهر من غير تصديق .
بالقلب ، فلا تقولوا : آمنا بل قولوا : أسلنا ، لأنه هو الذى وقع منكم .

فإن قلت : وهل وقع من المنافقين إسلام ؟

قلت : وقع منهم الإسلام باللسان الذى هو غير معتبر شرعاً ، ويجوز أن يقال
لم يقع منهم إسلام ، ويجعل تصديق القلب ركناً فى الإسلام شرعاً لا شرطاً ،
ولكن بعض الأول قوله تعالى : (ولكن قولوا أسلنا) قوله : وإنما جاز الاستثناء
جواب عن قولهم : لو ظير الإيمان الإسلام لم يجز الاستثناء المسلم من المؤمنين ،
وتوجيهه أن يقال : استثناءه منه لا يدل على أنه هو ، وإنما يدل على أنه يصدق عليه .
كقول القائل ملكك الحيوان إلا الفرس ، فالحيوان غير الفرس ، لأنه أعم والأعم
من حيث هو مغاير للأخص ، ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان . إذا
عرفت هذا فالصدق حاصل فى المؤمن مع المسلم لأن شرط صحة الإسلام الذى هو التصديق
وهذا مسوخ لاستثناء المسلم من المؤمن لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه
شرطه ، ولا يمكن بدليل من كان مؤمناً ، تاركاً للأفعال الظاهرة ، فسحة الاستثناء
ثابتة لصدق المؤمن على المسلم ، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام
هو الإيمان ، فإن الكاتب ضاحك والكتابة غير الضحك ، والنزاع إنما هو فى الإسلام
مع الإيمان لا فى المسلم مع المؤمن ، ولقائل أن يقول : الإيمان على هذا التقرير
شرط صحة الإسلام ، والاعتداد به لا لشرط وجود الإسلام فلا يلزم أن يتنى
الإسلام بانتفاء الإيمان إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً فى صدق الإسلام ، لا فى صحته
أوركماً فى الإسلام ، وما دلتم على شيء منهما وقد تجز القول فى المسألة ، ولم يذكر
المصنف تسمك القاضى أبى بكر ومن متمسكاته أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ ،
فلو كانت حقائق شرعية لسكانت غير عربية لفقدان وضع العرب إياها لهذه المعاني ،
فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكلية ، وقد قررتم بطلانه ، وجواب هذا
يعلم عما سبق ، ومنها لو كانت حقائق شرعية لفهمناها الشارع قبل تكليفنا بها ،
وإلا يلزم أن يكون كلفنا بما لا نفهمه ولا آحاد تدل على وقوع ذلك فضلاً
عن التواتر .

وأجيب عن هذا بأنه لا يلزم من تفهيم الشارع أن ينقل بتواتر ولا آحاد الجواز
حصول التسميم بالقرآن والله أعلم .

وقد علمت بما سبق أن الإيمان في الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول بكل ما جاء به ، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن رضوان الله عليه ، وقال أكثر الساف : وعليه بعض المعتزلة والخوارج إنه تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وفيه مذاهب أخرى كثيرة ليس هذا محلها . ورام السهلي التفرقة بين الإيمان والتصديق من وجهين قررهما :

أحدهما : أن التصديق لا يد وأن يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر ، فإذا نظرت في الصنعة وعرفت بها الصانع آنت به ولم تكن به مصدقاً بخبر إذ لا خبر هناك ، فإذا جاء الخبر كنت به مصدق ، ونحن نقول في جواب هذا إن الصنعة لما عرفتنا الصانع كانت بخبرة بلسان الحال ، فلم يكن التصديق إلا في مقابلة خبر واقع بلسان الحال ، فإن قال التصديق لا يكون إلا في مقابلة خبر بلسان المقال ، قلنا : من أين لك هذا التقييد .

الثاني : أن التصديق قد يكون بالقلب ، وأنت ساكت تقول : سمعت الحديث فصدقته ، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع المقدم لغة وشرعاً لنعديه بإياه ونحو ذلك ، ونحن نجيب عن هذا بأن اللفظ شرط في صحة الإيمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم ، ويدل عليه مع قوله تعالى : (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) إجماع الأمة على أن من عرف الله بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مؤمناً قارئاً بوالله التوفيق .

قال : (فروع الأول النقل خلاف الأصل ، إذ الأصل بقاء الأول ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان فيكون مرجوحاً) .
هذه مسائل مفرعة على جوار النقل .

الأول : أنه على خلاف الأصل ، بمعنى أنه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال عدمه ، كان احتمال عدمه أرجح لوجهين :

أحدهما : أن الأصل في الوضع الأول المنقول عنه البقاء إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان .

والثاني : أن النقل يتوقف على ثلاثة أشياء : الوضع الأصلي ، ثم نسخه ، ثم وضع ثان وعدم النقل لا يتوقف إلا على واحد ، وما كان متوقفاً على أمور كان مرجوحاً بالنسبة إلى المتوقف على أمر واحد .

قال : (الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة ، كالخج ، والمشارك كالصلاة للصادقة على ذات الأركان وصلاة المصلوب ، والجنائز والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق) .

هذا الفرع في أن الشارع هل نقل الأسماء والأفعال والحروف ، أم نقل البعض دون البعض ؟

فتقول : أما الأسماء فقد وجد القل فيها وقد قدمنا انقسامها إلى متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشتركة ومشككة ، فلينظر في واحد واحد ، أما المتباينة فقد وجدت كالصوم والصلاة وأهل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه .

وأما المترادفة فقد أعمل ذكرها أيضاً فقال الإمام : الأظهر أنها لم توجد لأنها ثبتت على خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة ، وتابيه صاحب التحصيل . وقال صفى الدين الهندي : الأظهر أنها وجدت وهذا هو الصحيح ، لوجدان الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضى الله عنه ، والإمام يوافق على ذلك والإنكاح والتزويج عند الشافعي أيضاً ، وأما المتواطئة فوجودها أيضاً ، ومثل لما المصنف بالحج ، فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقران ، وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية ، وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي ، وأما المشترك فاختلغوا في وقوعها وجزم المصنف بوقوعها .

قال الإمام : وهو الخلق ، لأن لفظ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يجمعها جامع ، لأن لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الأخرس ، وما لا سجود فيه ولا ركوع ، كصلاة الجنائز ، وما لا قيام فيه كصلاة الساعد ، والصلاة بالأيام على مذهب الشافعي رضى الله عنه ، وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب ، فإنه لا شيء من ذلك فيها ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك . هذا كلام الامام .

قال الهندي : وهو ضعيف ، لأن كون الفعل وافعاً بالتحريم والتحليل منه .

مشترك بين تلك الصلوات، فلم لا يجوز أن يكون مدلولها؟ قال: والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الشكل إذ التواطؤ خير من الاشتراك . ثم ذكر الهندى : أن الأ شبه وقوع المشتركة ، ومثل لها بإطلاق الطهور على الماء والتراب ، وعلى ما يدعى به . كان ذلك ليس باشتراك معنوى ، إذ ليس بينها معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول اللفظ ، ولقائل أن يقول : لم اكتفيت بالتحلل والتحرّم فى الصلاة قدرأ مشتركاً ، ولم تكف باشتراك الماء والتراب وآلة الدياغ فى إزالة المانع قدرأ مشتركاً .

وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً ، وقد أهلها المنصف فى الكتاب ، وهى كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة ، فإن تنازله الثانى بطريقتى أولى .

قوله : والمعترلة : أى أن المعترلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال ، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال ، فالأول كالصوم والصلاة ، والثانى كاسم الفاعل مثل زيد مؤمن واسم المفعول مثل زيد مقروء عليه ، وأفعال التفضيل نحو أفضل من عمرو ، وسموا هذا القسم بالدينية تفرقة بينه وبين الأول ، وأن اشتراك الشكل عندهم فى كونه شرعياً ، هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب وفيه نظر ، وإن المنقول عن المعترلة ، أن الدينية هى الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين ، كالإيمان والكفر .

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم ، كذا عزاه لإيهم طائفة ، منهم القاضى ، وإمام الحرمين ، والغزالى ، فقال إمام الحرمين :

قالت المعترلة : الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : الألفاظ الدينية وهى الإيمان والكفر والفسق ، فهى عندهم منقولة إلى قضايا فى الدين ، فالإيمان فى اللسان التصديق ، والكفر من الكفر وهو الستر والفسق الخروج ، وهذا الذى ذكره على قواعدهم فى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً ، وإنما هو فاسق .

والقسم الثانى : الألفاظ اللغوية وهى الفارة على قوائين اللسان .

والتسم الثالث : الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأحواتها ، فهي مستعملة في فروع الشرع ، هذا لفظه في البرهان ، وهو الذى ذكره في كتاب التلخيص الذى اختصره من التقريب والإرشاد للقاضى ، وكذلك أورده الغزالي ، وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم .

قال : (والحروف لم توجد والفعل يوجد بالتبع) تقدم الكلام في الاسم ، وأما الحرف فلم يوجد ، واستدل عليه الإمام بالاستقراء .

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء ووجد بطريق التبعية لأن الفعل صيغة تدل على صدور المصدر من الفاعل ، فالمصدر إن كان شرعياً كالصلاة كان الفعل أيضاً كذلك كصلى ، وإن كان لنوياً كان مثله فيكون الفعل شرعياً أمر حصل بالعرض لا بالأصالة ، وكلام المصنف مصرح بأن الحرف لم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية ، والحق مساواته للفعل ، فإن نقل متعلق معانى الحروف من المعانى اللغوية إلى المعانى الشرعية مستلزم لنقلها أيضاً ، فلا فرق في ذلك بين الفعل والحرف كما في أنواع المجاز .

(فائدة) قد تقرر أن الألفاظ المستعملة من الشارع ، أما الأسماء وهي على قسمين ، منها ما وضعه بإزاء الماهيات الجملية ، وذلك معروف كالصلاة وأمثالها ، ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال وسنذكرها إن شاء الله مع الفعل .

وأما الفعل والحرف فقد علمت أن التحقيق فيهما أنهما مستويان ، والفعل ينقسم إلى ماضٍ وأمر ومضارع ، والأسماء المتصلة بالأفعال ثمانية : المصدر ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة ، وأفعال التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة ، أما الفعل المضارع فلم يستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظ أشهد في الشهادة ، فإنها تعينت ولم يتم غيرها مقامها ، وكذا في اللعان ، سواء قلنا : إنه يمين أو شهادة أو فيه شائبتان ، ويجوز في اليمين في أقسم بالله وأشهد ، ولا يتعين ولا مدخل له في الإنشاءات .

وأما الفعل الماضى فيعمل في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان ، فمن الإنشاءات التى يعمل به فيها العقود كلها ، والطلاق ، وأما فعل الأمر فهو مسألة الإيجاب والاستحباب في العقود والطلاق وفي الوكالة ، لو أتى بصيغة أمر نحو بيع واشتر .

قال بعض الأصحاب : هنا لا يشترط القبول بخلاف ما إذا أتى بصيغة عند نحو
وكنتك ، والصحيح لافرق ، وفعل الأمر يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي
على الصحيح .

وأما اسم الفاعل في الطلاق في قوله : أنت طالق ، ويعمل به في الضمان .
وأما اسم المفعول فيستعمل الطلاق والعق والوكالة ، ويقرب من هذا : أنت
حرام ، وأنت حر ، وأنت على كظهر أمي .
وأما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله : أنت الطلاق ، وهل هو صريح
أو كناية فيه خلاف ، ولا يعد جريان مثل ذلك في العتق ، والنظر في هذا الفصل
طويل ، ولعلنا نستوعبه في كتابنا الأشباه والنظائر ، فإن الشيخ صدر الدين ابن
المرحل رحمه الله تعالى ، ذكر هذا في كتابه الأشباه والنظائر ، وكتابنا كالتهديب لكتابه
آتمه الله تعالى .

قال : (الثالثة : صيغ العقود كبعث إنشاء ، إذ لو كان إخباراً وكان ماضياً أو
حالاً لم يقبل ، وإلا لم يقع ، وأيضاً إن كذبت لم تعتبر ، وإن صدقت فصدقها ،
أما ما فيدور أو يغيرها وهو باطل إجماعاً ، وأيضاً لو قال الرجعية : طلقك لم
يقع كما لو نوى الإخبار) .

صيغ العقود والفسوخ مثل : بعث واشترت وتزوجت وطلقت
وفسخت ، ونحو ذلك لامرأته في أنها إخبارات عن أمور واقعة في الزمن
الماضي ، وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار كما لو صدر البيع من إنسان ،
ثم قال : بعث مريداً إخبار عما صدر منه في الزمان الماضي ، أما إذا استعملت
هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هي إخبارات بامية على وضعها
اللغوي ، أم إنشاءات نقلها الشارع إلى إنشاءات المخصوصة ، ذهب الأكثرون إلى
الثاني ، وهو ما قطع به المصنف .

وقالت الحنفية : إنها إخبارات عن ثبوت الأحكام ، فغنى قولك : بعث
الإخبار عما في قلبك ، فإن أصل البيع هو التراضي ، ووضعت لفظة بعث للدلالة
على الرضا ، فكأنه أخبر بها عما في ضميره فيقدر وجودها قبيل اللفظ للضرورة ،
وحواية ذلك أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل ، هذا تحرير مذهبهم فافهمه ،
واستدل الأصحاب على كونه إنشاء بدلائل : (١٩ - الإبهام - ج ١)

أحدهما : أن اللفظ لو كان إخباراً لسكان إما عن ماضٍ أو حال أو مستقبل ، والأولان باغلاز ، وإلا يلزم ألا يتقبل الطلاق التعليق لأن التعليق توفف وجود شيء على شيء آخر ، والماضي والحال قد وجدا فلا يسهله ، لكن اللازم متف لقبوله التعاقب إجمالاً ، وإن كان عن مستقبل لم يقع ، لأن قوله : طلقك إذن بمنزلة قوله : ستصيرين طالفاً ، والطلاق لا يقع بذلك .

وثانيهما : لو كانت هذه الصيغ إخبارات لكانت : إما كاذبة أو صادقة ، فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها ، وإن كانت صادقة فصدقها ، إما أن يحصل بنفسها - أى يتوقف حصوله على حصول الصيغة ، أو يحصل بغيرها . إن كان الأول لزم الدور لأن كون الخبر صدقاً : وهو بعثك مثلاً موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع البيع ، فلو توقف الخبر عنه ، وهو الوقوع على الخبر ، وهو بعثك لزم الدور . وإن كان الثاني : وهو أن يحصل الصدق بغيرها فهو بالليل بالإجماع منه . ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة .

وثالثها : أن الزوج لو قال لرجعيتني في عدتها طلاقك ونوى الإخبار عما مضى لم يقع قطعاً ، وإن لم ينو شيئاً أو نوى الأشياء وقع بالاتفاق ، ولو كان إخباراً لم يقع كما لو نوى به الإخبار .

(فأدتان) : إحداهما : قال القرافي في الفروق : الإنشاء ينقسم إلى متفق عليه ومختلف فيه ، فالجمع عليه أربعة أقسام :

الأول : نحو قولنا : أقسم بالله لقد قدم زيد ونحوه ، فإن مفتضى هذه الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي ألا يلزمه كفارة بهذا القول لأنه وعد بالقسم لا قسم ، كقول المائل : سأعليك درهماً لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقسم ، وأن موجب القسم يلزمه ، دل ذلك على أنه أنشأ به القسم ، لا أنه أخبر عن وقوعه في المستقبل . وهذا أمر اتفق عليه في الجاهلية والإسلام ، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يدخله شيء من لوازم الخبر .

قال : ولذلك نقول فيه ، من أحاط به من فضلاء النجاة ، الخبر القسم

جملة إنشائية يؤيد بها جملة خبرية ،
الثاني : : الأوامر والنواهي .

الثالث : الترجي والتمنى والعرض مثل : ألا تنزل عندنا فتصيب خيراً

والتحضيض وصيغته أربع : هلا ، وألا ، ولوما ، ولولا . .

الرابع : النداء نحو : يا زيد . اختلف النحاة فيه ، هل فيه فعل مضمّر تقديره
أنادي زيدا ، أو الحرف وحده مفيد للنداء ؟

قلت : وقد خطأ الإمام في التفسير الكبير في أوائل البقرة من قسر قولنا :
يازيد بأنادي زيدا من وحوه :

منها : أن أنادي زيدا خبر محتمل التصديق والتكذيب ، ويازيد لا يحتملها
ومنها : أن قولنا : يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً منادى في الحال بخلاف
أنادي زيدا .

ومنها : أن يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب بخلاف : أنادي زيدا
فإنه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأنى أنادي زيدا .

ومنها : أن أنادي زيدا إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ،
والنداء هو قولنا : يا زيد فإذا هو غيره .

ولقائل أن يقول : حاصل هذه الأوجه ترجع إلى أن يا زيد إنشاء ،
وقولنا : أنادي زيدا خبر . ونحن نمتنع أن قولنا أنادي زيدا الذى هو بمعنى
يازيد خبر وإنما هو إنشاء .

لعم الخبر أنادي زيدا الذى ليس هو بهذا المعنى .

قال القراني : وأما المختلف فيه ، هل هو إنشاء أو خبر فهو ضيق العقود
كما تقدم .

الناية : ذكر القراني في التفرقة بين الإنشاء والإخبار ونحوها :

احدهما : أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الإنشاء .

والثاني : أن الخبر تابع لثبوت خبره في زمانه ، كيف ما كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه فيرتب بعده .

والثالث : أن الإنشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسيبه عقيب آخر حرف أو مع آخر حرف ، إلا أن يمنع مانع ، وليس الخبر سبباً متعلقاً بخبره ، وإنما هو مظهر فقط .

(خاتمة) قال القرافي في الفروق : بما يتوهم أنه إنشاء ، وليس كذلك : الظاهر في قول القائل لامرأته : أنت عليّ كظهر أمي ، يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار بقوله : أنت طالق ، وأن البابين سواء في الإنشاء .

قال : وليس كذلك ، ثم أطل في الدلالة على أنه خبر ، واستند إلى قوله تعالى (الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفو غفور) (١) فكذبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله : ما هن أمهاتهم ، وأن قولهم منكراً ، وأنه زور . والإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب ، واعتضد أيضاً بالإجماع على تحريم الظهار .

قال : ولا سبب لتحريمه إلا أنه كذب ، وإنما يكون الكذب في الإخبار وأورد على نفسه الطلاق الثلاث حيث كان إنشاء مع كونه محرماً . واجاب بأن المحرم إنما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لعظ الطلاق ، وأمعن الكلام فيما حاوره والتي نقوله في ذلك : إن القول القائل : أنت عليّ كظهر أمي ، يحتمل أن يريد به الخبر المحض ، ويحتمل أن يريد به أن يجعلها كذلك ، والظاهر أن المراد الثاني وهو الإنشاء ولكن الشرع ألغى حكمه ، ولما ألغاه ، وكان مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري ، سماه الشرع زوراً ويناظر هذا من بعض الوجوه .

قوله : أنت عليّ حرام ، قصد به إنشاء التحريم ، والشرع لم يرتب مقتضاه من

الحرمة ، فهذان الإنشاءان لم يرتب الشرع عليهما مقتضاهما الذي قصده المتكلم ، بل جعل المرتب على الأول ، أنه إن عاد وجبت الكفارة وحرم الوطء حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم اليمين من التكفير ، وغير هذين الإنشاءين من الطلاق والبيع والنكاح ونحو ذلك إذا أنشأ المكلف ترتب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلف فصارت الإنشاءات على قسمين :

أحدهما : ما اعتبره الشرع وأذن فيه فيفيد كما أراد المشرع ، ويرتب عليه حكمه .

والثاني : ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكماً آخر وهو: الظهار والتحریم .

قال : والذي أيدته الله تعالى وينبئ أن يسمى هذا الإنشاء الثاني باطلا . وأما الإنشاء الأول ، فإن وقع شروطه الشرعية فصحيح ، وإلا فهو باطل أو فاسد ، والباطل لا يرتب عليه أثر أصلاً بخلاف الباطل في القسم الثاني ، وهو الظهار والتحریم حيث ترتب عليهما حكم شرعي ، لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع لياهما لا لقوات شروط ووجود مفسد ، والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما ، إما لقوات شرط أو لوجود مفسد .

قال: (الثانية : المجاز إما في المفرد مثل : الأسد للشجاع ، أو في المركب مثل : أشاب للصغير وأفتى الكبير كر النداء ومر العشى أو فيما نحو : أحياني اكنحالي بطلعتك) .
لما تناهى القول في الحقيقة شرع في المجاز .

والشرح : أن المجاز إما أن يقع في مفردات الألفاظ فقط أو في تركيبها أو فيهما جميعاً . والأوله كما يطلق الأسد على الشجاع ، والثاني كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) (١) (رب إنهن أضللن كثيراً من الناس) (٢)

(١) سورة الأنفال آية (٢)

(٢) سورة إبراهيم عليه السلام آية (٣٦)

(وأخرجت الأرض أنقالمها) (١)

ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاستعاضة والعقل ، ومثل له في الكتاب
يقول الشاعر :

أشاب الصغير وأقنى الكبير كمر الغداة ومر العشي (٢)

فإن مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها ، وإنما التجوز في إسناد بعضها إلى بعض ، وذلك حكم عقلي ، ألا ترى أن أشاب والصغير مستعملان في موضوعيهما ، وكذلك أقنى والكبير ، لكن إسناد أشاب وأقنى إلى كمر الغداة ومر العشي ، هو الذي وقع فيه التجوز لسكونهما مستدين إلى الله تعالى في نفس الأمر - ومثله : أتبت الربيع البقل .

والضابط فينه أنك متى نسبت إلى ما ليس بمنسوب إليه لذاته بضرب من الملاحظة بين الإنسانين ، كان ذلك مجازاً في التركيب ، وخرج بهذا القيد الأخير قول الدهري : أتبت الربيع البقل . إذ ذلك ليس عنده لضرب من الملايسة بل هو أصلي عنده منتسب إلى من يتنسب إليه حقيقة ، ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع بأي الكتاب العزيز ، فإن الإثبات التي يذكر والأمثلة التي تورد جاز أن يكون قائلها ما دهرياً . على أن البيت المذكور في الكتاب لابن المعتز العبدى ، وهو مسلم في قصده التي هذا البيت منها ما يدل على ذلك ، وبهذا القيد يتفصل عنه الكذب أيضاً لأن الكاذب لم يستند الأثر إلى ما أسنده لمشاكلة ذلك الإسناد إسناداً آخر الذي هو أصلي ، بل إما لأنه أصلي عنده أو وإن لم يكن كذلك ، إلا أنه لم يلاحظ الملاحظة والملاحظة قد تكون بأن يختص الشيء بأثر بأن يوجد الأثر عند وجوده وينعدم عند عدمه وهو غير صادر عنه ، لكن الله تعالى أجرى العادة بأن يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ، كليات البقل مع الربيع ، أو بأن يوجد عند وجوده ، وإن

(١) سورة الزلزلة آية (٢)

(٢) البيت لسكيب بن زهير بن أبي سلمى المزني .

(شرح لامية سكيب بن زهير ص ١١)

لم يتعلم ، عند عدمه كالمهلك مع أكل السم في قولهم : أهلكه السم ، أو بأن يكون الشيء سبب التسبب كقولهم : كسا الخليفة الكعبة ، وما أشبه ذلك .

· وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب ، وهو شاذ .

والثالث : وهو أن يقع المجاز فيها جميعاً ، كقول القائل لمن سرنه رؤيته : أحياني اكتحالي بظلمتك ، فإنه استعمل الإحيا في السرور ، والاكتحال في الرؤية ، وذلك مجاز ، ثم أسند الإحيا إلى الاكتحال مع أن المحي هو الله تعالى .

هذا شرح ما في الكتاب . ولك هنا مناقشات :

أحدها : على التمثيل بالبيت الذي ذكره من جهة ، أنه إنما يصلح مثالا للتسم الثالث ، لأن المراد بالصغير من تقدم له الصغير .

وثانيها : أن هذا التقسيم إنما يصح عند من يقول : إن المركبات موضوعة ، وقد اضطرب رأى المصنف في ذلك في هذا الكتاب .

وثالثها : في تعبيره بالمركب ، فإن الصواب التعبير بالتركيب ، وذلك لأنك إذا قلت : هلك الأسد ، تريد أن الشجاع مرض مرضاً شديداً ، فهذا مجاز واقع في المركب لا في السببة ، وليس هذا هو المراد ، بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب ، فإن الأسد مع قولك رأيت في قولك : رأيت الأسد مركب لانضمام غيره إليه ، وهذا الإيراد إذا انفدح على التفسير بالمركب لدخوله فيه وورد على التعبير بالافرد لخروجه منه .

قال : (ومعه ابن داود في القرآن والحديث . لنا قوله تعالى (جداراً يريد أن ينقض) (١) .

قال : فيه إلباس . قلنا : لا إلباس مع القرينة .

قال : لا يقال لله تعالى إنه متجاوز .

قلنا : لعدم الإذن أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي .

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب :

أحدها : وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني المنع مطلقاً .

قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقريب والإرشاد للقاضي :

والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح . أن أبا القاسم .

ابن كنج حكى عن أبي علي الفارسي إنكار المجاز كما هو المحكى عن الأستاذ .

والثاني : أنه غير واقع في القرآن وواقع في غيره ، وإليه ذهب بعض الخنابلة

وطائفة من الرافضة . وحكى عن بعض المالكية ، وأما أبو بكر بن داود (١)

الأصبهاني الظاهري ، فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأى

هؤلاء ، وحكى عنه الإمام وشيعته منهم المصنف اختيار المنع في القرآن والحديث .

وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة :

المنع مطلقاً ، المنع في القرآن وحده ، المنع في القرآن والحديث دون ماعدهما

والرابع : أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما ، وعليه جماهير العلماء .

سلفاً وخلفاً .

وللمصنف استدلال على وقوعه في القرآن ليدل على ماعدها بطريق أولى ، وقد

وقع المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ، وصنف شيخ الإسلام عز الدين

ابن عبد السلام في ذلك مصنفاً حافظاً اكتفى المصنف بذكر قوله تعالى (جداراً

يريد أن ينقض) ووجه الحجية أن الإرادة هي الميل مع الشعور وهي ممتعة في

(١) هو محمد بن داود بن علي بن خاف الظاهري أبو بكر ، أديب مناظر . قال

عنه الصفدي : الإمام بن الإمام ، من أذكيا العالم .

ولما توفي أبوه جلس مكانه في مجلسه وأخذ يدرس على مذهب والده .

من مؤلفاته كتاب الوصول إلى معرفة الأصول - والإنداز - والانتصار .

وغير ذلك .

· توفي في رمضان سنة ٥٢٩٧ .

(النجوم الزاهرة ١٧/٣ ، الأعلام ٦/٣٥٥) .

الجدار لكونه جماداً ، وقد أضافها إليه ، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع .
وهو مجاز .

فإن قلت : لائل امتناع قيام الإرادة بالجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم
والقدرة فيه .

قلت : هذا من خرق العادات التي لا يكون إلا في زمن النبوة لتقصد التحدى
لا في عموم الأوقات ، وهذا لم يكن للتحدى .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : واستدل أبو العباس بن مريج على أبي
بكر بن داود بقوله تعالى (هدمت صوامع وبيع وصلوات) فقال : الصلوات لا تهتم .
وإنما أراد به مواضع الصلوات ، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز ، فحذف
المضاف وأقام المضاف إليه مقامه .

قال : فلم يكن له عنه جواب . ومن أنصف من نفسه ونفى العصية عن كلامه أقر
بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا وهو من توابع العصابة ، وبدائع كلمات
العرب ولا يخلو القرآن عن ذلك .

وقد قال القاضي في مختصر التريب : يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته
في القرآن .

واحتج ابن داود رحمه الله على مذهبه بوجهين :

أحدهما : أن المجاز لا يدل بمجرد عدم وضعه له . فلو ورد في القرآن لأدى
إلى الإلباس وهو لا يقع من الله تعالى ، وأجاب في الكتاب ، بأن الإلباس ينتفي
مع القرينة . فإن قلت : إذا كان مع القرينة ففيه تطويل . قلت : التطويل لا ينتفي إلا
كونه على خلاف الأصل ، ونحن مقرون بذلك . نعم لقائل أن يقول : هذا الجواب
يقضى أن المجاز لا يقع في القرآن إلا مع القرينة .

والثانيهما : أنه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لجاز أن يطلق على الله أنه متجاوز
لأن المتجاوز من يتكلم بالمجاز . وأجاب بوجهين :

أحدهما : إن أسماء الله تعالى توقيفية عنه لا بد في إطلاقها من ورود الإذن ،
وهذا لم يرد به إذن فلا نطقه عليه .

والثالثي : سلينا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى لكن شرطه ألا يومم نقضاً .
 يوم نحن فيه يوم النقص ، لأن التجوز يوم تعاطى ما لا ينبغي ، لأنه مشتق من
 الجواز وهو التعمى . وأما من أنكر المجاز في اللغة مطلقاً فليس مراده أن العرب
 لم تنطق بمثل قولك للشجاع : أنه أسد فإن ذلك مكابرة وعناد ، ولكن هو دائر
 بين أمرين :

أحدهما : أن يدعى أن جميع الألفاظ حقائق ، ويتحقق في كونهما حقائق
 بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ، ويرجع البحث لفظياً ، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة
 على المستعمل ، وإن لم يكن بأصل الوضع ، ونحن لا نطلق ذلك ، وإن أراد بذلك
 استواء الكل في أصل الوضع .

قال القاضي في مختصر التقريب : فهذه مزاحمة للحقائق ، فإننا نعلم أن العرب
 ما وضعت اسم الحمار للبيد ، ولو قيل البيد حمار على الحقيقة كاللذابة المعهودة ،
 وأن تدارل الاسم لهما متساو في الوضع ، فهذا دفر من جهد الضرورة .

قال : وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكاً بقوله تعالى (جداراً
 يريد أن ينقض) عد ذلك من مستشنع الكلام .

قال : (الثالثة : شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها السببية التابلية مثل : سال
 الوادي ، والصورية كتسببه اليد قدرة ، والتفاعلية مثل : نزل السحاب ، والفنائية
 كنسمية العنب نحرأ) .

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز من علاقة بينهما ، ولا يكتفي بمجرد
 الاشتراك في أمر مامن الأمور ، والجار إطلاق اسم كل شيء على ما عداه لأنه مامن
 شيء إلا ويشارك كل ما عداه في أمر من الأمور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في
 أمر خاص ظاهر ، وهل يكتفي وجود تلك العلاقة في التجوز أم لا بد من اعتبار
 العرب لها ؛ أي بأن تستعملها فيه . واختلفوا فيه على مذهبين :

أختار الإمام والمصنف أنه لا بد من ذلك ، وهذا ما أشار إليه بقوله المعتبر
 نوعها ، وصحح ابن الحاجب أنه لا يشترط ذلك ، والخلاف إنما هو في الأنواع لا

في جزئيات النوع الواحد ، وإن أومه كلام بعضهم ، فالقائل بالاشتراط يقول : لا بد وأن تتجاوز العرب بالنسب عن المسبب مثلاً ، وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة ، وهذا معنى قول المصنف نوعها ، وما تنبه عليه قبل الخوض في مقدارها . أنا إذا أردنا مثلاً لجهة من الجهات لتجاوز فلسنا قاضين عليه ، بأنه لا يشمل على جهة أخرى من جهات التجوز ، بل يجوز اجتماع جهتين وثلاثة فلا نفهم من قولنا : مثال الجهة الفلانية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يشمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، وإن كان مشتملاً على جهة أخرى فإنما لم ننبه عليها لأننا نذكر لها مثلاً آخر .

الجهة الأولى السببية : وهي إغلاق اسم السبب على المسبب ، وإن شئت قلت : العلة على المعاول ، وهي أربعة أقسام قابلية ، وقد يقال لهذا القسم مادة وعنصراً وصورية ، وفاعلية ، ووظائية .

واعلم أن كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة نحو : السير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح ووظائته الاضطجاع عليه ، فسميت الثلاثة الأول أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع ، فلولاً الخشب والحديد ماتماسك ، ولولاً الفاعل ماترتب ، ولولاً الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع ، وسمى الرابع سبباً لأنه الباعث على هذه الثلاثة ، فلولاً استشعار الفسراحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة : وهو معنى قوهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قوهم : العلة الناتية ، علة العال الثلاثة في الأذهان . ومعلولة العلل الثلاثة في الأعيان .

فإن قلت : ما وجه انحصار الأسباب في هذه الأربعة ؟ .

قلت : لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء انحصرت في هذه الأقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون داخلاً في ذلك الشيء أو خارجاً .

والأول : إما أن يكون الشيء معه بالقوة وهو القابل أو بالفعل ، وهو الصورة العارضة له بعد التركيب .

والثاني : إما أن يكون مؤثراً في وجود ذلك الشيء ، وهو الفاعل ، كالنجار

أو لا يكون وهو الغاية الحاملة للذوثر على التأثير - أي الجلوس على السرير .
 مثال الأول : وهو تسميته الشيء باسم سببه القابلي ، قولهم : سال الوادي ،
 أي ماء الوادي ، فعبروا عن الماء السائل بالوادي ، لأن الوادي سبب قابله لإطلاقاً
 لاسم السبب على المسبب ، هكذا مثل به الإمام وأتباعه منهم المصنف وفيه نظر ،
 فإن الوادي ليس جزءاً للماء فلا يكون سبباً قابلاً له ، والمادى في اصطلاحهم
 جنس ماهية الشيء كما عرفت في الحثب مع السرير .

مثال الثاني : وهو تسمية الشيء باسم سببه الصوري إطلاق اليد على القدرة كما
 في قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (١) أي قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورة
 خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء ، فشكلها مع الاقتدار كشكل السرير مع
 الاضطجاع ، وهو سبب صوري فتكون اليد كذلك ، بإطلاقها على القدرة إطلاقاً
 لاسم السبب الصوري على المسبب .

وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال العكس على الإمام وأتباعه ، إلا الشيخ صفي
 الدين الهندي . فقالوا ومنهم المصنف : كنسبته اليد قدرة ، والصواب كنسبته
 القدرة يداً ، وكذا وقع في الآية الكريمة .

مثال الثالث : وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعل . قولهم : نزل السحاب ، أي
 المطر ، فإن السحاب في العرف سبب فاعلي في المطر ، كما تقول : النار تحرق
 الثوب .

مثال الرابع : وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائي ، تسميتهم العنب بالخر كما في
 في قوله تعالى حكاية (لئن أراني أعصر خمرأ) فأطلق العنب على الخمر لأن الخمر غاية
 مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس .

قال : (والمسببية كنسبته المرض المهلك بالموت ، والأول أولى للائتمام على التعيين .

ومنها : الغائية لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج) .

العلاقة الثانية : المسببية وهي إطلاق اسم المسبب على السبب ، مثل تسميتهم المرض المهلك موتاً ، لأن الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سبباً للموت ، وهنا بحثان أشار إليهما في الكتاب :

أحدهما : أن التجوز بلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس ، لأن السبب المعين يستدعي شيئاً معيناً ، والمسبب المعين لا يستدعي شيئاً معيناً بل شيئاً ما ، ألا ترى أن اللمس يدل على انتفاض الضوء ، وانتفاض الضوء لا يدل على اللمس لجواز أن يكون لمس أو بول أو غيرهما ، فلما كان فهم المسبب من السبب أسرع ، كان التجوز به في حالة الإطلاق أولى . ولقاتل أن يقول : هذا واضح على رأى من يجوز تحليل المعلولين المتماثلين بعنتين مختلفتين ، لأن العلم بالمعلول حيث لا يستلزم العلم بالعلة ، وأما العلم بالعلة المعينة ، فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعين ، وأما من لم يجوز ذلك فقد منع هذا البحث .

الثاني : قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علل : وأولاهما : العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف : ومنها الغائية ، أى وأولى منها الغائية لأنها حال كونها ذهنية علة العلل ، وحال كونها خارجية معلول العلل ، فقد حصل لها علتان العلية والمعلولية وكل واحدة منهما على تحسن التجوز .

قال : (والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة)

العلاقة الثالثة : المشابهة ، وهي تسمية شيء باسم شبيهه ، إما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة كما نلاحظ اسم الأسد على الشجاع ، والخمار على البليد . وإما في الصورة كما نلاحظ اسم الأسد أو الفرس مثلاً على المنقوش المصور في الخاتط بصورته . قوله : وتسمى الاستعارة ، هنا يحتمل أن يعود إلى المنقوش وحده ، أى ويخص المنقوش انتهى هو أحد تسمى المشابهة بتسميته بالاستعارة ، وهذا لم تر أحداً ذكره . ويحتمل أن يعود إلى المشابهة . أى أن مجاز المشابهة مسمى بالاستعارة .

وأما الإمام فإنه قال : إن المسمى بالاستعارة ليس إلا المشابه المعنوي ، ككسمية

الشجاع أسداً وتبعه عليه صفي الدين الهندي، وعلى كل حال فالاستعارة بهذا الاصطلاح أخص من المجاز، لأنها مختصة ببعض أنواعه وفيل: هما متساويان لأن اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارضة.

قال: (والمضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى (وجزاء سيئة

سيئة مثلها) ، أطلق على الجزاء سيئة ، مع أنه ليس بسيئة ، ومثل قوله (فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) .

قال الإمام : ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة ، لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء ، ومن أمثلة الفصل تسميتهم البرية للملكة بالمفارقة تفاقولا ، واستعمالهم صيغة الدعاء على الإنسان، بمعنى الدعاء له ، مثل قولهم : قاتله الله ، ما أحسن ما قال . ومن هذا قوله ﷺ عليك بذات الدين تربت يداك ، عند من يقول : المنصود بها الدعاء له ، وبعضهم يقول : إن لم تنظر بذات الدين سلبت البركة فافتقرت بذلك ، كذا حكاه الروياني في أوائل كتاب النكاح من البحر .

وحكى عن ابن شهاب الزهري قولاً ثالثاً : وهو جعل اللفظ على حقيقته ، وأنه إنما قال ذلك لأنه رأى الفقر خيراً له من الغنى .

قال : (والكلية كالقرآن لبعضه) .

العلاقة الخامسة الكلية وهي : إطلاق اسم الكل على الجزء ، ومثل له الإمام . بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص ، وفيه فنلر ، لأن دلالة العموم من باب الكلية لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء ، وتحقيق هذا يتلقى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح ، وسنتهى إليه إرتاء الله تعالى ، والمصنف مثل له بإطلاق لفظ القرآن على بعضه ، وليس بجيد أيضاً ، لأن القرآن من الألفاظ المتواصلة يلقى بالحقبة على كله ، وعلى بعضه ، عد

التجرد من الألف واللام ، وعند الاقتران بها إذا أريد بها مطلق الماهية ، ويطلق على ما يراد منه إذا اقترن بالألف واللام . وأريد بها معهود إما كله وإما بعضه ، فإن اقترن بالألف واللام ولم يكن معهوداً ، ولا أريد مطلق الماهية كانت الألف واللام للعموم ، فيحمل على جميع القرآن ؛ لأنه جميع ما يصلح له اللفظ ، لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز بالحقيقة .

فإن قلت : لو كان لفظ القرآن من الألفاظ المتواطئة ، لحث الحالف على ألا يقرأ القرآن بقراءة بعضه ، كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل يحنث بقليله وكثيره ، وقد ذكرتهم في الحقيقة الشرعية أن المذهب المنصوص يقتضى خلاف ذلك .

قلت : ليس هذا كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الألفاظ للتواطئة ، حيث يحنث فيها بالبعض ، لأن تلك الحقائق أفرادها كثيرة لا تنهاى ، فلا يمكن الحمل فيها على العموم ، بخلاف لفظ القرآن ، فإن أفراده سور القرآن وآياته ، والحمل على العموم فيها ممكّر فوجب المصير إليه عند عدم العهد لما قدمنا من أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز ، وإذا تقرر هذا فنقول : كان الأحسن أن يمثل لهذا النوع من المجاز بقوله تعالى (يجعلون أصابعهم في آذانهم) أى أناملهم .

قال : (والجزئية كالأسود الزنجي ، والأول أقوى للاستلزام) .

العلاقة السادسة الجزئية وهي : إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم الزنجي أسود ليس كله أسود ، ألا ترى إلى يياض عينيه وأسنانه فيكون إطلاق الأسود على المجموع للركب من أعضائه ، ومن الجلد وغيره من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . هكذا مثل به في الكتاب تبعاً للإمام ، ولغائل أن يقول : إطلاق الأسود على الزنجي إنما يكون مجازاً أن لو كان المراد به وصف جميع أعضائه بالسواد ، وليس كذلك ، بل مفهوم الأسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لا جميع أعضائه حتى العينين والأسنان ، لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه وذلك أعم من كونه ثابتاً لـ كله أو بعضه ، كما يقول أسكسور إحدى الرجلين : أعرج ، والأولى :

أن يمثل لهذا النوع بقولهم ، فلأن يملك كذا رأساً من الغنم ، أو ذبح كذا رأساً من البقر .

قوله والاولى : أى إذا تعارض القسم الخامس والسادس : فالاول : الذى هو الخامس أولى من السادس ، لأن الشكل مستلزم للخبر والجزء لا يستلزم الشكل ، فكانت دلالة الاول أقوى لذلك .

قال : (والاستعداد بالمسكر للخمر فى الدن) .

العلاقة السابعة الاستعداد وهى : تسمية الشيء المستعد لاسم باسم ذلك الامر . مثل تسميته الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر ، ولقاتل أن يقول : إذا كان الخمر اسماً لما غامر العقل فلا يصدق حقيقة إلا حال مخامرته للعقل ، وهى حالة الإسكار ، فيكون إطلاق الخمر على عصير العنب المودع فى الدن بجاز استعداد ، ويكون التمثيل بإطلاق الخمر على هذا العصير ، لا بإطلاق المسكر على الخمر ، وقد يمثل أيضاً بإطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند مباشرته لها ، وكذا استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال .

قال : (والمجاورة كالراوية للقرية) .

العلاقة الثامنة : المجاورة وهى : تسمية الشيء باسم ما يجاوره كإطلاق لفظ الراوية على القرية التى هى طرفا للواء ، فإن الراوية فى اللغة اسم للجمل والبغل والحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري ، وأئند لأبى النجم :

تمشى من الردة مشى الحفل مشى الروايا بالمزاد الأثقل

ثم إنه أطلق على القرية مجاورتها له .

قال : (وتسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد)

هذه العلاقة وهى التاسعة : ساقطة فى كثير من النسخ لتقدمها فى كلام المصنف فى فصل الاشتقاق ، وحاصلها أن من المجازات تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه ،

كنسمية العبد الذى عتق بالعيد ، وتسمية من ضرب بعد انقضاء الصرب بالضارب على ما تقدم البحث فيه .

قال : (والزيادة والتقصان مثل : ليس كئله شيء ، واسأل القرية) .

العلاقة العاشرة : الزيادة وهو أن يكون الكلام ينظم بإسقاط شيء منه فيحكم بزيادة ذلك الشيء ، ومثاله قوله تعالى : (ليس كئله شيء) (١)

فإن الكاف زائدة والتقدير ليس كئله شيء ، والدليل على أنها زائدة أنها لو لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله أن الكاف بمعنى مثل ، فيكون له تعالى مثل وهو محال ، والغرض بالكلام نفيه . وقد اعترض الناس على هذا التمثيل بأن الكاف في قوله ليس كئله شيء غير زائدة وأجابوا عما ذكر بأجوبة عدة استحسنت الأذكياء منها جواب من قال لا نسلم أن قوله ليس كئله شيء المراد منه نفي المثل ، بل هو محمول على حقيقته وهو نفي مثل مثله ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة أن مثل المثل مثل ، إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين ، ففى كان زيد مثلاً لعمرو ، كان عمرو مثلاً له ، وقد نفي المثل . وأورد على هذا الجواب وجهان :

أحدهما : أنه يلزم ألا يكون النص مقيداً لنفي المثل ما لم يضم إليه هذم المقدمة ؛ والأمة قد عقلت منه نفي المثل بدونها .

وأجاب عنه ضئ الدين الهندى : يتبع أن الأمة بأسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة .

قال : وكيف يقال ذلك وفي الأمة من ينكر أن يكون في كلام الله نجاز ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها . ولا يمكن حمل الآية على نفي المثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين : جاز أن يفهموا نفي المثل على سبيل الاستقلال . وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة .

(١) سورة الشورى آية (١١)

(٢٠ - الإيهاج - ٢٠٠)

والثاني : أنه إن كان قد نفي مثل المتل والذات من جملة مثل المتل لزم أن يكون
الذات منفية ، وهو أقوى الإبراهيم .

وأجاب بعضهم عن هذا بأن الذات لما كانت ثابتة قطعاً بالبرهان القاطع الخارجى
نفي ما عداها منغياً ، وذكر القرافى في الجواب : أنه إنما يلزم نفي الذات من جهة
أنه مثل ، فإنها بقيد المثلية أخص منها من حيث هي ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي
الأعم ، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود ، ثم إن للقرافى اعتراض على
هذا الجواب بما لا يطيل بذكره ، والتحقيق أن الجوابين خارجان عن صواب
التحقيق ، وإنما الجواب الدقيق الذى ليس بعده شيء ما قرره لنا غير مرة والذى
أطال الله بقاءه فقال : تقدير الكلام : ليس شيء كمثل ، فشيء اسم ليس وهو المبتدأ ،
وكثله الخبر ، فالشيء الذى هو موضوع قدر نفي عنه المثل الذى هو محمول ، فهو منفي
عنه لا منفي ، فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية ، وإنما المنفي
مثل مثلها ولازمه نفي مثلها ، وكلاهما منفي عنها والله أعلم .

العلاقة الحادية عشر : انقضان ، أى المجاز بالانقضان فى اللفظ مثل قوله تعالى
(وأسأل القرية) تقديره ، وأسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهى .
لا تسأل ولقائل أن يقول : يحتمل أن الله خلق فى القرية قدرة الكلام ، ويكون ذلك
معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الأصل عدم هذا الاحتمال ،
لأننا نقول : هذا معارض بأن الأصل عدم المجاز ، على أن هذا كله مفرع على أن
القرية اسم للأبنية المجتمعة .

أما إن قلنا : إنها مشتركة بينها وبين الناس المجتمعين ، إما باشتراك لفظى أو
معنوى ، فالاستدلال ساقط بالكيفية . ثم الذى يدل على أن القرية حقيقة فى الناس
المجتمعين أيضاً قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) (١) (وكأين من قرية

(١) سورة الأنبياء آية (١١) .

ألميت لها وهي ظالمة (١) (وكم أهلكتنا من قرية يظلمت معيشتها) (٢) ولأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع . ومنه قرأت الماء في الجوض - أي جمعه - ومنه القرء وهو الضيافة لاحتجاج الناس لها ، وهذا كاه حركة البحث والنظر .

والأول : هو الرضى ، أعنى أن المراد سؤال أهل القرية ، كيف والشافعى رضى الله عنه ، قد أص عليه في الرسالة ، ونقله عن أهل العلم باللسان ، وسمى هذه الآية وأمثالها بالصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، فقال ما نصه : باب الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره .

قال الشافعى : قال الله جل ثناؤه ، وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم (وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للخبى خافضين . ونسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أتينا فيها وإنا لصادقون) (٣) فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا يختلف أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا يبتنان عن صدقهم انتهى . وهنا مباحثتان :

أحدهما : أن العادين لمزيد النوعين ، العاشر والحادى عشر ذكروه في المجاز الإفرادى ، وكيف يكون ذلك في مجاز القصص ، والمجاز في المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، والمحذوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك . لأن الزائد لم يستعمل البتة في شيء ، وهذا السؤال قد شاع وذاع وأجاب عنه والذى رحمه الله بأن هذا لفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادى

قال : وذلك لأن قوله : وأسأل القرية موضوع لسؤالها مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازاً ، وليس هو مجاز في التركيب ، فإن مجاز التركيب مثل قولك : أنبت الربيع البقل لفظ مستعمل في مقتضاه إسناد الإنبات إلى البقل ولكننا علمنا بالعقل أنه ليس كذلك وإنما هو من الله تعالى قلنا : إنه مجاز عقلى ، ولم ترد بقولنا :

(١) سورة الحج آية (٤٨) .

(٢) سورة القصص آية (٥٨) .

(٣) سورة يوسف عليه السلام آية (٨٢، ٨١)

المجاز بالزيادة والنقصان أن اللفظة الزائدة وحدها أو الناقصة وحدها مجاز . قال :
ومن تأمل قول الإسلام في قوله تعالى (وأسأل القرية) وفي قوله (ليس كذلك شيء)
فهم ذلك ، ولا يقال إنه حينئذ يصير مجازاً في التركيب ، لأننا لا نعني بمجاز التركيب
إلا إسناد الفعل إلى الفاعل ، وهو الذي يسكن الإسناد فيه من جهة الموضوع
النحوي صحيحاً وإنما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر
يستند حقيقته لم يكن مجازاً ، وهذا جواب نفيس .

الثانية : أن الإمام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغيرهما وتقابلهما
نوعاً واحداً وبه أشمرت عبارة الكتاب وعليه جرى سائر أتباع الإمام إلا الشيخ
صفي الدين الهندي : فإنه عددهما نوعين كسائر المحققين ، وقد يعتذر عن الإمام بأنه
لما كان مدار الأمر في هذين المجازين على شيء واحد وهو أن تصفيد الكلمة حركة
لأجل إقباط مزيد مستغنى عنه أو حذف شيء لا بد منه جملاً نوعاً واحداً لأن
الكلمة نقلت عن حكم كان لها إلى حكم آخر لم يكن لها في الأصل ، وذلك كان في
وضعها بالمجاز ، كما أنها توصف بالمجاز لتقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر وبيان
انتقالها عما كان لها من الحكم إلى غيره أن المثل في قوله ليس كذلك شيء الجر بزيادة
الكاف ، وكان حكمه في الأصل النصب ، فالجر فيه مجاز ، والقرية في قوله : وأسأل
القرية اكتسبت النصب لأجل حذف المضاف وإقامتها مقامه ، وكان واجبهما في
الأصل الجر فالنصب فيه مجاز ، وقد يلوح من هذا التقرير وجه عد هذين النوعين
من مجاز الأفراد ، ويقال المجاز إنما وقع في الجر والنصب بسبب الزيادة والنقصان
ولسكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم لا يحتاج إلى التذرع بمثل هذه التخيلات .

قال : (والتعلق كالتعلق للمخلوق) .

العلاقة الثانية عشر : التعلق الخاضع بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل
ويدخل فيه أقسام :

أحدها : إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى : (ثم أنشأناه خلقاً
آخر) أي مخلوق آخر (هذا خلق الله) أي مخلوق الله (كتابه كريم) أي مكتوب ،
وعلى ذكر هذا القسم اقتصر في الكتاب .

والتثنية : عكسه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا) (١) أي التثنية .
وهذا على رأى من يقدّر المصدر ، وأما من يقول : الباء زائدة والتقدير ، أيكم
الفتون ، فلا يصح له التثنية بها .

والتثنية : إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو (من ماء دافق) أي مدفوق (وعيشة
راضية) أي مرضية .

والتثنية : عكسه ، مثل قوله تعالى : (جبالاً مستورا) أي سائراً ، وقوله :
(إنه كان وعدة ماتياً) أي آتياً .

والتثنية : إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم : رجل عدل ، أي
جادل ، وصوم أي صائم ، ونهم من يقول : التقدير ذو عدل وذو صوم ، فبلى هذا
يكون من مجاز الحذف ، لا مما نحن فيه .

والتثنية : عكسه ، مثل : قم قائماً ، أي قياماً ، واسكت ساكناً ، أي سكوتاً ،
وقد نجد شرح ما أورده المصنف من العلاقات وهي وإن كانت إنقضى عشر علاقة
فيها أيضاً في الحقيقة اثنين وعشرون قسماً ، لأن العلاقة السببية مشتملة على أربعة
أقسام : والمحاكاة على قسمين كما تقدم والاستعداد أيضاً على قسمين ، لأن الاستعداد
للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكاب بالنسبة إلى المقار في الدين ، وتارة
يكون بعيداً كتسمية الطفل بالسكاتب والعالم ، ولا يخفى أن القريب أولى من البعيد
عند التمازج ، والتعلق على ستة أقسام وأنت قريب العهد به وتوصل الأقسام إلى
سنة وثلاثين فنقول : الثالث والعشرون اسم اللازم على الملزوم كالمس على الجماع
الرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى : (أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم) (٢)
أي يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام . الخامس والعشرون : تسمية الحال باسم
المحل كتسميته الخارج المستقدر بالناظر . ومنه لافض فوك أي أستاذك . السادس

(١) سورة القلم آية (٦)

(٢) سورة الروم (آية ٢٥) .

والعشرون عكسه كقوله : (وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها
 جاللون) (١) ، أئ في الجنة لأنها محل رحمة : السابع والعشرون : تسمية البديل باسم
 البديل مثل : يأكلن كل ليلة إكافا ، أي عن إكاف . الثامن والعشرون : عكسه كتسمية
 الإداء بالقضاء في قوله : (فإذا قضيت الصلاة) أي أديتم . التاسع والعشرون : إطلاق
 المنكر وإرادة المعين مثل (أن تذبحوا بقرة) عند من يقول : كانت مهيبة ، الثلاثون
 عكسه مثل : (ادخلوا الباب سجداً) عند من زعم أن المأمورية دخول أي باب
 كان . الحادي والثلاثون : إطلاق التنكرة وإرادة الجنس مثل : قوله تعالى : (علمت
 نفس ما قدمت وأخرت) (٢) . الثاني والثلاثون : إطلاق الموز باللام وإرادة الجنس
 مثل : الرجل خير من المرأة ، والدينار خير من الدرهم . الثالث والثلاثون : إطلاق
 اسم المقيد على المطلق كقول شريح القاضي ، أمهجت وعضف الناس على غضبان ،
 فإنه أراد بالصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتسوية ، ومنه قول الشاعر :

إذا مت كاتب الناس فصفين . شامت وآخر من بالذي كنت أصنع (٣)

الرابع والثلاثون : عكسه كقوله تعالى : (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا)
 عند من يقول : المراد بها رقبة مؤمنة ، وهذا غير إطلاق المنكر وإرادة المعرف ،
 لأن المطلق غير المنكر . نعم قد يقال : إن المطلق من حيث كونه جزءاً للمقيد المذكور
 فيما تقدم من إطلاق الجزء على الكل .

الخامس والثلاثون : إطلاق آلة الشيء على الشيء كإطلاق المسان على الكلام

(١) سورة آل عمران (آية ٧ : ١٠)

(٢) سورة الانفطار (آية ٦٥) .

(٣) قائل هذا البيت هو : العجير بن عبد الله السلولى ، (شرح المقدمة النحوية

لابن بابشاذ بتحقيق الدكتور محمد أبو النوح شريف ص ٢٠٦) .

ويروى : إذا مت كان الناس صفتان

شامت وآخر من بالذي كنت أصنع

أو الذكركما في قوله تعالى : (واختلاف ألسنتكم) (١) وقوله : (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) (٢) وكما يقال : كتب العلم كيت وكيت ، وقد يقال : يرجوع ذلك إلى إطلاق اسم الجبل على الحال ، والتحقق أنه غيره لأن آله الشيء قد تكون محلاة ، وقد لا تكون .

السادس والثلاثون : تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كسمية المريض ميتاً في قوله ﷺ : « اقرءوا على موتاكم يس » (٣) ومنه : (إني أراي أعصر خيراً) ، وهذا غير التسم الذي تقدم في كلام المصنف ؛ أعنى مجاز الاستعداد ، لأن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه ، بل هو مستعد له ولغيره ، كما أن التصير قد لا يؤول إلى الجزية ؛ وإن كان مستعداً لها ولغيرها ، وابن الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه بدليل أنه مثل بالخر ، وذلك يوم اتحاد القسمين ؛ وكذلك الإمام ، فإنه عبر بتسمية إسمكان الشيء باسم وجوده ، والحق اقتراق القسمين ، والناظر إذا أمن نظره في جزئيات هذه الأقسام ، ونظر إلى تفاوتها حصل على عدد كثير ، وفيما ذكرناه كفاية .

قال : (الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة والفعل المشتق ، لأنهما يتبعان الأصول والعلم لأنه لم ينقل لعلاقة) .

(١) سورة الروم (آية ٢٢) .

(٢) سورة الشعراء (آية ٨٤) .

(٣) حديث صحيح ، رواه الإمام أحمد في مسنده ، من حديث معقل بن يسار - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال : « اقرءوها على موتاكم » - يعني يس - كما رواه أبو داود والنسائي في اليوم والليلة ، وابن ماجه من حديث عبد الله بن المبارك ، ولهذا قال بعض العلماء : من خصائص هذه السورة أنها لا تقرأ عند أمر عسير إلا يسره الله تعالى ، وكان قراءتها عند الميت لتزول الرحمة والبركة ، وليسهل عليه خروج الروح .

(تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٣) .

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات ، أى بالأصالة وقد يكون بالتبعية ،
فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء :
أحد : الحرف وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد وأن يضم
إلى شيء آخر ليحصل الفائدة .

قال الإمام : فإن ضم إلى ما ينبغى ضمه إليه كان حقيقة وإلا فهو مجاز
في التركيب لاقى المفرد . وقد اعترض عليه النفشوانى بأن الحرف له مسمى في الجملة
إذ ما ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع ، وإذا كان له مسمى
واستعمل في موضوعه الأصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه إلى
غيره أو عند عدم الضم ، فإن الاستعمال أعم منها ، وقد ذكر في حد الحقيقة هذا
القدر فكان حقيقة ، وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازاً من
غير تهاوت .

قال : وأقرب مثال لذلك قوله تعالى (ولأصليكنم في جذوع) ، فإن الصلب
مستعمل في موضوعه الأصلي ، وكذلك جذوع النخل ولم يقع المجاز إلا في حرف
في ، فإنها الظرفية في الأصل ، وقد استعملت هنا لتغير الظرفية .

قال : وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخلت فيه الحقيقة بالذات .
ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف بيان الملازمة أنه لو
تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال .
لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال ، فإذا أوجب ذلك عدم دخول المجاز في الحرف
وشغفه أوجب عدم دخول الحقيقة .

قال : ثم نقول : ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغى ضمه إليه يكون
مجازاً في التركيب لاقى المفرد ، بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الأضداد
وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغى ضمه إليه ، بأن تقول رأيت أسداً
يثب فهذا حقيقة ، وإن ضم إلى ما لا ينبغى بأن تقول : رأيت أسداً
يرمى بالنشاب صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي ، وهذا
مجاز في المفرد دون التركيب . هذا آخر كلام النفشوانى وكله منقسخ حسن .

الثاني : الأفعال والمشتقات، لأنها يتبعان أصولها، وأصل كل منها المصدر فإن كان حقيقة كان كذلك وإلا فلا .

هذا كلام المصنف تبعاً للإمام ، وقد اعترض عليه التقشيواني بأن قولكم هذا لا يدخل المجاز في الفعل إلا بواسطة دخوله في المصدر يناقض قولكم استعمال المشتق بعد زوال المشتق منه مجاز .

فإذا قال القائل إن زيداً ضرب عمرأ بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازاً ، وليس المجاز في الأسمى إذ كل واحد منها مستعمل في موضوعه ، ولا في المصدر لأن المصدر لم يستعمل ههنا أيضاً ، وما لم يستعمل أصلاً يمتنع أن يقال استعمل مجازاً أو حقيقة ، وليس أيضاً مجازاً في التركيب فتعين المجاز ههنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير دخوله في المصدر .

قال : وهكذا يرد هذا النقص على المشتقات. هذا اعتراضه، ولقائل أن يقول: إنما صح أن زيداً ضرب عمرأ مجازاً والحالة هذه ، لأنه يصح أن يقال زيد ذو ضرب لغمره مجازاً، فما يجوز في الفعل إلا وقد صح إطلاق المصدر مجازاً .
وقوله: إن المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز .

قلنا : صحة استعماله كافية في دخول المجاز في الفعل ، وليس المدعى غير ذلك .
أعني أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر لا بواسطة وقوع دخوله .

الثالث : العلم، لأن الأعلام لم تنقل لعلاقة وشرط المجاز للعلاقة ، وهذا فيما إذا كان العلم مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة ، وإن نقل لعلاقة كنسبى ولله بالمبارك لما ظنه فيه من البركة ، فكذلك بدليل أنه لو كان مجازاً لصح كذا في خط المصنف ولعله سبق قلم والصواب لما صح إطلاقه عند زوال العلاقة ، وبهذا التقرير يعلم أن قول المصنف : لأنه لم ينقل لعلاقة غير كاف في الدليل على مطلوبه بل كان الأحسن أن يقول : لأنه إن كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح ، وإلا فاصدقه - له مع زوالها .

وقال الغزالي : إن المجاز يدخل في الأعلام الموضوع للصفة كالأسود والحرث
 بدون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات ، وانترض النشواني على قولهم
 إن المجاز لا يدخل في الأعلام ، بأن القائل يقول : جاني تميم أو قيس وهو يريد
 طائفة تميم وهذا مجاز ، لا حقيقة ، و تميم اسم علم فقد يطرُق المجاز إلى العلم لما
 بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق ، وفي هذا الاعتراض نظر .

قال : (الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة
 والنقل وإخلاله بالفهم) .

الأصل بارة يطلق ويراد به الغالب ، وتارة يراد به الدليل ، وقد ادعى
 المصنف أن المجاز خلاف الأصل ، إما بمعنى خلاف الغالب ، والخلاف في
 ذلك مع ابن جني (١) حيث ادعى أن المجاز غالب على اللغات ، أو بالمعنى الثاني
 والقرض أن الأصل الحقيقة والمجاز على خلاف الأصل ، فإذا أراد اللفظ بين
 احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين :

أحدهما : . أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول ، وإلى العلاقة بمعنى المناسبة بين
 المعنيين ، وإلى النقل إلى المعنى الثاني : والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط ،
 وما يتوقف على أمر واحد كأن راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة
 وقد أهمل صاحب الكتاب ذكر الاستعمال ، لأن الحقيقة والمجاز مشتركان في
 اقتنارهما إليه .

(١) هو : عثمان بن جني الموصلي ، من أئمة الأدب والنحو ، كان أبوه
 مملوكاً رومياً لسليمان بن قهد الأزدي الموصلي . من مؤلفاته : شرح ديوان
 المتنبي ، و د المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحاسة ، و المحتسب في شسواد
 المقراءات ، و الخصائص ، في اللغة و المقترض من كلام العرب ،

توفي سنة ٣٩٢ هـ .

(وفيات الأعيان ١ / ٣١٣ ، الأعلام ٤ / ٣٦٤)

والثاني : أن الحقيقة لا تخجل بالفهم وذلك ظاهر ، والمجاز يخجل بالفهم فيكون مرجوحاً ، والدليل على أنه يخجل بالفهم وجهان :

أحدهما : أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يحمل على المجاز لعدم القرينة ، ولا على الحقيقة ، وإلا لزم الترجيح بدون مرجح إذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير .

والثاني : أن الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدل على أنه المراد ، وقد تخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز ، أو يحتبط عليه الحال فيحمل على الذي ليس بمراد .

قال : (فإن غلب كالطلاق تساوياً ، والأولى : الحقيقة عند أبي حنيفة والمجاز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى) .

ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز ، إنما هو فيما إذا لم يعارض أصالة الحقيقة غلبة المجاز ، أما إذا غلب المجاز في الاستعمال ، فقال أبو حنيفة : الحقيقة أولى ، لأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة ، وكونها مرجوحة أمر طارئ لا عبرة به .

وقال أبو يوسف : المجاز أولى لكونه راجحاً في الحال ، ومن الناس من قال يحصل التعارض ، لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتمادلان ، ولا يحمل على أحدهما إلا بالنية وهذا ما اختاره المصنف .

قال الهندي : وعزى ذلك إلى الشافعي ، وقد مثل المصنف لذلك بالطلاق فإنه حقيقة في إزالة القيد ، سواء كان عن نكاح أم ملك يد أم غيرها ، وخصه العرف بإزالة قيد النكاح ، ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجاً إلى التنية بخلاف الطلاق ، هذا كلام المصنف ، وهو فيما اختاره في هذه المسألة ، وفيما مثل به متابع للإمام في كتاب المعام ، فإنه كذلك فعل ، ثم أورد على ما ذكر في الطلاق بأنه يلزم ألا يصرف إلى المجاز الرجح إلا بالنية ، وليس كذلك بدليل أنه لو قال لزوجته : أنت طالق طلقت من غيرنية ، وأجاب بأن هذا غير لازم ، لأنه إذا قال لتزوجته

أنت طالق ، فإن عني بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة ، وهو إذ التمطلق القيد واجب أن يزول مسمى القيد ، وإذا زال هذا للمسمى فقد زال القيد بخصوص ، وإن عني به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح ، فلما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن النية ، هذا كلام الإمام في المعالم .

وقد اعترض عليه « ابن التلساني » بأن السؤال لازم إذ الكلام مفروض فيما إذا ذكره ولم ينو شيئاً ، ولا خلاف أنه يحمل على الطلاق فقوله : إن نوى ، وإن نوى حيد عن السؤال ، ولك أن تعترض على الإمام أيضاً ، بأنها لا نسلم أنه إن عني بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال القيد بخصوص ، وإنما يجب ذلك ، أن لو كان المطلق في سياق الإثبات للعموم الشمولي ، وإنما هو عموم بدلي ، فإذا عني الحقيقة المرجوحة ، فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة ، وهي أعم من القيد بخصوص ، فلا تحمل عليه إلا بدليل .

واعلم أن التمثيل بالطلاق من أصله فيه نظر متوقف على تحرير محل النزاع في المسألة وهو مهم ، وقد حرره للتأخرون من كتب الحنفية .

المجاز أقسام :

الأول : أن يكون مرجوحاً .

والثاني : أن يساوى الحقيقة في الاستعمال ، فلا ريب في تقديم الحقيقة في هذين القسمين ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك ، وإن حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنها في القسم الثاني فلا يعيب به .

والثالث : أن تهجر الحقيقة بالسكوية بحيث لا تراد في العرف ، فقد انفصا على تقديم المجاز مثل من حلف لإيأكل من هذه النخلة فإنه يحث بثمرها لا بنخسها وإن كان هو الحقيقة ، لأن المجاز حينئذ ، إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالأبوة ، وإذا عرفت هذا فنقول : لا يستقيم التمثيل بالطلاق ، لأنه صار حقيقة عرفية أو شرعية عامة في حل قيد النكاح ، وهاتان الحقيقةتان مقدمتان على الحقيقة المعنوية .

الرابع : أن يكون المجاز راجحاً ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات نحو

والله لأشربن من هذا النهر ، فإن شربه منه حقيقة في كرهه من النهر بفيه ، وإذا اغترف في الكوز وشرب فهو مجاز إذ شربه ، وإنما هو من الكوز لا من النهر ، وإنما المجاز هنا راجح متبادر إلى الفهم ، وقد يراد الحقيقة ، فإن كثيراً من الناس يكرع بفيه ، فهذا هو محل النزاع .

(غائمة) قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، وقد يصرف اللفظ من حقيقته إلى مجازه لقرينة في مثل ما لو قال : رهنتم الخريطة ، ولم يتعرض لما فيها والخريطة لا يقصد رهنها في مثل هذا الدين فهل يجعل رهنها لما في الخريطة ، وإن كان مجازاً لقرينة الحالية فيه وجهان :

قال : (السادسة : يعدل إلى المجاز لتقل لفظ الحقيقة كالتحقيق أو حصاره معناه كفضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو عظمه في معناه كالمجلس للعالي أو زيارة بيان كالأسد) .

هذه المسألة في السبب الداعي إلى التكلم بالمجاز وهو وجوه :

أولها : ألا يكون للمعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيق .

وثانيها : ألا يعرف المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي .

وثالثها : أنه قد يكون معلوماً لغير المتخاطبين كما هو معلوم لهما ، والمجاز قد لا يكون معلوماً لغيرهما فيعبر عنه لتلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى .

ورابعها : أن الإختصاص وإن كان غير مطلوب له لكن قد ينقل لفظ الحقيقة على اللسان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتنافر تركيب أو ثقل وزنه وقد ذكر في الكتاب من أمثلة هذا القسم التحقيقي بفتح الحاء المعجمة ، وإسكان الترن وفتح القاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر ' روف ، ثم قاف وهو الداهية ، فلما كان هذا اللفظ ، أعني التحقيق ثقيلاً على اللسان ، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه أعني ثقل الحروف ، والوزن ، وتنافر التركيب ، حسن العدول عنه إلى المجاز ، بأن تقول : وقع فلان في موت وما أشبهه .

فإن قلت : إذا كان موضع الخنفيق في اللغة الداهية فلا يحسن العدول عنه إلى المجاز مع وجود هذه اللفظة التي ليس فيها شيء من الأشياء الثلاثة

قلت : لعل المجاز هو العدول إلى الداهية .

فإن قلت : هذا ينفيه قول الجوهري ، وهو ما ذكرتموه أن الخنفيق هو الداهية ، والداهية ما يصيب الإنسان من نوب الدهر ، فإن مقتضى هذا أن يكون كل واحد من لفظي الخنفيق ، والداهية دالاً على الثابتة .

قلت : لمعنى الداهية لفظان :

أحدهما : يدل عليها بالحقيقة وهو الخنفيق .

والثاني : بالمجاز وهو الداهية ، ولعل قول الجوهري الخنفيق الداهية ، معناه أن الخنفيق هو المعنى الذي يطلق عليه الداهية بطريق المجاز .

وخامسها : أن يستحقر لفظ الحقيقة عن أن يتلفظ به لحقارة معناه ، كما يعبر بالناشط عن الخرافة .

وسادسها : أنه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع ، والتجنيس وسائر أصناف البديع ، أو لإقامة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز وهذا مراد المصنف بقوله لبلاغة لفظ المجاز .

وسابعها : أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل في التعظيم وأبلغ في المعنى كالمجانس للعالي والجناب الشريف ، وما أشبه هذه الألفاظ فإنها أبلغ من قولك فلان .

وثامنها : أن يكون لزيادة بيان حال المذكور مثل رأيت أسداً فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه بها من قولك : رأيت إنساناً كالأسد شجاعة .

وتاسعها : أن المجاز قد يكون أدخل في التحقير .

وعاشرها : أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة ، ولم يذكر في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن .

قال : (السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول ، والأعلام قد لا يكون حقيقة ومجاز اصطلاحين كالدابة) .

اللفظ : قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً لغوياً وقد يكون حقيقة ومجازاً .

أما الأول : فن اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له أو في غيره ليس بحقيقة ولا مجاز ، لأن شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما حيث اتقى الاستعمال اتفياً ، ومنه الأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها ، فإنها أيضاً ليست بحقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كما في الأعلام المرتجلة ، أو نقلها عما وضعت له كالمقولة ، وليست بمجاز ، لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة ، وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا الأعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة ، فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس ، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الأعلام للمقولة والمرتجلة على خلاف ما ظن الجاردي شارح الكتاب حيث قال : الذي يدور في خلدنا أن المراد بالأعلام المقولة .

وأما الثاني : وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً ، فذلك بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار اصطلاحين ، لأن اللفظ الموضوع للبعث العام كالدابة الموضوع لسكر ما دب على الأرض إذا خصه العرف العام أو الشرع ببعض أنواعه ، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى حقيقة العام لغوية ومجازاً عرفياً أو شرعياً وبالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس ، ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس .

وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة التقي والإثبات .

قال : (الثامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة) .

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز ، إما أن يقع بالتصنيف أو الاستدلال . أما التصنيف فن وجهين :

أحدهما : أن يقول الواضع : هذه حقيقة وذاك مجاز ، وتقول ذلك أئمة اللغة ، قال الهندي : لأن الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن فقه .

والثاني : أن يقول الواضع : هذه حقيقة أو هذا مجاز فيثبت بهذا أحدهما ، وهو ما نص عليه ، وزاد الإمام ثالثاً ، وهو أن يذكروا خواصهما وفيه نظر ، فإنه يندرج في قسم الاستدلال ، ولا يعد من التنصيص ، وأما الاستدلال ، فبالعلامات ، وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقة والمجاز علامتين :

العلامة الأولى : من علامتي الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة .

فإن قلت : ما ذكرتم متقوض طرداً وعكساً ، أما الطرد ، فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجح ، بما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتيهما ، وأما العكس فلأن المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها إلى الفهم .

قلت : أما المنقول فغير وارد ، لأن المنقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازاً فيه أيضاً ، لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً ، وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيورتها الآن مجازاً عرفياً ، وأما المجاز الراجح ، فقال صني العين الهندي : هو نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة ، وتختلف المدلول على الدليل الظني لا يقدر فيه ، ألا ترى أن القيم للربط في الشتاء دليل وجود الطر ، وتختلف في بعض الأوقات لا يقدر في كونه دليلاً عليه ، لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الإعرابية ، وأما اللفظ المشترك ، فأحسن ما يجاب به عنه أن التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس .

والعلامة الثانية : العراء عن القرينة ، يعني أنها إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداها بقرينة دون الأخرى ، فتعرف أن اللفظة في المستعمل حقيقة دون القرينة ، لأنه لولا استقرار أنفسهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتضوا عليه عادة .

قال : (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل : وأسأل القرية والأعمال في المنى كالداية للجمار) .

العلامة الأولى : من علامتى المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به ،
 إذ الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازاً ، ومثل فى الكتاب له
 بقوله تعالى : (وأسأل القرية) أى لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة
 المسماة بالقرية علم أنه مجاز ، والتقدير : وأسأل أهل القرية . وفى هذا المثال من
 النظر ما قدمته .

العلامة الثانية : أن يستعمل اللفظ فى المعنى المنسى بأن يكون موضوعاً لمعنى
 له أفراد ، فيترك أهل العرف استعماله فى بعض تلك الأفراد ، بحيث يصير ذلك
 البعض منسياً ثم يستعمل اللفظ فى ذلك المعنى المنسى ، فيكون مجازاً عرفياً
 مثال ذلك : لفظ الدابة ، فإنه موضوع لسكل ما يدب على الأرض فيترك أهل
 بعض البلدان استعمالها فى الحمار بحيث نسى إطلاقها عليه عندهم .

واعلم أن إطلاقها على غير المنسى مجاز لتوى لا قصرها على الحمار ببلاد مصر ،
 وعلى الفرس بالعراق ؛ وضع غير الوضع الأول ، كذا ذكره ، وقد يقال : إن
 استعمالها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً ، فالوضع الثانى ،
 لا يخرج الأول ، عما وضع له .

الفصل السابع

في تعارض ما يخجل بالفهم

قال : (الفصل السابع في تعارض ما يخجل بالفهم ، وهو الاشتراك والنقل .
والمجاز والإضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه) .

الأحوال اللفظية الخجلة بالأفهام : الاشتراك ، والنقل ، والمجاز ، والإضمار
والتخصيص .

وانظم أن التعارض بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة أوجه ، فقد
اشتمل كلامنا هذا على دعاء .

والأولى : أن هذه الخمسة خجلة بالأفهام ، وبيان ذلك أنه على تقدير الاشتراك
يحتمل أن يكون المراد غير ما يعنيه ، وعلى تقدير النقل يحتمل أن يكون المراد
الحقيقة ، وكذلك على تقدير الإضمار والتخصيص .

والثانية : أنه لا يخجل بالفهم من الألفاظ سواها وبيانها حصر الخجلات في هذه
الأقسام بالدوران ، وذلك بأن يقال : كلما حصل أحد هذه الخمسة حصل الإخلال
لما ذكرناه ، وكلما انتفت الخمسة انتفى الإخلال ، لأن مع زوال الاشتراك والنقل
يكون اللفظ حقيقة واحدة ، ومع انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك
الحقيقة ، ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها . هذه طريقة تدلك على الحصر
ولك على ذلك طريقة أخرى ، وهي التردد الدائر بين النفي والإثبات ، وذلك بأن
تقول : إذا لم يتعين المعنى من اللفظ فلا يخلو ، إما أن يكون لاحتمال معنى آخر
داخل في مفهوم اللفظ أو خارج عنه ، إن كان الأول : فهو احتمال التخصيص ،
وإن كان الثاني : فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أو لا .

والاول : إن كان مسبقاً بوضع آخر فهو احتمال النقل وإلا فاحتمال الاشتراك.

والثاني : إن كان المصير إليه لضرورة لفظية فهو احتمال الإضمار ، وإلا فاحتمال المجاز .

والثالثة : أن التعارض بينها يقع على عشرة أوجه ، وبيانها أنه إنما يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقين ، ثم بين الإضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة .

واعلم أن هذه الدعوى غير محررة ، والاعتراض عليها من وجوه :

الوجه ١ : أنه إن أريد أنه إذا انتفت الخمسة حصل الظن بالمدلول لا الجزم فليس بصحيح ، فإن الظن حاصل مع الاحتمالات ، وإن أريد أن الخمسة تخل بالجزم بالمدلول لا بظنه فنقول : لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال وحصول الجزم كيف وقد ذكر الإمام أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنحو عشرة احتمالات ، فذكر هذه الخمسة مع التقديم والتأخير والتاسخ والمعارض العقلي وتغير الإعراب ، ومعلوم أن هذه العشرة إنما تخل باليتين لا بالظن ، فكان حقه أن يذكرها هنا العشرة بعينها ، فالخسر في الخمسة باطل .

فإن قامت : لعل المراد أن انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن .

قلت : هذه التوبة لا ضابط لها وغلبة الظن لا تخرج عن باب الظن ، فإن الظنون تتفاوت وهي مشتركة في مشروع واحد .

والثاني : أن ما ذكر من أنه إذا انتفى المجاز والإضمار بقي اللفظ مستعملاً فيما وضع له مفهومه ، أنه إذا وجد أحدهما لا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، وليس كذلك لأن الإضمار على قسمين :

الوجه ١ : ما يوجب مجازاً في اللفظ مثل : (واسأل القرية) ، فإن إضمار الأهل هو الذي صير إسناد السؤال في الظاهر إلى القرية مجازاً .

الثاني : هو ما لا يوجب مجازاً في اللفظ كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) (١) الآية. فإذا أضمرنا فيها محدثين لا يتجدد في اللفظ مجاز ، وكذلك قوله : (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإذا أضمرنا فأفطرتم لا يتجدد في اللفظ مجاز .

الثالث : أن الكلام في هذه المحتملات إن كان في مطلقاتها وأجناسها دون أنواعها وأشخاصها ، فلا ينبغي أن يذكر الإضمار ولا التخصيص ، لأنهما نوعان لليجاز فيندرجان تحت مطلقه ، وعلى هذا يكون الاحتمالات الختلة ثلاثة فقط ، وإن كان الكلام في أنواعها دون مطلقاتها ، وأجناسها فلا ينحصر في خمسة ، لأن أنواع المجاز متعددة كما سبق ، وقد ذكر فيما تقدم اثني عشر نوعاً ، وأنواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر اثنين منها ، فلم أن الحصر في الخمسة فاسد .

الرابع : أن من جملة الاحتمالات الختلة بالفهم النسخ ، لأن السامع إذا جوز على حكم اللفظ أنه منسوخ لم يحزم ثبوته، ولم يذكره مع الخمسة ، والإمام ذكره بعد ذلك وزعم أنه مندرج في التخصيص، فلذلك لم يقرر به بالذكر وتبعه المستنف في ذلك ، وهذا لا يستقيم لا على أصله ولا على الحق في نفس الأمر ، فإن أصله أن صيغة الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار ، فلا عموم في الأزمان فلا نسخ ، وأما على الحق في نفس الأمر ، فلأننا إذا سيرنا الأوامر لا نجد لها تقتضى بصيغتها فعل المأمور أبداً فكان الأحسن أن يعد النسخ ، وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال :

تجوز ثم إضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرهم نسخ فما بعده قسم يخلفه

قال : (الأول : النقل أولى من الاشتراك لأفراده في الحالتين كالزكاة) .

شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فنقول : النقل أولى من

الاشترار ، لأن المنقول مدلوله مقرر في الحالتين : أى قبل النقل وبعده ، أما قبل النقل فلأن مدلوله المنقول عنه وهو اللغو ، وأما بعده فلأن مدلوله المنقول إليه وهو الشرعى أو العرفى ، وإذا كان مدلوله مفرداً لم يتمتع العمل به .

وأما المشترك فدلوله متعدد في كل وقت فيكون المجمل لا يعمل به إلا بقربة اللهم إلا أن يقال : نحمله على معنيه وما لا يتمتع العمل به أولى من عكسه ، مثال ذلك لفظ الزكاة ، فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء والقدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط ، ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب فإذا تعارضا فالنقل أولى لما ذكرناه ، ومن أمثلته أن يقول الشافعى : القاتحة ركن في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، (١) ولفظ الصلاة في عرف الشرع منقول إلى العبارة المخصوصة فوجب أن تكون القاتحة ركناً فيقول الحنفى : مذهب القاضى : أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ ، بل الصلاة مشتركة بين اللغاه وبين المتابعة ، ومنه سمى الثانى فى جليلة السياق مصلياً لكونه تابعاً لصلوى الذى قبله ، وسميت هذه العبارة صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً ، وإذا كانت مشتركة كانت بحملة ، فيسقط الاستدلال بها حتى يدين الخصم وجحان اللفظ فى أحدهما .

فتقول : جعلها منقولة إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما تقرر .

ومنها : أن يقول الشافعى : الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناؤه أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً ، (٢) والظاهرة فى عرف الشرع منقولة إلى إزالة الحدث والخبث ، ولا نحدث فيتطهين الخبث ، فيقول المالكي لفظ الطهارة

(١) حديث صحيح رواه أحمد والبخارى ومسلم ، من حديث أبى هريرة :- رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : « من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن - وفى رواية بقاتحة الكتاب - فهو خداج ، هو خداج غير تمام ، .

(٢) ولفظه كما عند مسلم وأبو داود والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « طهور إناؤه أحدمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أو لاهن بالتراب ، .

مشارك في اللغة بين إزالة الألفاظ وبين الغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى ، لأنه مستعمل فيهما حقيقة إجماعاً ، والأصل عدم التغيير والتقرب إلى الله تعالى كان معلوماً لهم لقوله تعالى : (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) (١) والمشارك يحمل فيسقط الاستدلال به حتى بين الخصم الرجحان .
فتقول : جعله منقولاً إلى العبارة المخصوصة أولى من الاشتراك لما مر .

قال : (الثاني : المجاز خير منه لكثرة ، وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كذلك) .

المجاز أولى من الاشتراك لوجهين :

أحدهما : أنه أكثر في اللغة والأكثرية دليل الرجحان .

والثاني : أنه على تقدير المجاز ، إن كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز ، وإن كان مجرداً عنها وجب حمله على الحقيقة فهو معمول به ، على التقديرين بخلاف الاشتراك ، فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم ، وإن عمل به عند البعض احتياطاً فليس الممهل للاحتياط كالعامل مع التحقيق .

ومن أمثلة الفضل قولنا : موطوءة الأب بالزنا يحل للإبن نكاحها لقوله تعالى :
(فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) (٢) وهذه طابت للإبن .

فإن قلت : هذا معارض بقوله تعالى : (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) (٣)
والنكاح حقيقة في الوطاء .

قلت : بل هو حقيقة في العقد لقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم)

-
- (١) سورة الزمر (آية ٣) .
 - (٢) سورة النساء (آية ٣) .
 - (٣) سورة النساء (آية ٢٢) .

وغيرها من الآيات ، وإذا كان حقيقة في المقدم لا يكون حقيقة في الوعد ، وإلا يلزم الاشتراك .

فإن قلت : لولا ذلك لزم المجاز .

قلت : المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه .

ومنها قولنا : لا يجوز التوضؤ بالنبيذ ، لأن الله تعالى نص على سببية الماء ، فوجب حصر السبب فيه عملاً بالأصل الثاني لسببية غيره .

وإنما قلنا : إن الله تعالى نص على سببية الماء لقوله تعالى : (وأزولنا من السماء ماء طهوراً) (١) والظهور هو الذي يتطهر به كالحنوط والسعوط الذي يتحنط به ، ويتسقط به . فيقول الخنق : الأصل في فعول أن يكون تابعاً لفاعل في الفعير والتعدية ، وطاهر قاصر فظهور مثله ، فلو كان مهناً الذي يتطهر به لزم الاشتراك وعلى ما نقوله تكون صيغته هنا مجازاً ، فإنه لا تكرار في طاهرة بماء السماء والمجاز أولى من الاشتراك لما مر ، فتقول : هو الترجيح مدفوع بقوله تعالى : (ليظهركم به) (الباء للسببية فيدل على أن المراد الذي يفعل به التطهير .

قال : (الثالث : الإضمار خير منه لأن احتياجه إلى القرينة في صورة احتياج الاشتراك إليها في صورتين) .

الإضمار أولى من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة وهي صورة إرادة المعنى الإضماري بخلاف المشترك ، فإنه مفترق إلى القرينة في جميع صورته إذ ليس ببعض فيه أولى من البعض ، وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل وأسأل القرينة ، أي أن لفظ القرينة ، يحتمل أن يكون منقولاً بالاشتراك على الأهل والأبنية ، ويحتمل أن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، والأهل مضمرة فيقول الناظر الإضمار أولى لما قلناه ، ومن أمثله قولنا لا يجوز للاب أن يتزوج بجارية ابنه ، لقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم إلى قوله وحلائل أبنائكم) (٢) وجارية الابن حليلة ،

(١) سورة الفرقان (آية ٤٨) .

(٢) سورة النساء (آية ٢٣) .

لأن الخلية فعيلة من الخل ، وهي المرأة التي يحل وطؤها، فخلية الابن المرأة التي يحل له وطؤها ، والجارية المملوكة للإبن كذلك فتكون حلية له ، وإذا كانت حلية للإبن اندرجت تحت الآبة ، فتكون محرمة على الأب. فيقول الخنقي : حلية الرجل هي للمرأة التي تحل له بالنكاح وهي الزوجة ودليله النقل .

قال الجوهري : الحلية الزوجة. فنقول: لانسلم أن إطلاق الحلية على الزوجة بطريق الحقيقة .

فإن قلت : الأصل في الإطلاق الحقيقة . قلت : نعم لكن لو جعلناه حقيقة. فيما ذكرتم ، فيما أن يكون حقيقة فيما ذكرناه أيضاً أو مجازاً فيه ، والثاني باطل لأنه يلزم منه ترجيح الاستعمال في دلالة على الحقيقة على الاشتقاق في دلالة عليها ، وذلك لأن الظاهر أن الجوهري إنما أخذ أن الحلية هي الزوجة من استعمال العرب ، والاستعمال أعم منه أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، ونحن دللنا باشتقاق لفظ الحلية المقتضى لما هو أعم من الزوجة ، فليكن أرجح لبعده الخطأ فيه ، والأول أيضاً باطل لأنه يلزم منه الاشتراك .

فإن قلت : لو لم يكن مشتركاً بل كان حقيقة فيما ذكرتم مجازاً فيما ذكرناه لزم الإضرار ، لأن جارية الإبن لا تحرم على الأب على التأيد بالإجماع بل ما دامت مملوكة ، والآية إنما سميت لبيان المحرمات على التأيد فلا بد من إضرار ما يصح به تحريم جارية الإبن لا على التأيد ، لجواز أن يقال : وحلائل أبنائكم بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم ، والإضرار أيضاً خلاف الأصل ، فوقع التعارض بين الاشتراك والإضرار .

قلت : الإضرار أولى .

ومنها : قراءة الفاتحة واجبة في صلاة الجنائز لقوله ﷺ : « كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، وهذه صلاة فوجبت الفاتحة فيها ، فإن قال الخصم لفظ الصلاة مفهوم مشترك في عرف الشرع لإطلاقه على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنائز ، وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف ، وعلى ما لا قيام فيه كصلاة المريض . وليس بينهما قدر مشترك ، فجعل اللفظ حقيقة فيه فيكون مشتركاً

بجمل يَسْقَطُ الاستدلال به ، قلنا : المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فتدرج صلاة الجنازة تحت عمومه .

فإن قلت : وجب جعل اللفظ غير منقول حذراً من الاشتراك ويكون ههنا إضمار تقديره كل صلاة من الصلوات الخمس ، لم يقرأ فيها بأم القرآن ، ويكون إطلاق لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازاً لغوياً ، والإضمار أولى من الاشتراك فنقول : هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس .

قال : (الرابع : التخصيص خير لأنه خير من المجاز ، كما سيأتي مثل : ولا تتكفوا ما تكح آبائكم ، فإنه مشترك أو مختص بالمقد وخص عنه الفاسد) .

التخصيص خير من الاشتراك لأن التخصيص خير من المجاز ، والمجاز خير من الاشتراك ينتج ما ادعيناه .

أما الصغرى فلها سيأتي إن شاء الله تعالى، وأما الكبرى فلها مر ، مثاله أن يقول الخنفي : موطوءة الأب بالزنا محرمة على الابن لقوله تعالى : (ولا تتكفوا ما تكح آبائكم) وهو حقيقة في الوطاء ، فنقول : بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى : (وأنكحوا الإيامي منكم) (١) وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطاء ، أو أن يكون مختصاً بالعقد وخص عنه الفاسد - إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً فلا يبين أن ينكح تلك الموطوءة بالوطاء الفاسد ، والتخصيص أولى من الاشتراك .

قال : (الخامس : المجاز خير من النقل لعدم استزامه نسخ الأول كالصلاة) .
المجاز خير من النقل ، لأن النقل يستلزم نسخ الأول : مثاله الصلاة ، فإن المعتزلة ادعت أنها منقولة إلى الأفعال الخاصة ، وجمهور الأصحاب قالوا : إنها مجازات لغوية اشتهرت فذهبهم أولى ، لأن المجاز أولى من النقل .
ومن أمثله أن يقول المالكي : يجزى رمضان كله نية واحدة من أوله لقوله-

(١) سورة النور (آية ٣٢) .

عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، (١) ووجه الاحتجاج أن الصيام منقول عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص ، والمعرف بأل يفيد العموم واستفراق الصوم إلى الأبد ، ورمضان من جملة ذلك ، فيكون مفهوم ذلك أن من يبيت كان له الصوم ، وهذا قد ثبت . فيقول الشافعي : لا نسلم أنه منقول ، بل مجاز في إمساك جزء من الليل قبل الفجر ، ويكون من مجاز التعبير بالأعم عن الأخص ، فإن الشرع لم يصرح بتبنييت الصوم وما ذكرناه محل صالح له ، والمجاز أولى من النقل .

قال : (السادس : الإضمار خير منه لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : (وحرّم الربا) فإن الأخذ مضمّر والربا نقل إلى العقد) .

الإضمار أولى من النقل لأن الإضمار مساو للمجاز لما سيأتي إن شاء الله تعالى : والمجاز أولى من النقل لما مر . مثاله قوله تعالى : (وحرّم الربا) فإن الربا هو زيادة الزيادة بعينها لا توصف بمحل ولا حرمة ، فلا بد من تأويل ، فأضمرت طائفة الأخذ وقالت : التقدير حرم أخذ الربا ، فإذا توافق الباع والمشتري على إسقاط الزيادة صح ، وقالت طائفة الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ، وذلك لقريظة قوله : (وأحل الله البيع) فإذا نزل النبي عليه نفس العقد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا ، فالأول أولى لأن الإضمار أولى من النقل .

قال : (السابع : التخصيص أولى لما تقدم مثل : (وأحل الله البيع) فإنه المبادأة مطلقاً وخص الفاسد أو نقل إلى المستجمع لشرائط الصحة) .

التخصيص أولى من النقل ، لأن التخصيص خير من المجاز لما سيأتي إن شاء الله ، والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير . مثاله قوله تعالى : (وأحل الله البيع) (٢) فن قائل : البيع موضوع للمبادأة مطلقاً وخص عنه الفاسد لكونه

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث حفصة - رضى الله عنها - بلفظ « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل » .

(٢) سورة البقرة (آية ٢٧٥) .

غير حلال ، ومن قاتل بل نقل إلى المعاوضة المشتمل على الأركان والشرايط ،
فالأول أولى لأن التخصيص أولى ، من أمثله أن يقول المالكي : يلزم الظهار من
الامة وأم الولد لقوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم) الآية وهما من جملة
النساء ، فإن قال الشافعي : لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب
ألا يتناول محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا للزم أن يكون مخصوصاً بذوات المحارم ،
فإنهم من نسائهم ، ولا يلزمهم فيهن ظهار . كان للمالكي أن يقول : إذا تعارض
النقل والتخصيص فالتخصيص أولى .

قال : (الثامن : الإضمار ، مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابني) .

الإضمار مثل المجاز فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل من خارج ،
وإنما قلنا : إنهما سيان لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة ، واحتمال خفائها ،
وهذا ما جزم به في الكتاب تبعاً للإمام في المحصول .

وقال الإمام في المعالم : يترجح المجاز لكثرتة ، وهذا ما اختاره صفي الدين
الهندي ، وقيل بالعكس . قوله مثل هذا ابني .

اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل والنبي عندي في تقريره
أن القائل لعبد هذا ابني ، والعبد لا يمكن أن يكون ابنه إما لكونه مشهور
النسب من غيره ، أو لكونه أكبر سناً منه ، فهنا قد انتفت الحقيقة ، وبقي
اللفظ دائراً بين مجازي الإضمار والمجاز ، إذ يحتمل أن يكون المراد مثل
ابني في الخو ، أو أنه ابني مجازاً لذلك ، وأما أنه هل يترتب على هذا عتق
أو لا يترتب . فليس من وظيفة الأصول التعرض له ، ولا إرادة للمصنف ،
وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه ،
هل يعتق لكونه أقر بالنبوة التي لازمها العتق فيؤخذ باللازم ، وإن لم يثبت
الملزوم ، ولكن ليس مأخذ الوجهين الإضمار والمجاز ، كيف وهو إنما أراد باللفظ
حقيقته ، ولكن لم تسمع منه ، وكذا لو قال أحد الوارثين ، فلانة بنت أيتنا هل
يحكم بعتقها وجهان : وليس مأخذها مجاز الإضمار والتخصيص بل شيء غيره ،
وقد تبينا على ذلك لنلا يغتر به مغتر .

وأما ما ذكره الرافعي في الركن الأول من الباب الثاني . في أركان الطلاق عن

فتاوى القفال من أنه لو قال لامرأته يا بنتي : وقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن ، كما لو قال لعبدته أو أمته ، واختار النووي أنه لا يعمق بمجرد ذلك لأنه يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، فهذه المسألة غير المسألة التي نحن فيها ، وهي قوله : هذا ابني ، والفرق واضح بينهما ، وهو ما ذكره النووي : من أن يا بنتي يذكر في العادة للاستيناس والتحنن ، وهذا ابني ليس كذلك فقد وضح أن مسألة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فافهم ذلك ، وتظايرها ما لو قال : أوصيت لزيد بنصيب ابني .

وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تحمل على مثل نصيب ابنه ، ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي : يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى : (اقتلوا المشركين) فإن قال المسالكى : يلزم على ما ذكرته أن يكون لفظ المشرك مجازاً إذ المشرك من جعل الشريك ، وهذا يصدق على شركاء الزرع والعمار ، ويكون قد عبر بلفظه المشرك عن الكافر بالشرك تعبيراً عن الأنص بلفظه الأعم ، بل ينبغى أن يكون في الآية إضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صوتاً له عن المجاز ، ولا يندرج صورة النزاع ، حيث قد كان للشافعي أن يقول : المجاز أولى ويتجاوزان أطراف الكلام .

ومنها : أن يقول الشافعي : النية شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية . وجه التمسك أنه تعالى يأمر بغسل الأعضاء المذكورة لأجل الصلاة ، لأنه أمرنا بالغسل لأجل إرادة الصلاة ، لأن المراد من القيام إلى الصلاة إرادة الصلاة بانفاق المفسرين ، والأمر بالفعل بشرط إرادة فعل آخر يكون أمراً بالفعل ، لأجل الفعل الآخر ، كما في قولهم إذا دخلت على الخليفة فتأدب أي لأجل الدخول عليه ، ومنه قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) (١) أي لأجل نجواكم فلم أنه أمر بغسل الأعضاء لأجل الصلاة وجوباً ، ولا يعني باشتراط النية سوى وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة ، فإن قال الحنفى : لم قلت : إن المراد هنا الوجوب ؟

(١) سورة المجادلة (آية ١٢) .

قلنا : ظاهر الأمر الوجوب . فإن قال : نعم ، ولكن لو حملناه على الوجوب
كزم إضمار الحدث ، لأن الوضوء لا يجب إلا على المحدث ، ولو حملناه على الدب لم
يلزم الإضمار ، وإنما يلزم المجاز في لفظ الأمر .

قلنا : الإضمار أولى وهو منقول هنا عن عكرمة ، وابن مسعود ، ويقع
النظر بينهما .

ومنها : إذا تحقق الرجل من امرأته النشوز ، ولكنه لم يتكرر ، ولم يظهر
إصرارها عليه فله مع الوعظ أن يهجرها في المضجع ، وفي ضربها وجهان :
رجح الشيخ أبو حامد والمحاملي أنه لا يجوز ، ومال ابن الصباغ والشيخ أبو إسحاق
الشيرازي إلى الجواز ، واختاره النووي والمأخذ قوله تعالى (واللاتي تخافون
نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن) (١) فمن قال بالأول قال
بجواز كما في قوله تعالى (فمن خاف من موص جنتاً) (٢) أي علم وفي الآية إضمار
والمعنى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن ، فإن نشزن فاهجروهن في المضاجع ،
فإن أصرن فاضربوهن ، ومن قال بالثاني : قال : الخوف بمعنى العلم بجواز كما في
قوله تعالى (فمن خاف من موص جنتاً) أي علم فتعارض المجاز والإضمار .

قال : (التاسع : التخصيص خير لأن الباقي متعين والمجاز بما لم يتعين مثل
(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) فإن المراد التلفظ وخص النسيان
أو الذبح) .

التخصيص أولى من المجاز ، لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعين
بخلاف المجاز ، فإنه ربما لم يتعين لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي ، فإذا
انتفى بقرينة افتقر صرف اللفظ إلى المجاز إلى تأمل لاحتمال تعدد المجازات ، ولا
يقال : اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة ، وتلك القرينة تهدي إلى المجاز فإين

(١) سورة النساء آية (٣٤)

(٢) سورة البقرة آية (١٨٢)

التأمل بعد القرينة ، لأننا نقول : قد تجيء القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض إلى تعيين المقصود . مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفى : متروك التسمية عمداً لا يخل بقوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) (١) أى ولا تأكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله .

وقول الشافعى : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجاز لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية فيكون نهيأ عن أكل غير المذبوح لأنه لو لا ذلك وأولنا كما قلتم للزم تخصيص اللفظ إذا سلمتم أن ذبيحة الناسى حلال فللحنفى أن يقول التخصيص خير من المجاز . ومن أمثله أيضاً أن يقول الشافعى : العمرة فرض لقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) (٢) وظاهر الأمر الوجوب ، فيقول المالكى : تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيها ، لأن استعمال الإتمام في الابتداء مجاز ، والتخصيص أولى من المجاز . للشافعى بعد هذا أن يقول : هذا الترجيح معارض بأنهما قد استويا في السياق فوجب أن يستويا في الحكم ، والحج واجب إجماعاً ، فيجب الآخر عملاً بالأصل المستوى بينهما .

قال : (العاشر : التخصيص خير من الإضمار لما مر مثل : ولكم في القصاص حياة) .

التخصيص خير من الإضمار لأن التخصيص خير من المجاز لما مر ، والمجاز مساو للإضمار والأولى من المساوى أولى مثاله قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة) (٣) فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال منهم قائل : الخطاب عام اختص بالورثة لأنهم إذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا العائل الذى صار عدواً لهم ، وقال قائل : بل هو عام والمشروعية مضمرة أى ولكم في مشروعية القصاص حياة وذلك لأن الناس إذا سلخوا أن القصاص مشروع كان ادعى لاندفاع القتل ما بينهم ، لأن من هم بالقتل واستحضر أنه يقتص منه انكف عن القتل غالباً .

(١) سورة الأنعام آية (١٢١)

(٢) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٣) سورة البقرة آية (١٧٩)

واعلم أن هذا التأويل الثاني هو الصحيح ، وإن كان الأول مترجماً من جهة أولوية التخصيص ، وكذلك كل ما أوردناه من هذا الفصل من الأمثلة ، فإننا غير حاكين عليه بالترجيح إلا من جهة ما أوردناه له مثالا ، ولا يشترط أن يكون مرجوحاً من وجه آخر هو أقوى أو مساو، لذلك ذكرنا في بعض الأمثلة أن الترجيح يندفع بالأمر الفلاني تنبيهاً على ما أشرنا إليه الآن ، ومن أمثلة هذا الوجه العاشر أن يقول المالكى : السكب طاهر لقوله تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) (١) والضمير في أمسكن عام في جملة الجوارح فيندرج فيه السكب فيجوز أكل موضع فه عملاً بالظاهر فيكون طاهراً فيقول الشافعى : يلزم على ما ذكرتموه جواز أكل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون موضع فه من الحلال محل النزاع ، فللمالكى أن يقول على ما ذكرناه: يلزم التخصيص ، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار والتخصيص أولى .

ومنها : قولنا : لا يصح صوم رمضان إلا بنية الفرض خلافاً لأبي حنيفة حيث قال : يصح بمطلق النية أو بنية النقل ونية واجب آخر، لنا وإنما الأعمال بالنيات ، يقتضى توقف ذات الأعمال على نياتها ، كما يقال : إنما الكتابة بالقلم ، ويلزم من توقف ذات الأعمال توقف صحتها لاستحالة وجود الصحة بدون الذات، والمراد بالنيات نيات الأعمال، فاقضى توقف صحة كل عمل على نيته فيتوقف الفرض على نية الفرض .

فإن قلت : الكمال مضمرة في الحديث ، إذ لو لم يضر لزم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية ، كرد الودائع والنصوب .
قلت : التخصيص أولى .

قال : (تنبيه : الاشتراك من النسخ لأنه لا يبطل) .

التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الأعيان ، لا التخصيص في الأزمان الذي هو النسخ ، فإن الاشتراك خير منه ، وذلك لأن الاشتراك لا إبطال فيه ، بل غاية التوقف إلى القرينة عند من لا يحمله على معنييه بخلاف النسخ ، فإنه يبطل الحكم السابق بالكلية مثال التبييت شرط في صحة صوم رمضان خلافاً لأبي حنيفة ، وساعدنا على القضاء والنذر فتقليس محل النزاع على محل الوفاق .

فإن عارض بما روى أنه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فرأى اليهود صائمين فسأل عليه السلام عن صومهم ويومهم ، فقيل هذا يوم أنجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام ، وأهلك عدوه فرعون ، وكان موسى عليه السلام يصومه شكراً ونحن نصومه اتباعاً له ، فقال عليه السلام : « نحن أحق بموسى منهم ، ثم أمر منادياً ينادى ألا من أكل فليمسك بقية النهار ، ومن لم يأكل فليصم ، (١) أمر بالصوم في أثناء النهار . ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون إلا بنية من النهار .

قلنا : لا نسلم وجوب ذلك اليوم .

فإن قال : ظاهر الأمر الوجوب ، كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والنسب أن يقول : كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في النسب ، وإذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة وعندنا صوم النقل يصح بنية من النهار .

فإن قلت : الاشتراك خلاف الأصل . قلت : لو لم يكن مشتركاً لزم النسخ ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت ، والاشتراك خير من النسخ .

قال : (والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وخير منه بين معنيين) .
هذان فرعان :

الاول : أنه إذا تعارض المشترك بين علمين والمشارك بين علم ومعنى ، فالمشترك

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود .

(تيسير الوصول ٢ / ٢٠٤) .

بين عليين أولى لأن الأعلام ، إنما تطلق على الأشخاص المختصة كزيد وعمرو ،
إذ المراد العلم الشخصي لا الجنس ، وهذا بخلاف أسماء المعاني إذ تتناول المسمى
في أي ذات كان ، فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عليين أقل الفرع .

الثاني: وإليه أشار بقوله : وهو أي المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك
بين معنيين ، لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك من الأول أقل من الثاني ، هذا
ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين ، وأنت إذا نظرت إلى قولها المشترك
بين عليين وبين علم ومعنى ، علمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفرادها ،
وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز ، علمت أن النقلة
طرقت إليهما في ذلك ، وبالله التوفيق .

الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها

قال رحمه الله: (الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل :
 الأولى : الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب
 مثل : تقابل زيد وعمرو ، وجاء زيد وعمرو قبله ، ولأنها كالجمع والتثنية وهما
 لا يوجبان الترتيب) .

هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة وقوعها في الدلائل - وقد أودعه مسائل :

الأولى : في حكم الواو العاطفة. وبدأ بها لأنها أصل الباب وفيها مذاهب :

أحدها : أنها للترتيب وهو الذي اشتهر من أصحاب الشافعي ، كما قال إمام الحرمين ، وهو قضية كلام الماوردي حيث امتدل على الترتيب في الوضوء بآية الوضوء . وقال : قد عطف بحرف الواو ذلك موجب للترتيب لغة وشرعا .

الثاني : أنها للبعية وعليه الحنفية كما قال إمام الحرمين ، ثم قال : وقد ذل الفرقان يعني القائلين بالترتيب والمعية .

والثالث : وهو المختار أنها لمطلق الجمع لا تدل على ترتيب ولا معية ، فإذا قلت : جاء زيد وعمرو فقد أشركت بينهما في الحكم من غير تعرض لمجيئهما معاً أو لمجيئ أحدهما بعد الآخر فهي للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، وهذا مانقوله القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر أصحابنا ، ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل : اركعوا واسجدوا . ويشبه ألا يكون هذا مذهباً رابعاً مفصلاً ، لأن الموضوع للقدر المشترك بين معنيين إذا تعذر حمله على أحدهما ، يحمل على الآخر ، ولا يكون حمله عليه للقرينة موضوعاً له بل لتعذر الحمل على

صاحبه وانحصار الامر فيسه ، ونقل بعضهم عن الفراء أنها للترتيب ، وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بثلاثة أوجه :

١- **أحدها** : إجماع النحاة . قال أبو علي الفارسي : أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق . وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه ، أنها للجمع المطلق .

٢- **الثاني** : أنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب ، فإنك تقول : تقابل زيد وعمرو والتفاعل يقتضى صدور الفعل من الجانبين معاً ، وذلك يناهى الترتيب ، وتقول : جاء زيد وعمرو قبله ويمتنع هنا أن تكون الواو للترتيب ، وإلا لزم التناقض ، وإذا استعملت في غير الترتيب وجب ألا تكون حقيقة في الترتيب رفعاً للاشتراك ، وهذا الدليل لا يثبت المدعى وإنما ينفي كونها للترتيب .

٣- **والثالث** : أن النحاة قالوا : واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع ويا التثنية في المتفقات ، ولذلك أنهم لم يتمكنوا من جمع الأسماء المختلفة وتثنيها استعمالوا واو العطف ، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب ، فكذلك واو العطف وهذا الدليل كالذي قبله لا ينفي القول بالمعية وهنا أموراً .

٤- **أحدها** : أنه أطلق الواو والصواب تقييده لـ واو العطف لتخرج واو مع وواو الحال مثل : سرت والنيل فإنهما يدلان على المعية بلا شك .

٥- **وثانيها** : حكايته الإجماع قلده فيه الإمام والإمام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسيبلي ، وفيه فخر . فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم .

وقد سبق النقل عن الفراء وكذلك قال شيخنا أبو حيان في الارتشاف ونقله السبيلي (١)

(١) هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخنعمي السبيلي كان عالماً باللغة والسير ضريباً .

من كتبه : «الروض الأنف» في شرح السيرة النبوية لابن هشام ، و «التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام»

والسيراني (١) إجماع النحويين بصريحهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح .

والثالث: وهو المقصود الأعظم والمهم الأكبر . ذكر الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام عن بعض الباحثين المتعلقين بعلم المعقول ، أنه فرق بين مطلق الماء ، والماء المطلق بما حاصله أن الحكم المطلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد ، والمرتب على الماء المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق ، ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة ، توقفه على الحقيقة المقيد بقيد الإطلاق .

قلت : وقد جرى البحث مع والذي رحمه الله في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق ، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول حقيقة الماهية وبالتالي هي قيد الإطلاق ، فالأول لا يقيد ، والثاني يقيد لا .

وقولنا : يقيد لا يقيد التجرد عن جميع النiod إلا قيد لا . وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن نiod معروفة ، ولذلك أمثلة منها : مطلق الماء ، والماء المطلق .

فالأول : ينقسم إلى الطهور ، والطاهر غير الطهور ، والنجس ، وكل من الطاهر غير الطهور ، والنجس ينقسم بحسب ما يتخير به ، ويخرجه ذلك عن أن يطلق عليه اسم الماء .

والثاني : وهو الماء المطلق لا ينقسم إلى هذه الأقسام ، وإنما يصدق على أحدها

== توفي سنة ٥٨١ هـ .

(تذكرة الحفاظ / ٤ ، ١٣٧ ، الأعلام / ٤ ، ٨٦)

(١) هو : الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيراني ، نحوي عالم بالأدب ، وكان معتزلياً متفقاً ، لا يأكل إلا من عمل يده .
من مؤلفاته : الإقناع ، في النحو أو كله بعده ابنه يوسف ، و د أخبار النحويين البصريين ، و صناعة الشعر ، وغير ذلك .

توفي سنة ٣٦٨ هـ .

(وفيات الأعيان / ١ ، ١٣٠ ، الأعلام / ٢ ، ١١٠ ، ١١١)

وهو الظهور ، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يتمتع بها أن يقال له ماء إلا مقيداً كقولنا : ماء بتغير بزعفران أو أشنان أو نحوه ، وماء اللحم ، وماء الباذلا ، وما أشبه ذلك .

ومنها : اسم الرقبة ، وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة والمطلقة لا يصدق إلا على السليمة فلا يجزى في العتق عن الكفارة ، إلا رقبة سليمة لإطلاق الشارع إياها . والرقبة المطلقة مقيدة بالإطلاق ، بخلاف مطلق الرقبة .

ومنها : الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والكامل ، وحقيقية منتسمة إليهما ، وإذا أطلق يتقيد بالكامل المتعارف ونحوها في الرواج بين الناس .

ومنها : الثمن والأجرة والهدايا وغيرها من الأعراس المجمولة في الذمة ينقسم إلى الحال والمؤجل . وإذا أطلقت إنما تحمل على الحال ، فالإطلاق قيسر اقتضى ذلك .

ومنها : حثيمة القرابة ، يدخل فيها الأب والإبن وغيرهما من القرابات ، وعند الإطلاق لا يدخل فيها الأب والإبن لأنهما أعلى من أن يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقنضية لمزيد على بقية القرائب ، فيقال إنهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة ، لئلا ماقلناه من تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما أنهما أقرب الأقارب ، وإنما امتنع إطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الإطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة .

هذا ما حرره والذى أيده الله تعالى حال البحث ، وكان أصل البحث في مسألة القرابة لذلك أوردناها ، وقد أوردت عليه إذ ذاك سؤالات وألف مختصراً لطيفاً في ذلك وأجاب عنها ، فلنذكرها على وجه السؤال والجواب .

إبن قلت : اللفظ إنما وضع مطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة وتقييدكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة ، من أين قلت : من جهة إطلاق المتكلم فصار إطلاقه قيداً في اللفظ .

فإن قلت : من المعلوم أنه ليس في اللفظ فهل يقولون إن ذلك تمرينة حالية أو لفظية وهي متوسطة بين القران الملفوظ بها ، والقران الحالية وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه ، وذلك أن الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن يتغير معناه بالتمديد . فإنك إذا قلت : قام الناس ، كان كلاماً يقتضى إخبارك بقيام جميع الناس ، فإذا قلت : إن قام الناس خرج عن كونه كلاماً بالكلية ، فإذا قلت : قام الناس إلا زيدا لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن إقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ماعداً زيدا ، وقد علمت أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يبتدئه بما يخالفه ، وله شرط ثالث أيضاً وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا عبرة بكلام السامى والناثم . فهذه ثلاثة شروط .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك ، واللفظ وحده كافى في الإفادة ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متبياً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص ، والمقصد في القيمة إنما هو المتكلم ، واللفظ كآلة للموضوع لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا : قام الناس ولم تعلم من قائله هل قصده وهل ابتدأه أو ختمه بما يفيد ، هل لنا أن نخبر عنه بأنه قال : قام الناس ؟

قلت : قد تقدم الجواب عن هذا في أول باب اللغات ، وكذلك ما قبله ووالله التوفيق .

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع المطلق ، وأنه كان الأسد أن يقول مطلق الجمع فساق النظر إلى ذكر هذه اللبائح الجليلة .

قال : (قيل : أنكر ومن عصاهما ملقناً ومن عصى الله ورسوله .

فلا : ذلك لأن الإفراد أشد تعظيماً ، قيل : لو قال لغير المدخول بها أنت طالق ، وطالق ، طلقت واحدة بخلاف أنت طالق طلقتين .

قلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله طلقتين تفسير لطاقق) :

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين :

الاول : ما روى مسلم في صحيحه أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ، فقال له رسول الله ﷺ « بش الخليل أنت قل : ومن يعص الله ورسوله (١) ، وهذا يدل على أنها لترتيب إذ لو كانت للجمع لما حسن الهم .

أجاب بأن ذلك ليس لأنها للترتيب ، بل لأن الإفراد بالذكر أشد في التعظيم ، وما يدل على هذا أنه لا يترتب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ ، بل معصية الله معصية الرسول ﷺ لتلازمهما .

فإن قلت : ما الجمع بين إنكاره ﷺ على هذا الخليل مع قوله ﷺ « ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، (٢)

وقال في حديث آخر : « فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعنرانكم ، فقد جمع بينهما في ضمير واحد . وقد قلت : أجب بوجهين :

(١) رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) بشرح النووي من حديث عدى بن حاتم ، منفرداً به . وذكره الحاكم في المستدرک ، وقال : صحيح على شرط الشيخين . كما رواه أبو داود والنسائي (٧١/٦) شرح السيوطي ،

(٢) حديث صحيح زواه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أنس رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعوذ في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار ، (الفتح الكبير ٤٩/٢) .

احدهما : أن النبي ﷺ أنكر ذلك على الخطيب لكونه عدل عن الأولى والأفضل لاسيما وهو في مقام الخطابة المقتضى للتعليم ، وأما النبي ﷺ فلم لا يفعل إلا الأولى . فإنه في مقام تشريع وتبيين ، ففعل الأولى له بتعيينه الأولى ليدل على الجواز .

والثاني : أن حسن الكلام إيجازاً وإطناباً ، مما يختلف باختلاف المقام ، فرب مقام يقتضى الإطناب ، وبسط العبارة ، ورب آخر لا يقتضى ذلك . والخطيب كان في مقام الترغيب والدعاء إلى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ ، فناسب بسط العبارة والمبالغة في الإيضاح .

الوجه الثاني : للتأملين بأن الواو للترتيب ، أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها : أنت طالق طالق طنقت واحدة على المذهب الصحيح ، ولو كانت الواو مطلق الجمع لكان مثل قوله : أنت طالق طنقتين حتى يكما .

أجاب : بأن قوله : وطالق معطوف على الإنشاء ، فكان إنشاء آخر أتى به بعد تمام الأول ، وعمله عمله لأن معاني الإنشاء مقاربة لالفاظها ، فيكون قوله ثانياً : وطالق إنشاء لإيقاع طلقة أخرى في غير وقت قابل للطلاق ، لأنها بالأولى بانته إذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله : طنقتين أو ثلاثاً ، فإنه تفسير للكلام الأول ويان لما قصد به لا إنشاء ثان .

(خاتمة) قد عرفت دعوى إمام الحرمين : أن المشتهر في أصحاب الشافعي أن الواو للترتيب ، وما قاله الماوردي ، وهذا لعله أخذ من مسألة الترتيب في الوضوء وإن كان كذلك فهو لا يمكن في تسوية النقل على هذه الصورة ، فإن للأصحاب مستنداً آخر غير كون الواو للترتيب . وقد قيل إن التأملين لكون الواو للترتيب عن الشافعي ، إنما هم قوم من الحنفية من غير ثبت ، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب في الوضوء ، ولذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادي : معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي ، بل الواو عنده نطلق الجمع .

قلت : وهو اللائق بقواعد مذهبه وعليه تدل فروعه ، وقد اتفق الأصحاب على أن قول القائل : وقفت على أولادى وأولاد أولادى مقتضى النسوية

والنشر يك بينهم دون الترتيب ، ولا نعلم أحداً قال بالترتيب ، وإن أتى في بعض الفروع خلاف ، فنشأه اختيار من صاحب ذلك الوجه أن الواو للترتيب ، ومن ذلك قول الأصحاب فيما قال : إن دخلت الدار وكلت زيدا فأنت طالق ، لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق ، ولا يقع بهما إلا طلاقة ، ولا فرق بين أن يتقدم الكلام أو يتأخر ، وفي التهمة ما يقتضى إنبات خلاف فيه ، لأنه قال : من جعل الواو للترتيب فلا بد عنده من أن يتقدم الدخول على الكلام .

قال الرافعي : ومن الأصحاب من جعل الواو للترتيب ، وذكر الرافعي في آخر باب التهمة والنشوز أنه لو قال لو كيله : خذ مالي ثم طلقها لم يجوز تقديم الطلاق ، ولو قال خذ مالي وطلق فهل يشترط تقديم أخذ المال أو لا يشترط ، ويجوز تقديم الطلاق كما لو قال : طلقها وخذ مالي فيه وجهان :

رجح صاحب التهذيب منهما الأول .

قلت : وليس الوجهان في المسألة ناظرين إلى ما نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب وإنما القائل بوجود تقديم المال ناظر إلى أن الموكل قدمه في كلامه ، والوكيل يراعى المصلحة فليقدم أخذ المال ، والمخالف ناظر إلى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل على هذا أنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المسأل في عكسه ، وهو ما إذا قال : طلقها وخذ مالي ، بل لو صرح بتم التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم أخذ المال على الطلاق ، نال الرافعي : لأنه زيادة خير .

فإن قلت : قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب ، فيما إذا قال لعبدك إن مت ودخلت الدار فأنت حر . لا بد أن يقع دخوله الدار بعد موت السيد ، ولم يحك ما يخالفه ، فقد جماعوا هنا للترتيب .

قلت : هذا مشكل والظاهر أنه مبني على أن الواو للترتيب ، وإلا فأى فرق بين هذه المسألة ، والمسألة التي قدمناها ، فيما إذا قال : إذا دخلت الدار وكلت زيدا ولم يقل أحد ثم بالترتيب إلا ما أخرجه صاحب التهمة .

وعلى الجملة إن وضع معنى في هذه المسألة فقد حصل الغرض من أن الفرع غير

مبنى على اقتضاء الواو للترتيب ، وإلا فاقاله الأصحاب في مسألة إن دخلت
الدار وكلمت زيدا يناقضها وهو أصح .

قال : (الثانية : الفاء للتعقيب إجماعاً ، ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلاً .
وقوله : لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم ، مجاز) .

الفاء للتعقيب - أي يدل على وقوع الثاني عقب الأول من غير مهلة ، ولكن
في كل محسبه . كقولك : دخلت بغداد بالبصرة ، وقولك : قتت قميت ، فالأول
أفاد التعقيب مبنى ما يمكن ، والثاني أفاده على الأثر إذ هو ممكن ، واستدل في
الكتاب على أنها للتعقيب بإجماع أهل اللغة على ذلك . وقد قلده في نقل هذا الإجماع
الإمام ، وليس بجيد فقد ذهب الجرمي إلى أنها للترتيب إلا في الأماكن والمطر
فلا ترتيب تقول :

عفا مكان كذا فكان كذا ، وإن كانت عفاهما في وقت واحد ، ونزل المطر
مكان كذا فكان هكذا ، وإن كان نزولهما في وقت واحد . وزعم الفراء أن
ما بعد الفاء يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل عليه ، وجعل من ذلك قوله
تعالى (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قاتلون) (١) ومعلوم أن
مجيء البأس سابق للهلاك . وزعم الفراء أيضاً أن الفعلين إذا كان وقوعهما في
وقت واحد ويؤولان إلى معنى واحد فإنك مخير في عطف أيهما شئت على الآخر
بالفاء ، تقول : أحسنت إلى فاعطيتني وأعطيتني فأحسنت إلى .

قوله : ولهذا أعلم أن الإمام نقل أن منهم من احتج على أن الفاء للتعقيب بأنها
لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء ، إذا لم تكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها
تدخل فهي للتعقيب ، بيان الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي
كقولك : من دخل دارى أكرمه ، أو بلفظ المضارع : من دخل يكرم ، وقد
يكون لأبهاين اللفظتين ، وحيث لا بد من ذكر الفاء كقولك : من دخل دارى فله درهم

وَأما قول الشاعر :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان (١)

فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة ، من يفعل الخير فالله يشكره . وإذا أوجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط . علمنا أن الفاء للتعقيب قوله (وقوله لا تفتروا) جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال : قد جاءت الفاء بمعنى التعقيب في قوله (لا تفتروا على الله كذباً فيسحقكم بعذاب) (٢) . والإحتمال لا يقع عقيب الافتراء بل يترأخى إلى الآخرة . وجوابه أن الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين أنها حقيقة في التعقيب فوجب حمل ما ذكرتموه على المجاز ، وذلك لأن الإحتمال لما كان متحقق الوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة الواقع عتبه .

(فرع) قضية اقتضاء الفاء التعقيب أنه إذا قال مثلاً: إن دخلت الدار فكلمت زيداً فأنت طالق ، فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها لزيد عقيب دخولها .

وحكى الاصحاب وجهين : فيما إذا قال لعبد ، إذا مت فضئت فأنت حر أصحابها عند الأكثرين ، اشتراط اتصال المشيئة بالموت لكون الفاء تقتضى التعقيب وهما جاريان في سائر التعليقات .

قال : (الثالثة : وفي الظرفية ولو تقديرأ مثل (ولأصلبكم في جذوع النخل) ولم يثبت مجيئها للسببية) .

لفظة «في» للظرفية تحقيقاً نحو : الماء في الكوز ، أو تقديرأ مثل قوله تعالى حكاية (ولأصلبكم في جذوع النخل) لتسكن المطلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن

(١) قائله : كعب بن مالك ، و يروى :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلاًن

(النحو الجامعي د . محمد أبو الفتوح شريف ص ١٣١)

(٢) سورة طه آية (٦١)

التحاة من يقول: «في» هنا بمعنى علي واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك (١) لكي
الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيدييه الأول .

وقول المصنف : «في» للظرفية ولو تقديراً يحتمل أموراً :

أحدها : أنها تكون حقيقة في للظرفية المحققة مجازاً في المقدرة ، وهذا
مذهب سيدييه والمحققين .

والثاني : أن تكون مشتركة بينهما .

والثالث : وهو الأقرب إلى الصواب أن تكون حقيقة في القدر المشترك
دفعاً للاشتراك والمجاز ، وحينئذ تكون من قبيل المشكك أن معنى الظرفية في
الحققة أوضح .

قوله : ولم يثبت بجيشها السببية .

اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء ، أنها السببية لقوله عليه السلام « في
النفس المؤمنة مائة من الإبل ، وضعفه بأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك .
مع أن المرجح في هذه المباحث إليهم ، وهذا الذي ذكره الإمام ضعيف
من وجهين :

أحدهما : أنه شهادة نبي ، وقد رد هو علي ابن جني في مسألة الباب بذلك ،
فكيف يرد به هنا .

(١) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبلي أبو عبد الله ، جمال الدين ،
أحد الأئمة في علوم العربية وصاحب الألفية المشهورة .

ولد في « جيان » بالأندلس ، وانتقل إلى دمشق حتى توفي فيها سنة ٦٧٢ هـ

(بنية الوعاة ص ٥٣ ، الأعيان ١١١/٧)

والثاني : أن ذلك شائع ذائع في لسان العرب في القرآن والسنة وشعر العرب
 أما القرآن ففي قوله تعالى (لمسك فيما افضم) (١) و (لمسك فيما أخذتم) (٢) .
 وأما السنة فالحديث الذي أورده، وما روى أيضاً من قوله ﷺ دخلت امرأة
 النار في هرة، (٣) .

وأما العرب فقال الشاعر :

بكرت باليوم تلحانا * في بعير ضل أوحانا

ومثله : لوى رأسه عنى ومال بوده * أظاينج خردكان فينا بوزوما

أظاينج بالعين المعجمة والنون المكسورة والخود بفتح الحاء المعجمة
 المرأة الجميلة .

وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ، والإلصاف في لفظة د نى ، أنها حقيقة في
 الخطافية مجاز في السببية ، وقد ذكر بعضهم اللفظة د نى ، موارد أخرى .

قال الشيخ أبو حيان : وتأول أصحابنا كل ذلك وردوه إلى معنى الرعاء .

قال : (الرابعة : د من ، لا ابتداء الغاية والتبيين والتبويض وهي حقيقة في التبيين
 دفماً للاشتراك) .

(١) سورة الأنفال آية (٦٨)

(٢) سورة النور آية (١٤)

(٣) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم وابن ماجه وأحمد في مسنده من
 حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
 قال : دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش
 الأرض حتى ماتت ، (الفتح الكبير ١١٠/٢) .

لفظة «من» ترد لابتداء الغاية وللتبيين والتبويض ، فأما ورودها لابتداء الغاية فهو إما في المكان وهو يجمع عليه ومنه قوله تعالى (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) (١) وأما في الزمان مثل (من أول يوم أحق أن تقوم فيه) (٢) (الله الأمر من قبل ومن بعد) (٣) وفي الحديث « قظرنا من الجمعة إلى الجمعة » وفيه « من نصف النهار إلى صلاة العصر » .

وقال : الثانية : تخيرن من أزمان يوم حليلة إلى اليوم قد جربن كل التجارب . وقال الراجز : تنتهض الرعدة في ظهري من لدن الظهر إلى العصور ، وهذا قد أثبتته الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا أبو حيان ، ومنعه البصريون . قال شيخنا : وتأولهم مجيئها لذلك مع كثرة في لسان العرب نثرها ونظمها كثرة تسوغ القياس . ليس لشيء .

واعلم أن «من» قد تدخل لابتداء الغاية في غير المكان والزمان نحو : قرآن من أول سورة البقرة إلى آخرها ، وفي الحديث « من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم ، وأما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) (٤) وقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم) (٥) .

وبهذا قال ابن بابشاذ وابن النحاس وعبد الدايم القيرواني وابن ملك .

قال شيخنا أبو حيان : وقد أتكر ذلك أكثر أصحابنا وزعموا أنها لم ترد لهذا المعنى ، وقالوا : هي في قوله من الأوثان لابتداء الغاية وانتهائها ، لأن الأوثان نحاس مصوغ أو ذهب أو غير ذلك ، فليس الرجس ذاتها ، ولا الجنس الذي صنعت منه ، وإنما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس للمعبود منها ،

(١) مفتح سورة الإسراء .

(٢) سورة التوبة آية (١٠٨)

(٣) سورة الروم آية (٤)

(٤) سورة الحج آية (٣٠)

(٥) سورة النور آية (٥٥)

«ومن» في الآية كهي في قولك : أخذته من التابوت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداءً وانتهاءً ، وأما وعد الله الذين آمنوا فمقدر أن الخطاب عام للمؤمنين وأما ورودها للتبويض فنحو أخذت من الدراهم ، ومنه قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله) (١) وهو كثير . وقد زعم الأخص الصغير (٢) والمبرد (٣) وابن السراج (٤) والسهيلي وطائفة ، أن «من» لا تكون إلا لابتداء الغاية ، وصححه ابن عصفور ، ويعرف كونها لابتداء الغاية بصحة وضع «الذي» مكانها ، وكونها للتبويض بصحة وضع البعض .

ثم قال المصنف تبعاً للإمام : إنها حقيقة في التبيين ، لأنه مشترك بين المعاني للمتقدمة كلها ، إذ يتبين في الأول : ابتداء الخروج .

(١) سورة البقرة آية (٢٥٣)

(٢) هو : علي بن سليمان بن الفضل ، أبو المحاسن ، المعروف بالأخفش الأصغر ، نحوي من العلماء ، من أهل بغداد ، أقام بمصر مدة ، ثم قدم حلب ، ثم رجع إلى بغداد حتى توفي بها سنة ٥٣١ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٢٣٢ ، الأعلام ٥/١٠٣)

(٣) هو : محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي ، أبو العباس ، المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد في زمنه . وأحد أئمة الأدب والأخبار ، ولد بالبصرة سنة ٥٢١ هـ .

من مؤلفاته : «الكامل» في اللغة والأدب ، «شرح لامية العرب» ، «طبقات النحاة البصريين» ، توفي ببغداد سنة ٥٢٦ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٤٩٥ ، الأعلام ٨/١٥)

(٤) هو : محمد بن السري بن سهل ، أبو بكر ، أحد أئمة الأدب والعربية من أهل بغداد ، ويقال : مازال النحو مجنوناً حتى عقله ابن المراج بأصوله . من مؤلفاته : «الأصول» في النحو ، و«الشعر والشعراء» ، «شرح كتاب سيبويه» ، توفي سنة ٥٣٦ هـ .

(الوافي بالوفيات ٣/٨٦ ، الأعلام ٧/٦)

وفي الثاني : في مثل (اجتنبوا الرجس من الاوثان) تبيين المجتنب .

وفي الثالث : مثل : أخذت من الدراهم تبيين المأخوذ منه فيكون متواظفاً حقيقة في القدر المشترك ، وإلا فإن كان حقيقة في كل واحد يلزم الاشتراك أو في البعض دون البعض يلزم المجاز ، فليكن حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك ودفعاً للمجاز ، ولم يذكر المصنف المجاز ، ولا بد منه ، وقد ذكرنا دونه ، موارد أخرى لا تطيل بتعدادها .

قال : (الخامسة : الباء تعدى اللازم وتجزى المتعدى لما نعلم من الفرق بين مسحت المتديل بالتديل ، ونقل إنكاره عن ابن جنى ورد بأنه شهادة نبي) .

الباء حالتان : إحداهما : أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك : كتبت بالقلم ، و مررت بزيد ، فلا تقتضى إلا مجرد الإلصاق ، وهذه الحالة هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله : الباء تعدى اللازم والتعبير بالإلصاق أحسن ، ولم يذكر لها « سيبويه » ، (١) معنى غيره ، وأما التعبير بتعددية اللازم فليس بجيد ، فإنها قد لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين ، وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى : (ذهب الله بنورهم) (٢) .

وكذلك (بسمهم وأبصارهم) فيصير الفاعل به مفعولاً ، فتكون الباء بمعنى الممزة في قوله : أذهب .

الثانية : أن تدخل على فعل يتعدى بنفسه ، وهو مراد المصنف بقوله : تجزى للمتعدى أن تقتضى التبعيض كقوله تعالى (وامسحوا برءوسكم) وخالفت الحنفيه في ذلك . لنا أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالتعديل ،

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) سورة البقرة آية (١٧) .

ومسحت المنديل بيدي، فإن الأول : يفيد التبعيض ، والثاني يفيد الشمول، وهذا الاستدلال ضعيف .

أما أولاً فلأنه مناقض لما ذكره في الجملة والمبين كما سيأتي إن شاء الله تعالى،

وأما ثانياً : فلأن « مسح » يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما يمسح به بالباء فتقدير مسحت المنديل : مسحت المنديل بيدي ، فالمنديل فيه مسح ، واليد آلة . وتقدير مسحت بالمنديل : مسحت وجهي بالمنديل ، فالوجه مسح والمنديل آلة فلا تكون الباء فيه للتبعيض ، وإنما هي للتعدية ، وفهم التبعيض منه إن سلم إنما هو لكون المنديل فيه آلة والعمل في جاري العوائد ، إنما يكون يحض الآلة كما تقول : أخذت ثوب زيد وإنما أخذت ببعض ثوبه ، ومنه (أخذ برأس أخيه) .

وقد ذكرنا أن سيبويه لم يذكر لها معنى غير الإلصاق .

قال الصريون : لا يكون إلا بمعنى الإلصاق والاختلاط حقيقة أو مجازاً إذا لم تكن زائدة ، وقد يتجرد الإلصاق ، وقد ينجر معها معان أخرى ، فالإلصاق حقيقة وصلت هذا بهذا أو مجازاً مررت بزيد والتصق المرور بمكان بقرب زيد . وذكروا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : القل ويدير عنه بالتعدية كما سبق في قوله (ذهب الله بنورهم) ويكون الفعل قبلها لازماً ومتعدياً نحو : صككت الحجر بالحجر ، أصله : صكك الحجر الحجر ، والإلصاق في هذا واضح ، والسببية نحو ، مات زيد بالجوع ، والاستعانة نحو ، كتبت بالقلم .

وأدرج ابن مالك هذا في السببية والمصاحبة ، ويصلح معها مع نحو : جاءكم الرسول بالحق ، والحال نحو ، وهبتك الفرس بسرجه أي مسرجاً ، والظرفية ، وهي التي يصلح مكانها في نحو : زيد بالبصرة ، والقسمية نحو : بالله لأقومن ، ألصقت فعل القسم المحذوف بالقسم به .

هذا كلام شيخنا في الارتشاف . وهذه الأقسام سبعة ، وقد ذكر أنها ستة ، فأطدري ما أراد . وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل قال : وهو يحسن غالباً في موضع

(٢٣ - الإيهام - ١)

اللام كقوله تعالى (إنسكظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) (١) .

قال شيخنا أبو حيان : ولم يذكر أصحابنا هذا ، وكان السبب والتعليل عندهم واحد . وذكر ابن مالك أيضاً أنها تكون للبدل ، قال : وهي التي يصلح مكانها .
بدل نحو قوله :

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا شنوا الإغارة فرساناً وركباناً (٢)

أى بدلهم . وللقابلة وهي الداخلة على الأمان والأعواض ، نحو : اشترت الفرس بألف ، وقد يسمى بآء العوض . وذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو :

وإن تسألوني بالنساء فإني خير بأحوال النساء طيب (٣)

أى عن النساء .

وقال الأحمش : ومثله : فاسأل به خبيراً . واستدل ابن مالك لهذا القول : بقوله تعالى (ويوم تشقق السماء بالغمام) (٤) أى عن الغمام . وكان الأستاذ أبو علي يقول ، اسأل بسببه خبيراً ، وسبب النساء أى لتعلموا حالهن .

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن الباء تكون بمعنى على ، وهو الذي عزاه إمام الحرمين إلى الشاعري ، واستدل عليه بقوله : (ومنهم من إن تأمنه بدنيار لا يؤده

(١) سورة البقرة آية (٥٤)

(٢) قائله : قريط بن أنيف ، أحد بني العنبر .

(حماسة أبي تمام ص ٤)

(٣) قائل هذا البيت هو : عبدة بن الطيب في معاقته .

(المملكات العشر للتبريزي)

(٤) سورة النور آية (٢٥)

إليك) أى على دينار. وزعم بعض النحاة أن الباء تدخل على الاسم حيث يراد الشبهة نحو: لقيت يزيد الأسد ورأيت به القمر أى: لقيت بلقائى إياه الأسد أى شبهه .

والصحيح أنها للسبب أى بسبب لغائه وبسبب رؤيته ، وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المراد به غير ذات الفاعل ، أو ما أضيف إلى ذات الفاعل نحو قول طميل الغنوى :

إذا ما غزا لم يسقط الروح ربحه ولم يشهد الهيجاء بالموت معصم

الألوث الضعيف ، ويقال للرجل الذى يمسك برف فرسه خوف السقوط معصم بضم الميم بعدها عين مهملة ساكنة ثم صاد مهملة مكسورة ، وقيل : المعصم الذى يتحصن بالجبال فيمتنع فيها فظاهره أن فاعل يشهد غير الوث معصم والماعل فى الحقيقة هو الوث معصم ، وتكون الباء زائدة ، كما فى قوله تعالى (وهزى إليك بجذع النخلة) (١) (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) (فليمدد بسبب) (تذبت بالذهن) (من يرد فيه بالحداد) فهذا من أجمع ما ذكره النحاة من موارد الباء .

وأما ورودها للتبويض فقد ذكره ابن مالك ، ومن شواهد: شرب التريف يبرد ماء الحشرج ، أى من برد، وقال ذلك فى التذكرة الفارسي ، وهو مذهب الكوفيين تبعهم فيه الأصمعي ، والقتيبي فى قوله : شربن بماء البحر ، وتأوله ابن مالك على التبضين ، أى روين بماء البحر .

وقال إمام الحرمين : ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستثناء عنه اقتضى تبويضاً وزعموا أنه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يتضمن ذلك ، وهذا خاف من الكلام لا حاصل له. وقد اشتد تكبير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول : مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبويض يتأق من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب انتهى .

قوله : ونقل أى احتج من زعم أنها ليست للتبويض ، بأن أبا الفتح ابن جنى

من أئمة اللغة ، وقد اشتهد نكيره على من قال : إنها للتبعيض وقال : إنه شيء لا يعرف في اللغة . وأجاب المصنف تبعاً للإمام ، بأن ما ذكره ابن جنين شهادة على النبي ، فلا تقبل وهو جيد عن سبيل الإلتصاف إذ الراصل في فن إلى نهاياته والبالغ فيه إلى أقصى غاياته يقبل قوله فيه تقياً وإثباتاً ، وقد وافق ابن جنين على ذلك صاحب البسيط فقال : لم يذكر أحد من المحويين أن الباء للتبعيض .

وقال بعضهم : لو كانت للتبعيض لقلت : زيد بالقوم ، تريد من القوم ، وقبضت بالدرهم أى منها ، ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النبي في مسألة ر في ، حيث قال : ولم يثبت بجنتها للسيبى فليست شهادتهما في لغة العرب على النبي أولى بالقبول من شهادة أبي الفتح ابن جنين ، وصاحب البسيط ، معاذ الله أن يكون ذلك . نعم ، كان الطريق في الرد على ابن جنين أن يعرض عليه مواضع من كلامهم ، ورد ذلك فيها ، كما في قوله تعالى : (عينا يشرب بها المقربون) أى منها

وقال عمر بن أبي ربيعة :

فلثمت فاما أخذنا بقرونها شرب التعريف ببرد ماء الحشرج (١)

وقال غيره :

شربت بماء الدررضين فأصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم (٢)

الدررضان: بضم الـدال بعدها حاء مهملة ساكنة ، ثم راء مهملة مضمومة ، ثم ضاد معجمة مفتوحة ، وهما ماءان يقال لأحدهما : وسيح ، وللآخر الدررض ، وهما بما غلب فيه أحد القرينين على الآخر كالعمرين والعمرين . وقال الآخر :

(١) قائله : عمر بن أبي ربيعة ، وقيل لجليل بن معمر .

(لسان العرب مادة حشرج)

(٢) قائله : عنتر بن شداد . راجع (لسان العرب مادة دهرض ،)

شربن بماء البحر ثم رفعت متى بلجج خضر لمن تلجج
وقد ذكرنا أن الكوفيين والأصمعي ، والقتي وابن ملك ذكروا ذلك .
قال : (السادسة : إنما للحصر لأن - إن - الإثبات وما لا في فيجب الجمع على
ما أمكن .

وقد قال الأعشى : وإنما العزة للكائر ، وقال الفرزدق :

وإنما يدافع عن أصحابهم أنا أو مثلي .

وعروض بقوله تعالى (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) قلنا
للمراد الكاملون) .

تقييد الحكم بإنما مثل : إنما قام زيد هل يفيد حصر الأول في الثاني بمعنى أنها
تفيد إثبات الحكم في المحكوم عليه وفيه عن غيره ، فيه مذهبان :

الوجه الأول : تفيد الحصر ، وبه قال القاضي وأبو إسحاق الشيرازي ، والنزالي
وعليه الإمام وأتباعه منهم صاحب الكتاب .

والثاني : لا بل تفيد تأكيد الإثبات واختاره الأمدى واحتج الأولون
بوجهين :

الوجه الأول : أن كلمة - أن - تقتضي الإثبات وما تقتضي النفي ، فعند تركيبها
يجب بقاء كل منهما على أصله ، لأن الأصل عدم التغيير ، وحيث يجب الجمع بينهما
بقدر الإمكان ، فلا بد من إثبات شيء ونفي آخر ، لامتناع اجتماع النفي والإثبات
على شيء واحد وحيثئذ ، إما أن نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت غير المذكور ،
وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل إجماعاً ، أو نقول : كلمة إن تقتضي ثبوت
المذكور ، وكلمة ما تقتضي نفي غير المذكور ، وهذا هو الحصر وهو المراد ، وقد
ضمت هذا الوجه بأن المعروف عند النحويين ، أن ما ليست نافية بل زائدة

كافة موطئة لدخول الفعل ، وذكر في إفادتها الحصر وجه آخر أسند إلى علي بن عيسى الرعي (١) وهو أن كلمة «أن» لتأكيد إثبات المسند للمستند إليه ، ثم لما اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية لما ذكرنا تضاعف تأكيدها فتناسب أن تضمن معنى التصد لأن قصر الشيء على الشيء ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد ، ألا ترى إلى قولك : جاء زيد لا عمرو ، وكيف يكون جاء زيد إثباتاً للجيء صريحا ، وقولك : لا عمرو إثباتاً ثانياً : لمجيئه ضمنا ، وهذا الوجه أشد من الأول ، إلا أن للعتراض عليه أن يقول : وجه مناسبة إضمار معنى التصد لائحة ، ولكن ذلك إنما يقال بعد ثبوت كونها للحصر ، والكلام فيه وبجهد هذه المناسبة لا يدل عليه .

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب : أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى عبد الله بن الأعرور المازني الصحابي رضى الله عنه :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكأثر (٢)

(١) هو : علي بن عيسى بن الفرج بن صالح ، أبو الحسن الريمي ، عالم بالعربية أصله من سيران ، له مؤلفات في النحو منها : «كتاب البديع» - وشرح مختصر الجرمي ، و«شرح الإيضاح» لأبي علي الفارسي .
توفي ببغداد سنة ٤٢٠ هـ .

(وفيات الأعيان ١/٣٤٣ . الأعلام ٥/١٣٤)

(٢) ما قاله الشارح عن قاتل هذا البيت ليس بصحيح ، فإن فائده هو :
الأعشى : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل ، من الطبقة الأولى في الجاهلية ،
وأحد أصحاب الملققات . أدرك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يسلم .
توفي سنة ٥٧ هـ .

وهذا البيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاثة ، ويمدح عاصم بن الطميل .
مطلعها : شاقك من قتلة أطلالها بالشط فالوتر إلى حاجر
(الصبيح المنير في شعر أبي بصير ، الأعلام ٣/١٠٩٠)

ولست بفتح التاء ضبطه الجوهري . وقال الفرزدق : وهو همام بن غالب
التابعي رحمه الله :

أنا الذائد الحاسي النمار وإنما يدافع عن أحبابهم أنا أو مثلي (١)

قوله : وعورض ، إشارة إلى حجة الخصم ، وهو قوله تعالى (إنما المؤمنون
الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) (٢) قالوا : فلو أفادت الحصر لكان من لا يحصل
له الوجع عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمناً ، وأجاب بأن المراد بالمؤمنين
الكاملون في الإيمان جمعاً بين الأدلة ، وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر ، كما
هو المدعى .

وإعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهب الثاني ، وكان
مصعباً عليه ، ويتغالى في الرد على من يقول : يافأدتها الحصر الذي اختاره والذي
أبقاه الله .

الأول : وله كلام مبسوط في المسألة اشتمد فيه تكبيره على الشيخ أبي حيان ،
وقال : إنه استمر على لجأج ، وأن اللبيب لا يقدر أن يدفع عن نفسه فهم أن «إنما»
للحصر . ومن أحسن ما وقع له في الاستدلال ، على أنها للحصر قوله تعالى (وإن
تولوا فإنما عليك البلاغ) (٣) فقال هذه الآية تفيد أن «إنما» للحصر ، فإنما لو
لم تكن للحصر لسكنت بمنزلة قولك : وإن تولوا فعليك البلاغ . وهو عليه
البلاغ تولوا أو لم يتولوا ، أو إنما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ ليكون تسليمة

(١) قائله : الفرزدق ، همام بن غالب بن صعصعة التميمي ، من شعراء
الطليقة الأولى الإسلاميين ، توفي بالبصرة سنة ١١٠ هـ .

(معجم الشعراء للبرزباني ص ٤٦٥)

(٢) سورة الأنفال آية (٢)

(٣) سورة آل عمران آية (٢٠)

له ، ويعلم أن توليهم لا يضر .

قال : وهكذا أمثال هذه الآية مما يقطع الناظر بفهم الحصر منها كقوله : إنما
إلهم الله ، إنما الله إله واحد ، إنما أنت منذر ، إنما أنت نذير ، إنما تعبسون من
دون الله أو ثأنا ، إنما مثل الحياة الدنيا ، إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، إنما البيع
مثل الربا ، إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، إنما أموالكم وأولادكم فتنة ، إنما السبيل
على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ، إنما يستأذونك الذين لا يؤمنون ، إنما ذلكم
الشیطان يخوف أوليائه ، إنما الآيات عند الله ، وإنما أنا نذير مبين .

قال : فيكاد فهم الحصر من جميع هذه الآيات يسبق إلى القلب قبل السمع
لا يرتاب فيه ولا يتأري .

(قائدة) إذا قلنا : وإنما للحصر فهل ذلك للنطوق أو بالمفهوم فيه مذهبان :

والأول : هو قضية كلام من استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل والنقل .
الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب الكتاب والله أعلم .

الباب التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ

قال : (الفصل التاسع : في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل ، الأولى : لا يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان . احتجت الحشوية بأوائل السور . قلنا : أسماء ، وبأن الوقف على قوله : وما يعلم تأياله إلا الله ، واجب ، وإلا يتخصص المعطوف بالحال ، قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ، ويقوله تعالى : (كأنه رؤوس) قلنا : مثل في الاستقباح) .

هذا الفصل معهود لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام ، وفيه مسائل : الأولى والثانية : منها يجريان مجرى المبادئ المقصود ، أما الأولى فنقول : لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل . أي بما ليس له معنى ، لأنه نقص والنقص محال على الله تعالى ، هذا كلام للصف .

وأما الإمام ففي عبارته قلن ، وذلك أنه قال : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان :

أحدهما : أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان ، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى .

والثاني : أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً ، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه انتهى .

ووجه الثاني ، أن أول كلامه يدك على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعنى به شيئاً ، وإن كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه ، وثانيه وثالثه ، وهما دليلان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً ، وعبارة المصنف توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً ، لا ما اقتضته أولاً ، وبها صرح الآمدي إذ قال لا يتصور اشتغال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً ، وقد

عرفت أن الخلاف في المسألة مع الحشوية وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل ، وعييت أبصارهم يجررون آيات الصفات على ظاهرها ، ويعتقدون أنه المراد ، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصرى رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً سافطاً فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وقيل : سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم والجسم محشو ، فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين إذ النسبة إلى الحشو ؛ وقيل المراد بالحشوية الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعدد إجراؤها على ظاهرها ، بل يؤمنون بما أراد الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد ، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى ، وعلى هذا في إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبته لمعتقدهم (١) ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضى الله عنهم .

إذا عرفت ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بأنه هذيان .

قال الجاريردى شارح الكتاب : وهو مصادرة على المطلوب ، لأن الهذيان هو اللفظ المركب المهمل وهو الذى ادعى امتناعه ، وهذا اعتراض منقح ، ولكن المصنف أخذ هذا الدليل من الإمام ، والإمام إنما استدل به على ما صدر به المسألة من قوله لا يتكلم الله بشيء ، ولا يعنى به شيئاً ، وقد بينا أن هذه الدعوى في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الإمام بكونه هذياناً مصادرة على المطلوب ، نعم هو ضعيف من جهة أنه قد يقال : لا نسلم أن الكلام المقيد بالوضع الذى فاه به الناطق إذا لم يعن به شيئاً هذيان ، وإنما يكون هذياناً إذا لم يكن له مدلول في نفسه ، وقد يقال إن قصد المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاماً مفيداً وقد سبق البحث في هذا .

واحتجت الحشوية على ما ذهبوا إليه بثلاثة أرجح :

الاول : زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى : (ألم المص كهيعص طه حم) وأمثالها ، فإنها لا تفهم لها معنى ، والجواب : أن أقوال أئمة التفسير في ذلك كثيرة

(١) راجع في ذلك : (الإرشاد ص ٢٩ - ١٢٨) .

مشهورة ، قال الإمام : والحق أنها أسماء للسور وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المفسرين .

الثاني : قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) (١) وجه الاحتجاج أن الوقف على قوله إلا الله واجب ، وحيث أن الراسخون مبتدأ ، ويقولون خبر عنه ، والدليل على أنه يجب الوقف على ذلك أنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه ، وحيث يتعين أن يكون قوله تعالى : يقولون ، جملة حالية ، والمعنى قائلين . وإذا كانت حالية ، فإما أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه ، أو من المعطوف فقط ، والأول : باطل ، لا متناع أن يقول الله تعالى : آمنا به ، والثاني : خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتفق هذا تعين ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله : إلا الله ، وإذا وجب الوقف على ذلك لزم أنه تكلم بما لا يعلم تأويله إلا هو وهو المدعى .

واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف ، لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا يفهمه ، ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً ، ثم إن هذا أعنى كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه بما لا ينازع فيه ، فالتاس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم ، فزب مكان يشترك في فهمه الخاص والعام ، وآخر لا يفهمه إلا الراسخون ، ويتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له ، على حسب استعدادهم وأقدارهم ، إلى أن يصل الأمر إلى ما لا يفهمه أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي وقع معه الخطاب ، فهو يفهم ما خاطب به ، لا يخفى عليه منه خافية .

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بأنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال ، إذا لم تتم قرينة تدل عليه .

وأما عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يمتنع حيثئذ وذلك قوله : (ووهبنا له

(١) سورة آل عمران (آية ٧) .

يسحق ويعقوب نافلة) (١) فإن نافلة حال من يعقوب فقط ، لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك ، إذ العقل قاض بأنه سبحانه وتعالى لا يقول آمنا به .

الثالث : قوله تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) (٢) فإن العرب لاتعلم ماهي رؤوس الشياطين ، . وأجاب بأننا لانسلم أنه مهمل وإنما هو مثل كانت العرب العرباء تمثل به في الاستعجاب ، وهو مقيد بهذا الاعتبار .

قال : (الثانية : لايعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المرحطة : يفيد إحجاما .

قلنا : فيرتفع الوثوق عن قوله تعالى) .

قد يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ، ولا يمكن أن يعنى لكلامه خلاف ظاهره من غير بيان . والخلاف في المسألة مع المرجحة قوم جوزوا ذلك وقالوا :

المراد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على عقاب الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين الترهيب فقط كيلا يحتل نظام العالم بناء على .متقدم أن المعصية لاتضر مع الإيمان ، كما أن الطاعة لاتنفع مع الكفر ، وإنما سموا مرجحة لأنهم يرجشون العمل - أي يؤخرونه ويسقطونه عن الاعتبار ، والإرجاء التأخير . قال الله تعالى :
(أرجه وأخاه) (٣)

وقد احتج المصنف بأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذي لايفهم مهمل لعدم إفادته . له من غير بيان . وقد تبين أن الخطاب بالمهمل ممتنع .

وقالت المرجحة : لانسلم أنه بالنسبة إليه مهمل ، إذ المهمل مالايفيد ، وهذا

(١) سورة الأنبياء آية (٧٢)

(٢) سورة الصافات (آية ٦٠)

(٣) سورة الأعراف آية (١١١) والشعراء آية (٣٦)

ليس كذلك ، لأنه يفيد الإحجام عن المعاصى والإقدام على الطاعة .

وأجاب بأننا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق من جميع أخبار الله تعالى ، وأخبار رسوله ﷺ لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون منه أمراً وراه الأفهام ، ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد .

قال : (الثالثة : الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعى ، ثم العرفى ، ثم اللغوى ثم المجازى) .

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعى ، وأقسام لآلته عليه ، فالخطاب الدال على الحكم . إما أن يدل عليه بمنطوقه - أى بصيغته أو بمفهومه .

الحالة الأولى : أن يدل عليه بمنطوقه ، فإما أن يكون له مسمى شرعى ، أو لا .

الأول : يحمل على المسمى الشرعى ، ما لم يصرف عنه صارف ، لأن عرف الشارع يعرف المعانى الشرعية لا اللغوية ، ولأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وقيل إذا دار بين الشرعى واللغوى فهو يحمل لصلاحيته لكل منهما .

وقال الغزالي : إن ورد في الإثبات حمل على الشرعى كقوله ﷺ « إنى إذن أصوم ، فإنه إذا حمل على الشرعى يدل على صحة الصوم بنيته من النهار ، وإن ورد في النهى كان بجملا ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن صوم يوم النحر ، فإنه لا يمكن حمله على الشرعى وإلا كان دالا على صحته ، لأنه يستحيل النهى عما لا يتصور وقوعه .

وقال الأمدى : في الإثبات يحمل على الشرعى ، وفي النهى على اللغوى ، والصحيح الذى عليه الجمهور ما ذهب إليه المصنف ، وقول الغزالي والأمدى : إن النهى مستلزم للصحة غير صحيح .

والثانى : وهو الذى ليس له مسمى شرعى إما أن يكون له مسمى عرفى أو لا

والاول : يحمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب لأن الظاهر من حال الخطاب أن يكون بما يتبادر إلى أذهان المخاطبين .

والثاني : يحمل على اللغوي الحقيقي لتعيينه حينئذ ؛ وكذا إذا كان له مسمى عرفي ، ولم يمكن حمله عليه لمصانع ، وإن لم يمكن حمله على اللغوي لقرينة صارقة عنه فيتعين حينئذ حمله على المعنى المجازي ، ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جارياً في مجازاتها .

واعلم أن من القواعد المشتهرة على السنة الفقهاء أن ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . قال والدي في شرح المهذب : وليس مخالفاً لما يقوله الأصوليون ، من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي .

قال : والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدمنا العرف . ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حده في اللغة ، فإنما يرجع فيه إلى العرف ولهذا قالوا : كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا : ليس له معنى . فالمراد أن معناه في اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه فيستدل بالعرف عليه .

(قاعدة) تنزيل اللفظ على المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل :

منها : لو حلف لا يبيع الخمر أو المستولدة ، فإن أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافاً إليها ، فإذا باعه حنث ، وإن أطلق لم يحنث ، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها ، وفيه وجه أنه يحنث ، قال به الزنى ، قال الراجعي هنا : وسيأتي خلاف في أنه هل يتعين حمل لفظ العبادات كالصوم والسلاة على الصحيح منها ، وهذا الخلاف الذي وعد بذكره لم أره حكاه بعد ، ولا خلاف أنه لو حلف لا يبيع حنث بالعماسد لأنه منعقد يجب المنع في الصحيح .

ومنها : لو حلف لا يركب دابة عبيد زيد لا يحنث بالدابة المجمولة باسمه إلا أن يريد . فإن ماكه السيد دابة فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك . وقال ابن كج :

لا بحث . وإن قلنا : بملك لأن ملكة ناقص السيد متمكن من إزالته . وأما الرجوع إلى العرف فني مسائل تخرج عن حد الحصر ، وقد أتيننا في كتابنا الأشباه والنظائر منها بالعدد الكثير .

قال : (أو بمفهومه وهو : إما أن يلزم عن مفرد لوقف عليه عقلاً أو شرعاً مثل : ارم واعتق عبدك عنى ويسمى اقتضاه أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو بخلاف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى ذلك دليل الخطاب) .

الحالة الثانية : أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه ، فيما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرده أو عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقضى لكونه لازماً هو العقل ، وقد يكون الشرع ، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للسنطوق فيما اقتضاه من الحكم ، وقد يكون مخالفاً . فهذه أقسام :

الأول : اللازم عن المفرد الذى اقتضى العقل كونه لازماً عن المفرد ، بأن يكون شرطاً للبعنى المدلول عليه بالمطابقة ، مثل قولك : ارم ، فإنه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوس والمرى ، لتوقف الرى الذى هو مفرد عليهما عقلاً . إذ يحيل العقل الرى بدونهما .

الثانى : اللازم عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازماً كقولك لملك العبد : اعتق عبدك عنى فإنه يدل على استدعاء تملك العبد إياه ، لأن العتق شرعاً لا يكون إلا فى ملك .

وهذان القسمان اللذان عن المفرد يسميان فى اصطلاح الأصوليين بدلالة الاقتضاء ، وإليه أشار بقوله ويسمى اقتضاء .

ومن الأصوليين : من جعل دلالة اللفظ على مقدر يتوقف عليه صدق الكلام داخلاً فى قسم الاقتضاء أيضاً ، كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : د رفس عن أمى

الخطأ والنسيان (١) ، على رفع الإثم ، وعبارة الكتاب لاتتافى ذلك ولا تقتضيه ، لأنها لا تقتضى إحصار الاقتضاء في المذكور فيه .

نعم ، تقتضى أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بمنطوقه لأنه لم يده في أقسام المفهوم بل في المنطوق والغزالي على الاقتضاء بجمله أفساهه من المفهوم .

الثالث: اللزوم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدا ل ذلك المركب في الحكم ويسمى أقوى الخطاب لأن أقوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ، وهذا كذلك ، ويسمى أيضاً لحن الخطاب ، لأن لحن الكلام عبارة عن معناه ، ومنه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) (٢١) أى معناه وربما سماه الشافعى رضى الله عنه بالجلي ، واختلفوا في أن دلالة النص عليه ، هل هي لفظية ، أم قياسية ، والذي عليه الجمهور أنها قياسية . قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : وهو الصحيح ، لأن الشافعى سماه القياس الجلي .

وهذا الثالث : أعنى مفهوم الموافقة تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق ، كدلالة تحريم التأفيف من قوله تعالى (ولا تقل لها أف) على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذى هو أبلغ من التأفيف . وتارة يكون مساوياً له كدلالة جواز المباشرة من قوله تعالى (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكواوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (٣) على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً ، لأنه لو لم يجر ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعها مقدار ما يسمع فيه الغسل قبل طلوع الفجر ، وإنما ذكر المصنف مثالين ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم ، كالمثال الأول ، وقد يكون مساوياً كالثانى : وهذا هو المختار .

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق ، باب « طلاق المسكوه والناسى » ، (٦٥٩/١) بلفظ « إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وقال : على شرط الشيخين .

- (سبل السلام ٣ / ١٧٦ ، ١٧٧)
- (٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم — (آية ٣٠) .
- (٣) سورة البقرة (آية ١٨٧) .

ومنهم : من اشترط الأولوية في مفهوم الموافقة وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة حيث قال في البرهان : نحن نسرده معاني كلامه في الرسالة ، ثم قال : أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق الحكم في المنطوق من جهة الأولى . انتهى . وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في شرح المعنى وغيره ، وعليه جرى ابن الحاجب ، لكنه قال بعد ذلك في مقدم المخالفة : شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ، فاضطرب كلامه .

الرابع اللازم عن المركب وهو مخالف لمدلول المركب في الحكم وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو أصناف ذكر المصنف منها أربعة : وذهب أبو حنيفة إلى نفس القول بمفهوم المخالفة مطلقاً ووافقه جمع من الأصوليين .

قال إمام الحرمين : وأما منكر الصيغ لما يتطرق إليها من تقابل الظنون فلا شك أنهم يتكرونها في المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح فهو بالتوفيق أولى وشيخنا أبو الحسن مقدم الموافقة وقد فعل التقلد عنه رد الصيغة والمفهوم ، وفي كلامه ما يدل على المفهوم والقول به ، فإن تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) وقال لما ذكر الحجاب في إذلال الأشيياء أشعر ذلك بتقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكرى الصيغ على ما اعتقده معظم المتقلد ، ولكنه قال في مفارقاته مع أصحاب الوعيد ياتسكار الصيغ وآل سر مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي القطع فيه ، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون ، وقد باح القاضي رضي الله عنه بجحد الصيغ وصرح بنق المفهوم .

قال : (الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره ، وإلا لما جاز القياس خلافاً لأبي بكر الدقاق) .

هذه المسألة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة أصناف دليل

(١) سورة المطففين (آية ١٥) .

(٢٤ - الإيهام - ١٤)

الخطاب ، أما مفهوم الاسم فنقول : تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس مثل قولك : قام زيد ، أو قام الناس ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه خلافاً لآبي بكر الدقاق والخبابة ، وقد سغه علماء الأصول الدقاق ، ومن قال بمقالته ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان وانسلاخ عن مفاوضات الكلام فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ،

قال إمام الحرمين : وعندى أن المبالغة في الرد عايبه برف ، لأنه لا يظن بذي العقل الذي لا يتحرف كلامه عن سنن الصواب أن يختص بالذكر ملتقياً من غير غرض ، وحاصل ما اختاره إمام الحرمين أن التخصيص يتضمن غرضاً مبهماً ، ولا يتعين انتقاء غير المذكور ، ثم قال : وأنا أقول وراي ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدى المسمى بلبته ، فإن الإنسان لا يقول : رأيت زيدا وهو يريد الإشعار بأنه لم ير غيره ، فإن هو أراد ذلك قال : إنما رأيت زيدا أو ما رأيت إلا زيدا هذا كلامه ، وحكى ابن برهان في كتابه في أثناء المسألة مذهباً ثالثاً عن بعض علمائنا وهو الفرقة بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص فقال : إن تخصص اسم النوع بالذكر دل على نفي الحكم عن غيره ، ومثل له ابن برهان بما إذا قال في السود من الغنم زكاة ، وإن تخصص اسم الشخص بتل : قام زيد فلا يدل ، ثم قال ابن برهان : وهذا ليس بصحيح ، لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص ، إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر ، وهما في الدلالة متساويان ، إذا عرفت هذا فقد استدل في الكتاب على مذهب الجمهور بأن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن غيره لما جاز القياس ، واللازم بالحل وبيان الملازمة أنه لو دل لكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل المقيس عايبه كالنص الدال على أن البر ربوى مثالا ، وإلا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالأرز في مثالا ، والفرض أن القياس قاض بالخالفه فمضى عمل بالمفهوم بطل القياس ، وقد ضحك هذا الدليل بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور ، لأن من شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، وشرط مفهوم المخالفة ألا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً فلا مفهوم إذا مع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة ، وأبدى والذي رحمه الله في تضعيفه وجهاً أحسن من هذا لا مزيد على بلاغته ، فقال : للدقاق أن يقول : المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر والقياس

إنما يدل على التحريم فيما شارك البر في المعنى ، كالأرز والخص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما ، فغاية ما يفعل القياس حيثئذ أن يخصص المفهوم ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس ، بل ولا في تخصيص المنطوق .

(قائده) في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه أن شيخه ابن الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر بيغداد صحة ما قاله من مفهوم اللقب فألزم وجوب الصلاة ، فإن الباري تعالى أوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما ، قال فبان له غلظه وتوقف فيه .

قال : (ويأحدى صفى الذات مثل ؛ في سائمة الغنم زكاة يدل ما لم يظهر للتخصيص قائده أخرى ، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين والغزالي) .

هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها ، وقد قال إمام الحرمين : ولو عبر مدير عن جميع المفاهيم بالصفة لسكان ذلك متقدما فإن المحدود والمحدود موصوفان بعددهما وجمعهما ، وكذا سائر المفاهيم ، وقول المصنف : ويأحدى ، هو معطوف على قوله تعليق الحكم بالاسم ، أى وتعليق الحكم بإحدى صفى الذات أو أحد أوصافها يدل على نفي الحكم عن الصفة الأخرى ، مثال مفهوم الصفة قوله صلى الله عليه وسلم : د في سائمة الغنم زكاة ، (١) وهو حديث . معناه ثابت في الصحيح فإن الغنم ذات والسوم والعلف وصنمان يعثورانها وقد علق الحكم بأحدهما ، وهو السوم وكذلك قوله تعالى : (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات) (٢) وقد اختلفوا في هذا المفهوم فذهب الجمهور وكبيرهم الشافعي وأبو الحسن وأبو عبيدة معمر بن المثنى وجمع كثير

(١) رواه البخارى بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق في كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم (٢ / ١٤٦) ولفظه د في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة .

كما رواه أبو داود - كتاب الزكاة د باب في زكاة السائمة ، (٢٥٨ / ١)

(٢) سورة النساء آية (٢٥) .

من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يدل على التقي واختاره المصنف ، ثم اختلف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس الثبت فيه أم لم يكن أو يختص بما إذا كان من جنسه مثاله إذا قلنا في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت معلوفة الغنم أم الإبل والبقر ، أو يختص بالنفي عن معلوفة الغنم ، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا ، وقال : الصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فحسب ، وذهب أبو حنيفة والفاضل وأبو بكر وأبو العباس بن سريج وإمام أصحابنا والفعال الشاشي والقرابي وجماعة إلى أنه لا يدل واختاره الأمامي وفرق أبو عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله عليه السلام : « زكوا عن سائمة الغنم » فإنه ورد بياناً لقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) والوارد للتعليم كقوله عليه السلام : « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة » (١) الحديث والوارد فيما اتقى عنه الصفة إذا كان داخلاً تحت المتصف بها نحو الحكم بالشاهدين والشاهد الواحد ، فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين ، وفرق إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب فقال بمفهوم الأول دونه .

الثاني : وقد اطلعه في الكتاب تبعاً للإمام الثقل عنه في إنكار مفهوم الصفة وليس بجيد .

وقال الإمام : إنه لا يدل على النفي بحسب وضع اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام . هذا تحرير الخلاف في المسألة . وأما محل النزاع فهو كما أشار إليه المصنف بقوله ما لم يظهر ، أي إنما يدل عن التامنين به إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة أخرى مغايرة لنفي الحكم عما عداها ككونه جواباً عن سؤال سائل عن حكم إحدى الصفتين ، أو خارج يخرج الغالب أو غير ذلك ، مثل قوله : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) فإن قوله من دون المؤمنين لا مفهوم له ، لأن النهي عن موالاة الكافرين عام فيمن وإلى المؤمنين ومن لم يوالهم ، وإنما معنى قوله من دون المؤمنين أن لكم في موالاة المؤمنين مندوحة

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي ، ولفظ ابن ماجه : « والمبيع قائم بعينه ، وفي رواية لأحمد « والسلعة كما هي ،

(المتفق من أحاديث الأحكام لابن تيمية ص ٤٥٧ ، ٤٥٨)

عن موالاته الكافرين فلا تؤثرهم عليهم . ففي هذه الاشياء لا يدل على نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة كما نقله المتأخرون من الأصوليين وقد نازع إمام الحرمين فيما إذا خرج مخرج الغالب بعد أن نزل عن الشافعي ما قلناه من أنه لا مفهوم حينئذ . وأطال الكلام فيه ، والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال : القاعدة تقتضي العكس ، وهو أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما إذا لم يكن غالباً ، وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة ، فالتكلم يكتب بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه ، فإذا أتى بها مع أن العادة كافية فيها دل على أنه إنما أتى بها لتدل على سلب الحكم عما عداه لا انحصار غرضه فيه ، وأما إذا لم يكن عادة فقد يقال : إن غرض التكلم بتلك الصفة أن يفهم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة .

وقد أجاب القرآني عن هذا بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب الشهرة والعامة فذكره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالباً فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحقيقة عند الحكم ، إنما يكون لفائدة ، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى فيتعين التخصيص ، وهذا الجواب صحيح .

فإن قلت : هذا لا يتضح بالنسبة إلى كلام الله تعالى لعله بالغالب وغير الغالب على حد سواء .

قلت : هذا السؤال أورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه الاشياء والظواهر ، وقد ذكر اختلاف الأصوليين في أن العام هل يشمل الصورة النادرة فقال : هذا الخلاف لا يبين لي حرمانه في كلام الله تعالى ، لأنه لا يخفى عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر وقال : وإنما يتبين لي دخوله في كلام الآدميين وقد أجبت عنه في كتابي الاشياء والظواهر بما لو عرض على ذوى التحقيق لتلقوه بالقبول .

فقلت : الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذى ذكره ابن المرحل ، بل لأن كلام الله تعالى منزل على لسان العرب وقانونهم وأسلوبهم ، فإذا جاء فيه لفظ عام تحته صورة نادرة ، وعادة العرب إذا أطلقت ذلك اللفظ لا تترك الصورة بياها يقول : هذه الصورة ليست داخلية في مراد الله تعالى من هذا اللفظ ، وإن كان علماً بها ، لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة ، كما يجيء في القرآن ألفاظ

كبيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى ، كالترجي والتنى والفاظ التشكيك وكل ذلك متف في جانبه تعالى ، وإنما تجيء ليكون القرآن على أسلوب كلام العرب .

قال : (لنا أنه المتبادر من قوله عليه السلام «مطل الغنى ظلم» ومن قولهم : الميت اليهودى لا يبصر ، وإن ظاهر التخصيص يستدعى فائدة ، وتخصيص الحكم فائدة وغيرها متف بالأصل فيتعين ، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه ، والأصل ينفي علة أخرى فيتبنى باتتمائها قيل لودل لدل إما مطابقة أو التزاماً . قلنا : دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى ، قيل : ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك . قلنا : غير المدعى) .

استدل على أن مفهوم التسفة حجة بثلاثة أوجه :

الأول : أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان ، كما أن من سمع ما رواه البخارى ومسلم من قوله ﷺ : «مطل الغنى ظلم» (١) فهم أن مطل من ليس بغنى ليس ظلماً ، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ، وكذلك الشافعى ، وهو إمام اللغة وابن مجدتها ، والتمسك بقول الشافعى وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابى جلف ، وكذلك أهل العرف يتبادر إلى فهمهم من قول الناقل الميت اليهودى لا يبصر أن الميت الذى ليس هو يهودى يبصر ، بدليل أنهم يسخرون من هذا الكلام ، ويضحكون منه ، وإنما ذكر المصنف هذين المثالين ليعين أن المتبادر إلى الفهم فى الأول عند أهل اللغة ، وفى الثانى : عند أهل العرف فيجتمع التبادر من الجهتين ، وهذا من محاسنه .

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعى وأبي عبيدة فقال : هذا المسلك

(١) رواه البخارى فى كتاب الحوالات ، «باب فى الحوالة» ، (١٢٣/٣) .
ومسلم (٢٤/٥) «باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة» ، وأبو داود - كتاب البيوع ، «باب فى المطل» ، (٢٢٢،٢) كما رواه الترمذى ، تحفة الأحوذى (٥٣٥/٤) والنسائى (٢٧٨/٧) كتاب البيوع ، «باب مطل الغنى» .

فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي الجلف منطلقه طبعه ويقع التمسك بمنظومه ومشوره .

الوجه الثاني : أن ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فائدة صروناً للكلام عن اللغو وتلك العائدة ليست إلا نفي الحكم عما عداه لأن غير ما متب بأصل فتعني هي ، ولأن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص ، فالذكر فائدة أخرى .

فإن قلت : هذا يلزمكم في مفهوم اللقب .

قلت : اللقب له فائدة تصحيح الكلام ، إذ الكلام بدونه غير مفيد بخلاف الصفة .

الثالث : أن الحكم المرتب على الخطاب المقيد بالصفة معلول تلك الصفة كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس من أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية ، والأصل عدم علة أخرى ، لانا إن جوزنا التعليل بعلتين فلا شك أن الأصل عدمه ، وإذا لم يكن له علة غير الوصف لزم انتفاء الحكم فيما اتقى عنه الوصف ، لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول .

قال : قيل : إن احتج الخصم بوجهين :

أحدهما : أنه لو دل تخصيص الحكم بإحدى الصفتين على نفيه عما عداها لدل عليه إما بالمطابقة أو بالالتزام ضرورة انحصار الدلالة فيهما ، فإن المراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على لازم مسماه ، واللازم أعم من الجزء والوصف فيشتمل دلالة التضمن ، لسكنه لا يدل بالمطابقة لأن ثبوت الحكم في إحدى الصفتين ليس عين ثبوته في الأخرى ، لأن قوله : زكوا عن الذنم السائمة ، غير موضوع لنفي الزكاة عن المعلوفة ، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخرها ، وإنما قلنا : إنه لا يدل بالالتزام ، لأنه إن كان التضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا المذكور ليس جزءاً لثبوته في المذكور ، وإن كان الالتزام المعروف في تقسيم الألفاظ فلأن شرطه سبق الذم من المسمى إليه ، والسامع قد يتصور وجوب

الزكاة في السائمة ، ويفغل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بتنى أو إثبات ، بل قد يفغل عن تصور المعلوفة .

وأجاب في الكتاب بأنه يدل عليه بالالتزام لما ثبت من أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، وأن الأصل عدم علة أخرى ، فانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة من لوازم ثبوته لها لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوى ، فالدال على ثبوت الحكم للصفة المخصوصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها التزاما . قوله المساوى أراد به ألا يكون له علة أخرى احترازاً عما يكون له علة أخرى كالحرارة ، فإنها معلولة للنار وللشمس فلو كانت له علة أخرى لم يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المادول لجواز ثبوته بالعلة الأخرى ، هذا تقرير الجواب . ولقائل أن يقول : إنما يتأتى هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم البين ويستكفي باللائم الخارجى سواء كان لزومه بواسطة أم بغير واسطة .

الوجه الثانى : أنه لو دل لما كان حكم المنطوق به ثابتاً مع عدم الصفة ، لكنه ثابت كما في قوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) (١) فإن قتل الأولاد محرم في الحالتين .

وأجاب بأن هذا غير المدعى ، لأننا لم ندع أن مفهوم الصفة حجة إلا فيما إذا لم يظهر له فائدة أخرى كما تقدم ، وهنا قد ظهرت له فائدة وهي خروجه مخرج الغالب لأن غالب أحوالهم أنهم لا يقتلون أولادهم إلا عند خشية الفقر .

هذا جواب المصنف . والحق أن هذا ليس بما نحن فيه ، لأن دلالة على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق من باب الأولى فهو من أقوى الخطاب لا من دليله .

فإن قامت : ديب أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه ، ولكن آية أخرى مؤيدة له وهي قوله تعالى (ما للذالمين من حميم ولا شفيح يطاع) (٢) فلو كان مفهوم الصفة حجة لازمة أقول بأن لهم شفيحاً لا يطاع .

(١) سورة الإمرآة آية (٣١)

(٢) سورة ظافر آية (١٨)

قلت : هذه الصفة لما فائدة أخرى غير التخصيص، فلا يكون من محل النزاع .
وقد ذكر والدي أيدى الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد لهذه الصفة .

أحداها : أنها الذى يتشوق إليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه فكان التصريح
بنفيها نفياً قطعاً لاطباع الظالمين ومظالمهم ، ليقطعوا إياهم، لأن من كان متشوقاً
إلى شيء فصرح له بأنه لا يبلغه كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ عام شامل له .
أو مستلزم إياه فلم يقصد بهذه الصفة التخصيص وإنما قصد ما ذكرناه .

الثانية : أن من الشفعاء من لا يقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلاً ، ومنهم
مقبول الشفاعاة، وهو المقصود فنص عليه تحقيقاً لمن قصد نفيه، وهى صفة مخصصة
وقدم هذا الفرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على
عدمه ، وهذه الفائدة مغايرة للأولى ، لأن هذه فى آحاد الشفعاء ، وتلك فى
صفة شفاعتهم .

الثالثة : ما يدل عليه مادة يطاع ، والغالب فى الشفاعاة استعمال لفظ القبول
والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فإنما تقال فى الأمر فكان ذكرها ههنا لتسكئة بديعة
وهى أنه لما ذكر الظالمين ، وشأن الظالمين فى الدنيا القوية ، والمتكلم لهم بمنزلة من
يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك فى الآخرة تسكيناً وحسرة ، فإن النفس إذا ذكرت
ما كان عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها .

الرابعة : أنه إشارة إلى هول ذلك اليوم العصيب وأن شدة بلغت مبلغاً لا يرفع
فيه إلا شفيح له قوة ورتبه أن يطاع لو وجد ، وهو لا يوجد ، وهذه قريبة من
التي قبلها إلا أنها بحسب الحاضر ، وتلك بحسب الماضى .

الخامسة : التنيه على ما فضل الشفيح لأجله كقول المغلوب الذى ليس عنده
أحد : ما عندى أحد بنصرنى ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة .

السادسة : فائدة ذكرها الرمحشمرى وفهمها يتوقف على تحرير كلامه وفيه نظر
طويل ، وقد تسكلم عليه الشيخ الإمام والذى أبلغ كلام وأحسنه ، ولولا خشية
التطويل والخروج عن مقصد الشرح لا استوعبنا ذكره ، فإنه عما يشح به اللبيب
ويشط به ذر الذهن السليم .

(قاعدة) أصل وضع الصفة أن تجيء ، إما للتخصيص أو للتوضيح ، ويكثر مجيئها للتخصيص في التكرات والتوضيح في المعارف ، نحو مررت برجل عاقل ، وبزيد العالم . وقد تجيء مجرد الثناء كصفات الله تعالى ، أو لمجرد الذم نحو : الشيطان الرجيم ، أو للتوكيد مثل : نفخة واحدة ، أو للتحنن مثل : زيد المسكين .

وهذه الأقسام لا مفهوم لها ، وقد يعبر عن التخصيص بالشرط عن التوضيح بالتعريف ، والمعنى واحد ، ولما احتل كون كل منهما مراداً وفتح في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أما كن اختلف فيها العلماء ، وفي الحكم المرتب عماها لأجل اختلافهم فيها ، فمن ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) (١) فقوله لا يقدر على شيء متردد بين أن يكون للتوضيح أو للتخصيص ، فإن كان الأول كان فيه دلالة لمذهب الشافعي رضي الله عنه ، أن العبد لا يملك شيئاً ، ويكون معنى الآية ، أن هذا شأن العبد ، كما في قوله مملوكاً قبل ذلك ، فإنه للتوضيح لا محالة ، وإن كان قوله (لا يقدر على شيء) للتخصيص كان فيه دلالة لمذهب مالك .

والقديم عندنا أن العبد يملك بالتدليك لأن معنى الآية أن العبد قد يملك وقد لا يملك ، والوصف يخص المثل بمن لا يملك شيئاً ولا يقدر عليه .

ومنها قوله ﷺ لصفوان بن أمية لما استعار منه : بل عارية مضمونة ، إن كان للتوضيح ، كان فيه دليل المذهب الشافعي أن العارية مضمونة ، وأن هذا شأنها ؛ وإن كان للتخصيص كان مستنداً لأبي حنيفة في أنها غير مضمونة ما لم يتدبر ،

ومنها : إذا قال لزوجته إذا تظاهرت من فلانة الأجنبية ، فأنت على كماله أمي ثم تزوجها فظاهر منها ، فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى ؟ فيه وجهان :

أحدهما : أنه يصير مظاهراً ويكون لفظ الأجنبية للشرط وهو للتخصيص ، فسكانه علق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية وذلك تعليق على ما لا يكون ظهاراً شرعياً فلا يصح من الأولى .

ومنها إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل ، فصار كيشأ فأكله فقيه خلاف
 منهم من خرج على هذه القاعدة ، ومنهم من خرج على تغليب الإشارة والعبارة ،
 ومن هنا ينرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة .
 وقد ذكرنا في كتابنا ، الأشياء والنظار ، عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها
 ما، ر به عين ناظره ، والله أعلم .

قال: (الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: (وإن كن أولات حمل فأنه قوا عليهن)
 فإنه بتقي المشروط بانتعائه . قيل تسمية إن حرف شرط اصطلاح. قلنا : الأصل
 عدم النقل ، قيل يلزم ذلك لو لم يكن الشرط يدل. قلنا : حيثئذ يكون أحدهما ، وهو
 غير المدعى . قيل: (ولا نكرهوا فتياكم على البناء إن أردن تحصناً) ليس كذلك
 قلنا : لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه) .

هذا مفهوم التشرط ، وهو أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعض من
 لا يقول بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكرية .
 وأما القراني فإنه صمم على إنكاره فقال : الصحيح عندنا ماذهب إليه القاضي
 من إنكاره .

واعلم أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمه ،
 وأمثاله من صيغ الشرط نحو : متى ، وإذا أن هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على الإزام
 من يجيء ، هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء ؟ هذا محل النزاع ، وكذلك
 في مفهوم النفقة وغيره ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند
 العدم لا على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابت بالأصل فبيل أن يتنطق الناطق
 بكلامه ، وكذا في سائر المفاهيم ، مثال مفهوم الشرط قوله تعالى (وإن كن أولات
 حمل فأنفقوا عليهن) (١) دل بالمنطوق على وجوب النفقة على أولات الأحمال ، فهل
 يدل بالمفهوم على العدم عند العدم حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للبعثة
 الحائل ؟

والذي اختاره المصنف تبعاً للإمام والجاهير وهو مذهب الشافعي رضي الله

عنه ، أنه يدل ، ودليله أن النحويين قالوا : إن كلمة إن حرف شرط ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، واعتراض الخصم على هذا على الدليل بثلاثة أوجه :

أحدها : أن تسمية إن حرف شرط من الاصطلاحات المجازية ، كنسبتهم الحركات المختصة بالرفع والجر والنصب ، وإن لم تكن هذه الأسماء موجودة في أصل اللغة ، وأجاب بأن الأصل أن تكون تسميتهم له حرف شرط مطابقته للوضع اللغوي ، وألا يلزم النقل ، وهو خلاف الأصل ، وهذا الجواب ذكره الإمام وغيره ، وفي النفس منه شيء ، فإن المصنف لا يكابر في أن هذه الاصطلاحات حادثة بعد أصل الوضع ، ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أن يقال : نحن إنما كلامنا في المعلق على شيء بأداة يفهم منها العرب ما يطلق عليه المصطلحون الشرط ، وهذا الذي يفهم من الشرط ليس مكسباً من تسميته شرطاً والحاصل أن المصطلح ، إنما هو للتسمية للمعنى السابق المفهوم عند العرب والخلاف في مفهوم الشرط ، إنما هو في ذلك للمعنى الذي كانت العرب إذا أطلقت أداة الشرط تفهمه ، هل هو الحصول عند الحصول ، والعدم عند العدم ، أو مجرد الحصول عند الحصول .

الاعتراض الثاني : أننا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط على الإطلاق ، وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه أما إذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك كالوضوء فإنه شرط في الصلاة ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز أن توجد بالتييم ، وأجاب بأن المدعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينتقض هذه الدعوى ، لأن الشرط في الحالة التي ذكرتموها وهي الصلاة أحد الأمرين ، وأحد الأمرين لا ينتفي إلا بانتفائهما جميعاً ، وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط لأن مسمى أحدهما باق ، وهذا غير مدعانا إذ المدعى فيما هو شرط بعينه ، ويمكن أن يقال : وهذا غير مدعانا أي أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ، لأن الشرط والحالة هذه أحدهما ، ولم ينتف ولو انتفى لم تصح الصلاة ، وهذا أحسن من تقريره عن لفظة غير ، ونسخ الكتاب مختلفاً لأن غيراً تصحف بعين .

الاعتراض الثالث : أنه لم لو كان مفهوم الشرط حجة لكان قوله تعالى :

(ولا تتركوهما فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) (١) دالا على أنهن إذا لم يردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء ، وأجاب بأن لا نسلم أنه ليس كذلك ، أى لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن منتفية لامتناع تصور الإكراه حيثئذ ، فإن الإكراه إنما يتصور على ما لا يريد الإنسان المكروه ، لأنه حمل الشخص على مقابل مراده ، فإذا لم يتصور الإكراه جاز أن يقزل : ليس بجرام ، لأنه ليس بمتصور ، والحرمة فرع كونه متصوراً .

فإن قلت : ما فائدة قوله (إن أردن تحصناً) حيثئذ؟ قلت: لعل المراد التخصيص على قبح فعلهم ، والنداء بتشنيع أمرهم . واعلم أن الشرط قد يأتي ولا مفهوم له وهو فيما إذا ظهرت له فائدة غير تخصيص الحكم كما قلنا في مفهوم الصفة ، وكما في قوله : (إن أردن تحصناً) ، فإن له فائدة ، وهى ما أشرنا إليه وكما في قوله تعالى : (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) ، وقول القائل لابنه أظنني إن كنت ابني ، والمراد التنبيه على السبب الباعث للأمور به لا تقييد الحكم ، فكل هذا ليس محل النزاع .

قال : (السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

اختلفوا في أن تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما تحدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ؟ فذهب طوائف إلى أنه يدل وهو المنقول عن الشافعي مما نقله الماوردي في باب بيع الطعام قبل أن يستوفي ، وإمام الحرمين والغزالي .

وقال آخرون : إنه لا يدل وهو رأى القاضي وإمام الحرمين ، وبه قطع المصنف ، وأما الإمام فاختار أن الحكم المقيد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه كما لو حرم جلد مائة أو حكم بأن الفلتين يدفعان حكم النجاسة وإلا لم يلزم كما لو أوجب جلد مائة ، والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه ، وكان الحكم إيجابياً أو إباحتاً ثبت فيه كما لو أوجب أو أباح جلد مائة ، وإن كان تحريمياً

(١) سورة النور (آية ٢٣) .

فلا يلزم ، وإن لم يكن داخل فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد ، فإنه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين ، فالتحریم قد ثبت فيه بطريق الأولى ، والإيجاب والإباحة لا يلزمان .

قال : ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل . ومن حجج القائلين بهذا المذهب أنه لما نزل قوله تعالى (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) (١) قال النبي ﷺ والله لأزيدن على السبعين ، فقد فهم سيد العرب العرباء من الآية حكم ما زاد على السبعين بخلافه .

ومن الناس من أجاب عن هذا بأن العدد كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا يدل على إثباته بل هو مسكوت عنه ، ففعل النبي ﷺ قال ذلك رجاء للحصول الغفران لهم ، بناء على حكم الأصل إذ كان جواز المغفرة ثابتاً قبل نزول هذه الآية .

قال الغزالي : الأظهر أن الخبر غير صحيح ، لأنه ﷺ أعرف الخلق بمعاني الكلام ، ولفظ السبعين ، إنما جرى مبالغة في اليأس وعلماً للطمع في الغفران فإن العرب تستعمله في ذلك كقول النائل : اشفع أو لا تشفع ، لو شفعت سبعين مرة لما أفاد .

وقول الغزالي إن الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح متلق من إمام الحرمين ، فإنه قال : هذا لم يصححه أهل الحديث ، وإمام الحرمين تلقى ذلك من القاضي أبي بكر فإنه قال في مختصر التقريب : هذا الحديث ضعيف غير مدون في الصحاح وهذا باطل ، فإن الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم .

وقول الغزالي السبعين للمبالغة في قطع اليأس متاق من القاضي أيضاً ، فإنه قال : من شد اطرفاً من العربية لم يخف عليه أن المقصود منه قطع موارد الرجاء دون التخليق على السبعين ، وكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن أفصح من لفظ بالضاد . والحق أن الجواب الأول أسد من هذا ، وقد ذكره القاضي أيضاً مختصراً

التقريب ، وأما ما أعلق به بالقاضى فى إنكار الحديث فغير معتمد لأن السبعين وإن
 فطقت العرب بها للبالغة تارة فقد نطقت بها للتقيد بالعدد المخصوص أخرى ، بل
 العدد المخصوص هو حقيقتها ، وقول القاضى : المقصود قطع موارد الرجاء دون
 التعليق على السبعين ، لا يصح مع ثبوت الحديث ،

(خاتمة) قال والذى رحمه الله : التحقيق عندى أن مفهوم العدد ، إنما يكون
 حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كائين وعشرة ، أما المعداد فلا يكون
 مفهومه حجة كقوله وَاللَّهِ وأحلت لنا ميتتان ودمان ، فلا يكون عدم تحريم ميتة
 ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد ، لكن الناس يمتثلون لمصوم العدد بقوله وَاللَّهِ وإذا
 بلغ الماء قلتين (١) والذى لا يتجه غيره هو ما ذكرناه ، وذلك لأن العدد شبه
 للصفة لأن قولك فى خمس من الإبل فى قوة قولك : فى إبل خمس ، تجعل الخمس
 صفة للإبل ، وهى إحدى صفات الذات ، لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل
 أو أكثر ، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمس فهم أن غير ما بخلاؤ . فإذا قدمت لفظ
 العدد كان الحكم كذلك والمعداد لم يذكر معه أمر زائد ينهم منهم اتقاء الحكم
 عما عداه فصار كالتعب ، والتعب لا فرق فيه أن يكون واحداً أو متين ، ألا ترى
 أنك لو قلت : رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص
 بالعدد ، فكذلك المتين لأنه اسم موضوع لاثنين ، كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد
 فن لم يكن قوله : ميتتان يدل على نفي ميتة ثالثة كما أنه لو قال : أحلت لنا ميتة .
 لم يدل على عدم حل ميتة أخرى ، نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل ، وهو أن المتين
 من جنس تارة يراد به ذلك الجنس ، ويكون جانب العدد مضموراً معه وتارة يراد
 العدد من ذلك الجنس ، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول تقول : جاني رجلان .
 لا امرأان ، فلا ينافى ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة ، وإذا أردت الثانى تقول :

(١) حديث صحيح ، رواه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب ما ينجس الماء
 (١٥/١) والنسائى فى كتاب النياه ، باب التوقيت فى الماء (١٤٢/١) وابن ماجه فى
 فى كتاب الطهارة ، باب مقدار الماء الذى لا ينجسه شئ ولغته ، إذا بلغ الماء قلتين
 لم يحمل الخبث ،

وفى بعض الروايات لم يحمل خبثا ،

جاءني رجلان لا ثلاثة ، فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة ، وكذلك المفرد تقول
جاءني رجل لا امرأة أو جاني رجل لا رجلان ، فإن كان في الكلام قرينة لفظية
أو حالة تبين المراد اتبعت ، وعمل بحسبها وإلا فلا دليل فيه لواحد منها ، وقوله :
« أحلت لنا ميتتان ، سبقت لبيان حل هاتين الميتتين ، وليس فيه إشعار بالحكم
ما سوى ذلك ، وقوله « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » فيه شرط يستغنى به عن
التمسك بمفهوم العدد ، لكن الإمام وغيره مثلوا به في العدد ، وكان لما ذكرته من
البحث لأن قرينة الكلام بقوله : إذا بلغ يقتضى أنه أراد التقييد بهذا القدر
المختص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فالدلك صح التمسك به .

قال : (السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا والمقارن له إما نص
آخر مثل دلالة قوله : (أفحصيت أمري) مع دلالة (ومن يعص الله ورسوله
فإن له نار جهنم) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله : (وحمله
وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله : (حوزلين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) على
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كدلالة ما دل على أن الخال بمنابة الخالة
في إرثها إذا دل نص عليه) .

النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، وهذا من
القسمان تقديماً وهما داخلان تحت قول المصنف يستقل بإفادة الحكم ، وذلك كقوله :
« زكوا عن الغنم السائمة » فإن منطوقه مستقل بإيجاب زكاتها ، ومفهومه مستقل بعدم
إيجاب زكاة المغلوفة ، وقد يدل لا بمنطوقه ولا بمفهومه بل بانضمامه إلى آخر ،
وهذا هو الذي لا يستقل بل يحتاج إلى مقارن ، فتقول ذلك الآخر المقارن ،
إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو قرينة حال التمسك ، واقتصر في الكتاب
على ذكر القسمين الأولين : أعني النص والإجماع الأول النص وهو على وجهين :

أحدهما : أن يدل أحد التصيين على مقدمة من مقدمتي الدليل ، والآخر على
مقدمة أخرى منه ، فيتم بهما الدليل ، مثاله قوله تعالى : (أفحصيت أمري) (١)

فإنه يدل على أن تارك الأمر عاص ، فإذا ضمه المستدل إلى قوله تعالى : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) (١) فإن هذا يدل على أن العاصي يستحق العقاب وقد دلت الأولى على أن تارك المأمور به يستحق العقاب ، وثانيهما أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشيئين ، والآخر على ثبوت بعض ذلك لأحدهما على التعيين فيتعين الباقي للآخر مثاله قوله تعالى : (وحمله ونصاله ثلاثون شهراً) (٢) مع قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) يدل على أن مدة الفصال حولان ، فيتعين أن يكون الباقي وهو ستة أشهر مدة الحمل فلمن من مجموع النصين ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

الثاني : الإجماع كدلالة ما روى من قوله ﷺ : (والحال وارث من لا وارث له ، على أن الحال يرث في بعض الأحوال ، وانعقد الإجماع على أن الحالة بمنابته في الإرث والعمران ، فبدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه على أن الحالة أيضاً ترث في حالة يرث الحال .

الثالث : القياس كإثبات الربا في الأرز بواسطة ثبوته بالنص في البر .

الرابع : شهادة حال المتكلم ، كما إذا جاء في الشرع لفظ تردد بين الشرع وغيره ، فإننا نحمله على الشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات ، مثل ما روى من قوله ﷺ : (الاثنان فما فوقهما جماعة ، فإنه يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع ، لأن الأول أمر شرعي ، وهذا لغوي وقرآن حاله ﷺ يرجع الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات ، والله أعلم وبه التوفيق .

* * *

(تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني وأوله الباب الثاني في الأوامر والنواهي)

(١) سورة الجن (آية ٢٣) .

(٢) سورة الأحقاف (آية ١٥) .

فهرس

الجزء الأول من كتاب « الإبهاج »

الموضوع	الصفحة
مقدمة المحقق	٥
أهمية هذا الكتاب	٧
المقدار الذي شرحه الإمام السبكي ، الوالد ،	٧
التعريف بتولني الكتاب	٩
القاضي البيضاوي	٩
مولفاته	٩
وفاته	١٠
أسرة السبكي	١١
الإمام السبكي ، الوالد ،	١١
ولادته ونشأته	١٢
مولفاته	١٣
مذهبه وعقيدته	١٤
وفاته	١٤
تاج الدين السبكي « الابن »	١٤
نشأته وطلبه للعلم	١٥
مكاته العلمية	١٦
مذهبه وعقيدته	١٧
مصنفاته	١٨
وفاته	١٩
نسخ الكتاب	٢٠
عملي في التحقيق	٢١

الموضوع	الصفحة
٣ مقدمة المؤلف	٣
١٩ تعريف أصول الفقه	١٩
٢٨ تعريف الفقه	٢٨
٢٧ الأداة المنعق عليها	٢٧
الباب الاول	
٤٣ في الجسيم	٤٣
٤٣ الفصل الاول : في تعريف الحكم	٤٣
٤٤ رأى المعتزلة في الحكم	٤٤
الفصل الثاني	
٥١ في تقسيم الحكم	٥١
٥١ الكلام على رسم الواجب	٥١
٥٢ هل الفرض والواجب مترادفان ؟	٥٢
٥٦ رسم المنذوب	٥٦
٥٩ رسم الحرام	٥٩
٦٠ رسم المكروه	٦٠
٦٠ رسم المباح	٦٠
٦٢ الحسن والقيح عند أهل السنة	٦٢
٦٣ الحسن والقيح عند المعتزلة	٦٣
٦٥ ك الكلام على الاحكام الوضعية	٦٥
٦٨ الصحة والفساد والبطلان	٦٨
٧٢ تعريف الاجزاء	٧٢
٧٥ الاداء والاعادة والقضاء	٧٥
٨١ دفعه، لو ظن المكلف أنه لا يمشى إلى آخر الوقت - الخ	٨١
٨١ الرخصة والعزيمة	٨١

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث	
في أحكام الحكم	٨٤
المسألة الأولى : الواجب المعين والمنجز	٨٤
« مذئيب » الحكم قد يتعلق على الترتيب	٩١
المسألة الثانية : الواجب الموسع والمضيق	٩٣
« فرع » الواجب الموسع قد يسعه العمر	٩٨
المسألة الثالثة : فرض العين وفرض الكفاية	١٠٠
المسألة الرابعة : وجوب الشيء بوجوب وجوب ما لا يتم إلا به	١٠٣
« تنبيه » مقدمة الواجب وأقسامها	١١٢
« فروع » ما يتوقف عليه الواجب	١١٢
الأول : لو اشتمت المنكوحة بالأجنبية	١١٣
الثاني : لو قال لإحدى زوجتيه إحداكما طالتي حرمتا	١١٣
الثالث : الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجبه	١١٦
المسألة الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه	١٢٠
المسألة السادسة : إذا نسخ الوجوب بقى الجواز	١٢٦
المسألة السابعة : الواجب لا يجوز تركه	١٣٠
الباب الثاني	
فيما لا بد للحكم منه وفيه : عدة فصول	
الفصل الأول	
في الحاكم وهو الشرع	١٣٥
فرعان :	
الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٣٩
الثاني : حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة	١٤٢
تنبيه : علم الحرمة لا يوجب الإباحة	١٤٨

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني	
في المحكوم عليه : وفيه مسائل	١٤٩
المسألة الأولى : يجوز الحكم على المدوم	١٤٩
المسألة الثانية : تسكيف الناقل	١٥٤
المسألة الثالثة : الإكراه الملقى يمنع التسكيف	١٦١
المسألة الرابعة : التسكيف يتوجه عند المباشرة	١٦٤
الفصل الثالث	
في المحكوم به : وفيه مسائل	١٧٠
الأولى : التسكيف بالمحال	١٧٠
الثانية : الكافر مكلف بالفروع	١٧٦
..... : الأجزاء
الأول	
القرآن الكريم	
أبواب	
الأول	
فيه عدة فصول	
في الوضع	

٢٠٢ طريق معرفة السمات

الفصل الثاني	
في تقسيم الألفاظ	٢٠٢
أقسام الدلالة	٢٠٢

الموضوع	الصفحة
تقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب	٢٠٨
أنواع المفرد	٢٠٨
تقسيم الاسم إلى كلي وجزئي	٢٠٨
اسم الجنس وعلم الجنس والفرق بينهما	٢٠٩
الجزئي وأقسامه	٢١٠
تقسيم اللفظ باعتبار ما يعرض له من وحدة وتعدد	٢١١
المفرد	٢١٢
التباين والفاظه	٢١٢
المترادف	٢١٣
المشترك	٢١٤
المجمل والظاهر والمتوول	٢١٤
مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ مفرد أو مركب . . . الخ	٢١٥
تقسيم المركب إلى استتھام وأمر والتماس	٢١٦
الخبر	٢١٧
التنبيه والترجي والتخي والنداء	٢١٩
الفصل الثالث	
في الاشتقاق	٢٢١
تعريف الاشتقاق	٢٢١
أركان الاشتقاق	٢٢٢
أقسام المشتق	٢٢٣
أحكام الاشتقاق وفيه عدة مسائل	٢٢٦
المسألة الأولى : شرط المشتق صدق أصله	٢٢٦
مذهب المعتزلة في صفات البارئ سبحانه وتعالى	٢٢٧
المسألة الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله	٢٢٧
المسألة الثالثة : اسم الفاصل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير خلاف .	٢٣٤
المعتزلة في ذلك والرد عليهم	

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع	
في الترادف	٢٢٧
تعريفه	٢٢٧
الفرق بين التوكيد والتابع وبين الترادف	٢٢٩
أحكام الترادف وفيه عدة مسائل	٢٤٠
المسألة الأولى : في سببه	٢٤٠
المسألة الثانية : الترادف على خلاف الأصل	٢٤١
المسألة الثالثة : قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر	٢٤٢
المسألة الرابعة : في التوكيد	٢٤٣
الفصل الخامس	
في الاشتراك — وفيه عدة مسائل	٢٤٨
المسألة الأولى : في إثباته	٢٤٨
المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل	٢٥٢
المسألة الثالثة : مفهوم المشترك إما أن ينباينا أو يتواصلا	٢٥٤
المسألة الرابعة : مذهب الشافعي استعمال المشترك في جميع معانيه وأدلته	٢٥٥
حجة المانعين في ذلك	٢٥٦
المسألة الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل	٢٦٨
الفصل السادس	
في الحقيقة والمجاز	٢٧١
تعريف الحقيقة	٢٧١
تعريف المجاز	٢٧٣
المسألة الأولى : وجود الحقيقة اللغوية والعرفية	٢٧٤
الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية	٢٧٥
القول في أن القرآن الكريم عربي كله	٢٧٩

الموضوع	الصفحة
الفرق بين الإيمان والإسلام	٢٨٢
(فروع)	٢٨٥
الأول : النقل خلاف الأصل	٢٨٥
الثاني : وجود الأسماء الشرعية	٢٨٦
الثالث : صيغ العقود من الإنشاء	٢٨٩
المسألة الثانية : أنواع المجاز	٢٩٣
مذهب ابن داود الظاهري في منع المجاز في القرآن والسنة	٢٩٧
المسألة الثالثة : شرط المجاز وجود العلاقة	٢٩٨
المسألة الرابعة : المجاز بالذات لا يكون في الحروف ولا في الفعل ولا في الأعلام	٣١٢
المسألة الخامسة : المجاز خلاف الأصل .	٣١٤
المسألة السادسة : الأسباب التي تدعو إلى المجاز	٣١٧
المسألة السابعة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً	٣١٩
المسألة الثامنة : علامة الحقيقة والمجاز	٣١٩
الفصل السابع	
في تعارض ما يجزل بالفهم	٣٢٢
الاحتمالات المخلة بالفهم خمسة .	٣٢٣
التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة أوجه	٣٢٣
الأول : النقل خير من الاشتراك	٣٢٢
الثاني : المجاز خير من الاشتراك	٣٢٦
الثالث : الاضمار خير من الاشتراك	٣٢٧
الرابع : التخصيص خير من الاشتراك	٣٢٩
الخامس : المجاز خير من النقل	٣٢٩
السادس : الاضمار خير من النقل	٣٣٠
السابع : التخصيص أولى من النقل	٣٣٠

الموضوع	الصفحة
٣٣١ الثامن : الإضمار مثل المجاز	
٣٣٣ التاسع : التخصيص خير من المجاز	
٣٣٤ العاشر : التخصيص خير من الإضمار	
٣٣٦ ، تنبيه ، الاشتراك خير من النسخ	
الفصل الثامن	
٣٣٨ في تفسير حروف يحتاج إليها ، وفيه مسائل	
٣٣٨ الأولى : في معنى الواو	
٣٤٦ الثانية : في معنى الفاء	
٣٤٧ الثالثة : في معنى « في »	
٣٤٩ الرابعة : في معنى « من »	
٣٥٢ الخامسة : في معنى « الباء »	
٣٥٢ السادسة : في معنى « إنا »	
الفصل التاسع	
في كيفية الاستدلال بالألفاظ : وفيه مسائل	
٣٦١ المسألة الأولى : لا يخاطبنا الله تعالى بالمحمل	
٣٦٤ المسألة الثانية : لا يعنى خلاف الظاهر من غير بيان	
٣٦٥ المسألة الثالثة : دلالة المنطوق والمفهوم	
٣٦٩ المسألة الرابعة : تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره	
٣٧٩ المسألة الخامسة : التخصيص بالشرط	
٣٨١ المسألة السادسة : التخصيص بالعدد	
٣٨٤ المسألة السابعة : استقلال النص بافادة الحكم وعدمه	

(تم الفهرس بحمد الله تعالى)

مطبعة الفتحالة الجديدة
مطبعة عبد الرحمن النوري
صاحبة المطابع بجدة الوجود بالمسك

الإلهام في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علو الأصول للقاضي البصايري الموفى ١١٩٥ هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي الموفى ١٧٥٦ هـ

وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الموفى ١٧٧١ هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور زغبان محمد السمان

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية التربية بالمدية المنورة

الجزء الثاني

١٤٠٩ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

مدينة محمد السادس واهرن محمد
٩ ش. الصادقية - الأزهر - القاهرة

الباب الثاني

في الأوامر والنواهي

(الباب الثاني: في الأوامر والنواهي ، وفيه فصول :

الاول : في لفظ الامر ، وفيه مسألان :

الاولى : أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت (١) المعزلة العلوية وأبو الحسين الاستعلاء ، ويفسدهما قوله تعالى : حكاية عن فرعون : ماذا تأمرون)

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنسائي ، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ، أو في أحدهما على مذاهب ، قيل في اللساني فقط ، وذهب المحققون مناه كما نقله الإمام في أول اللغات ، إلى أنه مشترك بينهما ، وذهب آخرون : إلى أنه حقيقة في النسائي فقط ، وكلا القولين منقول عن الشيخ ، ويدل على أنه حقيقة في النسائي قوله تعالى (ويقولون في أنفسهم) (٢) وقوله تعالى (وأمرنا قولكم أو أجهروا به) (٣) وقال عمر يوم السقيفة : كنت زورت في نفسي كلاما ،

(١) في بعض نسخ المتن ، واعتبر ، بدون تاء ، وكلاهما صحيح ، فإن الفعل إذا أسند إلى جمع التفسير جاز تأنيته وتذكيره ، فإثبات التاء لتأوله بالجماعة ، وحذفها لتأوله بالجمع .

(شرح ابن عقيل ١/٤٠٨ ، ٤٠٩)

(٢) سورة المجادلة آية (٨)

(٣) سورة المائدة آية (١٣)

وقال الأخطل (١) :

إن الكلام لبي الفؤاد وإنما حمل اللسان على الفؤاد دليلاً

قال أصحابنا : ولما نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسى ، فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل ، ولكننا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة فى الكتب الكلامية على إثبات معنى فى النفس ، يزيد على العلوم والقدر والإرادات ، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً ، فهى أداة على إثبات النسمية ، لا على إثبات الحقيقة .

وأما قول الإمام هنا : المختار أنه حقيقة فى اللسان فقط ، فتغير معيار لما نقله فى اللغات عن المحققين ، لأنه قال هناك : الكلام بالمعنى القائم فى النفس ، مما لا حاجة فى أصول الفقه إلى البحث عنه ، وإنما الذى يبحث عنه اللسان ، وقوله هنا : فقط أى ولا يكون حقيقة فى الشئ والنصه والشأن والطريق ، كما ذهب إليه أبو الحسين ، وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا فى اللسان . قوله : فى لفظ الأمر ، أى لفظ الأمر ، لا فى مدلولها الذى هو الفعل ، ولا فى نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سياتى إن شاء الله تعالى فسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعال ، ومسمى صيغة افعال هو الوجوب أو غيره على الاختلاف فيه . فقوله : القول جنس يدخل فيه الأمر وغيره نفسانياً كان أو غيره ، ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة ، وقوله الطالب ، فصل يخرج به الخبر وشبهه وقوله للفعل ، فصل ثان يخرج به النهى ،

(١) هو : غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو ، من بني تغلب شاعر مصقول الألفاظ ، حسن الديباجة ، فى شعره إبداع ، اشتهر فى عهد بني أمية ، وأكثر من مدح ملوكهم ، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم : جرير ، والفرزدق ، والأخطل .

توفى سنة ٩٠ هـ

(دائرة المعارف الإسلامية ١/٥١٥ ، الأعلام للزركلى ٥/٣١٨)

إذ هو طالب للترك ، وهذا مدخول من جهة أن النهى طلب فعل أيضاً ، ولكن فعل هو كف ، فلو قال : فعل غير كف ؛ كما فعل ابن الحاجب لسلم من هذا الاعتراض ، ويعترض عليه أيضاً بقول القائل : أوجبت عليك كذا وأنا طالب منك كذا فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خيراً فكان ينبغي أن يقول بالذات كما فعل في تقسيم الألفاظ.

واعلم أن هذا التعريف يدخل فيه النفساني ، فكان ينبغي أن يأتي بفصل يخرج به وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب ، فقد خرج بقوله: الطالب لأنا نقول : يصدق على النفساني أنه طالب .
ولئن قلت : إنه ليس بطالب حقيقة .

قلت : وكذا الساني إنما الطالب حقيقة المتكلم ، وقد زاد الإمام في الحد قيدياً آخر عند قوله : إن الحق أن الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب لا اللفظ العربي الدال على الطلب ، بدليل أن الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً يلقنه يسميه العربي أمراً وأنه لو حلف لا يأمر فأمر بالفارسية حث ، فقال : الحق أنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المسامع من التقيض ، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب.

قال : وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب ، وهذا ماش على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعال ، والتحقيق أنهما مسألان كما سبق .
وبما يدل عليه ذهب الجمهور ومنهم القاضى إلى أن للندوب مأمور به مع قول الجمهور إن صيغة افعال حقيقة في الوجوب ، وقول القاضى إنها مترددة بين الوجوب والتدب والإباحة والتهديد ، صرح به في مختصر التقريب ، بل صرح في مختصر التقريب بما قلناه .

وهذه عبارته : الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقة اقتضاء الطاعة ، ثم ذلك ينقسم إلى تدب ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما .

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل : افعَل فترددة بين الدلالة على الوجوب والتدب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود

المقتضيات ، أو قرائن الحال تخصصها ببعض المقتضيات ، وهذا ما ترتضيه
 فمن المذاهب انتهى قوله .

« واعتبرت ، شرطت المعتزلة في الأمر العلو ، وقالوا : لا يصدق إلا به -
 أي بأن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب مه ، فأما إن كان مساوياً له
 فهو التماس ، وإن كان دونه فهو سؤال .

« وقد تابعهم على ذلك من أصحابنا الشيخان: أبو إسحاق الشيرازي (١) وأبو نصر بن
 الصباغ (٢) كما نص عليه في عدة العالم ، وشرط أبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء
 دونه العلو ، والفرق بين الاستعلاء والعلو واضح ، فالعلو أن يكون الأمر في نفسه
 أعلى درجة ، والاستعلاء أن يجمل نفسه عالياً بكبرياء ، أو غيره ، وقد لا يكون في
 نفس الأمر كذلك ، فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات
 كلامه .

« وهذا الذي قاله أبو الحسين صححه الأمدى وابن الحاجب ، وكذلك الإمام إلا أنه
 في أرائل المسألة الخامسة قال : وقال أصحابنا : لا بشرط العلو ولا الاستعلاء ،
 لنا قوله : حكاية عن فرعون وأخذ يستدل للأصحاب بهذه الصيغة ، فظن ظانون
 الاضطراب في كلامهم . والظاهر أن صيغة لا إنما أتت بها من أصحابه .

(تتبعه) ما نقله المصنف هنا عن أبي حبان ، لا يناقض ما اختاره في تسميم

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول .

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد : كنيته أبو نصر ، وعرف بابن
 الصباغ لأن أحد أجداده كان صباجاً ، كان بارعاً في الفقه والأصول ، ثقة حجة ،
 صالحاً ورعاً ، حتى فضله بعض العلماء على أبي إسحاق الشيرازي .

من مؤلفاته : « الكامل في الخلاف بين الحنيفة والشافعية » و « العمدة في
 أصول الفقه » .

توفي ببغداد سنة ٤٧٧ هـ .

طبقات ابن السبكي ٢/٢٣ ، الفتح المبين ١/٢٧١ (٢٧١) .

الألفاظ لأن الكلام هنا في مدلوله النوى وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي
الآتري إلى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه
أسماء مصطلح عليها بين العلماء .

وقد رد المصنف على المذهبيين : أعنى مذهب المعتزلة وأبي الحسين بأنه يفسرهما
قوله تعالى: حكاية عن قول فرعون لقومه (فإذا تأمرون) (١) فأطلق الأمر على
ما يقولونه في مجلس المشاورة ، ومن المعلوم انتفاء العلو إذا كان فرعون في تلك الحالة
أعلى رتبة منهم ، وقد جعلهم آمرين له وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين
عليه ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحد من
العلو والاستعلاء ، وما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص لمعاوية رضى
الله عنهما :

أمرتك أمراً جازماً فصيتى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق ، على معاوية رضى الله عنه
فأمسكه ، فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه معاوية لشدة حبه وكثرة عهده ، فأطلقه
فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت في ذلك ، لاقى على رضى الله عنه ، وإنما
نبهنا على ذلك مخافة أن يتوهمه متوهم .

وقال دريد بن الصمة (٢) لنظرائه ولبن هو فوقه :

أمرتهم أمرى بمنعرج البوى وهل يستبان الرشد إلا ضحى الند

وقال الآخر مخاطباً يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

(١) سورة الأعراف (١٠٠) والشعراء (٣٥)

(٢) هو : دريد بن الصمة الجشمى البكرى ، من هوازن ، ومن الشعراء
للمعمرين في الجاهلية ، كان سيد بني جشم وقائدهم ، غزا نحو مائة غزوة لم يهزم فيها
واحدة منها ، أدرك الإسلام ولم يسلم ، قتل على دين الجاهلية في غزوة حنين
سنة ٥٨ .

(الأغانى ٣/١٠ - ٤٠ طبعة دار الكتب ، الأعلام ليزركلى ٣/١٦ ، ١٧)

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص: في الكتاب العزيز آيات
في غاية التلطف ، ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعيد بالنقم ، كما في قوله
تعالى (اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) (١) وقوله (قل إن كنتم
تحبون الله فاتبعوني) (٢) إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء ،
وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامراً ، بل يلزمه أن يخرج كل صيغة
لا يدل معها دليل على وجود الاستعلاء الذي هو هيئة قائمة بالأمر ، وأكثر
الأوامر لا يوجد فيها ذلك .

قال : (وليس حقيقة في غيره دفْعاً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء : إنه مشترك
بينه وبين الفعل أيضاً ، لأنه يطلق عليه مثل : وما أمرنا وما أمر فرعون والأصل
في الإطلاق الحقيقة . قلنا : المراد الشأن مجازاً .

قال البصري : إذا قيل : أمر فلان ترددنا بين القول والفعل ، والنهي والشأن ،
والصفة ، وهو آية الاشتراك . قلنا : لا بل يتبادر القول) .

قد عرفت أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص وذلك باتفاق .

قال المصنف: فلا يكون حقيقة في غيره دفْعاً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء:
إنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصمعي في شرح المحصول عن
ابن برهان أنه قال: كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والصفة والمتنصرون
والغرض ، ولم أر ذلك في كلام ابن برهان ، واستدل القائل بأنه حقيقة في الفعل
بأنه يطلق عليه . كما في قوله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) (٣) أي فعلنا
وقوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) (٤) أي فعله ، والأصل في الإطلاق الحقيقة
وأجاب في الكتاب ، بأن المراد بالأمر هنا هو الشأن الشامل للقول والفعل ، ويكون
مجازاً من باب إطلاق الخاص وإرادة العام ، والمجاز خير من الاشتراك ، وهذا
الجواب ، وإن كان صحيحاً فلا يحتاج إليه من يقول : المراد بالأمر في هاتين الآيتين
هو القول .

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| (١) سورة البقرة آية (٢١) | (٢) سورة آل عمران آية (٣١) |
| (٣) سورة القمر آية (٥٠) | (٤) سورة هود آية (٩٧) |

أما الأولى : فلأنه لو أريد الفعل للزم أن يكون فعله بحاجة واحدة وهو في السرعة كلعج البصر . وذلك باطل ضرورة ثبوت تعدد أفعاله ، وحدث بعضها بالرفق والتدرج ، وإذا حمل على القول لا يلزم منه محذور .

وأما الثانية : فإرادة القول فيها ظاهرة يدل عليها قوله (وانبعوا أمر فرعون) وأبو الحسين وهو المشار إليه بقوله البصرى : زعم أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص كما سبق ، وبين الشيء كقولنا : تحرك هذا الجسم لأمر أى لشيء ، والصفة كقول الشاعر :

لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة من صفات السكال والشأن والطريق ، كذا نص عليه في المعتمد ، إذ قال ما نصه : وأما اذهب إلى أن قول الفائل : أمر مشترك بين الشيء والصفة ، والشأن والطريق ، وبين جملة الشأن والطريق ، وبين القول المخصوص انتهى ، ومقتضى ذلك أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء ، ولكنه في شرح المعتمد فسر الشأن والطريق بمعنى واحد ، فيكون الأقسام عنده أربعة ، ولذلك حذف المصنف الطريق ، وذلك من محاسنه .

واستدل البصرى على ما ذهب إليه بأن من سمع قول الفائل « هذا أمر فلان » تردد ذهنه بين هذه المعاني ما لم يضاف إلى قرينة معينة لواحد منها تعين المراد منه ، وذلك أنه الاشتراك أى علامته .

وأجاب عنه المصنف بمنع تردد الذهن عن عدم القرينة بل يتبادر فهم القول المخصوص منه إلى الذهن ، وقوله في الكتاب إذا قيل : أمر فلان أمر هنا يابسكان الميم لا غير ، وما نقله المصنف عن أبي الحسين من أن الأمر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط ، فالذى نص أبو الحسين عليه أنه غير موضوع له ، وإنما يدخل في الشأن فقال مجيباً عن اعتراض الخصومه ما نصه : اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل ، لا على سبيل المجاز ، ولا على سبيل الحقيقة ، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة ، وهو المراد بقول الناس : أمور فلان مستقيمة انتهى .

قال : (الثانية: الطلب بدهي التصور وهو غير العبارات المختلفة ، وغير الإرادة خلافا للمعتزلة . لنا : أن الإيمان من الكافر مطلوب ، وليس يبراد لما عرفت ، وأن المهدي لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد) .

لما ذكر أن مدلول الأمر القول الطالب للفعل ، احتاج إلى بيان الطلب تميها لايضاح مدلول الأمر ، فقال: الطلب بدهي التصور ، وهذا قد صار إليه الجمهور واستدلوا عليه بأن كل عاقل مارس الحدود والرسوم ، أو لم يمارس شيئاً البتة يأمر وينهى ، ويفرق بالبدية بين طلب الفعل وطلب الترك ، ويدهما وبين المقوم من الخبر ، وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه ، وهو مدخول من وجوه :

أجدها : أنه لا يلزم من الحكم بالترفة بين الشيتين بالبدية معرفة كنهه حقيقتها بل قد لا يعرف الحكم بالترفة ماهية ذلك الشيء فضلاً عن أن يعرفه بالبدية ، ألا ترى أن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبدية ، ويفرق بين الإنسان ، والملك ، والطائر ، والفرس ، ولا يدري ماهية نفسه ، ولا ماهية الملك ولا الطائر ، والفرس . معرفة خاصيته بالجنس والفصل .

الثاني : أن قوله يفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بالبدية وكذا يدهما وبين الخبر ، يلزم منه أن تكون هذه الأشياء بديهية على ما قرر ، وإذا كان كذلك فلم حد ماهية الأمر قبل ذلك .

الثالث : أن بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهذا متناقض ، ثم هو أعنى الطلب من العبارات المختلفة باختلاف النواحي والامم ، ومغاير للإرادة ، أما مغايرته للعبارات فواضح . فإن ماهية الطلب معنى قائم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك بخلاف العبارات المختلفة .

هذا شرح قول المصنف .

وقوله : المختلفة ، ليس لإخراج شيء . صفة جاءت للتوضيح ، أي أن شأن العبارات أنها مختلفة ، ولو قال بدل ذلك لاختلافها له كان أصح وأحسن وأما مغايرته للإرادة والخلاف فيه مع المعتزلة فلوجهين :

احدهما : أن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع ، ومنهم من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن ، فكان إيمانه متمماً لإخبار الله تعالى بعدمه ، كما عرفت في مسألة تكليف المحال والممتنع لا يكون مراداً لله تعالى ، لأن الإرادة صفة مخصصة لحدوث الفعل بوقت حدوثه ، والشئ إذا لم يوجد لكونه متمماً امتعت إرادته لعدم تخصصه بوقت الحدوث ، ويلزم من هذا مغايرة الطلب الذي هو مدلول الأمر للإرادة لتحقيقه دونها . هذا تقريره ، وهو ضعيف لأن حاصله الاستدلال على عدم الإرادة بعدم الوقوع ، وذلك مصادرة على المطلوب .

الوجه الثاني : أن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة ، وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهته ويستحيل أن يجتمع إرادته مع كراهته ، فالأمر غير الإرادة ، ويبان ذلك ، أن السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن امتثال أوامره ، وكذب السلطان فأراد إظهار صدقه بالتجربة ، فإنه إذا أمره بشئ عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً ، لاجتماع الأيريد تمهيد عذره حاله كونه مراداً له ، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره ، وفي إرادة فعله عدم إرادة تمهيد عذره فيستحيل إرادته ، ولأن العاقل لا يريد ما فيه مضرة من غير ضرورة ملجئة إليه .

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة ، كذلك يدل على أنه غير مشروط بها .

وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين :

احدهما : أنا لانسلم أنه وجد الأمر في الصورة المذكورة ، وإن كانت صورته صورة الأمر ، والصورة لا توجب أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد .

وأجيب عنه بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره ، فدل على أنه أمر . وهذا جواب ضعيف ، فإن قوله : التمهيد إنما يحصل بالأمر إن أراد القسبي فمنوع لأن مجرد سماع العبد الأمر اللساني يحصل التجربة ، وإن أراد اللساني فالفرق بينه وبين الإرادة معلوم .

وثانيهما : ذكره الأمدى فقال : هذا لازم على أصحابنا في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه الصورة لعبدته ، مع علنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحميم عقابه ، وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرة وإظهار كذبه .

قال صني الدين الهندي : وهو اعتراض ضعيف لأننا لانعلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته ، إذا لم يكن مريداً له .

قال : وهذا لأن طلب المضرة لا يتنافى غرضه ، بل قد يوافقه ، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة ، وإنما المنافي لغرضه وقوع المضرة والطلب لا يوجب ، فالحاصل أن طلب للمضرة من حيث إنه طلب لا يتنافى غرض العاقل لا بالذات ، ولا بالغرض بخلاف الإرادة ، فإنها وإن لم تنافه بالذات ، لكنها مناقية له بالغرض لسكونها توجب وقوع المضرة ، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضى وقوع المراد ، نعم الطلب والإرادة في الأكثر يتلازمان ، فيظن أنه يستحيل أن يجتمع مع الكراهة كما يستحيل أن يجتمع الإرادة معها .

(قائدة) استدل القاضي أبو الغيب الطبري : في شرح الكفاية وتبعه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : على أن الأمر مغاير للإرادة ، بأن من حلف ليقضين زهداً دينه غداً ، وقال إن شاء الله ، ولم يقضه لا يبحث في يمينه مع كونه مأموراً بقضاء دينه ، فلو كان الله تعالى قد شاء ما أمره به وجب أن يبحث في يمينه ، وهذا ظاهر إذا كان الدين حالا وصاحبه مطالب به ، أما إن كان مؤجلاً ، فإنما لا نسلم وجوب الوفاء في غداً ، إذا لم يكن عند محل الأجل ، وأما إذا كان حالا وصاحبه غير مطالب له ، ففي وجوب الوفاء على الفور اختلاف معروف في المذهب مذکور في صدر كتاب التفتيش من ابن الرقعة عن الروياني وإمام الحرمين ، فإن لم توجه فقد يمنع الوجوب أيضاً فينبغي أن يقتصر على الاستدلال بمن عليه دين حال ، وصاحبه مطالب به والمديون متمكن من الأيفاء ، ليخرج أيضاً ما إذا لم يتمكن كالمعسر ، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكن .

قال : (واعترف أبو علي وابنه بالتناهي وشرطاً الإرادة في الدلالة لتمييز عن التهديد . قلنا : كونه مجازاً كاف) .

اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم ، وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين ، بأن الأمر متاير لإرادة المأمور به ، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه ، وقالوا : لا ينفك الأمر عن الإرادة ، محتجين بأن الصيغة كما ترى للطلب ترد للتهديد مع خلوها عن الطلب ، فلا بد من مميز بينهما ، ولا يميز سوى الإرادة ، والجواب أن المميز حاصل بدون الإرادة ، لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وبجاز في غيره ، وهذا كلف في التمييز ، لأنها إن وجدت بتغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقي ، أو بقرينة حملت على ما دللت القرينة عليه .

واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال ، وأما إرادة الدلالة الصيغة على الأمر احتراز عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل ، فالنزاع فيها ليس مع المعزلة بل مع غيرهم من المتكلمين والفقهاء ، وأما إرادة إحداث الصيغة احترازاً عن النائم ، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد ، فتلك شرط من غير توقف ، وقد حكى قوم فيها الاتفاق ، ولكن حكى ابن المطهر هذا المتأخر المنسوب إلى الرافض في كتاب له مبسوط في أصول الفقه ، وقفت عليه من مدة ، ولم يحضرنى حالة التصنيف عن بعضهم أنه لم يشترط إرادة إيجاد الصيغة ، وهذا شيء ضعيف لا يعتمد عليه ، وكيف يجعل ما يجري على لسان النائم والسامع أمراً يترتب عليه مقتضاه ، اللهم أن يلتزم أن مقتضاه لا يترتب عليه ، وحينئذ يجيء الخلاف للنحو في أنه هل من شرط الكلام المقصد ، فإن مالك يشترطه ، وشيخنا أبو حيان : لا يشترطه .

الفصل الثاني

في صيغة افعل

قال : (الفصل الثاني في صيغته ، وفيه مسائل :

الاولى : أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى .

الاول : الإيجاب : أقيموا الصلاة .

الثاني : الندب : فكاتبوهم ، ومنه : كل بما يليك .

الثالث : الارشاد : واستشهدوا .

الرابع : الإباحة : كلوا .

الخامس : التهديد : اعملوا ما شئتم ، ومنه : قل تمتعوا .

السادس : الامتان : كلوا مما رزقكم الله .

السابع : الإكرام : ادخلوها .

الثامن : التسخير : كونوا فردة .

التاسع : التعجيز : فأتوا بسورة .

العاشر : الإهانة : ذق .

الحادي عشر : التسوية : اصبروا أو لا تصبروا .

الثاني عشر : الدعاء : اللهم اغفر لي .

الثالث عشر : التمني : ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي .

الرابع عشر : الاحتقار : بل أقروا .

الخامس عشر : التسكين : كن فيكون .

السادس عشر : الخبر: فأصنع ما شئت ، وعكسه : والوالدات يرضعن ،
لا تسكح المرأة المرأة) .

تقدم أن الأمر اسم القول للطالب للفعل ، وهذا شروع في ذكر صيغته وهي
« افعال » ، ويقوم مقامها اسم الفعل كصه وللضارع المقرون باللام مثل ليقم زيد .

وقد نقل عن الشيخ أبي الحسن، أنه لاصيغة للأمر تخص به ، وأن قول القائل
افعل متردد بين الأمر والنهي ، وإن فرض حمله على غير النهي ، فهو متردد بين
جميع احتملاته ، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع
المجامل صلاح اللفظ المشترك للبعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة ، إلا أنا لا ندرى على
أي وضع جرى ، قول القائل : افعال في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي ،
ثم نقل عن أبي الحسن ناقلون : أنه يستمر على القول بالوقف مع فرض القران .

قال إمام الحرمين : وهو زلل بين في النقل ، ثم قال إمام الحرمين : الذي أراه
في ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى
الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبت أو أؤتمت أو ما شاكل ذلك ،
ولنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل : افعال من حيث ألقاه في وضع اللسان
متردداً ، وإذا كان كذلك في الظن به ، إذا اقترن بقول القائل : افعال لفظاً وألفاظاً
من القبيل الذي ذكرناه ، مثل أن يقول : افعال حتماً أو افعال واجباً ، نعم قد يتردد
التردد في الصيغة التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها . فالمتضرر بالأمر
النفسي الألفاظ المقترنة بقول القائل افعال ، أم هي في حكم التفسير لقول القائل
افعل ، وهذا تردد قريب ، ثم ما نقله الثغلة يختص بقرآن المقال على ما فيه من
الخطب ، فأما قرآن الأحوال فلا ينكرها أحد .

وهذا هو التنييه على سر مذهب أبي الحسين والقاضي وطبقة الواقفية (١) .

هذا كلام إمام الحرمين ، ثم قال المصنف : صيغة اقل ترد لسته عشر معنى :

الاول : الإيجاب ، كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) (٢) .

الثاني : الندب ، كقوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً) (٣) فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية ، وحكى صاحب التقریب قولاً للشافعي : أنها واجبة إذا طلبها قوله « ومنه ، أى ومن المندوب التأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة (كل مما يليك) رواه البخارى ومسلم . فإن الأدب مندوب إليه ، وقد جعله بعضهم قسماً للمندوب ، والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص لما ذكرناه .

واعلم أن التمثيل بالاكل مما يليه ليس بجيد ، فإن الذى نص عليه الشافعي رضى الله عنه ، فى غير موضع . أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهى النبي ﷺ . كان آثماً عاصياً ، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفى ، وأقره عليه والشافعي نص على هذه المسألة فى أخوات لها غريبات أخرجهن والذى رحمه الله وأطال الله بقائه ، وصف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسائل الخمس ، ونص المنصوص : وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر فى ترجمة البويطلى من كتابنا طبقات الفقهاء .

الثالث : الارشاد كقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (٤)

(١) الواقفة : فرقة من فرق الخوارج ، يفتنمون إلى فرقة تسمى « العجاردة »

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٤ وما بعدها طبعة صحيح بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد .

(٢) سورة البقرة آية (٤٢)

(٣) سورة التوراة آية (٢٣)

(٤) سورة البقرة آية (٢٨٢)

والفرق بين التذنب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا ، ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بقرض الفاعل ومصلحة نفسه ، وقد يقال : إنه يثاب عليه لكونه ممثلاً ، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب التذنب ، لأن امتثاله مشـبـب بحفظ نفسه ، ويكون الفارق إذاً بين التذنب والإرشاد ، إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة ، والآخر لمنافع الدنيا ، والتحقق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له ، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ، ولا قاصد سوى مجرد الاتقياء لأمر ربه فيثاب ، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر ، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال .

واعلم أن صيغة افعال : حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما ستعرفه إن شاء الله تعالى ، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى اطلقت عليهما صيغة افعال هي المشابهة المعنوية .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : (كلوا من الطيبات) (١) .

الخامس : التهديد (اعملوا ما شئتم) (٢) ومن التهديد الإنذار كقوله تعالى : (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) (٣) وقد جعله جماعة قعماً آخر ولا يشك في ثبوت الفرق بينهما إذ التهديد هو التخويف ، والإنذار هو الإبلاغ ، لكن لا يكون إلا في التخويف فقوله تعالى : (قل تمتعوا) أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر . وقال صفي الدين المنذرى وغيره : الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد ، كما في الآية المذكورة ، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً ، وقد لا يكون ، وقيل في الفرق بينهما إن التهديد في العرف أبلغ من الوعيد والغضب من الإنذار ، وكلها فروق صحيحة ، والعلاقة بين التهديد والوجوب المضادة ، لأن المهدد عليه ، إما حرام أو مكروه كذا قيل ، وعندى أنه المهدد عليه

(١) سورة المؤمنون آية (٥١) .

(٢) سورة فصلت آية (٤٠) .

(٣) سورة إبراهيم آية (٣٠) .

لا يكون إلا حراماً ، وكذلك الإنذار ، وكيف وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم إلى أن الكبائر هي المتوعد عليها .

السادس : الامتان (وكلوا مما رزقكم الله) (١) والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن ، وأنه لا بد من اقتران الامتان بذكر احتياج الخلق إليه ، وعدم قدرتهم عليه ، ونحو ذلك كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه ، والعلاقة بين الامتان والوجوب المشابهة في الإذن أن الممنون لا يكون إلا مأذوناً فيه .

السابع : الإكرم (ادخلوها بسلام آمنين) (٢) ، فإن قرينة قوله (بسلام آمنين) يدل عليه ، والعلاقة أيضاً الإذن .

الثامن : التسخير : مثل : (كونوا قردة غاسقين) (٣) والفرق بينه وبين التكوين ، أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيها انتقال إلى حالة متمهنة بخلاف التسخير ، فإنه لغة الذلة والامتهان في العمل . والعلاقة فيه ، وفي التكوين المشابهة المعنوية ، وهى تحتم الوقوع ، وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، وإمام الحرمين : هذا القسم بالتكوين .

التاسع : التحجيز : (فأتوا بسورة من مثله) (٤) والعلاقة المضادة ، إذ لا يكون التحجيز إلا في الممتع .

العاشر : الإهانة : (ذق إنك أنت العزيز الكريم) (٥) .

-
- (١) سورة المائدة آية (٨٨)
 - (٢) سورة الحجر آية (٤٦)
 - (٣) سورة البقرة آية (٦٥)
 - (٤) سورة البقرة آية (٢٣)
 - (٥) سورة الدخان آية (٤٩)

الحادى عشر : التسوية : (فاصبروا أو لا تصبروا) (١) .

الثانى عشر : الدعاء : مثل القائل : اللهم اغفر لى ، وقوله تعالى : (ربنا افتح بيننا وبين قومنا) (٢) .

الثالث عشر : التمنى : مثل قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى (٣)

وقد يقال : لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ، ولم يجعله مترجياً ، مع أن التمنى يختص بالمستحيل ، وانجلاء الليل غير مستحيل ؟ والجواب أن المحب ينزل ليله لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه ، ولهذا قال الشاعر :

وليل المحب بلا آخر

الرابع عشر : الاحتقار : كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام يخاطب السحرة : (ألقوا ما أنتم ملقون) (٤) يعنى أن السحر وإن عظم ففى مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير ، والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بالقول أو الفعل أو بتركهما دون مجرد الاعتقاد ، والاحتقار إما يختص بمجرد

(١) سورة الطور آية (١٦) .

(٢) سورة الأعراف آية (٨٩) ،

(٣) البيت لامرئىء القيس — جندج — بضم الحاء والذال بينهما نون ساكنة — بن حجر بن الحارث بن عمر المتوفى سنة ٨٠ ق . هـ وهو من معلقته المشهورة ، التى مطلعها :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

بمقط اللوى بين الدخول نحومل

(شرح القصائد العشر للبربرى ص ٤٧ بتحقيق الشيخ محى الدين عبد الحميد) .
(٤) سورة الأعراف (١١٦) ويونس (٨٠) والشعراء (٤٣) وفى الأضل (بل ألقوا) وهو زائد عن النص القرآنى ، لذا حذفته من الأصل . أهـ محققه !

الاعتقاد أو لا يد من الاعتقاد ، بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبا به ولا يلتفت إليه يقال : إنه احتقره ، ولا يقال أهانه ، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبي عن ذلك .

الخامس عشر : التكوين: كمن فيكون. وقد سما الغزالي إلى هذا القسم بكال القدرة وتبمه الأمدى .

السادس عشر : الخبر مثل قوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت ، (١) أي صنعت ما شئت .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : هو هذا تهكم إذ معناه اعرضه على نفسك ، فإن استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله ، وإن لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس ، وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم إلى مثال : وأمثلة كثيرة .

قوله : وعكسه ، أي قد يستعمل الخبر ، ويراد به الأمر مثل قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن) (٢) للمعنى والله أعلم ، ليرضع الوالدات أولادهن ، وهذا أبلغ من عكسه ، لأن اللاطق بالخبر مراداً به الأمر ، كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع . قوله : « لا تنكح المرأة للمرأة » (٣) يعني أن الخبر قد يأتي مراداً به النهي ، كما قد يقع مراداً به الأمر ، وذلك أعنى بجيئه مراداً به النهي ، كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه بإسناد جيد ، أن رسول الله ﷺ قال : « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن صبغته صبغة خبر لوروده مضموم الجيم ، ولو كان

(١) رواه البخارى ، كتاب الادب ، باب : إذا لم تستح فاصنع ما شئت (٢٥ / ٨) وأبو داود في كتاب الادب ، باب « في الحياء » ، (٥٥٢ / ٢) .

(٢) سورة البقرة (٢٣٣) .

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب النكاح ، باب : لا نكح إلى بولي (٦٠٥ / ١)

من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه — بلفظ « لا تزوج » ، بإسناد ضعيف ، كما رواه الدارقطنى بإسناد على شرط مسلم ، انظر : سبل السلام (١١٩ / ٣) —

(١٢١) .

نهيّاً لكان مجزوماً مكسوراً لالتقاء الساكنين ، والمراد به النهي . فهذا شرح الأقسام الستة عشر التي في الكتاب ، وهي في الحقيقة أكثر لاشتغال بعض أقسامها على نوعين كما عرفت ، وقد زاد إمام الحرمين : في البرهان الأمر بمعنى الإنعام كقول تعالى : (كلوا من طيبات ما رزقناكم) (١) قال هذا وإن كان فيه معنى الإباحة ، فإن الظاهر منه تذكير النعمة وزاد أيضاً الأمر بمعنى التعويض كقوله : (فاقض ما أنت قاض) (٢) وزاد صفى الدين الهندي تاسع عشر وهو التعجب ومثل له بقوله تعالى : (قل كونوا حجارة أو حديداً) (٣) وهذا المثال جعله الأمدى وابن برهان من قسم التعجب . ورأيت في طبقات الفقهاء لأبي عاصم العبادي ، في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي ، زيادات أخر منها التعجب ، كما قال الشيخ الهندي ، لكن مثل له بقوله تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الأمثال) (٤) ومنها الأمر بمعنى التذكير مثل قوله تعالى : (قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين) (٥) وقوله : (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا) (٦) ومنها الأمر بمعنى المشورة مثل : (فانظر ماذا ترى) (٧) وزاد أبو عاصم أيضاً في غير هذه الترجمة الأمر بمعنى الاعتبار مثل قوله : (انظروا إلى ثمره إذا أثمر) (٨) والأمر بمعنى التسليم مثل : (فاقض ما أنت قاض) وهذا قد تقدم عن إمام الحرمين ، وقد وصلت الأقسام بزيادات أبي عاصم وإمام الحرمين ، والقسم الذي ذكره الهندي إلى اثنين وعشرين .

قال : (الثانية : أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البوق ، وقال أبو هاشم :

-
- (١) سورة البقرة (آية ١٧٢) .
 - (٢) سورة طه (آية ٧٢) .
 - (٣) سورة الإسراء (آية ٥٠) .
 - (٤) سورة الإسراء (آية ٤٨) .
 - (٥) سورة آل عمران (آية ٩٣) .
 - (٦) سورة الأنعام (آية ١٥٠) .
 - (٧) سورة الصافات (آية ١٠٢) .
 - (٨) سورة الأنعام (آية ٩٩) .

إنه للندب ، وقيل للإباحة ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بينهما ، وقيل لأحدهما: ولا نعرفه وهو قول الحجة ، وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة .

أجمعوا على أن صيغة إفعال : ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها ، وإنما الخلاف في بعضها ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب :

أحدها : أنه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواق ، وهو المحكى عن الشافعي .
رضي الله عنه .

وقال إمام الحرمين : في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد : وأما الشافعي فقد ادعى كل من أهل المذاهب أنه على وقافه ، وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بألفاظ له من كتبه ، واستنبط منها مصيره إلى الوقف ، وهذا عدول عن سنن الإنصاف ، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب انتهى ، ونقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء ، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف .

قال الشيخ أبو إسحاق : وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحاق يعني المروزي ببغداد ، ثم اختلف القائلون بهذا المذهب في أن اقتضاها الوجوب ، هل هو بوضع اللغة أم بالشرع على مذهبين ، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللغة ، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي .

والثاني : أنها حقيقة في الندب . قال النزالي : ومنهم من نقله عن الشافعي ، وقد نقله في الكتاب عن أبي هاشم ، والنزالي نقله عن كثير من المتكلمين دهماؤهم المعتزلة ، أي دهماؤ الكثير من المتكلمين وجماعة من الفقهاء .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : الذي تحكى الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضى الندب ، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق . بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضى الإرادة ، والحاكم لا يريد إلا الحسن والحسن يتم إلى واجب ومندوب ، فيحمل على المحقق من الاسم ، وهو الندب ، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير .

قلت : ويلزمهم أو أكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة ، لأن المباح عند أكثرهم حسن ، كما سبق في أوائل الكتاب .

الثالث : أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب .

الرابع : أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والتدب ، وهو المحكى عن المرتضى من الشيعة ، وقال الغزالي : صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الوجوب والتدب .

الخامس : أنها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب فيكون متواطئاً ، وهو رأى الإمام أبي منصور الماتريدي .

السادس : حقيقة إما في الوجوب ، وإما في التدب ، وإما فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي ، لكننا لا ندرى ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة : ويعرفون أن لا رابع ، وهذا محكى عن طائفة من الواقعية ، كالشيخ والقاضي واختاره الغزالي والآمدي ، هذا هو تحرير هذا المذهب ، وقول المصنف في حكايته وقيل لأحدهما ولا نعرفه ، غير مرضى بوجهين :

أحدهما : تصريحه بتردد هذا المذهب بين شيئين ، وليس كذلك بل بين ثلاثة كما سقناه .

وثانيهما : أنه على تقدير صحة هذا بأن يكون بعض الناس ذهب إلى تردد بين شيئين ، فليس قول الغزالي ، إنما اختار الغزالي ما أوردناه ، وهذه عبارة المستصفي : وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم بل للتدب ، وقال قوم : يتوقف فيه ، ثم منهم من قال : هو مشترك كلفظ العين ، ومنهم من قال : لا ندرى أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما ، واستعمل في الثاني : مجازاً ، والمختار أنه يتوقف فيه انتهى .

وقد حكى الشيخ الهندي عن الشيخ والقاضي ، وإمام الحرمين والغزالي ، التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو التدب فقط ، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، وهذا منابر لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة والذي في المستصفي ما رأيته ، وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما في أول

هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذى صرح باختياره ما نتمسه: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل افعل: وبين قوله لا تفعل، فليس من التحقيق في شيء فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل فعل وبين قوله ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا رددنا القول إلى الإباحة التي هي تخير، ولا امتضاء فيها ولا طلب، وإنما: لا شك في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك، فعلت أو تركت، وبين قول: افعل فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها طلب لا محالة، وليس في الإباحة من الطلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة، ولم يبق إلا التذب، والتذب من ضرورة معناه التخير في الترك، وليس في قول القائل افعل تخير في الترك أصلاً، وقد تعين الآن أن نبوح بالفرض الحين ونقول: اذعل طلب محض لا مسأغ له لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن، فإن قيل: هذا مذهب الشافعي وأتباعه، وهو المصير إلى انتضاء اللفظ إيجاباً، قلنا: ليس كذلك، فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيص الطلب، فإذا الصيغة لتمحيص الطلب، والوجوب مسدرك من الوعد. هذا لهناه، ثم قال: وأنا أبى على منتهى الكلام شيئاً يقرّب ما اخترته من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التمحيص في الطلب موعود على تركه، وكلما يكون كذلك فلا يكون إلا واجباً انتهى.

وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وفصار المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطالب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع، فقد وافق القائمين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب، ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وقال: إنه صرح به وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حصر المأمور على الفعل فاقضاءه منه اقتضاء جزماً، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد، وهذا هو الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا، فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجي عنه، ولكننا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تفتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة.

حتى الشرع إذ لا غرض له في الكلام في شيء غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به ، ويكون ما ذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين : هو الذي ذهب إليه إمامهما .

واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للذهبين اللذين حكياهما عند حكاية القول بالوجوب ، في أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة ، فتصير للذاهب أربعة :

الوجوب بالشرع ، والوجوب باللغة ، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة ، وتعتمد الوجوب .

فإن قلت : كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة ؟

قلت : هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت ، ومن ذكره الشيخ أبو إسماعيل والقاضي أبو بكر في مختصر التقريب لإمام الحرمين ، وقال بأن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضي الوجوب عليه ، وأنه كذلك بأصل الوضع لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً ، وتقريره وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر ، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فافتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب . وقال للمازري : صرح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم ، فقد ثبت هذا المذهب إلا أنه عندنا ساقط .

قال القاضي في مختصر التقريب : ولسنا نعلم أن في إطلاق اللغة ما يقتضي أن يخالف الصيغة المطلقة المعراة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ ، ويقول لهم : هم تسكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان ، فإنما وبخوه عند ترك امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب ، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المنجرد عن القرائن .

قال : وإسم الأمر يصدق على المنجرد والمقترن ، فن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة .

قال : ثم نقول على وجه التنزل : لسنا نعلم أن يثبت سمة العصيان ، وصف ذم على الإطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم ، فإنك تقول : أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتى ، وإن لم يكن لمشورتك موجبا على من أشرت عليه المذهب .

السابع : أنها بين الثلاثة ، أعنى الوجوب والتدب والإباحة ، واختلف القائلون به فقالت طائفة بالاشتراك اللفظي ، وقال آخرون : بالمعنى وكلام المصنف محتمل للأمرين .

الثامن : أنها مشتركة من الخمسة - أعنى الوجوب والتدب والإباحة - والسكرامة والتحریم وهو المشار إليه بقول المصنف : وقيل : بين الخمسة ، ومراده الأحكام الخمسة - فإن الإمام في المحصول هكذا حكى هذه المذاهب المذكورة في الكتاب -

التاسع : أنه أمر مشترك بين الوجوب والتدب والإباحة والإرشاد والتهديد حكاه النزالي .

العاشر : أن أمر الله تعالى للوجوب ، وأمر النبي ﷺ للتدب ، إلا ما كان موافقا لنص أو مبينا لمجمل حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه أبي بكر الأبهري ، وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان وقال : إن النقل اختلف عنه فروى عنه هنا ، وروى عنه موافقة من قال : لأنه للتدب على الإطلاق . هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسألة .

وقد ادعى الإمام إذ حكى الاتفاق على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمة أن الخلاف إنما وقع في أمور خمسة : الوجوب ، والتدب ، والإباحة والتسزيه ، والتحریم . وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمت أن حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد .

أدلة القائلين

بأن صيغة « افعال » ، حقيقة في الوجوب

قال : (لنا وجوه : الأول قوله تعالى (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ذم على ترك الأمور فيكون واجباً)

استدل على ما ذهب إليه من أن صيغة (افعال) حقيقة في الوجوب لوجوه خمسة :

الأول : قوله تعالى لا بإيس : (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) (١) ووجه الحجية منه أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستيحائه على من يستحيل عليه الجمل ، بل المراد منها : الذم والتوبيخ ، وأنه لا عذر له في الإخلال بالوجود بعد ورود الأمر به ، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما جين الذم والتوبيخ . ورد الآمدى هذا الدليل بأنه لا يلزم من كون هذا الأمر اقتضى الوجوب أن يكون كل أمر كذلك ، والجواب : أنه لا قائل بالفصل .

واعلم أن الشيخ أبا إسحاق في شرح اللمع أورد من جهة المعتزلة أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أوامر الله ورسوله يدلان على الوجوب ، ونحن لا تنازع في ذلك . إنما تنازع في مقتضى اللفظ لغة . وأجاب بأنهم متى سلوا ذلك حصل المقصود ، إذ المطلوب معرفة مقتضى أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ ، وغرضنا من إيراد هذا السؤال : أنه قد يوجد منه أن المعتزلة أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتمد أنهم لا مخالفون في أن أوامر الله وأوامر رسوله عليه السلام يقتضى الوجوب وذلك عجيب ، فإن التقبل عنه بخلاف ذلك ،

قال : (الثاني : اركعوا لا يركعون قيل : ذم على التكذيب .

فلنا : الظاهر أنه للترك ، والويل للتكذيب . قيل : لعل قرينة أوجبت .

(١) سورة الاعراف (آية ١٢) .

قلنا : رتب النعم على ترك مجرد افعال) .

الدليل الثاني قوله تعالى : (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) (١) ووجه التمسك أنه تعالى ذم أقواما على ترك ما قيل لهم فيه افعلوا ، إذ الآية بسياقها يدل على الذم فالو لم تكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك ، ولما قلنا : إن سياق الآية يدل على الذم لأنه ليس المراد من قوله لا يركعون الإعلام والإخبار لأن ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل أحد فيكون ذمأ لهم . واعترض عليه بوجهين :

الوجهما : أنا لانسلم أن الذم على ترك مقتضى الأمر بل على تكذيب الرسل ويؤيده قوله : (ويل يومئذ للمكذبين) أجاب عنه بأن الظاهر أن الذم على ترك مقتضى الأمر أن رتب الذم على الترك ، والترتيب يشعر بالتلبة والويل على التكذيب لحيث أن يكون المكذبون هم التاركين ، فلم يربط الويل بسبب التكذيب ولم العقاب بترك الأمور به ، إذ الكفار مأمورون بالفروع ، ولما أن يكونوا غيرهم فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب ، وآخرون العقاب بسبب ترك الأمور به .

هذا تقرير الجواب ، واعترض النقشوانى على الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال : لانسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط، بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون، والمراد به أنهم غير قابلين للإنذار ونصح الانبياء ، وغير ملتفتين إلى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما عنهم من ذلك ، والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل أن يقال له اركع فلا يركع ، ونحن معترفون بأن هذه الملكة مما يوجب العذاب.

هذا اعتراضه وهو ضعيف ، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن الذم على ترك مدلول قوله : اركعوا ، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل .

والوجه الثاني : وهو يتجه على الدليلين المذكورين هذا الذى نحن فيه ، والذى

تقدم وتوجيهه ، سلمنا أن الذم على الترك لكن فعل الأمر اقترنت به قرينة تقتضى إيجابه ، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى مادك عليه إجماعاً ، أجاب عنه بأنه رتب الذم على مجرد ترك المأمور به وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالغلبة ، فيكون نفس الترك علة ، وما ادعيتم من القرينة الأصل عدسه .

فإن قلت : هذا الاحتمال ، وإن كان على خلاف الأصل فهو قاذح في القطع والمسألة قطعية

قلت : أما من قال إن المسألة ظنية كأبي الحسين البصرى وغيره ، فيجب بمنع كونها قطعية ، وأما من قال بأنها قطعية فيجب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة وإن كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيد .

قال : (الثالث : تارك المأمور به مخالف له ، كما أن الآتى به موافق على صدق العذاب لقوله) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، والمخالفة اعتقاد فساده . قلنا : ذلك لدليل الأمر لأنه قيل التفاعل ضمير والذين مفعول .

قلنا : الإضمار خلاف الأصل ، ومع هذا فلا بد من مرجع ، قيل الذين يتسللون .

قلنا : هم المخالفون ، فكيف يؤمرون بالحد عن أنفسهم ، وإن سلم فيضج ، قوله : أن تصيبهم .

قيل : فليحذر لا يوجب .

قلنا : يحسن ، وهو دليل قيام المتضى .

قيل : عن أمره لا يعم .

قلنا : عام لجواز الاستثناء .

الدليل الثالث : أن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر ، ومخالف ذلك الأمر على صدق العذاب ، فتارك المأمور به على صدق العذاب إنما قلنا : تارك المأمور به مخالف للأمر لأن موافقة الأمر هى الإيمان بمقتضى الأمر ، والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه ، ثبت أن تارك المأمور به مخالف .

وإنما قلنا : مخالف الأمر على صدد العذاب لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (١) أمر مخالف الأمر بالخذر عن العذاب والخذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لوقوعه بدليل أنه يصح الأمر بالخذر عن الشيء بدون وجود المقتضى له ، ألا ترى أنه يقبح أن يقال لمن جلس تحت سقف قوى غير مائل : احذر أن يقع عليك ، ولا يقبح أن يقال ذلك لمن جلس تحت سقف مائل في معرض الوقوع ، وما ذلك إلا لأن المقتضى للوقوع قائم فيه ، فللم يكن ترك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالخذر عن العقاب ، ولا معنى لقولنا : إن الأمر يقتضى الوجوب إلا ذلك .

وفي هذا التقدير نظر سيأتي إن شاء الله تعالى .
واعترض الخصم بأربعة أوجه :

أحدها : منع المقدمة الأولى - أي لانسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه ، وإنما هي اعتقاد حقيقته يعني كونه حفاً مستوجب القبول ، فالمخالفة هي إنكار حقيقته ، يعني اعتقاد أنه فاسد .

قلنا : هذا ليس موافقة للأمر ، بل موافقة للدليل الدال على حقيقة ذلك الأمر وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول ، فاعتقاد حقية الأمر موافقة للدليل لا موافقة الأمر ، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه ، فإذا دل الدليل على حقية الأمر كان الاعتراف بحقيقته مستلزماً لتقرير مقتضى ذلك الدليل . والأمر لما اقتضى دخول فعل المأمور به في الوجود ، كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله وإدخاله في الوجود يقرر دخوله ، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه .

وثانيها : منع المقدمة الثانية ، وتقريره لانسلم أنه تعالى أمر المخالف بالخذر ، بل أمر بالخذر عن المخالف ، فيكون فاعل فليحذر ضميراً ، والذين في محل النصب بأنه مفعوله أجاب عنه بوجهين :

(١) سورة النور (آية ٦٣) .

أحدهما : أن الإضمار خلاف الأصل .

والثاني : أن الضمير لا يبد له من اسم ظاهر يعود إليه وهو مفقود هنا ، قال :
الجسم : لما لا يعود على الذين يتسللون ، والتقدير : فليحذر الذين يتسللون منكم
لو إذا عن الذين يخالفون عن أمره .

أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن الذين يتسللون هم المخالفون ، وذلك أن المخالفين لما ثقل عليهم
المقام في المسجد وسماع الخطبة لا ذوا بمن يستأذن للخروج ، حتى إذا أذن له
خرجوا معه من غير إذن فقول قوله (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذا) وإذا
كان كذلك ، فلو أمر المتسللون بالحنذر عن المخالفين ، اسكبوا قد أمروا بالحنذر عن
أنفسهم وذلك غير ممكن .

الثاني : أنا ولو سلمنا أن مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه ، لكان أمراً
للتسللين بالحنذر عن المخالفين ، ويصير تقدر الآية حيثئذ : فليحذر الذين يتسلون
منكم لو إذا الذين يخالفون عن أمره فيضغ إذ ذاك قوله (أن تصيبهم فتنة) لأن
فاعل (فليحذر) حيثئذ الضمير ، (والذين) مفعوله ، والحنذر لا يتعدى إلى مفعولين
حتى يكون (أن تصيبهم) مفعولاً له تائياً له ، فيصير حيثئذ ضائعاً لا تعلق له
بما قبله ، ولا بما بعده .

فإن قلت : لم لا يكون لأجله إذ الحنذر لأجل إصابتها الفتنة أو العذاب الآليم ؟

قلت : لو كان كذلك لكان مجامعاً للحنذر ، لأن الفعل يجب أن يجامع عتسه
واجتماعهما محال ، كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب ، وقد قال الجاريري
الشارح أيضا : يمكن أن يجاب عن قولهم :

أولاً : إن الفاعل ضمير يعود على المتسللين ، بأنه لو كان كذلك لوجب إظهاره .
فيقال : فليحذروا لأنه عائد على جمع .

وثالثها : وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً ، وتقريره : سلمنا أن قوله -
فليحذر أمر المخالفين بالحنذر وأنه لا ضمير في الآية لكن لم قائم إنه يوجب الحنذر ،

وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب ، هو محل النزاع والاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب .

أجاب: إننا لا ندعى وجوب الحذر من قوله: فليحذر، وإنما تدعى أنه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الأمر ، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضى للوقوع في المحذور . وإلا لكان الحذر عبثاً . ولقاتل أن يقول : قد يحسن الحذر مع التردد في قيام للمقتضى بمجرد ذلك التردد عملاً بالأحوط كالدائر بين أمرين يتردد في اقتضاء أحدهما وقوع الضرر ، ولا يتوقع ضرراً من الآخر ، فإنه يحسن أن يحذر من الأول ، والأمر متردد بين الوجوب وعدمه ، فيحسن التحذير منه ، ولو لمجرد التنازع في مقتضاه .

ورابعها : أنا سلينا صحة ما ذكرتم من المقدمتين إلا أن قوله تعالى: (ع امره) في الآية المذكورة ، لنظير مجرد فنفيد أن أمراً واحداً للوجوب لا أن كل أمر للوجوب أوجب بأنه عام لجواز الاستثناء ، إذ يصح أن يقال : ليحذر: الذي يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني ، ومعيار العموم جواز الاستثناء ، كما استعرفه إن شاء الله تعالى . هذا شرح ما في الكتاب .

وقد اعترض النشرواني على الاحتجاج بالآية فقال : الأمر هنا بمعنى الشأن وهو الاجتماع على محاربة الكفار ، لأنه مذكور معروف بالإضافة إلى النبي ﷺ وقد ذكر قبل هذا منكرأ في قوله تعالى (وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه) وذلك الأمر هو الشأن ، وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه وكان بعضهم ينسل لوإذا ، فأراد بالمخالفة ههنا الانحراف ، وهو النسل لوإذا في المعنى ، وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحرف عن كذا ، ولا يقال ترك عن كذا ، فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن والمخالفة على الانحراف لم يبق في الآية احتجاج على المقصود ، والإنصاف يوجب حمل الأمر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقاً للكلام ورعاية على أصول العربية .

قال : (الرابع: تارك المأمور به عاص لقوله تعالى (أفصيت أمرى - لا يعصون الله ما أمرهم) والمعاصي يستحق النار لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له

تأمر جهنم خالدين فيها أبدا) قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر قوله: ويفعلون ما يؤمرون) -

قلنا: الأول: ماضٍ أو حال .

والثاني: مستقبل قيل: المراد التكفار بقريظة الخلود .

قلنا الخلود: المسكت الطويل) .

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاصٍ وكل عاصٍ يستحق العقاب ، فتشارك المأمور به يستحق العقاب ، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول: بقوله تعالى (أفعميت أمري) (١) ، وقوله: (لا يعصون الله ما أمرهم) (٢) وكذا قوله: (ولا أعصى لك أمرا) (٣) وما قدمناه من شعر العرب -

وبيان الثاني بقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله فإن له أجر جهنم خالدين فيها أبدا) (٤) ومن من صيغ العموم .

واعلم أن المصنف جعل الكبرى مهمة أن قال: والعاصي يستحق النار ، فلم يسورها بكل وشرطها أن تكون كلية ، فالصواب في مصطلح القوم أن يقول: وكل عاصٍ كما أوردناه وبه عبر الإمام ، واعترض الخصم بوجهين:

أحدهما: أنا لانعلم الصغرى ، وهي أن تارك المأمور به عاصٍ ويبيانه قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله (لا يعصون الله ما أمرهم) معناه أنهم يفعلون

(١) سورة طه آية (٩٤)

(٢) سورة الطلاق آية (٦)

(٣) سورة الكهف آية (٦٩)

(٤) سورة الجن آية (٢٣)

ما يؤمرون، وكان قوله: ويفعلون ما يؤمرون تكريراً أجاز عنه ، بأن التكرار إنما يلزم أن لو كان لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بالنسبة إلى زمان واحد ، وليس كذلك ، بل لا يعصون للزمان الماضي ، والحال لقرينة قوله : ما أمرهم ويفعلون للمستقبل لقرينة قوله : ما يؤمرون ، فتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي والحال ، ويفعلون ما يأمرهم به في المستقبل ، هذا تقرير الاعتراض وجوابه ، وهنا مناقشتان :

أحدهما : في قوله : لو كان العصيان ترك الأمر ، وذلك لأن النزاع إنما هو في أن تارك الأمر عاص أم لا ، لافي أن العصيان، هل هو ترك الأمر أم لا ، وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه ، فكان الصواب أن يقول : قيل لو كان تارك الأمر عاصياً .

والثانية : قوله معنى الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ، قال القرافي : بعيد من جهة أن النحاة نصوا على أن لا لنفي المستقبل ، واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز فيجتمع المجاز في الفعل المضارع ، وفي لا أيضاً فكان الأحسن في الجواب أن يقال : لا نسلم التكرار بل قال بعض العلماء : أن قوله تعالى : (لا يعصون الله ما أمرهم) إخبار عن الواقع منهم : أي عدم المعصية دائماً وقوله تعالى : (ويفعلون ما يؤمرون) إخبار عن سببهم التي طبعوا عليها ، يعني أن سببهم الطاعة فيكون أحدهما خبراً عن الواقع منهم ، والآخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرر ، والفعل للمضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم : زيد يعطى ويمنع ويصل ويقطع ، وقول خديجة رضي الله عنها ، النبي ﷺ ، 'إنك لتصل الرحم ، ونحمل السكك وتعين على نوابي الدهر ، أي ذلك شأنك في كل وقت وهو مجاز واحد في المضارع مشهور ، فيكون أولى من مجازين في الفعل والحرف وأحدهما قليل جداً .

الوجه الثاني : أنا لا نسلم كلية المقدمة الثانية : ونقول : ليس المراد بقوله : (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) كل عاص بل الكفار فقط ، ويدل على ذلك قوله : (خالد بن فيها أبداً) فإن غير الكافر لا يتخذ في النار ، أجاز عنه بأن الخلود في اللغة المكث الظويل الصادق على الدائم وغيره ، وليس هو الدائم فقط بل هو حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز .

فإن قلت : فما تفعل في قوله أبدأ .

قلت : لا يتناقى ذلك إذ قد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قوله : (ولن يتمنوه أبدأ) والكفار يتمنون الموت في جهنم . ألا ترى إلى قولهم فيها يا مالك ليقض علينا ربك ولتائل أن يقول : أما تقسيم الخلود بالمك الطويل بخلاف الغالب من استعمال الشرع وعلى اللفظ على الغالب أولاً ، لا سيما وقد أردفه بقوله أبدأ وقولكم أن أبدأ قد يستعمل في الزمن الطويل قلنا : صحيح ، ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود ينفي ذلك هنا وإلا فكأنه قال : قاطنين فيها مكناً طويلاً زمنياً طويلاً ، فيكون قد قرر اللفظ بمجرد التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا .

فإن قلت : التأكيد لا بد منه على التفسيرين لأنه إن أراد بالخلود الدائم ، كما ذكرت فما أتى بعوله أبدأ إلا للتأكيد .

قلت : التأكيد على تقدير إرادة الدائم مناسب مناسبة شديدة لأن المحكوم به أولاً أعنى المكث الدائم شيء عظيم يليق بخطبة التأكيد فكان التأكيد دليلاً على ما قلناه من أن المراد بالخلود الدائم للاحتجاج إلى التأكيد ، والحالة هذه ، ويدل ذلك أيضاً من الآية قوله : (فإن له نار جهنم) ، ولم يقل فإنه يدخل نار جهنم بل أتى بلام الاحتصاص ، والمكث بالموضوع للدوام والبقاء وصدر الجزاء بأن المؤكدة للجزاء حيث قال : فإن له ، ولم يقل فله ، ثم أكد ثانياً عند ختام ذكر الجزاء بقوله أبدأ ، ولم يبق علينا إلا أن الدائم لا يستحقه غير الكافر والآية في المعاصي ؛ وهو أعم إلا أن يكون هذا العام قد أريد به الخاص ، وأما التشواني فقال : ليس المعصيان عبارة عن ترك الأمر فقط بل عن ذلك مع زعم بطلان مقتضاه ، وهو ترجيح جانب العقب على الترك أو عدم الإيمان بمقتضاه وهو معنى قوله تعالى في الملائكة : (لا يعصون الله ما أمرهم) أى يجوزون بمقتضاه ويمتلون ويمتنع منهم عدم الإيمان بمقتضاه ، قال وكذلك في قوله تعالى : (أفحصيت أمري) معناه ما ذكرنا لأن موسى عليه السلام يقول : أزعمت أن ما أشرت به عليك وأمرتك به باطل غير سديد حتى تركته ، وأراد أن يعافيه فكان جواب هارون عليه السلام بأن تركي لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة أخرى ، ثم أن موسى عليه السلام : لما سمع ذلك قبل معذرتة . وعلم أنه ليس بعاص ما أمره مع أنه كان تاركاً لما أمره قال :

ولو كان العصيان باقياً لكان سبب العقاب باقياً ، ولما كان يتمتع عن عقابه بالقدر الذي ذكره قال : وهذا استحق العاصي الخاود في النار بهذه الآية ، وكان ضالا ضللاً مبيئاً بدليل قوله : (ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضللاً مبيئاً) وترك المأمور به مع زعم بصحة مقتضاه لا يوجب ذلك ، هذا كلامه وهو مدخول ، أما قوله العصيان ترك الأمر مع زعم بطلان مقتضاه قلنا : هذا خلاف الشائع الذائع في اللغة العربية ، ويلزم على هذا أن لا يطلت على من خالف أوامر الله ورسوله أنه عاص ما لم ينضم إلى ذلك هذا القيد ، وهو واضح البطلان ، وأما قوله : (لا يعصون الله فليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره ، وأما قضية هارون عليه السلام فهو لم يعص أخاه موسى عليه السلام ، وإنما موسى استغفمه لما رآه لم يفعل ما أشار به كان يقول ما كان يمنعك من ذلك هل عصيت أمري ، فقال هارون : لا ، ولكن المانع أنى خشيت أن تقول : فرقت بين نبي إسرائيل ، فقبل موسى عليه السلام عذره ، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره ، ولا بالمخالفة لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع ، وإن لم يكن التقييد موجوداً في اللفظ كما تقول لو كيلك : اشترى اللحم ، ثم تقول : ما منعك من شرائه هل عصيت أمري ، فيقول لك لا ، بل كان السوق غير قائم ، أو اللحم غير موجود والله أعلم .

قال : (الخامس : أنه عليه السلام احتج لدم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى : (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) .

الدليل الخامس : ما رواه البخاري من أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبي سعيد وهو في الصلاة فلم يجبه فقال : « ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله يقول : (استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم) ، وهذا الاستفهام ليس على حقيقة ، لأنه عليه السلام كان يعلم أنه في الصلاة فدل على أنه مجرد الظم والتوبيخ ، ولولا اقتضاء الأمر للوجوب لما كان ذلك ، وقد وقع في الكتاب أن أبي سعيد هذا هو الخدري ، وكذا وقع في المحصول وغيره من كتب الأصول ظناً من مصنفها أنه لا أبو سعيد في الصحابة إلا الخدري ، وهذا الظن نشأ لهم من شهرة الخدري ، وعدم ظروف ذكر غيره على أسماءهم ، وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعلى ، وليس هو

بخدرى (١) والقرافى رحمه الله تبه على ذلك : ومن كتبه استفدناه وهو صحيح ، وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبى رحمه الله ، هل روى هذا الحديث من طريق الخدرى فى شىء من الكتب والأجزاء فقال لا ، ووقع الحديث فى بعض الكتب منسوباً إلى أبى بن كعب ، وليس بجيد أيضاً ، وقد نجزت الدلائل الخمس وهى إنما تفيد ثبوتها أن الأوامر الصادرة من الشارع للوجوب ، لأنها حقيقة الوجوب بأصل الوضع كما هو المدعى فلا بد من إقامة الدليل على أنها فى اللغة كذلك ، لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولان أوامر الشارع خص الاستدلال بها وقد قدمنا أن المختار عندنا ما ذهب إليه إمام الحرمين . وليس الشرح موضع تقريره والذب عنه .

-
- (١) الخدرى هو : سعد بن مالك بن سنان الخدرى الأنصارى الحزرجى . صحابى جليل ، كان من الملازمين للنبي ﷺ - وشهد معه كثيراً من الغزوات . توفى سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة (خلاصة تهذيب الكمال ١ / ٢٧١) .
- أما أبو سعيد بن المعلى : فهو : رافع بن المعلى بن لوزان بن حبيب بن عدى الأنصارى . مات سنة ٧٣ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٣ / ٩٩) .
- وهذا الحديث رواه البخارى عن أبى سعيد بن المعلى فى تفسير سورة الفاتحة والأفعال . فتح البارى (٩ / ٢٤٤ - ٢٧٧) كما رواه الإمام أحمد فى مسنده (٢ / ٤١٢ - ٤١٣) .
- والترمذى فى فضائل القرآن ، والطبرى فى تفسير سورة الأفعال (١١ / ٤٦٦)

أدلة القائلين بالنذب

قال : احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والنذب هو الرتبة ، والسؤال للنذب . فكذا الأمر .

قلنا : السؤال ، وإن لم يتحقق .

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل :

أولها لأبي هاشم القائل : بأن الأمر للنذب لاجرم إن في بعض الذمخ احتج أبو هاشم ، لكن ذلك غير مستقيم ، لأن الثالث والثاني على أحد التقريرين كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا تعلق لها لأبي هاشم ، وتقرير ما احتج به أبو هاشم أنه لا فرق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ، فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال للنذب ، فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على شيء غير النذب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه .

هذا تقرير الاحتجاج يمر به بعض الشارحين بأن الأمر لو دل على الإيجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال منذهب الوجوب بل لتقرير مذهبه ، فكان الأحسن أن يقال بأن الأمر لو دل على شيء غير النذب ، كما أوردناه ولا يخص الوجوب بالذكر .

وأجاب المصنف : أن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً لأن صيغة الفعل عند القائل لأنها للإيجاب موضوعة لوجوب الفعل مع المنع من الترك . وقد استعملها السائل ، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب . إن الوجوب حكم شرعي يستدعي إيجاب الشرع ، ولذا لا يلزم المسؤل القبول .

فإن قلت : إذا دل السؤال على الإيجاب لزم افتراقهما من وجه آخر ، إذ إيجاب الأمر يدل على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال .

قلت : إيجاب الأمر أيضاً غير مستلزم للوجوب ، لجواز أن يوجد بدون الوجوب ، كما إذا أمر السيد عبده بما لا يقدر عليه حساً وشرعاً .

وقد أجاب الأسفرايني (١) أحد شراح هذا الكتاب عن السؤال بأن المعنى تكون الفارق بينهما الرتبة ، هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال ، وهذا فيه نظر إذ هما مدلولان متعاربان ، على أن هذه المباحث كلها إنما هي على تقدس ثبوت اعتبار الرتبة حتى يكون فارقه ، لكنها عند المصنف غير معتبرة أن العلو والاستحلال لا يعتبران كما تقدم ، فلهذا أجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق نعم . الفرق بين السؤال والأمر عنده ، فرق ما بين العام والخاص ، فإن السؤال أمر صادر يتدلى والأمر أعم .

وأما قول بعض الشارحين ، قد يترتب الوجوب على السؤال كسؤال المضطر وقد لا يترتب ، وقد يترتب على الأمر ، وهو ما إذا كان صادراً من هو له ، وكان مقدوراً للكف ، وقد لا يترتب ، وفي تمثيله لترتب الوجوب على السؤال بحالة الاضطرار نظر ، لأن وجوب إطعام المضطر ليس لسؤاله بل لكونه مضطراً حتى لو لم يسأل ، وعرف أنه مضطر وجب إطعامه من غير سؤال .

أدلة القاتنين بأنها للقدر المشترك

قال : (بأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقة في القدر المشترك .

قلنا : يجب المصير إلى المجاز لما بيننا من الدليل)

احتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب .
بأنها وردت للوجوب تارة ، وللتدب أخرى ، فوجب أن تكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما ، وهو رجحان الفعل عن الترك ، وإلا فإن كان حقيقة فيها لزم
الاشتراك أو في أحدهما لزم المجاز فيهما على خلاف الأصل ، ويمكن أن يقرر هذا
الدليل على وجه آخر يصير به دليلا لأن هاشم على أنه حقيقة في التدب ، وذلك
بأن تريد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت
بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها في رجحان وجود العقل مع جواز
الترك ثابت حيثئذ ، ولا لئني بالتدب إلا ذلك .

والجواب لنا قد بينا أن الأمر حقيقة في الوجوب كما سبق . فالمصير إلى كونه
مجازا في التدب ، وغيره من الوارد واجب لثلا يلزم الاشتراك ، والمجاز
أولى منه .

واعلم أن التقرير الأول : هو الأقرب إلى كلام صاحب السكتات ، والثاني : هو
ما أورده الإمام وفيه نظر لأن كوننا لا نحكم عليه بالوجوب للبراءة الأصلية غير جعلنا
إياه حقيقة في التدب ، وحكمتنا عليه بعد الوجوب لا يقتضى إنه حقيقة في التدب .

أدلة القائلين بالتوقف

قال : (بأن تعرف مفهومها لا يكون بالعقل ، ولا بالنقل : لأنه لم يتواتر ، والآحاد لا تفيد القطع قلنا : المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها الظن ، وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق) .

احتج من ذهب إلى التوقف بأنه لو ثبت في إحداهما ثبت بدليل الامتناع إثبات اللغة بالتشبي ، وذلك الدليل إما عقلي أو نقلي ، والأول : لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني : إما متواتر ، وهو منتف ، وإلا لكان ضرورياً حاملاً لكل أحد من هذه الطوائف وكان النزاع يرتفع من بينهم ، وأما الآحاد وهي لا تفيد القطع إنما تفيد الظن وهو في المسائل العلية غير كان والمسألة عليية إذ هي من قواعد أصول الفقه ولم يجر الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء قاطبة الإيباري شارح البرهان حكاه عنه القرافي ، وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد ، وإذا اتفقت طرق المعرفة تعين أوقف وهذا الذي نقله الإيباري رأيته في كلام القاضي في مختصر التقريب والإرشاد في غير موضعين أجاب بوجوبين .

أحدهما : أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها حصول الظن كما يمكن حصول الظن في مقاصدها عن العمليات وحاصل هذا الجواب منع كون المسألة عليية وقد اختلف الأصوليون في أن هذه ظنية يقينية .

الثاني : أن هذا الحصر ممنوع وسند المنع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي - والنقلية كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل يستحق النار ينتج العقل من هاتين التقليديين أن تارك المأمور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك وكما سبق أيضاً في الدليل الثالث وهو تارك المأمور به مخالف وكل مخالف معذب فتارك المأمور به معذب ، وكما سبق في باب اللغات الجمع المحلى بالآلف واللام يدخله الاستثناء والاستثناء ما لولاه لدخل فيدل على أن الجمع المحلى للعموم فقول المصنف كما سبق يحتمل عوده إلى كل واحد من هذه الثلاث ، وقد أجيبت عن هذا الدليل بجواب ثالث وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه إنما يلزم ذلك إن لو كان العقلي هنا ضرورياً لكنه

تلميح فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتواريحهم ولا يصل إلى الآخر لعدم أو قلة اشتغاله بذلك ، وأجاب بعضهم بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازم عليه ، وذلك لأن العتل لا يقتضى الوقف والنقل القطعي غير متحقق والثاني لا يفيد فما كان جوابه فهو جوابنا ، لكن في هذا نظر إذ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه ، واعلم أن المنع الثاني ذكره المصنف قدمه الإمام على الأول وهو أولي على قاعدة أهل النظر عما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول: لانسلم المحصر سابقاً فمعرفة بالآحاد ، والمجدليون يعلمون مثل ذلك بأن الثاني هنا مثلاً فيه تسليم المحصر ، فلا يحسن منعه بعد ذلك ، والله أعلم .

قال : (الثالثة : الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل : للإباحة لنا ، أن الأمر يفيد وروده بعد الحرمة ، لا يذممه قيل : إذا حلتهم فاصطادوا قلنا : معارض بقوله : فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) ،

هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صبغة افعال : تقتضى الوجوب ، فاختلف القائلون بذلك فيما إذا أوردت بعد الخطر ، هل هي باقية على دلالتها ، أو ورودها بعد الخطر قرينة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب .

الأول : أنها على حانا في اقتضاء الوجوب ، وهو اختيار الإمام ، وأتباعه منهم المصنف ، وبه قالت المعتزلة : وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ، والإمام أبو المنذر بن السمعاني في القواطع ، ونقله ابن السباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الليث ، ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي ، لكن لم يقل بذلك مطلقاً ، وإنما لذي قاله ، كما حكاه عنه إمام الحرمين . في البرهان ، لو كتبت : من القائلين بالصبغة لقطعت بأن الصبغة المطلقة بعد الخطر مجراه على الوجوب ، وكذا قال : في مختصر التقریب الذي نختاره ، أن الأمر بعد سبق الخطر ، كالأمر من غير سبقه ، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الخطر كهي من غير خطر يسبق ، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف ، وهانحن عليه في صورة التنازع كما ارتضينا في صورة الإطلاق من غير تقدم خطر انتهى .

والثاني : أنها تكون للإباحة ورجحه ابن الحاجب ، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمساني في شرح المعالم عن نص الشافعي ،

وكذا نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصهباني في شرح
المحصول ، وقال القاضي في مختصر التقريب أنه أظهر أجوبة الشافعي ، وحكاها الشيخ
أبو حامد الإسفرايني في باب الكتابة من تحليقته عن الشافعي وقال الشيخ
أبو إسحاق الشافعي كلام يدل عليه ، وقال ابن السمعاني عليه دل ظاهر قول الشافعي
في أحكام القرآن .

والثالث : اختاره الغزالي : وهو إن كان الخطر الشائق عارضاً بعلّة وعلق صيغة
افعل بزواله مثل : فإذا حلّتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الدم
فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله ، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بندب
أو إيجاب ، لكن هذا هو الأغلب ، كقوله عليه السلام : كنت نهيتكم عن لحوم
الأضاحي فادخروا ، وأما إذا لم يكن الخطر عارضاً بعلّة ولا صيغة افعل ، علق
بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الإيجاب والتدب ، وتريد ههنا
احتمال الإباحة ، وتكون هذه قرينة تروح هذا الاحتمال ، وإن لم تعينه ، وأما إذا لم
ترد صيغة افعل ، ولكن قال : إذا حلّتم فأنتم ما مورون بالاصطياد ، فهذا يحتمل
الوجوب والتدب ، ولا يحتمل الإباحة ، قال : وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله :
افعل في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقال بها ، وهذا المذهب أخذه
الغزالي مما حكاها إمام البرهان ، وفي التلخيص عن بعضهم أنه إن ورد الخطر مؤقتاً
وكان متناه صيغة في الاقتضاء فهي للإباحة ، قال : والغرض من مساق الكلام
رد الخطر إلى غاية ، وهي كقوله : وإذا حلّتم فاصطادوا ، ثم زاد الغزالي ما ذكره ،
وقد قال في التلخيص عن هذا المذهب أنه أسد مذهب لمولاه ،

والرابع : الوقف وهو مذهب إمام الحرمين : واختاره جماعة واستدل المصنف
على ما اختاره ، بان الأمر يفيد الوجوب ، إذ التفرع على القول بذلك ووروده
بعد الحرمة غير صالح ، لأن يكون معارضاً فإنه كما لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى
الإباحة لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب لمنافاة كل واحد منهما للتحريم ، فإذا جاز
الانتقال إلى أحد المتنافيين جاز الانتقال إلى الآخر ، واحتج القائل بالإباحة بأنها
وردت لذلك مثل قوله تعالى : (وإذا حلّتم فاصطادوا) (١) وقوله تعالى :

(١) سورة المائدة آية (٢) .

(فإذا قضيت الصلاة فانتشروا) (١) وقوله تعالى (فإذا تطهرن فأتوهن) (٢) وفي الحديث : كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، (٣) كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا (٤) ، وأجاب في الكتاب بأن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) (٥) فإنه يفيد الوجوب لأن الجهاد واجب ، وكذلك قوله تعالى (ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله) (٦) وحلق الرأس نسك ، وليس بمباح محض ، كذا ذكره الإمام وكذلك قوله عليه السلام : « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي » (٧) وإذا تعارضت : من هذه الجهة بقى دليلنا على أصله ، ولمن يقول : بالإباحة أن يمنع استفادة الوجوب في هذه السور من الصيغة الواردة بعد الحظر ويقول : أن الوجوب مستفاد من خارج ، فإن قتال المشركين واجب ، وكذلك الصلاة بالنسبة إلى المرأة ، ثم لما منع منه حصل الإحجام عنه فكان ورود الأمر مفيداً أن نسبب الأحجام زائل ،

(١) سورة الجمعة آية ()

(٢) سورة البقرة آية ()

(٣) رواه الحاكم عن أنس ، وابن ماجه عن ابن مسعود (الفتح الكبير .

- (٢٣٤ / ٢)

(٤) رواه الترمذى من حديث بريدة بلفظ : كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي . فوق ثلاث ليتسع ذرو الطول على من لا طول له ، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا .

(٥) سورة التوبة آية (٥)

(٦) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٧) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود من حديث عائشة قالت : « جاءت فاطمة بنت أبي حبيس إلى رسول الله - ﷺ - فقالت : يا رسول الله إني أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال النبي - ﷺ - : إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة ، فإذا أدبرت . فاغسلي عنك الدم وصلي ، (المغنى لابن قدامة ٢١٢/١)

وأن هذا الأمر صار مباحا ومتى صار مباحا لزم أن يعود إلى ما كان عليه من الوجوب .

(فائدة) قد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الخطر هل يدل على الوجوب أو الإباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهي مستحبة ، وإن كانت : واردة بعد خطر ، وعن صاحب التقريب حكاية قول ، أنها يجب بطلب العبد .

ومنها : النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب ، وفي وجه هو مباح مجرد ، والأمر به في قوله صلى الله عليه وسلم للخيرة بن شعبة لا أنظر إليها ، فإنه أخرى أن يؤدب بينكما (١) ، أى يجعل بينكما المودة ، وأرد بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة .

ومنها : إذا قال لعبده أتجر صار مأذونا ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر وارد بعد خطر ، وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده ، والله أعلم .

(تنبيه) صرح الإمام هنا بأن حكم الأمر بعد الاستئذان حكمه بعد التحريم حتى يقع فيه الخلاف في إفادة الوجوب ، ومثال ذلك أن يستأذن على فعل شيء فيقول : افعله وهذا حسن متجه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله صلى الله عليه وسلم إذ سأله كيف نصلى عليك قال : فولوا الحديث .

قال : (واختلف القائلون : بالإباحة في النهى بعد الوجوب) .

الذين قالوا : بأن الأمر الوارد بعد الخطر يفيد الوجوب جزموا القول : بأن النهى بعد الوجوب يفيد التحريم .

وأما الذين قالوا : هناك بأنه يفيد الإباحة فاختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم : من طرد فيه الخلاف وحكم بالإباحة ، ومنهم : من قال : لا تأثير هنا

(١) رواه الترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه . (نيل الأوطار ١٠/٦) .

للويجاب المتقدم ، بل النهى يفيد التحريم ، وبه قال الأستاذ ، وقال لا ينتهض
الوجوب السابق قرينة في حمل النهى على رفع الوجوب ، وادعى الوفاق في ذلك ،
وفي التلخيص مختصر التقريب والارشاد للتناضى دعوى الوفاق ، كما ذكر الأستاذ ،
فإنه قال في أثناء الججاج لو صح ما قلتموه لزم أن تقولوا : إذا فرط الإيجاب ،
وسبق التحتم ، ثم تعقبته لفتلاً تقتضى تحريماً بما لو قدرت مطلقة أنها لا تحمل على
التحريم ، وقد قلتم جميعاً أنها محمولة على التحريم انتهى ، ولكن الخلاف ثابت .
مصرح به ، وقال إمام الحرمين : أما أنا فسأجب ذيل الوفاق عليه كما قدمته في
صيغة الأمر بعد الخطر ، وقد فرق القائلون : بأن النهى بعد الوجوب للتحريم مع
قولهم : بأن الأمر بعد الخطر للإباحة بوجوه .

أحدها : أن النهى لرفع المعاسد المتعلقة بالنهى ، والأمر له حصول المصالح المتعلقة
بالمأمور ، واعتناء الشارع بدمع المعاسد أشد من اعتناؤه بطلب المصالح .

والثاني : أن النهى عن الشيء موافق للأصل الذى هو عدم العمل ، ولا كذلك
الأمر لاقتضائه العمل .

والثالث : أن المائل بالإباحة ، ثم إنما دعاه إليها ورود الصيغة كثيراً في
آيات والخبار بمعنى الإباحة ، كما سبق بخلاف النهى بعد الوجوب .

والرابع : أن دلالة النهى على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب ،
لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ، والله أعلم .

(فائدة) تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستئذان ، وأما النهى .
عقيب الاستئذان مثل قوله بِسْمِ اللَّهِ لسعد وقد قال له أوصى بما لك قال : لا ومثل .
أيسلم بعضنا على بعض ، نعم أيسأح بعضنا بعضاً ، قال : نعم ، أيتحنى بعضاً لبعض ،
قال لا ووقع في السنة كثير من ذلك ، فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن
الخير ، كأنه يقول : أيقع هذا أو لا وجوابه في الأصل خبر أيضاً يقول : يقع أو
لا فتقواك : يقوم زيد فيجيب نعم ، أو لا : ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد
بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعى ، كما في هذين الحديثين وأشباههما ، فإن القرينة

تدل على أن المراد الاستفهام على الحكم الشرعي ، أما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب ، وقد يكون استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وأرد على ما فهم من السؤال ، والظاهر في الحديث .

الثاني : أن المراد الاستفهام عن الجواز ، ولذلك كان الإحناء حراماً وقوله نعم : في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل آخر ولا تقدره أمراً بل خبراً ، وكذا في حديث سعد الظاهر فيه أنه استفهام عن الجواز ، ولذلك في الثلث ، قال : الثلث والثالث كثير ، فإن نعم مقدرة فيه ، ولا تقدره أمراً لأنه ليس مستحباً ، لقوله : أنه كثير وليس با ضرورة إلى تقديره أمراً وصرفه عن ظاهره ، فهذا هو القاعدة في ذلك قررهما والذي رحمه ، وينبئ عليها مباحث في مواضع كثيرة فاعلمها .

قال : (الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل : التكرار وقيل : للمرة وقيل : بالتوقف للاشتراك أو للاجهل بالحقيقة .

الأمر : إما أن يرد متيماً وهو نوعان :

أحدهما : أن يرد مقيداً بالمرّة ، أو بالتكرار فيحمل عليه ، طمأ .

والثاني : أن يرد مقيداً بصفة أو شرط وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله ، وأما إن يرد مطلقاً عارياً عن التقييد ، وهو مسألة الكتاب وفيه مذاهب .

أحدهما : أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرّة . وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والتكررة ، نعم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرّة ففسارت المرّة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ، لأن الأمر يدل عليها بذاته واختاره الإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب ، ونص على اختيار القول به القاضي في التلخيص لإمام الحرمين .

وقد عبر المصنف عن المرّة بقوله ولا يدفعه ، فإنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرّة ، فإنه لو كان للمرّة دفع التكرار إذ هما متقاربان ،

والثاني : أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر ، ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن شيخه أبي حاتم القزويني ، وعن القاضي أبي بكر وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وذكر الأصفهاني أن العالمى نقله عن أكثر أصحاب الشافعي ، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمئة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين ، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين ، وابن الصباغ في عدة العالم والآمدى وغيرهم .

قال صفي الدين الهندي : ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقي ، وهو إعادة الفعل الأول ، فإن ذلك غير ممكن من المكلف ، وإنما المراد مثله ، ولك أن تقول ما تريد بقولك ليس المراد إعادة ذلك للفعل الأول ، أتريد الماهية مع قيد النشحيص في الأول ، أم الماهية وحدها ، الأول : مسلم ، والثاني : ممنوع لأن الماهية الموجودة في الأول موجودة في الثاني بعينها .

والثالث : أنه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار ، وإنما يحمل عليه بدليل ، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة ، وأكثر الفقهاء ، وعن اختيار شيخه القاضي أبي الطيب ، والشيخ أبي حامد . ونقل بعض الشارحين تبعاً للأصفهاني في شرح المحصول عن الآمدى أنه قال : وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية ، ثم خطا هذا للشارح الآمدى بأن إمام الحرمين إنما يرى الوقف ولا يقضى في الزيادة بنفي ولا إثبات .

واعلم أن الآمدى لم ينقل في الأحكام عن إمام الحرمين إلا الوقف ، كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدى ، ومنهم من نفي احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصرى وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقضى فيها نفي ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية انتهى . والظاهر أن نسخة الأصفهاني ، وكذلك هذا للشارح من الأحكام سقيمة سقط منها من قوله : ومنهم إلى قوله وإليه ، وهذه النسخة التي عندي صحيحة مقروءة على الآمدى وعليها خطه .

واعلم أن صني الدين الهندي نقل عن أبي الحسين وكثير من الأصوليين المذهب المختار ، وهو خلاف ما نقله عنه الآمدى كما رأيت ، والذي رأيت في المعتمد يقتضى موافقة ما نقله الهندي ، أو يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عن الآمدى بالأصالة .

والرابع : التوقف ، قالوا : وهو محتمل لشئيين .

أحدهما : أن يكون مشتركاً بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة ، وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتاب المرصاد الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب .

والثاني : أنه لأحدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع ، ولقائل أن يقول: وضعه للمرة والتكرار كل منهما على حدته وضع للنقيضين ، لأن التكرار وحده مع المرة وحدهما مما لا يجتمعان ، إذ لا يجتمع الوحدة بقيد الوحدة مع الكثرة ، ولا يرتفعان إذا هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما ، ثم إن الوضع للنقيضين على رأى الإمام ، ومن نحاه نحوه تمتع ، فكيف يتجه بمن يعتقد اعتقاده أن يجعل التوقف محتملاً ، وفي المسألة مذهب خامس حكاه صني الدين الهندي عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع اللدة فيلزمه في جميعها وإلا فيلزمه الأقل .

قال : (لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرير ولا نقض ، وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفماً للاشتراك والحجاز ، وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه) .

استدل على المختار بأوجه:

أحدهما : أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تقييدها تكراراً وبالمرات نقضاً ، ولو كان دالاً على التكرار لكان تقييدها بالمرات تكراراً بالمرة تنقضا والملازمة بينة واللازم باطل الصحة ، قولنا : أفضل ذلك مرات ، وليس (٤ - الإبهاج - ٢)

فيه تكرار ولا نقض ، ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجة إلا على من يدعى أنه نص بالمرة الواحدة ، ولا يحتل التكرار ومن يدعى العكس ، أما من يدعى التوقف والظهور في أحدهما فلا يصلح حجة عليه .

الثاني : أنه ورد للتكرار شرعاً مثل قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (كتب عليكم الصيام) وعرفنا مثل قول الغائل لغيره : احفظ دابتي . وأحسن إلى الناس وورد للمرة شرعاً كآية الحج والعمرة ، وعرفنا مثل : ادخل الدار ، وقول السيد لعبدته اشتر اللحم ، فحينئذ إما أن يكون حقيقة فهما فيلزم الاشتراك أو في أحدهما فيلزم المجاز ، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل . فيكون للقدر المشترك بينهما ، وهو طلب الإتيان بالمأمور . وذلك أعم من أن يكون في المرة الواحدة أو المرات ، وحينئذ لا يدل على أحدهما بخصوصه ، إلا بقرينة .

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة ، وبعض المتأخرين من الأصوليين ، كالتقشرواني وغيره قد ضعفوه فقالوا : إذا كان موضوعاً للقدر المشترك الذي هو مطلق الطلب ، ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له ، لأن الأعم مغاير للأخص لكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز مجازاً ، وأيضاً فإن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية على رأى الإمام ، وأتباعه ، فإذا استعمل فيما تشخص منهما في الخارج يكون مجازاً لأنه غير ما وضع له فتقرر أن استعمال الأمر في المقيد بالتكرار ، وبالمرة مجاز لما قلناه : وهذا بحث صحيح مطرد في كل أعم استعمل في أخص ، وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ، وإن استعمل فيه اعتبار خصوصه فهو مجاز ، وهذا التفصيل لا حاجة إليه لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال فهو كاستعمال الأسد الشجاع ، باعتبار الشجاعة ، وإن أراد بقوله : باعتبار أنه لم يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة ، لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص .

الثالث : وهو دليل على ضعف القول بالتكرار ، لأنه لو كان مقتضياً للتكرار

نعم جميع الاوقات ، حتى يجب فعل المأمور به فيها ، وذلك لعدم أولوية وقت دون وقت ، لكنه لا يعم جميع الاوقات لوجهين .

احدهما : أنه لو عمها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق .

والثاني : أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود وذلك لأن الامر الأول : قد استوعب جميع الاوقات بفعل المأمور به والثاني : يقتضى الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به أولاً ، لا يمكن مع الإتيان به ثانياً : فيرتفع وجوبه لعدم إمكان فعله فيلزم النسخ وهو يأكل قطعاً لأن الامر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها والامر بالحج ليس نسخاً للصلاة ثبت ما قلناه من أنه لا يعم كل الاوقات ، وحينئذ لا يكون مقتضياً وإنما قيد المصنف بقوله : لا يجامعه ليحترز عما يجتمع معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر .

اما الاول : فلأن القائل بال تكرار يشترط الإمكان كما تقدم .

واما الثاني : فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الامر الثاني : مطلقاً غير مخصص ببعض الاوقات شرعاً أو عقلاً ، ومثل هذا غير واقع في الشرع ، ولو وقع لا يلزم الحصر وقوع النسخ ، وأما إذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات ، فلا يلزم منه نسخ الاول بل تخصيصه ، ولا امتناع في ذلك على أنه غير واقع على الوجه المفروض .

قال : (تمسك الصديق رضى الله عنه على التكرار بقوله : (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه . قلنا : لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قبل النهى يقتضى التكرار ، فكذا الامر قلنا : الانتهاء أبدأ يمكن دون الامتثال قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا : وروده قرينة التكرار) .

احتج من ذهب إلى أن الامر يفيد التكرار بثلاثة أوجه .

احدها : أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ، تمسك على أهل الردة من وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ،

فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار ، والجواب بعد تسليم أن الإجماع السكوتي إجماع ، أنه لعل النبي ﷺ ، بين للصحابه رضی الله عنهم ، أن قوله : (وآتوا الزكاة) يفيد التكرار فتمسك الصديق رضوان الله عليه بها مستنداً إلى ما بينه عليه السلام . وهذا وإن كان خلاف الأصل إذ الأصل : أنه لم يبين لكن يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة ، وقد يجاب بأن أمر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار بالضرورة من دين محمد عليه السلام أو بأن هنا مع صيغة الأمر غيرها ، وهو أن القاعدة تكرر الحكم بتكرار سببه ، وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلها تكررت تكرر وجوب الزكاة ، وهذا مقتضى التكرار غير الأمر .

وثانيها : أن النهي يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه ، والجامع كون كل منهما للطلب ، والجواب أنه يمكن الانتهاء عن الشيء دائماً لأن فيه بقاء على العدم ، وأما امتثاله أبداً أعني استعماله دائماً فغير ممكن ، وهذا الجواب من المصنف ربما يفهم اختياره أن النهي يقتضى التكرار بلا خلاف ، وقد صرح بعد ذلك بأن النهي كالأمر في التكرار وعدمه ثم ك أن تقول : في هذا الجواب نظر ، لأن من قال : الأمر يقتضى التكرار اشترط الإمكان ، كما سبق فامثال الأمر أبداً حينئذ كالاتهاء أبداً من حيث الإمكان ، فالصواب في الجواب أن يقال : هذا إثبات اللغة بالقياس ، وليس بصحيح سلنا صحته لكن لا نسلم أن النهي يقتضى التكرار ، بل هو على وزن الأمر سلنا أنه يقتضى التكرار لكن مقتضى الأمر اتحاد الأمور به ، وذلك يصدق مرة واحدة بخلاف النهي ، فإنه لما كان مقتضاه الكف عن المنهى عنه لم يتحقق ذلك ، إلا بالامتناع المستمر .

وثالثها : أنه لو لم يدل على التكرار ودل على المرة لم يرد النسخ ، لأن وروده إما بعد فعلها ، وذلك محال إذ لا تكليف ، وإما قبله وهو يدل على البداء ، أى ظهور للمصلحة بعد خفائها ، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى : وورود النسخ جازم فدل على أنه للتكرار والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه ، فإن ورد صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جازم .

قال : (قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك .

قلنا : فقد يستفسر عن أفراد المتواطىء) .

إحتج من قال باشتراك الأمر بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفهام فيه فيقال : أردت بأمرك فعل مرة واحدة أو أكثر ، وحسن الاستفهام دليل الاشتراك ، والجواب أن مدحنا للتواطؤ ويجوز الاستفسار عن أفراد المتواطىء كما إذا قلت : اضرب إنساناً فإنه يحسن أن يقال ، عمراً أم زيداً وأعتق رقبة ، فإنه يجوز أن يقال : مؤمنة أم كافرة وقد تم شرح ما في الكتاب ، وليس فيه تعرض لشيء من شبه القائلين بالمرة ، ومنها : أن من قال لغيره : ادخل الدار فدخل مرة عد بمثلاً ، ومنها لو قال لوكيله : طلق زوجتي لم يملك أكثر من واحدة ، ومنها لو قيل : صار زيد صدق بمرة فليكن مثله في الأمر .

والجواب عن الأول : أن ذلك إنما يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله ، ولهذا لو قيل : ادخل مراراً أصح ، ولو عدم الاحتمال لم يصح هذا التفسير وهو الجواب عن طلق زوجتي ، وذلك لعدم ظهور الأمر فيما عدا الواحدة ، لا لعدم الاحتمال لغة . الجواب عن الثالث : أنه قياس في اللغة فلا يقبل .

(فائدة) استحباب إجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الأول ، حتى لو سمع ثانياً فلا يستحب إجابته يظهر تخريج المسألة على أن الأمر هل يقتضي التكرار .

وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسألة وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال يجب كل واحد لتعدد السبب .

قال : (الخامسة : للمعلق بشرط أو صفة مثل : وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ، لا يقتضي التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

أما الأول . فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ، ولأنه لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر .

وأما الثاني : فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها ، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعاليه .

الامر المعلق بشرط أو مفعلة هل يقتضى تكرار الأمور به بتكرارها من قال : الامر المطلق يقتضى التكرار فهو هنا أولى ، ومن قال : لا يقتضيه اختلفوا هنا ، ولا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها ، فنقول :

قال الآمدى ومن تبعه : ما علق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدوا ، وقولنا : إن كان هذا المانع محرماً فهو حرام ، فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً ، وإن لم يثبت كونه علة بل توقف الحكم عليه من غير تأثير له كالإحصان الذى يتوقف عليه الرجم ، فهو محل الخلاف ، انتهى ، وهو مقتضى كلام ابن برهان فى الوجيز ، ووافق عليه صفى الدين الهندى مع تمسكه للصفة بالسارق والسارقة .

واعلم أنه منافى لكلام الإمام والمصنف . إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جارٍ مطلقاً ألا تراهما وقد مثلاً للصفة بقوله : والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرفة علة القطع ، وكذلك قولهما فى الدليل الآتى ، إن شاء الله تعالى .

الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما أن المانع هنا مانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف للعية ، وينتجه أن يقال : فى الجمع بين الطريقتين أن الآمدى ، ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية ، والإمام تكلم فى أصل المسألة مع المخالفين فى الموضوعين ، وأما ما فى شرح هذا الكتاب للاسفرائينى من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية للعية فغير سديد. إذا عرفت هذا ففى المسألة مذاهب :

أحدها : أنه لا يقتضى التكرار وهو الصحيح عند الشيخ أبى إسحاق الشيرازى واختاره الآمدى وابن الحاجب .

والثاني : أنه يقتضيه ، ولم يزد الأمدى على حكاية هذين للذهيين لأن الثالث مخالف لما فرره من تخصيص محل النزاع بما ذكر .

والثالث : مذهب اقتضاه كلام القاضي في التلخيص مختصر التقريب والإرشاد ، وهو أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار دون المعلق بصفة .

قال إمام الحرمين في هذا الكتاب : وهو الذى يضح وارتضاه القاضي .

فإن قلت : هذا مذهب لا يعرف في كتب المتأخرين فما ذلك من كتاب التلخيص على وجوده .

قلت : دل على ذلك أن القاضي لما ذكر أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار ، وحكى خلاف الحصوص فيه قال : وما ذكروه في هذه المسألة أن قالوا : الحكم يتعلق بالعلة والشرط ، ثم إذا علق بالعلة تكرر بتكررها ، فكذلك إذا علق بالشرط ، وهذا الذى ذكروه اجترأ منهم بدعوى مجردة فإننا نقول لهم : خلافنا . يؤول إلى صيغة غريبة ، وقضية مفهومة ، وقد أوضحنا منع إثبات اللغة بالمفاديس ومعظم كلامهم يتردد على القياس فلم قائم أن الصيغة المبنية على التعليل يضاهيها الصيغة المبنية على الشرط فاكف بذلك وسنفرق بين العلة والشرط في أبواب القياس ، انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه ، وإلا ما كان يلتزم المخالفة في العلة كما فعل النزالي ، فإنه فرض المسألة في الشرط واختار عدم التكرار ثم أورد من جهة الخصم أن الحكم يتكرر بتكرر العلة والشرط مثلها ، فإن علل الشرع أمارات وأجاب بأن العلة إذا كانت شرعية فلا تسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إليها . ما لم تعترف به قرينة التعبد بالقياس .

وهذا المذهب الذى ارتضاه القاضي هو المختار لما سنذكره إن شاء الله تعالى .

المذهب الرابع : واختاره الإمام وبه جزم المصنف أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فهنا مقامان :

الأول : أنه لا يفيد معظماً واستدل عليه بوجهين :

احدهما : أن ثبوت الحكم مع الصفة ، والشرط يحتمل التكرار ، ويحتمل عدمه ، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء ، وذلك أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة ، والدليل عليه صحة تقسيم ذلك المفهوم إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، والمشارك بين الشئيين لا إشعار له بواحد منهما فإذا تعلق الشيء على شيء لا يدل على تكرار التعليق واعتراض القرائق على هذا بأن الخصم قد لا يسلم صحة التقسيم ، فدعواها مصادرة على المطلوب .

والثاني : أنه لو قال : لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، لم يتكرر الدخول ولو دل عليه لفظاً لتكرر ، كما لو قال لها ، كلما دخلت ، ثم إذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه في الأمر لأنه إنشاء معلق مثله وأقرب من هذا المثال أن يمثل بقول الرجل لوكيله ، وكلتك في طلاق زوجتي ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار .

المقام الثاني : أنه يفيد من جهة القياس ، والدليل عليه أن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عليه ذلك الشرط ، وتلك الصفة لذلك الحكم كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فيلزم أنه يتكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر المعلوم بتكرار علته هكذا قرره هذا المقام شرح الكتاب ، ولم أرا من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف ، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط ، فإن كان ترتيب الحكم على الشرط مثله ، فهذا الدليل منقذ إلا أنا نمتنع ذلك ، ولهذا كان المختار عندنا ما نقلناه عن القاضي من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار ، والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس .

فإن قلت : علل الشرع علامات ، والشروط علامات فما وجه التفرقة .

قلت : لا نسلم أن الشروط علامات بالإعتبار الذي به العلل علامات ، فإن المعنى من كون العلامة جعل الشارع إياها علامة وجود الحكم ، وإن كان الحكم صادراً من الشارع ، ومعلوم أن الشرط ليس علامة بهذا الاعتبار ، فإن وجوده .

لا يدل على وجود المشروط أصلاً ، وإنما الشرط علامة باعتبار الاتقاء فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم سلينا كونهما علامتين باعتبار واحد ، لكن باعتبار الذى فى الشرط لا باعتبار الذى فى العلة ، والعلة تتميز عنه حيثئذ باعتبار الذى فيها ، فلا يلزم من اشتراكهما فى وجهة واحدة من جهة العلامة اشتراكهما فى اقتضاء الحكم ، وتكرره عند تكررها لجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز ، قوله : وإنما لم يتكرر جواب عن سؤال مقدر تقديره ، لو صح ما ذكرتم للزم تكرير وقوع الطلاق المعلق على دخول الدار بتكرر الدخول ، وليس كذلك والملازمة بينة ، أجاب : قولكم ، رب الطلاق على الدخول قلنا : مسلم يكون علة ، قلنا : مسلم قولكم فيتكرر ، قلنا إنما يتكرر التعليل المعتبر وهو تعليل الشارع ، لا تعليل آحاد الناس ، وإنما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله ، حتى لو صرح بالتعليل بأن قال : طلقتك لأجل دخولك الدار وكانت له امرأة أخرى لا تطلق ، وإن وجدت منها هذه الصفة .

قال : (السادة الأمر لا يفيد الفور خلافاً للحنفية ، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل : مشترك لنا ما تقدم) .

الأمر المطلق هل يفيد الفور بمعنى أنه تجب المبادرة عقيب الإتيان بالأمر به ، أما القائل : بأنه يفيد التكرار فلا يحتاج إلى قوله : أنه يفيد الفور ، لأنه من ضرورياته ، وإنما الكلام الآن بين القائلين ، بأنه لا يفيد التكرار ، وقد اختلف المسلمون لذلك على مذاهب :

أحدها : أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه ، وهو قول معظم الشافعية ولسبب إلى الشافعية نفسه ، قال إمام الحرمين : وهو اللاتق بتصريحاته فى الفقه ، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول ، وعليه أبو على وابنه ، وأبو الحسين واختاره الغزالي والإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآملى وابن الحاجب ، وهو المنقول عن القاضى ، قال إمام الحرمين فى البرهان : وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجهيله من لا يراه ، وهذا الذى قال : إنه بديع من مذهب القاضى ، قال فى التلخيص : أنه الأصح ، وقال : قطع القاضى رحمه الله بإبطال المصير إلى الوقف فى هذا الباب ، وهو الأصح إذ المصير إلى الوقف فى هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض ،

المذهب الثاني : أنه يفيد الفور وبه قالت الحنفية : وقد عزي كما ذكر في البرهان إلى أبي حنيفة نفسه ، وقال ابن برهان في الوجيز ، لم ينتقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في نقل المسألة ، وإنما فروعها تدل على ما نقل عنهما قال : وهذا خطأ في نقل المذاهب إذ الفروع تبنى على الأصول لا العكس .

قلت : وفي هذا الكلام نظر ، فإن المطلع على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروع شيء المصير إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول جزم الاعتقاد . بأن ذلك الأصل مختاره ، ونسبه إليه وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم يقولون : مذهب الشافعي كذا ، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه .

ومهم : من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه ، وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي ، وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة .

والمذهب الثالث : أنه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف ، وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع ، وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان ، إن هذا الاطلاق مدخول إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو أرض الامتثال على البدار لم يعتبر به ، وليس هذا معتقد أحد . هذا كلامهما ، ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال : إن من الواقعية في هذه المسألة من قال : لا يجوز فعله على الفور ، لكن قال : إن القائل بهذا خالف الإجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع ، ونقل ابن السمعاني في القواطع القول : بأنه على التراخي عن ابن أبي هريرة وأبي بكر التتقال وابن خيران وأبي علي الطبري صاحب الإفصاح ، وصححه ثم قال . إن معنى قولنا : إنه على التراخي أنه ليس على التعميل قال : والجملة أن قوله : افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل لحسب من غير تعرض الوقت .

قلت : وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الأول بعينه .
والمذهب الرابع : الوقف إما لعدم العلم بمدلوله ، أو لأنه مشترك بينهما ،

وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله : وقيل مشترك وكان الأحسن أن يقول : وقيل بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين على أن صنى الدين الهندى نقل أن منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ، ثم افترقت الواقفية ، فن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان مبتلا قطعاً ، وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن العهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان ، ومن قائل لأنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه مبتلا وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما .

قوله لنا : أى الدليل على أن الأمر لا يقتضى الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضى التكرار وأشار إلى دليلين .

أحدهما : صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا تقض ، كصحة تقييده بالمرة والمرات من غيرهما .

والثاني : وروده مع الفور وعدمه ، فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما وجعل حقيقة في القدر المشترك ، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطاً ، وتقدم دليل ثالث ، لا يأتي هنا .

قال : (قيل : إنه تعالى ، ذم إبليس على الترك ، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم .

قلنا : لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل : سارعوا يوجب الفورية . قلنا : فنه لا من الأمر ، قيل : لو جاز التأخير ، فأما مع بدل فيسقط أولاً معه فلا يكون واجباً ، وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد ، وهو إذا ظن قوائمه ، وهو غير شامل ، لأن كثيراً من الشباب يموتون فجأة أولاً فلا يكون واجباً . قلنا : منقوض بما إذا صرح به ، قيل النهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا : يفيد التكرار .

احتج القائلون بالفور بأوجه :
أحدها : قوله تعالى لإبليس (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) (١) عابه على

(١) سورة الاعراف آية (١٢) .

كونه لم يأت في الحال بالمأمور به وهو يدل على أنه واجب الإتيان بالفعل حين أمر به ، إذ لو لم يجب لكان لإبليس أن يقول : ما أوجبت عليّ في الحال فكيفه . استحق الذم بتركه في الحال . أوجب تبعاً للإمام ، بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه على الفور .

قال الهندي: وهو ضعيف ، لأن ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به فتخصيصه بأمر آخر غير خلاف للظاهر .

قال : وهذا وإن كان لازماً على كل من يجب هذا الجواب إلا أن اللام فيه على الإمام أشد لأنه أجاب عن هذا الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص ، على أن الأمر للوجوب ، والمصنف تبعه في الموضوعين ، قال الهندي ثم .

والاوى أن يقال في جوابه أن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل على أنه للفور بدليل قوله تعالى (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (١) فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية والنفخ والجزاء يحصل عقيب الشرط ، وإنما أفاد الأمر هنا الفور هذه القرينة ، وهذا الجواب إن صح فلك أن تقول : هذه القرينة هي التي أوجبت للإمام أن يقول هنا لعل قرينة أوجبت ، وأما في مسألة الأمر هل يقتضى الوجوب فلا قرينة فسكان ما ادعاه الإمام من القرينة موجوداً دون ما ادعاه الخصم ، ثم والحاصل أن كلا منهما ادعى قرينة والأصل عدمها وتأيدت دعوى الإمام والمصنف بهذه الآية فصح ما قالاه ، وفي صحة الجواب نظر من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط ، وليس هنا ما يتنخيل دلالة عليه إلا الفاء في قوله « فقعوا » وهي لا تدل عليه إلا إن كانت للتعقيب وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضى تعقيداً .

وقال بعضهم : إن في الآية قرينة أخرى ، وهي فعل الأمر في قوله : « فقعوا » إذ هو العامل في « إذا » لأنها ظرف ، والعامل فيها جوابها ، فصار التقدير فقعوا له . ساجدين وقت تسويتى إياه ، وهذا صحيح على رأى الجمهور القائلين بأن العامل في إذا جوابها ، ولكن قال بعض البصريين : إن العامل فيها ما يليها حكاة شيخنا

أبو حيان في البحر المحيط عند قوله : وإذا قيل لهم لا تفسدوا وهو متجه في هذه الآية لأن ما بعد الفاء لا يجوز أن يعمل فيما قبلها فكيف يتجه في مثل ، ففعلوا له . ساجدين أن يقال العامل في إذا جوابها ، بل هذا وأمثاله تصلح اعتراضاً على الجمهور القائلين بهذه المقالة .

الوجه الثاني قوله : (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (١) فإنه يوجب أن الأمر للفور لأنه أمر بالمسارعة وهي التججيل بالمأمور به والأمر للوجوب بالمسارعة . واجبة ، ولا معنى لأن الأمر يقتضى الفور إلا ذلك ، وحمل المغفرة على حقيقتها في الآية متمتع ، لأن المغفرة من فعل الله تعالى ، والمبد لا يسارع إلى فعله بحمول على المجاز وهو المأمور به ، وفي معنى هذه الآية قوله : فاستبقوا الخيرات وأجاب بأن الفورية لم تستفد من الأمر بل من قوله : سارعوا . يعنى من جوهر اللفظ ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف بل لمباحث أن يقلب هذا الدليل ، ويستدل به على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره ، ولقائل أن يقول : لا نسلم تفسير المسارعة بما ذكرتم ، بل المسارعة عبارة عن التججيل بالفعل المطلوب ، كما تقول : سارعت إلى إنقاذ الغريق ، وإن كانت المبادرة إلى ذلك واجبة وذلك أعم من أن يجوز مع ذلك فعله في وقت آخر أم لا ثم قولكم الفورية لم تستفد من الأمر بل من مادة سارعوا فيه تسليم لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور بما دل على ذلك من قوله : سارعوا لحاصل ما أجيتم به أنكم سلمتم ثبوت الفور في المأمورات ، ولكن قلتم : إن ذلك ليس من مدلول الأمر بل من دليل منفصل ، وهذا يحصل به معظم مقصود الخصم أن الفرض الأعظم ، إنما هو البحث عن الأوامر الشرعية .

وقد يقال : دلالة على وجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة بطريق الاقتضاء فلا يلزم منه وجوب المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة بناء على مقتضى وهو ما أضر ضرورة صدق المتكلم لاعموم له ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب

(١) سورة آل عمران آية (١٢٢) .

تعجيله ، ولا يعم كل مأمور .

الثالث : لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً ، وجوازه إما مع بدل .
أو لا معه والضمان باطلان :

أما الأول : فلأن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه ، فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه هذا التكليف ، وليس كذلك بالاتفاق .

وأما الثاني : فلأن ذلك يمنع من كونه واجباً لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل .

الرابع : أنه لو لم يكن الفور وجاز التأخير لكان إما إلى أمد أى غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخر عنها ، أو لا يكون له أمد أى .
بأن يجوز له التأخير أبداً : والقسمان باطلان ، فالقول بجواز التأخير باطل .

أما الأول : فلأن ذلك الأمد لابد له من إمارة يعرفه المكلف بها لكلا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ، ولذلك لم يكن للنخيم أن يقول : يجوز أن يكون الأمد غاية مجهولة عند المكلف ، لأنه يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، وإذا كان لابد له من إمارة يعرفها المكلف فتلك الإمارة هى بالاتفاق ظن الفوات على تقرير الترك ، إما لكبر السن أو الفرض الشديد ، وذلك الأمر غير شامل للمكلفين ، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة ويقتلون بغتة من غير حصول إمارات للبوت ، فيلزم أن لا يشملهم الأمر وليس كذلك .

وأما الثاني : فلأن التأخير أبداً يجوز الترك أبداً وتجوز أبداً يتنافى .
الوجوب ، وأجاب عن هذين الوجهين بالنقض ، بما إذا صرح للمكلف بجواز التأخير مثل أن يقال له أوجبت عليك أن تفعل كذا فى أى وقت شئت أو ولك التأخير فإن هذين الوجهين يطردان فيه مع جواز التأخير بالاتفاق ،

قال الإمام : فكل ما جعلوه عذراً فى هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه .

وسنذكر ماتحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى. وأجيب عنه أيضاً بالتزام أن الأمد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه إنما يلزم إذ لو لم يحز الإتيان به على الفور ، أما إذا جاز فعله على الفور فلا يلزم تمكن المكلف من الامتثال في الحال ، والتكليف بالحمل هو التكليف بالمتعذر امتثاله من كل وجه .

الخامس : أن النهي يفيد الفور فكذا الأمر بالقياس عليه بجامع الطلب فيها ، وأجاب بأن النهي يفيد التكرار ، ويلزم من ذلك وقت الحال ، فأفاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الأوقات لالذاته ، وهذا الجواب قد تقدم مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول: النهي كالأمر في التكرار والفور ، فكان الأولى أن يجيب إما بأن النهي لا يفيد الفور أو بأن هذا قياس في اللغة فلا تقبل ، وقد استدلل القائلون بالفور أيضاً بوجه سادس : لم يذكره في الكتاب وهو طريقة الاحتياط فإنما أجمعنا على أنه لو فعل عقبيه وقع الموقع ، ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم. إن ثبت لمصادمته للإجماع .

واختلفا في أنه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة بطريقة الاحتياط تقضي وجوب الإتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين .
وأجاب الإمام : بأنه ينتقض بقوله : افعل في أي وقت شئت ، واعترض صاحب التحصيل على هذا الجواب ، بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف منه ، قال الشيخ شمس الدين ابن الجزري في شرح أسئلة التحصيل (١) وإنما قال ذلك لوجهين :

(١) الامام الجزري تقدمت ترجمته في الجزء الأول ، ومن كتبه « أجوبة على أسئلة التحصيل » في أصول الفقه — مفقود — والتحصيل كتاب ملخص لكتاب المحصول للإمام غفر الدين الرازي — ألفه مراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ووضع فيه أسئلة واعتراضات على الامام الرازي ، وجاء شمس الدين الجزري المتوفى سنة ٧١١ هـ فشرح هذه الأسئلة وأجاب عنها .
(البدر السافر ص ١٧٦ ، الدرر الكامنة ٦٧/٥ ، بنية الرعاة ٢٧٨/١ ، معجم المؤلفين ١٢٨/١٢) .

احدهما : أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً واحتمل أن يكون المراد الفور .

ثانيهما : أن الفعل على تقدير قوله : افعل في أى وقت شئت لاخرق في قوله على الفور ، ولاعلى التراخي حتى تنتقض طريقة الاحتياط قال : واعلم أن الوجه الأول : من وجهى الاعتراض على جواب الامام في طريقة الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل فعلى هذا ينقدح مناقشة ترد على كلامه فيقال : إما أن يريد أن طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله : في أى وقت شئت او لا ، فإن أراد الاول لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتأخير، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية ، وإن أراد الثانى فليس الجواب أن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف منه ضرورة قيام لخوف على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب أن ذلك بقوله : افعل في أى وقت شئت ، والكلام في الأمر بمجرد قال : والاشارة بقوله: ثمة إلى الصورة التى أوردها الإمام، وهى الصورة الأخيرة خارج عن وضع اللغة ، فالأولى به أن يقول : ألا خوف هنا .

واعلم أن المنتصر لكلام الإمام أن يقول : مراد الإمام بقوله : انعل في أى وقت شئت، أن هذا القول : لا يعد منافياً لقوله: افعل ، بل يكون موافقاً لمقتضاه فلا يتصور طريقة الاحتياط إلا إذا كان الفور راجحاً أو مساوياً أما إذا كان الراجح التوسعة فلا تاتى طريقة الاحتياط وإلا فالإمام ما يجهل أن قوله : افعل في أى وقت شئت غير قوله : افعل من غير ضمنية هذا كله كلام ابن الجزرى وفيه نظر يحتاج إلى تطويل ، وقال التبريزى : التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب ، بل هو من باب الأصلح ، ثم قوله : افعل الآن يعد تأكيداً ، وفى أى وقت شئت يعد تخفيفاً ومسامحة ، قال القرائى: ويرد عليه أن ههنا قاعدة خفية عادة الفضلاء يوردون بسبب إهمالها سؤالا فيقولون فى كلما يقول المستدل فيه هذا ارجح ، فيجب المصير إليه أن الرجحان يقتضى أنه أحسن ، أما أنه للتعين فلا ، بل التدب هو اللازم فى هذه المواطن التى فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك ، إن فعل الأحسن مستحب ، ولا يصل إلى الوجوب ، قال : وأهملت قاعدة وهى أن الرجحان إن كان فى أفعال للكافرين فسكاً قالوه ، وإن كان فى مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك

الوجوب والتحميم والروم ، بل العقد الإجماع على أن المجتهد يجب عليه اتباع الراجح من غير رخصة في تركه بخلاف الراجح في حق المكلف ، إنما هو مندوب ، وكذلك الراجح في الاجتهاد في طلب القبلة وطهارة الماء من باب الوجوب إجماعاً ومنه في المتعلقات وأروش الجنائيات قال : فتأمل هذه القاعدة فهي ظاهرة وهي خفية وبها يظهر بطلان قوله : إن الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب ، لأن هذا رجحان في ذلك لا في فعل المكلف ، وأما قوله : افعل الآن تأكيد ، وفي أي وقت مساعفة فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي ، والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة ، لكن الكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح ولو صح ما قاله : لسكننا نلزم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ ، وإن لم يثبت عندهم صحتها ، ونقول للشافعي يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطاً ، فالمجتهد الناظر في أن الأمر هل يقتضي الفور ، ما لم يقيم عنده دليل على ذلك ليس له أن يقول بذلك للاحتياط ، نعم المكلف الذي توجه الأمر نحوه يستحب له المبادرة احتياطاً أو يجب عليه بحسب ما يؤدي إليه قواعد الاحتياط ، وهذا قد قاله هو حيث قال : إن كان في أفعال المكلفين ، فكما ذكره وما نحن فيه من أفعال المكلفين ، وأحسن من دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور ، أن تقول : من توجه الأمر المطلق نحوه فقد تحققنا وجوب الفعل عليه ، وشكسكتنا هل يخرج من العهدة بالتراضى مع القطع ، بأنه يخرج عنها بالمبادرة لأنه مأمور بأمر فلا يخرج عن عهده الا يقين ، وهذا إنما يتم إذا قطعنا بأن المبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلف ، ثم إنه أيضاً يرد في التكرار فيقال للمستدل به يلزمك بهذه الطريقة أن تقول : إن الأمر للتكرار ، إلا أن تبين دليلاً قاطعاً على نفي التكرار بخصوصه .

(قائمة) : القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر بلا خلاف . ولا يجب فيه التعجيل بحال ، قال الرافعي : ولو خرج على أن الأمر هل يقتضي الفور لما بعد . وإن شرطنا القبول باللفظ ففي اشتراط الفور فيه خلاف مشهور يتجه تخريجه على هذه القاعدة فيما إذا كانت للصيغة صيغة أمر مثل بئع واشتر وما أشبه ذلك . قال : (الفصل الثالث) : في النواهي وفيه مسائل الأولى النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى : وما نهاكم عنه فانتهوا .

(م ٥ - الإيهام - ج ٢)

. لم يذكر المصنف حد النهي لكونه معلوماً من حد الأمر ، فكل ما قيل في حد الأمر من تعريف ومختار ، فقد قيل مقابلة في النهي ، وصيغة النهي عند القائلين : بالصيغة ترد لسبعة محامل : التحريم ، مثل : (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) : والتنزية مثل قوله عليه السلام ، ولا يمسن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول . والنداء (ربنا لاتزحقلوبنا) والإرشاد (لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤم) وبيان العاقبة ، ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء) . والتحقير (لا تمدن عينيك) . واليأس (لا تعندروا اليوم) .

والكلام أن صيغى النهي هل هى حقيقة التحريم أو الكراهة أن مشتركة بينهما أو موقوفة على ما سبق فى الأمر فالخلاف فى أكثر المسائل على وزن الخلاف فى مقابلتها من مسائل النهي والمآخذ كالمآخذ ، وقد سبق أن الأمر المجرى عن القرينة يقتضى الوجوب فالتحريم أن النهي المجرى عن القرينة يقتضى التحريم .

واعلم أن إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي نقيضه فلا يثبت أن النهي للتحريم بل أنه ليس للوجوب لأن نقيض الوجوب لا وجوب ، ولما كان فى الرأى المختار زيادة ، وهو أن النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى (وما نهاكم عنه فانتهوا) ووجه الاحتجاج أنه أمر بالانتهاء عن المنهى ، والأمر للوجوب ، فكان الانتهاء عن المنهى واجباً ، وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم ، ولقائل أن يقول : هذا أولاً ، لا يتم إلا بعد تسليم أن الأمر للوجوب وثانياً : أن التحريم حيثئذ لا يكون مستفاداً من صيغة النهي ، بل بما دل من خارج ، وهو قوله (فانتهوا) بل قد يقال : لو كان النهي للتحريم لما احتجج إلى الأمر باجتناب المنهى عنه ، فكان الأمر بذلك دليلاً على أن التحريم غير مكتسب منه ، وبهذا يظهر لك أن التحريم مستفاد من الشرع . لا من اللغة ، ولم ترد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تضمن جزم الاقتضاء فى الانكشاف عن المنهى عنه ، كما قدمناه فى الأمر ، إذا قلنا الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء فى الأمور به ، وهذا هو مذهب إمام الحرمين : الذى اخترناه كما علمت ، ثم قال :

(وهو كالأمر فى التكرار والغور) .

حكم النهي حكم الأمر فى عدم دلالة على التكرار وعلى الغور ، وقد اختار

الإمام أن النهي لا يقتضى التكرار مع قوله في مسألة الفور أن النهي يقتضيه ، وإبهامه عدم الخلاف فيه ، ولذلك وقع للصنف كما نبهنا عليه ، واستدل الإمام على أن النهي لا يقتضى التكرار ، بأنه يرد للمرة كقول الطيب للريض الذي يشرب الدراء لا تشرب الماء . ولا تأكل اللحم أى في هذه الساعة ، ويرد للتكرار مثل ، ولا تقربوا أذننا فوجب جملة حقيقة في التمدد المشترك ، وأما الأبدى فإنه قال : اتفق المتأخرون على أن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، وإنما خلافاً لبعض الثنايين ، وزعم ابن برهان كما نقله عنه الأصفهاني انعقاد الإجماع عليه ، وهذا ما جزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع ، وهو المختار عند ابن الحاجب ، ونحن نوافق القائمين بأنه التكرار في المعنى دون العبارة فتقول : إذا قلت مثلاً : لا تضرب ، فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ما هيء الضرب في الوجود ، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد ، ولا يتحقق الإمتثال إلا بالامتناع ، فكان التكرار من لوازم الإمتثال لا من مدلول اللفظ ، وينبغي أن يرد كلام القائيل : أنه يقتضى التكرار إلى ما قررناه ، وما استدل به الإمام مردود لأن قول الطيب للريض لا تأكل اللحم ، ولا تشرب الماء ، إنما جاء فيه التكرار لقرينة المرض والكلام في النهي المجرد ، وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه ، لولا الاستدلال بهذا ثم أن المصنف اختار أن النهي لا يقتضى الفور جرباً على قاعدته ، ونحن لا نختار ذلك إذ من ضرورات ما قررناه وجوب الترك على الفور .

قال : (الثانية النهي شرعاً يدل على الفساد في العبارات، لأن المنهى بعينه لا يكون مأموراً به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس القصد أو أمر داخل فيه ، أو لازم له كبيع الحصاة والملاقح والربا لأن الأواين ، تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي ، من غير تكبير . ولأن رجع إلى أمر مقارن ، كالبيع وقت النداء فلا) .

هذه المسألة في أن النهي عن الشيء هل يدل على فساده ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب .

أحدها : أنه يدل عليه مطلقاً ، قال الأصفهاني ، ونقله أبو بكر بن فورك الأصبهاني عن أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة .

قلت : ونقله القاضي في التلخيص لإمام الحرمين : عن الجمهور من أصحاب الشافعي ، ومالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني أنه الظاهر من مذهب الشافعي ، وأن عليه أكثر الأصحاب .

والثاني : أنه لا يدل عليه ونقله في مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين وإمام عن أكثر الفقهاء ، قال الشيخ أبو إسحاق ، والشافعي كلام يدل عليه .

والثالث : أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبي الحسين ، واختاره الإمام وبعض أتباعه .

والرابع : أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السيرة النجسة دل على فسادها ، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المنصوبة والبواب الحريز والبيع وقت النداء ، فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن بعض أصحابنا .

والخامس : وهو اختيار المصنف ، وإليه يرجع من جمع من المحققين أنه يدل على فسادها في العبادات ، سواء نهى عنها لعينها أم لأمر قارئها لأن الشيء الواحد يمنع أن يكون مأموراً به منبأ عنه ، كالصلاة المنهى عنها مثلاً : فإنها لو صحت لو قمت مأموراً بها أمر ندب لعموم الدلائل العاطية للعبادات ، والآمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن ، وأما المعاملات فالنهي أما أن يرجع إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له أو إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له هذه أقسام .

أولها : بأن يرجع إلى العقد فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الحصاة وهو أن قول : يملك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها أو يملك هذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هذه الحصاة زقيل : بيع الحصاة أن يقول : بملك على أنك بالجيار إلى أن أرمى الحصاة ، وقيل : أن يجعل لنفس الرمي بيعاً فتقول : إذا رميت هذه الحصاة فهذا التوكل مبيع بنك بكذا ، وعلى الصور كلها البيع باطل .
: وثانيها : أن يرجع إلى أمر داخل فيه فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الملاقح ، وهي ما في بطون الأمهات من الإجنه فإن النهي يرجع إلى نفس المبيع الذي هو :

ركن من أركان العقد والركن داخل في الماهية ، فيكون راجعاً إلى أمر داخل في الماهية . . .

وثالثها : أن يرجع إلى أمر خارج عنه لازم له فيفسد أيضاً ، وذلك كالربا ، فإن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد أما في ربا النسيئة والتفوق قبل التقابض فيكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر ، وأما في ربا الفضل فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو للزيادة وهو معنى خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أم ناقصاً من جملة أوصافه ، واحتج المصنف على أنه يدل على الفساد بأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبير عليهم من أحد ، فكان ذلك إجماعاً ، ولك أن تقول : هذا سكوتي ، وليس عند المصنف إجماع ، ولا حجة فكيف يستقيم منه الاحتجاج به .

ورابعها : أن يرجع إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له في جميع الصور ، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة ، فإنه راجع إلى أمر خارج عن العقد ، وهو تقويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع ، بدليل أن جميع الأعمال المفوتة للصلاة كذلك والتقويت أمر مقارن غير لازم ، فهذا القسم لا يدل على الفساد فتعرفت أن جميع الأقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد ، اختلفوا فن ذتل يدل شرعاً لا لغة وهو اختيار المصنف حيث قال : يدل شرعاً ، فافهم ذلك لكن دليله هذا الذي قررناه إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الترخيص فلا يدل ، وقال قوم . يدل لغة . وقال ابن السمعاني وأما القائلون بأنه لا يدل على الفساد فافترقوا فن قائل يدل على الصحة ، ونقله أبو زيد عن أبي حنيفة ومحمد بن قائل لا يدل : وقوله ، في الكتاب بعينه هو بالياء الواحدة من تحت أي بنفسه وهو متعلق ويكون والله أعلم .

قال : (الثالثة : مقتضى النهي فعل الضد ، لأن العدم غير مقدور ، وقول :

أبو هاشم : من دعى إلى زنا فلم يفعل مدح قلنا : المدح على الكف) .

هذه المسألة في بيان مقتضى النهي ، فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد النهي عنه فإذا قال : لا يتحرك فعناه أفعل ما يضاد الحركة ، وعند أبي هاشم هو نفس أن لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال وقد وافقه بعض المتكلمين ونقله التبريزي

عن الغزالي وأما قول إمام الحرمين في الرد على الكمي في مسألة المباح الفرض من النهي عن ارتنا أن لا يكون ضد من أضداده فلا ينبغي أن يفهم منه موافقة أبي هاشم بل هو حق لا شك فيه ، والفرق بينه وبين رأى أبي هاشم أن قولها الفرض يعنى به المقصود من التكليف ، ولم يقل : أنه المكلف به ، كما قال أبو هاشم : والمكلف به هو المحصل لذلك الفرض ، فالفرض هو غاية الشيء الذي طلب لأجلها واحتج المصنف على ما ذهب إليه بأن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للكلف والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للكلف ، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والعدم لا يستحيل أن يكون أثراً للقدرة ، ويتقدير أن يكون العدم أثراً يمكن إسناده إلى القدرة ، لكن العدم الأصلي لا يمكن إسناده إلى القدرة لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً : وإذا تقرر هذا فتعلق النهي أمر وجودي يتأق المنهى عنه ، وهو المطلوب ، وهذا الدليل متوقف على قاعدة ، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها إلا للمقدور دون المعجوز عنه ، ونحن وإن قلنا : يجوز تكليف ما لا يطاق ، فإنما نقول به في أحكام الربوية ، لا في الموضوعات اللغوية لتحصيل المقاصد المادية . والمحال لا يحصل عادة ، واعترض على هذا الدليل ، بأنكم إن عنيتم بالقدرة ماله أثر يستند ذلك إليه ، فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة بل ذلك من الفعل ، وأما في الترك فتر وان عنيتم بالقدرة ما يجده من نفسه كل أحد وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه ، أنه متى أراد الفعل فعل ، ومتى أراد الترك ترك ، ويجد من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ، ونتمتع أنه غير قادر بهذا الاعتبار ، واعترض أيضاً بأن ترك ارتنا مثلاً ، ليس بعد محض ، وإنما هو عدم مضاف فيكون مقدوراً ، واحتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعل ، فإن العقلاء يدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد ارتنا فعلنا أن هذا العدم يصلح أن يكون متعلق التكليف ، وأجاب المصنف بأن المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه ، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وسعه وطاقته ، كما عرفت وإنما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف أمر وجودي ، وهو فعل ضد ارتنا وإلى هذا أشار بقوله قلنا : على الكف أى المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره ونجتم المسألة بفائدتين .

أحدهما : قد عرفت أن الكف فعل على المختار ، وفي فروع الطلاق عن .

الراضى عن القفال ، لو قال : إن فعلت : ما ليس لله فيه رضى فأنت طالق ، فتركت صلاة أو صوماً لا تطلق ، لأنه ينبغي أنه ترك وليس بفعل : فلو سرقت أو زنت طلقت ؟ الثانية وهي المقصود الأهم قد يقال : ما الفرق بين هذه المسألة التي اتبينا منها ، وبين المسألة المتقدمة في أن النهى عن الشيء ، هل هو أمر بقصد وتقرير السؤال ، أنك قد عدت أن الجمهور قالوا : المطلوب بالنهى ، فعل عند المنهى عنه ، أى الكف عنه ، وقال أبو هاشم إن غناء الفعل . واختلفوا أيضاً في النهى عن الشيء ، هل هو أمر بضده كما سلف في مكانه ، فإذا قيل : معنى قواتنا : النهى عن الشيء أمر بضدد ، هو أن مطلوب النهى فعل الضد وهو أحد القولين في المسألة الأولى ؛ ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتفاء المنهى عنه ، وهو القول الثاني : فالمسألان حينئذ واحدة ، وإلا فالفرق قلنا : قد كنا وعدنا في الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال ضيق المحل هناك عما لورده هنا ، وقد أجيب بأوجه .

أحدها : أن الكلام في تلك المسألة بحث لفظي ؛ وفي هذه ممنوى ذكره الأصمغاني في شارح المحصول .

والثاني : أن قولنا : النهى عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات بكسر اللام ، فإن النهى متعلق بالمنهى عنه ، والأمر متعلق بأموور وقولنا : المطلوب بالنهى فعل ضد المنهى عنه بحث في المتعلقات بفتح اللام .

والثالث : أن البحث في تلك المسألة في دلالة الإلتزام على المنهى عنه ، فنقول : متى نهي عن الشيء مطابقة دلت على طلب ضده إلتزاماً ، والبحث في هذه في دلالة المطابقة ما مدلولها المطابق هل العدم ، أو هذه ذكرهما للقرافي .

وأعلم أنه قد وقع النظر في هذا السؤال وهذه الأجوبة عندي غير مرة ، وطال الحجاج والذي قلته أنا في مفرق أنه إذا نهى عن شيء كلرنا مثلاً : فهناك ثلاثة أمور .

أحدها : انتفاء الزنا .

والثاني : الكف .

والثالث : فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طيء المباح أو غيره ، مما لا يجمع الزنا في آن واحد ، فإذا تقرر ذلك فنقول : كون المطلوب في النهي الكف أو الانتفاء هو مسألة أبي هاشم ، والخلاف فيها قد ينبني على أن شرط المطلوب الامكان أم لا ، وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا ، وهما مسألتان مختلف فيهما ، فإن قلنا ليس من شرط المطلوب الإمكان جاز أن يكون متعلق النهي الانتفاء كراى أبي هاشم ، وإن قلنا شرط التكليف الإمكان وإن الانتفاء مقدور ، فكنذلك أيضاً وإلا يقين أن يكون المطلوب في النهي هو الكف .

وأما كون النهي يقتضى الأمر بضده أو فعنا أن طلب الكف عن المنهي عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين :

هل يستلزم الأمر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طيء المباح مثلاً أم لا ، وهذه هى المسألة الأخرى والخلاف فيها مبنى على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لاعلى ما أثبتت عليه المسألة الاولى : فلهما مسألتان مختلفتان ليست أحدهما عين الأخرى ، ولا مستلزمة لها ليس القولان القولين ، فإن القائلين بأن مطلوب أمر بالضد الذى هو لا يتم الكف إلا به ، أمر ، وكذلك القائلون بأن مطلوب النهي الذى انتفاء الفعل ، ويمكن أن يختلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل إلا به هذا إذا فرعنا على أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده .

أما إذا فرعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء فهي غير ما أيضاً لأن خلاف مسألة أبي هاشم هو في أن مطلوب النهي هل هو الكف أو الانتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهي الذى هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لا نعم الخلاف في هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف في مسألة أبي هاشم حتى إذا قلنا بذهب أبي هاشم لم يكن النهي أمراً بلا خلاف لأن الأمر طلب فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً ، وإذا قلنا بذهب غير أبي هاشم أمكن الخلاف في أن

النهى النهى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لأن الكف فعل لكن يلزم القائلين بأن النهى أمر بالكف. أن يكون النهى نوعاً من الأمر، وإن فرغنا على أن النهى عن الشيء نفس الأمر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كالوطء المباح مثلاً صارت المسألتان واحدة إلا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو أن مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه في أن مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به أم لا ويتلخص من البحثين أن في المسألة حينئذ ثلاثة مذاهب :

أحدهما : مذهب أبي هاشم :

الثانى : أن مطلوب النهى هو الكف :

والثالث : أن المقصود في النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم .

ويتضح به ماقررناه من الفرق بأن الكف فعل أعم من جميع الاضداد لأنه لا ضد إلا وهو مشتمل على الكف فإذا قلنا : في هذه المسألة المطلوب بالنهى الكف أوردنا الضد الأعم .

وقولنا : في المسألة الأخرى النهى عن الشيء أمر بأحد أضداده ، المراد به الضد الخاص الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، ويكون من نهى عن شيء حينئذ عند القائل بأن النهى عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين أعم وأخص الكف وفعل يحصل في ضنه الكف ، فالنهى عن الزنا مأمور بالكف عنه ، وبفعل يشتمل على ذلك الكف ويلزم على ذلك الكف ، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين الأعم والأخص لتعاق الأمر بهما ، وأن يصح نذره فلو قال : لله على أن أفعل فلا يضاد الزنا ، وهو الفعل الفلانى ، وعين فعلام يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلاً لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضن النهى عن الزنا هذا ما كنت أقرره في الفرق ، ثم حضر عندى في الحلقة بعض الفضلاء ، وحصل البحث في ههنا الجواب وفى الأجوبة المتقدمة أعنى جواب شارح وجواب القرافي وأنها على هي صريحة فكتبت أسأل والذى رحمه الله عن السؤال من أصله ،

وذكرت الأجوبة ، وأنه هل يحصل الجواب بشيء منها وهل يمكن أن يقال في الجواب هذا الوجه الرابع : الذي قررته وأنه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع : بأن الكف على الزنا مثلا ، وإذا كان فعلا يغير الزنا كان ضدأ له ويكون حينئذ أحسن من مطلق ضده ، فلا يحسن .

أولا : أن يقال : هناك ثلاثة أمور ، الإفتاء والكف ، وفعل الضد لأن الكف حينئذ فعل ضد والمغايرة بينهما مناصرة العام والخاص ، أو يقال الكف أعم لأن كل فعل غير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا أو يقال : هما متباينان ، وإذا لم يثبت أنهما متباينان ، وكانت مناصرتهم مناصرة العام والخاص أتقبح الاعتراض على هذا الجواب .

ثانياً بأنهم في تلك المسألة قالوا النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، والكف الذي جعل المطلوب النهي في هذه المسألة يصدق عليه أنه أحد الأضداد ، فحصل الأمر أنهم قالوا : هناك المطلوب واحد بهم من أمور متعددة وهي الأضداد وهذا شخصوه في الكف المسئول ، الجواب عن هذا كله . والمسئول أيضاً النظر في وجه الصواب في مسألة أبي هاشم هل هو معه أو مع الجماهير فكسب أحسن إليه مانصه الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم ، فالجمهور على أن المطلوب بالنهي فعل عند المنهى عنه ، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل ، وما يضمته آخر السؤال هل للصواب معه أو مع الجماهير ، فالجواب أن قول : الجمهور المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من غير عنهم ، فإن النهي قسم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ، ولكان النهي من الأمر ، وقسم الشيء لا يكون قسيماً منه ، ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده ، وكل من الفعلين الفعل والتارك يصح أن يؤمر به ، وأن ينهى عند مثاله السفر والإقامة عندان ، والتارك للسفر متلبس بالإقامة قبل التارك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر فيه بحيث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حين مسبق بالحصول في غيره أو هي نفس الانتقال من حين إلى حين وفيه قولان للتسكمين وإن كان كل منهما يلزم الآخر ، فمضى انتقال من حين فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد إنتقل بكل من الحصولين أمر ثبوتى يمكن أن يعقل وحده والانتقال : أمر

سبي لا يعقل بينهما ، فكذلك المنهى عنه ارتكابه شيء لا يحتاج في تصويره إلى
تجريد وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصويره إلى غيره والإنتهاء شيء .
ثالثاً : وهو عندي هو المطلوب بالنهى ، لا كما قاله الجمهور . ولا كما قاله
أبو هاشم ، وعندى أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ، ولكن العبارة عنهم .
لم نخرج ، فإذا قلت : لا تسافر فقد نهيته عن السفر ، والنهى يقتضى الإنتهاء .
لأنه مطاوعة نقول : نهيته فانتهى ، والإنتهاء هو الإنصراف عن المنهى عنه .
وهو الترك وهو الإنترجار المطاوع لزجر والإنكفاف ، وما أشبه ذلك ، ولغة
العرب تشهد لهذا والمعقول أيضاً يشهد له ويفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا
لا تسافر وبين قولنا : أقم ولأن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر
معا السفر ، وأن لا تسافر نهي وزجر عن السفر ، فن أقم قاصداً ترك السفر
يقال ؟ فيه انتهى عن السفر ، ومن لم يخطر له السفر بالكلية إلا يقال : له .
لأنهى عن السفر لا ، ويقال له مقيم والإنتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف .
به ، وكذلك في جميع المناهى الشرعية كالزنا والسرقه والشرب ونحوها المقصود
في جميعها الإنتهاء عن تلك الزوائل ، ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل .
غير ذلك ، ومن لازم ذلك الإنتهاء التلبس بفعل ضد إضداد المنهى عنه ،
فالعبرة المحررة أن يقال : أن المطلوب بالنهى الإنتهاء ، ويلزم من الإنتهاء فعل
ضد المنهى عنه ، ولا يعمكس ، فيقال : المطلوب ضد المنهى عنه ، ويلزم به
الإنتهاء متقدماً في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب ،
فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولاً والمنهى عنه ، ثم انتهاؤه .
عنه ، والترتيب بينهما في الزمان تم تلبسه بالإيمان الترتيب بينه وبين الإنتهاء .
عن الكفر ليس في الزمان ، وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلية وهما في
زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة
نقسم العلية عن المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل
الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية عن المعلولية ، حتى
لو فرض أن الإنتهاء يحصل دون فعل الضد حصل المطلوب به ، ولم يكن حاجة
إلى فعل الضد لسكى ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في الأفعال وكل
ما يتلبس به الإنسان ، والمقصود بالذات هو الإنتهاء ، وأما فعل الضد فلا

يقصد إلا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم ، ومنى قصد فعل
الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً عن ضده . ومنى أن بصيغة أمر في مبنى
الإنتهاء كقوله : أترك فهذا لفظه لفظ امر ومعناه معنى النهى وبينهما فرق ، وهو
وهو أنا قلنا : أن الإنتهاء له طرفان .

احدهما : من جانب النهى عنه .

والثاني : من جانب ضده الذي به يحصل الإنتهاء فقوله : لا تفعل جانب النهى
عنه أقوى وقوله : أترك الجانب الآخر فيه أقوى ولا مانع أن يترجح أحد الجانبين
على الآخر ، وإن كانا جميعاً مقصودين ، أما إذا محض الأمر بهذا الضد أو بذلك
فلا نهى البتة ، وقد لا يستحضر منه الطرفان الآخر فعلى ما قلناه ، ينبغي أن يجعل
كلام الجمهور ، ومن عبر عنهم بتلك العبارة فيما غير مقابل معناها ، ولها قصده
تقريب المعاني إلى الطالب المبتدى ، فإن التعمق في المعاني يضر المبتدى ، ومن آداب
المعلم أن يربي الناس بصغار العلم قبل كباره ، وأما قول : أبي هاشم أن المطلوب نفس
أن لا تفعل : فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول : لأن حرف النهى ورد على
الفعل ، فقد طلب منه عدمه . لكن نفس أن لا يفعل : عدم محض فلا يكلف به
ولا يطلب ، وإنما يطلب من المكلف ماله قدرة على تحصيله فلعل مراد أبي هاشم العدم
الذي هو من الإنتهاء والإنتهاء فعل ، فإن أراد ذلك تقارب المذهبين ، ويكون
الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به وأبو هاشم نظر إلى المقصود به ، وهو
إعدام دخول النهى عنه في الوجود ، وإن لم يرد أبو هاشم ذلك وأراد أن العدم
المحض الذي لا صنع للسكف في تحصيله فهو باطل ، إذا عرف هذا فقول خارج
المحصول ، أن هذه المسألة لا يشتبها ، بأن النهى عن الشيء أمر بضده ، لأن الكلام في
ذلك لفظي وفي هذه معنى ليس بجيد ، أما أولاً فلأنه ليس الكلام في تلك لفظياً
فقط بل لفظياً ومعنوياً وحقيقة النهى والآخر أمران نفسانيان يميز عنهما بلفظ
الكلام في حقاقتها ، وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضى أن المطلوب المعنوي
مأمور به على ما قال فيحصل الاشتباه ، وأما الذي قاله القرافي فالوجه الأول صحيح
ولكنه لا يفيد بجواباً ، ولا شك أن المعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها
والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المألوتين في الأخرى .

وأما الوجه الثاني : فقوله أن المنهى عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح وقوله :
المطلوب بالنتهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه ؛ لكنه موافق لظاهر
كلام الأصوليين فحيث هذا الجواب الثاني من كلام القراني ينبغي أن يكون هو
العمدة على ظاهر كلام الأصوليين ؛ لكنا : لا نوافق عليه لما قدمناه فالتخارعه
في المسألتين أن الكلام في الإلتزام لا في المطابقة ؛ وحيث نقول : وأقدم على زيادة
في بيان ما كنا فيه أن النفي له في اللغة معنيان .

أحدهما : فعل الفاعل للنفي نقول : نفيت الشيء فأنتني ؛ وهذا هو أظهر
المعنيين .

الثاني : نفس الإغناء نقول : نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا
المعنى الثاني ؛ يكون النفي والإثبات تقضين لا يجتمعان ولا يرتبعان ؛ ويكون
المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء ؛ وأما إذا أردت بالنفي نفيك
الشيء وبالإثبات إثباتك له فيكونان ضدّين لا تقضين ؛ لأن قد لا تنفى ولا تثبت ؛
وهذا البحث ليس مما نحن فيه ؛ ولكنه يحتاج إلى تصوره بحث آخر منه وهو
العدم تارة يكون عنده الشيء في نفسه من حيث هو هو من غير نظر إلى
معدم وتارة يكون عدما غير ؛ والعدمان في حقيقتهم سواء ولكن الأول بلا فاعل
والثاني : بفاعل ؛ وفعل ضده كذلك فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنتهى الأول
والجمهور يرون أن المطلوب بالنتهى الثاني ؛ والحق معهم لأنه الذي يصح به التكليف ؛
فالعدم من حيث هو أمر ؛ وعدم الزنا من حيث هو أخص منه ؛ ولا فعل معه
البتة ؛ وهو الذي يقول : أبو هاشم أنه مطلوب ؛ وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف
لنفس عنه شيء ثالث : أخص من الثاني : أى : الذي هو أخص من الأول ؛
وفيه أمران .

أحدهما : طرف العدم .

والثاني : طرف الفعل المحصل له وهو من الطرف الأول ليس بشيء لا لعدمه ،
ولا يكلف به من الطرف الثاني ؛ ثبوت ذلك أطلقنا في كلامنا عليه اسم الشيء
فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور ؛ وفعل الفاعل : من حيث هو حج قطع
للتظير عن العدم الحاصل به أمر رابع ؛ وهو أمر وجودي لا لعدم ضده ؛ وهو

الذي يراد غالباً بالضد فهذا هو المراد بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده ، وإذا علمت هذه الأربعة فاعتبرها تجدها في سائر الأمور ، فكل أمر لك إقبال عليه وإنصراف عنه ، وتلبس بفعل غيره وفي الانصراف عنه نسبتان ، والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الخبر الثاني ، لاجرام قال أن المطلوب بالنهي فعل ضده ، ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الخبر الأول : إلى الخبر الثاني : لاجرام قلنا إن المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الأول : فإن الفعل غيره قاصداً به الإتياء كمن يمتثل ، وإن فعل غير قاصد الإتياء لم يكن يمتثل ، ولكنه لا يأثم لأنه لم يرتكب المنهى ، والمقصود هنا في الحقيقة ، إنما هو عدم المنهى عنه ولو كان المقصود أن يضم إلى العدم شيئاً آخر لكان من لم يزن ، ولا قصد الإمتثال ولا تقول : عدم التمسك بكونه عاملاً عن النهي فإننا نعرضه فمن استحضر النهي ، ولم يفعل المنهى عنه ، ولا قصد شيئاً ، فإنه لا يثم ولا يحمد وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة الإبتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ، ثم كذا عنه ، وليس كذلك وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ، وقد أطلنا في ذلك فلنرجع إلى غرضنا ، ونقول قولهم : المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه مرادهم به الضد العام وهو الإتياء الحاصل بواحد من أضداده المنهى عنه ، وقولهم النهي عن الشيء أمر بضده قد بينوا أنه بطريق الإلتزام مرادهم به الضد الخاص ، وهو أحد الأضداد الذي يحصل الإتياء به وبغيره ؛ فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى لكنه لا يكون تكرار فلا يكون مسألة واحدة بل هما مسألتان ؛ وإن لزم من معرفة حكم احدهما معرفة حكم الأخرى فلا يضرنا ذلك وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أولاً وليس ذلك في الحصول ، وإنما في الحصول أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وتكلم غيره في النهي عن الشيء وهل هو أمر بضده فلو جعلنا مسألتين مترجماً عليهما ؛ وبما كان يرد السؤال ، ولكننا نعمل لذلك بل نبهنا على هذا في أثناء مسألة ؛ ولا مانع أن نبينه في أثناء مسألة على ما تضمنته مسألة أخرى ؛ ولا يقال : أنهما مسألة واحدة متكررة ؛ والحاصل أنه إن أريد بالضد للضد

أمام فالكف والإنتفاء ضد عام فيلزم مع إحدى المسألتين الأخرى ، ولكن الإمام لم يضعها مسألتين فلا سؤال عليه وهذا التقرير هو الحق ، وإن أريد بالضد الخامس ، فيصح ما قاله السائل في قوله : هل يمكن أن يقال : إلى آخره ، والحق المراد بالضد الضد العام ، فلا يمكن أن يقال : وإنما الجواب ما قاله الثقراي في الوجه الثاني : من كلامه مع ما فيه مما قدمناه ، وأما القول : أن نهى النهى عن الشيء نفس الأمر بضده فهو قول ضعيف ، وقول السائل أنه يتلخص قول ثالث : أن مقصود النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء صحيح ، لأن الكف أو الانتفاء أعم فكيف يوجد لأخص بدونه ، وتصحيح كلام السائل في ذلك أن يقول : ليس بكف فقط ، وانتفاء فقط والله أعلم .

هنا آخر ما ذكره والذي أيده الله ، ولا ينبغي أن يمل التطويل في هذه المسألة فقيه عن الفوائد ما لا يوجد في سواه .

قال : (الرابعة : النهى عن أشياء إما عن الجمع كتنكاح الأختين أو عن الجميع كالزنا والسرقة) .

النهى عن متعدد ولا أقول عن أشياء لأنها جمع وقلة ثلاثة ، والمثال النهى أوردته في اثنين ، إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية دون المفرد أن على سبيل الأفراد ، كالنهى عن تنكاح الأختين ، وكالحرام الخبز عند الأشاعرة ، فإنه يجوز عندنا أن يحرم واحد لا يعنيه ، ومخالفت المعتزلة وأما عكسه ، ولم يذكره في الكتاب ولا رأيت من ذكره ، ومثاله ما جاء في الحديث الصحيح من النهى ، أن يلبس المرء ثعلاً واحداً بل أما أن يلبس ثعلين أو يتزعمهما فهذا نهى عن كل فرد يفيد عدم الاحتجاج ، وأما أن يكون نهياً عن الجمع : أى عن كل واحد سواء كان مع صاحبه ومنفرداً ، وذلك كالزنا والسرقة والله أعلم .

الباب الثالث

في العموم والخصوص

الفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه فصول ، الفصل الأول : في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد .

نفتح الباب بعد حمد الله تعالى بمقدمات ثم تلتفت إلى ما ذكره .

المقدمة الأولى : للعموم هو لغة الشمول وهو من عوارض الالفاظ حقيقة بلا خلاف ، وأما المعاني فأتوا وأبعدها أنه لا يصدق عليها لا حقيقة ولا مجازاً ، وثانيها أنه يصدق عليها مجازاً ، وهو المختار ونقله الآمدي عن الأكثرين واختاره ، وثالثها وصححه ابن الحاجب أنه يصدق عليها حقيقة أيضاً واحتج الأكثرون بأنه لو كان حقيقة لا طرد ولكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها كزيد وعمر ، فإنها لا توصف بحقيقة ولا مجاز ، واحتج من قال يصدق عليه حقيقة بأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى نقول : نظر عام ، وحاجة عامة وعم المطر الأرض والأمير بالعطايا ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجيب بأن من لوازم العام أن يكون متحداً .

ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة ، والعطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ، وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في النظر العام والحاجة العامة وغاية الأمر تعارض الاشتراك والمجاز أولى من الاشتراك لما مر .

المقدمة الثانية اصطلاحوا على أن المعنى يقال له أعم وأخص ، واللفظ يقال له :

عام وخاص ، ووجه المناسبة أن 'أعم صيغة أفعال التفضيل ، والماتى أفضل من الألفاظ نخصت بصيغة أعمل التفضيل قاله القراني ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضا .

المقدمة الثالثة مدلول العموم كلية لا كل ولا كلى وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل ، والسكى والكلية والجزء والجزئ والجزئية ، أما لكل فهو المجموع الذى لا يبق بعده فرد والحكم فيه من حيث هو وح
كقولنا :

كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق

كالخسة مع العشرة فالجزء بعض الكل .

وأما السكى : فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون ، وإن شئت قلت . القدر المشترك بين جميع الأفراد ك مفهوم الحيوان فى أنواعه والإنسان فى أنواعه ، فإن الحيوان صادق على جميع أفرادها ويقابله الجزئ كزيد ، وحاصله أن السكى مع قيد زائد وهو تشخصه ، فلك أن تقول : السكى بعض الجزئ .

وأما السكية : فهى التى يكون الحكم فيها على كل فرد فرد ، بحيث لا يبق فرد مثل قولنا : كل رجل يشبعه رغيفان غالباً فإنه يصدق باعتبار السكية أى كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالباً ، ولا يصدق باعتبار الكل أى المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطر عديدة ، لأن الكل والسكية يتدرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلية وجميع ما فى مادة الإمكان ، وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع ، والسكية يصدق من حيث الجميع وفرق بين المجموع والجميع ، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد ، والجميع الحكم على كل فرد فرد ويقابلها الجزئية وهى الحكم على أفراد

حقيقة من غير تعيين كقولك : بعض الحيون إنسان ، فالجزئية بعض الكلية ،
إذا عرفت ذلك فسمى العموم كلية لا كل وإلا لتعذر الاستدلال به في النفي والنهي
على ثبوت حكمه لفرد من أفراده .

كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المهيّن في النفي والنهي ،
إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت
وحينئذ يستدل بها على أي فرد شئنا من الأفراد في النفي والنهي ، فإما يختلف الحال
بين الكل والكلية في النفي والنهي ، لا في الأمر وحين الثبوت فمدلول العموم كلية
لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين
به إجماعاً فإن قوله تعالى (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) دال
على تحريم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع ، وليس معناه ولا تقتلوا
ببوع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصياً بقتل الواحد ، لأنه
لم يقتل المجموع ، إذا تقرر هذا فهنا سؤال قوى شنف به الشيخ أبو العباس
القرافي ، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفراد نحو زيد المشترك مثلاً
من المشتركين .

لا يمكن أن يكون بالمطابقة ، ولا بالتضمن ولا بالالتزام ، وإذا بطل أن
يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنا ، والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم
مطلقاً لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة . إنما قلنا : لا يدل عليه ، وطريق المطابقة
لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكأله ، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون
الدلالة عليه مطابقة .

وإنما قلنا : لا يدل بالالتزام لأن دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم
مسماه ، ولأزم المسمى لا بد وأن يكون خارجاً عن المسمى ، ويزيد ليس بخارج

عن مسمى العموم ، لانه لو خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء فدل على أنه لا يدل بالمطابقة ، ولا الالتزام ، وإنما قلنا : لا يدل بالتضمن لان دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه ، والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلاً لانه مقابلة ، ومدلول لفظ العموم ليس كلاً ، كما عرفت فلا يكون زيد جزءه فلا يدل عليه تضمناً .

فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات المتأصرة فيها تبطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً ، وقد سار هذا السؤال غورا ونجدا ولم أر من أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول فقال : أنا حيث قلنا : أن اللفظ ، إما أن يكون دالاً بالمطابقة والتضمن ، أو الالتزام فذلك في لفظ منرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين .

وذلك لإثباتي هنا فلا ينبغي أن يطلب ذلك .

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قوله : (اقتلوا المشركين) في قوة جملة من القضايا وذلك لأن مدلوله اقتل هذا المشرك ، واقتل هذا المشرك إلى آخر الافراد الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ، ولكنها ما يدل على قتل زيد المشرك ، لا بخصوص كونه زيداً بل بعموم كونه فرد ضرورة تضمنه لقتل زيد المشرك ، فان من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين ، قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة ، قال فافهم ذلك ، فانه من دقيق الكلام ، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة .

(فائدة) إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كلية لا كل فافهم ذلك في الضمائر بأسرها وصيغ المجموع للتكرات فإذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل بل المراد بهذه الواو التي هي ٠٠ ير في أخرجوا كل واحد على حالة وكذلك الخبر بالنفي مثل لا أغضب عايكم فالمراد ثبتت الحكم لكل فرد بما دل عليه هذه الكاف وكذلك جموح التكرات ، فإذا قال لا كرم رجلا اليوم فالمراد كرام كل واحد واحدا ما دل عليه رجال ، ومنه قوله تعالى (عليكم أنفسكم) أى على كل واحد واحد بنفسه وليس المراد المجموع وإذا قرر ذلك فنقول إذا قال القاتل اقتلوا زيدا فقد أمر كل فرد فرد بقتل زيدلان في اقتلوا ضميرا يعود على كل فرد فرد كما قلناه وإذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره في قوله مثلا (أقتلوا المشركين) عمومان أحدهما في المشركين .

والثاني في الأمور ينقلهم ، ودلالة العموم كلية كما عرفت فيكون أمر كل فرد من المؤمنين بقتل كل فرد من المشركين والفرد الواحد لا يقدر أن يقتل كل فرد من المشركين ، فيكون ذلك تكليفا بالمستحيل وهو غير واقع وقد قال الأصهباني شارح المحصول في جوابه أن هذا ، وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال والذى أيده الله ، وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين .

المقدمة الرابعة المتأخرون أو من قال منهم زعموا أن العام في الأشخاص مطلق باعتبار الأزمان والبقاع والأحوال والمتعاقبات وقالوا : لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها فإذا قال (أقتلوا المشركين) عم كل مشرك بحيث لا ينقض فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال الهدنة والذمة ولا خصوص المسكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا أزمان حتى يدل على يوم السبت أو الأخذ مثلا وقد شخف الشيخ أبو العباس القراني بهذا البحث ، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان ، لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهده بالعمل به في صورة وقد وافق على هذه القاعدة الآدمي فإنه قال في كلامه على قول الصحابي هل هو حجة جوابا عن الاحتجاج بقوله

عليه السلام ، أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، مانصه الخبر الأول ، يعني هذا وإن كان عاما في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء به في كل ما يقتدى به ، انتهى ، وردها جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن ديق العيد في شرح العمدة ، وأستدل بحديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة ، على أن أبا أيوب وهو من أهل اللسان ، والشرح فهم للعموم في الأمكنة يعني فيكون العام في الأشخاص عاما في الأمكنة على خلاف ما قرره القرافي وهناك الذي اقتضاه كلام الإمام فإنه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال سائل قلنا ، لما كان أبا أيوب في الأقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات ، والأقبح ذلك في كونه متناولا لجميع الأقيسة ، وقد وقع لي مرة في التمسك لردّها بحديث ابن المعلّى حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه الصلاة والسلام ، ألم يقل الله الحديث فقد جعله ﷺ عاما في الأحوال ، لأنه احتج عليه بالآخر هو في حالة الصلاة لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال ، إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا ، فإنها ظرف ، والأمر معلق بها وهي شرط أيضا والمطلق على شرط يقتضى التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ، ويازمها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه لتاعدة ، وإنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله (اقتلوا المشركين) لافيا إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا تقتل مسلما فان الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه ، وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لان حكم الفعل حكم التكررة وهي في سياق النفي العموم ، والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حتى لا يسئبل إلى المصادمة بمنعها ، ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود أن العام في الأشخاص نطاق في الأحوال والازمنة والبقاع . بمعنى أنه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى ، أما في أشخاص آخر فيعمل به ، لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ، إن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه والتوفية بإطلاق . أن لا يتكرر ذلك الحكم ، فكل زمان مجلد ، إذا جلدناه لا يجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى ، إلا إذا زنا مرة أخرى ، لان تكرر

جاده لادليل عليه ، والفصل مطلق هذا ماقرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ، ونقله عنه واندى أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من أنفس مختصراته .

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة ، وبه يظهر أن لا إشكال عليها ، ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح الإمام ، ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والذي أيده الله وقد يتعرض على هذا التقرير بأن عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار ، وبأن المطلق هو الحكم والعام هو المحسوم عليه ، وهما غيران فلا يصلح أن يكون ذلك بأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن يهذب هذا الجواب ، ويجعل العموم والاطلاق في لفظ واحد ، بأن يقال المحسوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران .

احدهما : الشخص -

والثاني : الصفة كالزنا مثلاً وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص ، لا عموم الصفة والصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الاشتناص مطلق في الأحوال والأزمنة والباق ، أي كل شخص حصل منه مطاق زنا حد ركل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ورجع العموم والاطلاق إلى لفظة واحدة ، باعتبار مدلولها من الصفة الشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم أنه مع هذا لا نقول كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مساها لانه يلزم منه إخراج بعض الاشخاص نعم لو حصل استغراق الاشخاص لم يخافنا مع ذلك على عموم الصفة لاطلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله بالتعميم لا تستقبلوا القبلة بفائط ولا بول (١) الاستقبال مطلق ، وبدخول النهي عليه صار عاما ، فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم ، فادرجه في النهي من جهة إرادة العموم ، لامن جهة عموم موضوعه .

المقدمة الخامسة انفتحت النجاة على أن أربع صيغ من جموح التكسير ، وأن جموح السلامة مذكرا كان أو مؤنثا للامة ، وهي العشرة فادونها ، وهي التي يجمعها قول الشاعر :

بأفصل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الأدنى من العدد
وسالم الجمع أيضاً داخل معها فهذه الخمس فاحفظها ولا تزدد

نحو أفلس وأحمال وأرغفة وصديفة ومسلمين ومسلمات .

واتفق الأصوليون القائلون بالعموم وهم أكثر حملة الشريعة ، على أن صيغة
المشركين وما شابهها للعموم ، وكذلك الأحمال والأرغفة ، فقد يقال هذان فرقان
عظيمتان تنقل عن العرب ، وكل واحدة نقلت ، عكس ما نقلته الآخر . فأين العموم
الذي هو غير متناهي الأفراد من العشرة فما درتها ، ولا سبيل إلى تكذيب كل
واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فما وجه الجمع بين كلاميهما ، والجواب ما ذكره
إمام الحرمين ، وقال : أنه الذي استقر عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الأئمة
في ذلك ، وهو أن قول النحاة أنها للعشرة ، فما دونها إنما هو قبيح إذا كان الجمع منكراً
نحو مشركين وأحمال ونقل الأصوليين ، إنما هو حال التعريف بالآلاف واللام فإنه
حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة رجل المنكر ، فإنه الواحد من بني آدم وبالتعريف
يعم كل فرد ، وأما الجمع حال التشكيك ، فلا يقول ، فيه بالتعميم إلا من شذ ،
كالجبايئ أو من حمل المشترك على معنييه ، وجعل ذلك من باب العموم ، فالسؤال
عليه متقدح يحتاج إلى جواب .

ولقائل أن يقول : الفقهاء على أن من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي
جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر ، فما الجمع بين الكلامين ، اللهم إلا أن
يدعى الفقيه أن العرف شاع في إطلاق دراهم على ثلاثة ، واشتهر فصار حقيقة
عرفية ، وهي مقدمة على الغوية ، ولا يكفي أن يقول : إطلاق جمع الكثرة على
القلة يصح مجازاً ، والأصل برآة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك ، لانا نقول :
لا يقبل من الالفاظ بمقتضى الالفاظ في الأقارب التفسير بالمجاز ، ألا ترى أن من أقر
بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد ، وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً .

المقدمة السادسة : دلالة العموم قطعية عند جماعة وظنية عند آخرين .

واشتهر قول الشافعي : أنها ظنية .

وقال امام الحرمين : في آرائل العموم الذى صح عندى من مذهب الشافعى :
أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق ، وإنما
التردد فيما عدا الأذل من جهة عدم اقطع بانتفاء القرائن المختصة ، وكذلك ذكر
الكيا في تعليقه في الاصول ، وقد نجز ما تصدنا براده من المقدمات ، فلنلتفت
الى شرح الحد الذى أورده في الكتاب فنقول : قوله ، لننظ جنس ويؤخذ من التعبير
به أن العموم عنده من عوارض الألفاظ فقط .

فان قلت : فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم والتخصيص
فرع العموم .

قلت : أجب الاسفرائينى شارح الكتاب بأنه أطلق العموم هناك على سبيل
المجاز ، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقي ، وقوله : يستغرق فصل يخرج به التكررة في
سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مشاة كرجلين أو : وعة كرجال
أو عددا كخمسة ، فانها لا تستغرق جميع ما يصلح له ، وإنما تتناول على سبيل البدل
قلنا عموماً ، عموم استغراق وهو الذى تكلم في تعريفه ، وعموم بدل كما ذكرناه
يصدق على كل واحد بطريق البدلية ، وخرج بهذا الفصل ، أيضاً المطلق ، فانه
لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن أن يستغرقها ، وقوله : جميع ما يصلح له
احتراز عن ما لا يصلح ، فان عدم استغراق ما لمن يقبل انما هو لعدم صلاحيتها له ،
أعنى لعدم صدقها عليه ، وقوله : بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك وما له
حقيقة ومجاز وتقرير ذلك أن العين وضعت مرة للباصرة وأخرى للذهب فهي صالحة
لها ، فاذا قال : رأيت العيون وأراد الباصرة دون الذهب أو عكسه ، فانها لم تستغرق
جميع ما يصلح لها مع كونها عامة ، لأن الشرط هو استغراق الافراد الخاصة من
شخص واحد ، وقد وجدوا الذى لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر ، فلا يضر
وما له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل فالمقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد
فا الإخراج هكذا قرره الاسفرائينى شارح هذا الكتاب ، وهو تقرير حسن
جنتب غيره ، هذا شرح الحد وقد أورد عليه أمور :

أحدها : أنه أخذ فيه افضة جميع ، وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف ،
وأخذ للمعرف قيدا في المعرف باطل أورده الأصفهاني وادعى أن جوابه متعذر

والثاني: أن الاستفراق هو العموم ، والمستفروق والعالم لفظان مترادفان، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ آخر وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حدى ولا رسمى ، وأجيب عنه بأننا لانسلم ترادف العموم والاستفراق ، فإن العموم لثة هو الشمول والشمول والاستفراق غير مترادفين ، وإن اشتركا في معن. اللوازم سلنا ، لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستفروق اللغوى ، وحيثئذ فهما غير مترادفين ، لأن الكلام فى معنى المستفروق لثة ، وفى معنى العام اصطلاحا .

والثالث: أنه ينتقض بالعمل الذى ذكر معه معمولا به كقولنا : ضرب زيد عمراً ، فإنه لفظ يستفروق جميع ما يصلح له ، وليس يعام وهذا ضعيف جداً ، لأنه لم يستفروق جميع ما يصلح له ، إذ ليس شاهداً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو ، وإنما دل على مطلق صدور ضرب من زيد ووقوعه على عمرو.

والرابع: أنه ينتقض بأسماء الأعداد لأن لفظ المئة لفظ مستفروق لجميع ما يصلح وهو أفراد العدد وليس يعام .

وأجيب عنه بأن قولنا : ما يصلح له يدفعه ، فإن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما صلح له ، وهو المئة الواحدة ليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئين على سبيل الاستفراق .

والخامس: أن مراده بقوله : المستفروق لفظ العموم بلا شك وهو غير جائز ، لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده ، فإنه لم يوضع لواحد ولا لإثنين ، وإنما يصلح للجميع أورده النقشوانى قال الأصفهاني : وهو متدفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم ينهم معناها ، فإنه ليس المراد بالصلاحية ، إلا أن الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ، ولا يصلح لنيرهم والله أعلم .

قال : (وفيه مسائل) :

الاولى: أن لكل شىء حقيقة هو بها هو فالبدال عليها المطلق وعليها بوحدة

معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد مع كل جزئها العام.

هذه المسألة في الفرق بين العام والمطلق والنكرة والمعرفة والعدد فتقول : لكل شيء حقيقة بها هو ، وهو تلك الحقيقة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها والمفارقة للإنسانية ، فإنها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكثرة ، وإن لم تنقل عن أحدهما إذا عرفت هذا فالنظر الدال على تلك الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار من عارض عوارضها هو المطلق كقولنا بالرجل خير من المرأة والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية أو نوعية أو جنسية المعرفة ، والدال عليها مع وحدة غير معينة النكرة مثل رأيت رجلا والدال عليها مع وحدات أي مع كثرة ، إما أن تكون تلك الكثرة معدودة أي محصورة أولا ، فإن كانت محصورة فهي العدد ، كإثنا وعشرة وإن لم تكن معدودة - بل استوعبت جميع جزئيات تلك الحقيقة فهو العام كالرجال والمساكين ، وقد عرفت من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكرة ، ومن الناس من زعم أنه لا فرق بينهما ، وعليه جرى الأمدى ، وهذا للتقسيم فيه مناقشات .

أحدها : أنه غير حاصر وذلك لأن الماهية على ثلاثة أقسام ، ماهية بلا شرط شيء وهي المطلقة ، وماهية الشرط لاشيء وهي المجردة ، عن جميع الأعراض والواحد كالوحدة والكثرة وغيرهما ، والتقسيم المذكور لا يشمل إلا الماهية المطلقة وأهل الآخرين .

والثاني : أنه يقتضى وقوع التماثل بين العدد والمعرفة والعام ، أى لا يصدق أحدهما على الآخر ، لأن هذا شأن التقسيم ، وليس كذلك ، فإن العام قد يكون معرفة كالرجالة ، وقد يكون نكرة نحو كل رجل والعدد قد يكون معرفة نحو الخمسة أو نكرة كخمسة .

الثالث : أنه اعتبر الوحدة في مدلول المعرفة ومدلول النكرة . وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة لأنه اعتبر الأحدة فيها ، وهذا متعدد وهو باطل ويوجب خروج ، نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل .

قال : (الثانية : العموم ، إما لفة بنفسه كأي الشكل ، ومن العالمين وما لغيرهم ،
وأين المكان ومتى الزمان) .

الذي يقيد العموم إما أن يفيد من جهة اللفظة أو العرف أو العقل .
القسم الأول : المفيد لفة وهو على ضربين ، لأنه إما أن يدل عليه بنفسه لكونه
موضوعاً له أو بواسطة اقتران قرينة به الضرب الأول ما يدل عليه بنفسه وهو
نوعان ، لأنه إما أن يكون شاملاً لكل أي لجميع المفهومات ، أو لا يكون .

الأول : أن يكون شاملاً لجميع المفهومات ، وذلك كلفظ أي فإنها تشمل
العالمين وغيرهم فيقبل العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين ، وكذلك لفظه ،
كل ، وجميع ، والذي ، والتي ، وسائر ، إن كانت مأخوذة من سور المدينة ، وهو
المحيط بها كما جزم به الجوهري ، وقد عدما للقاضي في مختصر التفرير من الصيغ ،
فإن كانت مأخوذة السور بالهمز وهو البقية فلا تعم ، وذلك هو المشهور في استعمال
الفصحاء في الحديث « أمسك أربعاً أو فارق سائرهن ، أي باقيتين .

قلت : ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظه جميع ، فإنها لا تضاف إلا
إلى معرفة ، تقول : جميع القوم وجميع قومك ، ولا تقول : جميع قوم ، ومع
التعريف بالألف واللام ، أو الإضافة يكون العموم مستفاداً منها لا من
لفظه جميع .

(تنبيه) شرط أي أن تكون ، استفهامية ، أو شرطية . فإن كانت موصولة
أو صفة أو حالا أو مناداة ، فإنها لا تعم مثل مررت بأيهم قام أي بالذي قام
ومررت برجل أي برجل بمعنى كامل ومررت بزيد أي برجل بفتح أي لمعنى كامل أيضاً
وبأيها الرجل والنوع .

الثاني : أن لا يكون شاملاً لكل وهو على وجهين :

أحدهما : أن يختص بأولى العلم ، كلفظة من فإنها وضعا تختص بالعالمين بكسر
اللام ، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب ، أو غيره كقوله تعالى (فمنهم من يمشي

على بطلته (١) وشرط من أيضا أن تكون استفهامية ، أو شرطية ، فإن كانت نكرة موصوفة ، أو كانت موصولة ، فإنها لاتعم ، ومن المشار إليها تدم الذكور والآثان والأحرار ، والعبيد ، على الصحيح .

والثاني : أن يكون مختص بغير أولى العلم وهو أينما على وجهين ، لأنه إما أن يعمهم أو يختص ببعضهم .

الأولى : أن يعمهم ، وهي لفظة ما الاسمية ، فإنها تفيد العموم ، إذا كانت معرفة نحو هات مارأيت فيفيد العموم فيما عدا النامنين من الزمان والمكان والجناد والذات ، وقد تناول أولى العلم أيضا

الثاني أن يختص عمومهم فاما أن يختص بالأمكنة نحو أن تجلس اجلس ومنه حيث وأنى أو بالأزمنة نحو متى تقول متى نقم أفم

فإن قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول وخالفتم ذلك في الفروع بدليل أن من قال لامرأته متى قمت أو حيث أرائي قمت فأنت طالق ، لا يقع عليه إلا واحدة ، ويقضى ماقررتم تكرار الودع بتكرار القيام كما لو قال كلما قلت ليس من لازم العموم التكرار في كلما فلنخصوصية كل لآلئها على كل فرد فيتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها وهنامهمات نبه عليها والذي رحمه الله في كتابه الموضوع في أحكام كل وهو كتاب جليل ، ونحن نورد هنا بما يتعلق به صنعة الأصول منها ما يتهذب به النظر فتقول أطلق الأصوليون هذه الصيغ وأن مدلولها كل فرد فأما كل فلا يدخل الأعلى ذى جزئيات ، وأجزاء ومدلولها في الموضوعين الاحاطة بكل فرد من الجزئيات أو الأجزاء أو قد تضاف لفظا إلى نكرة مثل (كل امرئ بما كسبت رهنين) (وكل شيء فعلاه في الزبر) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه (وتخرج له) (٤) وقال لييد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لاغالة زائل

وقال : كعب بن زهير :

كل ابن أثنى ، وإن طالت سلامته يوما على آله حدياء محمول

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع ، وكل ، لادلالة لها إلا على كل فرد ، وهى نص في كل فرد مادلت عليه تلك النكرة مفرداً كان أو ثنية أو جمعا ، ويكون الاستغراق للجزئيات ، بمعنى أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكرة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماله كقولنا : كل مشرك مقتول وقد لا يزوم كقولنا : كل رجل يشبعه رغيف وكلا الأمرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام ، وقد يضاف كل لفظ إلى معرفة لقوله تعالى (وكلهم آتية يوم القيامة فردا) (١) وقوله ﷺ حكاية عن ربه و يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسبوا أكسبكم ، (٢) وكلام أكثر الأصوليين يقتضى أن كلاف هذه الحالة مثلها حالة الاضافة إلى نكرة في الدلالة على كل فرد ، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك من النحاة أن مدلولها في هذه الحالة المجموع ، قال الشيخ الإمام والى أطال الله بقاءه والذي يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة ، فإن كان مفردا كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان مأكول ولا يصدق كل الرمان مأكول للخمول قشره وبعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كلما وواحدة ضربا ، ما ولا يصدق كل الرجل مضروب إلا إذا ضربت جميع أجزائه وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعا احتمل أن يراد المجموع كما في قولنا : كلكم بينكم درهم ، وأن يراد كل فرد كقوله ﷺ كلكم راع ، (٣) ولذلك فصله بعد ذلك فقال لسلطان راع ، والرجل راع والمرأة راعية والاحتمال الثانى : أكثر فيجعل عليه عند الامكان ، ولا يعدل الأول إلا بقريئة ، ومن أمثلة بعض الأصوليين كل أعضاء البدن حيوان ، والمراد المجموع كما في كلبكم بينكم درهم ، وهذا يحتاج إلى سماع من العرب لسكن كلام النحو بين منطبق عليه قال ابن السراج يقول أن خيرهم كلهم زيد ، وإن لى قبلكم كلكم تحسبن درهما والمراد الجمع لا كل فرد .

وأعلم أنك إذا أثبت حكماً لجزء أو أجزاء ، ثم أخذت جملة من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم أن يثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت ، بحسب ما يدل عليه الدليل إذا أدخلت كلا على ما فيه الالف واللام ترأيد الحكم على كل فرد فهل نقول أن الالف واللام هنا يفيد العموم ، وكل تأكيدها أو أنها هنا لبيان الحقيقة حتى يكون ناسياً كل من الأمرين محتمل قال الشيخ الإمام والى أعزه الله ، وقد يقال بأن الالف واللام نفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه ، وكل نفيد العموم في أجزاء كل من المراتب .

فإذا قلت كل الرجال أفادت الالف ، واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال ، وأفادت كل استغراق إلا أحاد فيصير لكل منهما معنى ، وهو أولى من التأكيد . ومن هنا يظهر أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالالف واللام ، إذا أريد بكل منهما العموم .

فإن قلت قوله جاء ، كل ذلك لم يكن هل يفيد نفي كل واحداً والمجموع .

قلت قد ظهر لك بما تقدم أنه يفيد نفي كل واحد ، فإن ذلك إشارة إلى المذكور وهو قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نسيت . فالمدكور القصر والنسيان ، وعاد اسم الإشارة المفرد عليه فيفيد نفي كل واحد لأن دلالة العموم إذا أضيفت كل إلى مفرد نكرة أو معرفة نص في واحد لما سبق ، وههنا التقدير كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يحتمل نفي الجموع فقط ولو كان موضعه جمع معرف لاحتمل نفي كل واحد ونفي المجموع ، وإن كان الأظهر نفي كل واحد لما سبق ونظير ذلك ما يفيد نفي كل واحد قول الشاعر :

قد أصبحت أم الخيار تدعى على ذنبا كله لم أصنع

فدلوه أيضاً نفي كل واحد ويعبر عن هذا بعموم السلب عام لكل الأفراد ، من أنه حكم بالسلب على كل فرد ، وهذا فيما إذا تقدمت كل على النفي ، وأما إذا تقدم النفي على كل كقول المتنبي :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

وقول الآخر :

ما كل رأى القفى يدعو إلى الرشد ،

وقولنا : ما جاء كل القوم ، وما جاء القوم كلهم ، وليس كل بيع حلالا ، فإنه لا يفيد العموم ، وهو المسمى بسلب العموم ، أى يفيد سلب العموم لا عموم السلب وذكرها في سببه طرقالم يرتضها والذى الشيخ الإمام ، واختار طريقا غيرها قررهما في أحكام كل ، وهى أن قولنا : مثلا ما كل ما يتمنى المرء يدركه سالبة محصلة تقيض الموجبة المحصلة ، والموجبة المحصلة تقتضى العموم ، فلا يقتضيه تقيضها ، وكذلك قولك : لم يقم كل إنسان سالبة محصلة معناها تقيض لمعنى الموجبة المحصلة ، وهى قولك : قام كل إنسان ، وقولك : قام كل إنسان معناه الحكم على كل فرد بالقيام ، فيكون المحكوم به فى السالبة المحصلة بقيض قيام كل فرد وتقيض الكلئ جزئى فيكون مدلوله سلب القيام عن بعضهم ، لأنه التقيض ، وهذا بخلاف ما إذا تأخر السلب عن كل بما تقدم من قوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن .

وقول الشاعر :

كله لم أصنع ، فقد بان الفرق بين سلب العموم وعموم السلب .

واعلم أن النهى والنقى من واد واحد ، ومقتضى ذلك أن يطرد حكم النقى

فى النهى .

فإذا قلت : لا تضرب كل رجل أو كل الرجال يكون النهى عن المجموع ، لا عن كل واحد ، ويتعدا هذا إلى سائر صيغ العموم كقولك : لا تضرب الرجال إلا أن يكون هناك قرينة تقتضى ثبوت النهى لكل فرد ، والأصوابون قالوا : دلالة للعموم كلية ، ولذلك يستدل بها فى النقى والنهى وما ذكرناه يرد عليهم .

قلت : وهذا الذى أوردناه من التفرقة بين تقدم النقي على كل ، وتأخره عنها هو الذى ذكره البيانيون ، وارتضاه الشيخ الإمام والذى أيده الله ، وهو وإن كان فى غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول ، ما برحت العلماء سلفاً وخلفاً تستدل بقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم) (١) (ولا تقتلوا النفس) (٢) ونظائر ذلك على إثبات الحكم لكل فرد ، ولم يقل أحد أن ذلك نهى عن المجموع ، وقال الله تعالى : (والله لا يحب كل مختال فخور) (٣) والمراد كل واحد ، وكذلك فإن أصحابنا لو قال : والله لا وطئت كل واحدة منكن يكون مولياً من كل واحدة ، ويتعلق بوطء كل واحدة الحنث ، ولزوم الكفارة ، وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النقي وتأخره .

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النقي على كل لا يدل على الاستغراق شرطه أن لا ينتقض للنقي بالافلو انتقض قبل المحمول ، فالاستغراق باق ، كما لو لم يدخل النقي قال الله تعالى (إن كل من فى السموات والأرض) الآية فالمراد أن كل واحد آتية عبد ، وإن كان النقي متقدماً لكن لأجل الاستثناء وسببه أن النقي إنما هو المحمول ، وتسلطه عليه وما بعد إلا لا تسلط للمنتقى عليه ، فما بعد إلا مثبت ، وهو فى الاستثناء المفرغ مسند إلى ما قبلها ، وهو كل فرد ، كما كان فى الجملة .

قيل : دخول النقي والاستثناء ، فهذا ما أوردناه لإيراده من السلام على صيغة كل .

قال الشيخ الإمام : ومن لطيف القول فيها أنها للاستغراق سواء كانت للتأكيد أم لا ، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه ، إن كان معرفة ، ولجزئياته إن كان نكرة

(١) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٣١) .

(٢) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٢٣) .

(٣) سورة الحديد (٢٣) .

فإنك إذا قلت : رأيت زيدا كله كانت لاستيعاب أجزائه ، وكذلك أخذت العشرة كلها .

وقولك : رأيت كلهم وكلهم قائم وكل القوم ضارب ، ونحوه من سائر الصور دخولها على المعرفة من هذا القبيل ؛ لأنك لو حذفها لكان الشمول حاصلًا فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقها المعرفة ، كما هي لاستغراق أجزاء العشرة وزيد . وإذا قلت : كل رجل قائم وما أشبهه من دخولها على النكرة كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة التي أضاف إليه واحد منهما .

قلت : وما ذكرناه من التفرقة بين إضافة كل إلى معرفة ، فيكون لاستغراق أجزاء ما دخلت عليه ، وإضافتها إلى نكرة ، فيكون لجزئياته هو ما ذكره وقرره والذي رضى الله عنه وإرضاه ، ولمعترض أن يقول : قد قال الله تعالى (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل (٢) والمراد الجزئيات لا الأجزاء ، وقال ﷺ : « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه (٣) .

الحديث هذا القول في كل ، وأما جميع فمثل : كل إذا أضيفت إلى معرفة فتكون لإحاطة الأجزاء ، وما يستفاد في جميع أن ابن الفارض في كتابه النكت قال : جميع وإن كانت مثل كل في إفادة الاستغراق ، إلا أنها تفارقها فيما عدا ذلك ، فإن

(١) سورة آل عمران آية (٩٣) .

(٢) وانظر الحديث : عن أبي هريرة رضى الله عنه - عن النبي ﷺ - قال : « كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله » .

قال الترمذى : لا تعرفه إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وهو ذاهب الحديث وروى بإسناده عن « على » ، مثل ذلك .

(المعنى لابن قدامة ١١٣/٧ - ١١٤) ط مكتبة الرياض .

الزجاج حكى عن المبرد أن قوله : (فسجد الملائكة كلهم) يفيد وقوع السجود منهم فقط .

وقوله : (أجمعون) يفيد أنهم سجدوا مجتمعين ، ويؤيده أنه جعل الافتراق في مقابلة في قوله (تحسبهم جميعا وقابهم شتى) (١) .

قلت : والقول بأن لفظ « جميع » يدل على اتحاد الزمن غريب لم أره في غير هذا الكتاب ، وإنما يعرف ذلك في لفظ يروع ، وأما الألف واللام والموصولات كلها فمثل كل ، وكذلك من ، وما الشرطيان ، والاستفهاميتان ، مثل كل أيضاً تعم كل فرد وتحيط به .

هذا ما ذكره والدي في من ، ولقائل أن يقول : من صالحة للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع هذا حظ النحوى منها وحظ الاصولى أنها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد ، ويظهر فائدة هذا إذا قال من دخل دارى من هذين فاعطه درهما .

فإن قلنا : بالأول أعطينا كل واحد درهما .

وإن قلنا بالثانى : أعطينا كل واحد درهما بدخوله ، ونصف درهم بدخوله مع الآخر ، وإن دخل ثلاثة فعلى الثانى : نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلاثة ، لكل واحد منه الثلث ، وثلاثة ، لأن صيغة الأنثوية فيهم ثلاثة فيستحقون بها ثلاثة لكل درهم ، فجمع ما يستحقون تسعة ، وعلى هذا للقياس ، وفي احتمال آخر وهو أنه لا يعطى المجموع إلا درهما ، ومأخذه أن من لا تدل على الافراد واحدا واحدا ، وإنما تستغرق ما صلحت له .

(١) سورة الحشر آية (١٤) .

وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكره في أحكام كل ، ولم أره منقولاً ولا مخلص عنه فيما يظهر إلا أن يقال لا عموم لها إلا في مراتب الأفراد لكن الأسبق إلى الفهم أنها عامة فيما يصلح ، وهو يصلح للأفراد ، وبمجموع الأفراد وإن كانوا لا يتناهون والسكل مرتبة من مراتب المتني والمجموع دون النهاية ، فليبحث عن ذلك ، وأما أي وهتي ومهما وأين فدلوا لها كل فرد لا على سبيل الاحاطة فهي تخالف كلا في هذا المعنى ، والدليل على ذلك أنك تقول : أي الرجال عندك أزيد أم عمرو بأم لا بالواو ، وتقول : أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو ولا بأم فدل على الفرق بين مدلولها ، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه ، وأي لا تقتضيه ومن هنا جاء التكرار في كل وكلمة ولم يجيء في أي ونحوها ، حتى لو قال : أي وقت دخلت الدار فأنت طاتي ، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق ، ولو قال : كلما دخلت أو كل وقت دخلت قد دخلت مرة بعد أخرى تكرر .

فان قلت : فإذا كانت أي لا تدل على التكرار ، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سواء وكل منهما عمومه على البديل لا على الشمول ، والكلام إنما هو في عموم الشمول .

قلت : المطلق والنكرة التي لا عموم فيها لا تعرض لها للأفراد ، وإنما يدل للمطلق على الماهية ، وإن دلت النكرة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فطلق الوقت لا دلالة له على فرد ولا أفراد ، ووقت المتكرر يدل على واحد غير معين ولا عام ، فأرادة المفيد فيهما لا يتأني اللفظ بل يزيد عليه وهذا هو مدلول ، إذا فاتها تدل على مطلق الزمان المستقبل ، ولا تتأني الحمل على الفور .

ولهذا اختلف الفقهاء هل تحمل عليه ، وهل تصرف إليه بقريئة العوضية ، وأما متى وأي حين وأي زمان فلم يترددوا فيها بل جعلوها صريحة في جواز التراخي وسببه ما أشرنا إليه ، فاتها دالت على الأفراد ، وأن كل واحد من الوقت داخل تحت

مدلولها فارادة بعضها دون بعض بخالف لمقتضى اللفظ وأما ثبوت الحكم لأحدهما مع ثبوته للآخر فهذا أمر زايد على التبيين اختصت به كل ، وهذا أمر معقول لا ينكر وتأمل الألفاظ تدل له ، فانك إذا قلت ، أحد الرجلين احتمل أن يريد واحداً معينا .

فاذا قلت : إما هذا ، لم يحتمل ذلك وكان صريحا في استوائهما في الحكم ، فهذا معنى العموم في أى الرجلين بخلاف أحد الرجلين لاعموم فيه ، بل هو مطلق ، فان سميت هذا عموم بدل لاعموم شمول فلا حرج عليك ، غير أنك لا تسمى حيثئذ المطلق عاما لاعموم بدلا ، ولا عموم شمول ، وحاله ان المعاني ثلاثه ثبوت الحكم لكل من الأفراد حالة الجمع وحالة الأنفراد وثبوته له حالة الأنفراد من غير تعرض لحالة الجمع ، وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد .

فالأول : العام الشمولى المدلول عليه بكل وما في معناها .

والثانى : العام البديل المدلول عليه باى وما في معناها .

والثالث : المطلق وقد وضح لك بما تقدم أن ألفاظ العموم أنواع .

أحدها كل اداخنة على نكرة كقولنا : كل رجل وهى نص في كل فرد واقتضاها الجرح بطريقى اللازم .

والثانى : من والذى يظهر أنها بالعكس تقتضى الجموح أو المسمى ، وإنما تقتضى الأفراد من باب اللازم ، وهذا ينفع في السؤال المنقدم فيها ، ويظهر أثر هذا في التنى ، إذا قلت : لا تشتم من شتمك فالظاهر أن المراد الحقيقة ومعناه بخالف لمعنى لا تشتم كل من شتمك .

والثالث : أى وهى مثل كل في إثامة الأفراد لا يمكن يفارقتها في اقتضاء كل الاستزاق الشمولى ، وأى لا تقتضى إلا الاستزاق البديل والله أعلم .

- ١٠١ -

قال : (أو بقرينة في الإثبات كالمجمع المحلى بالالف واللام والمضاف ، وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياق) .

هذا هو الضرب الثاني : وهو ما يفيد العموم من جهة اللفظ لا من جهة وضعه ، بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين .

أحدهما أن يكون في الإثبات ، وذلك كالمجمع المحلى بالالف واللام من غير عهد مثل أن الله يرى من المشركين ، والمجمع المضاف نحو عبيدى أحرار ، وكذا المفرد ، إذا دخلت عليه الف واللام أو الإضافة وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس ، كقوله تعالى (واحل الله البيع) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) كما سبق وبما يدل على أن المفرد المضاف يعم ولمن ذكره قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فصوا رسول ربهم)^(١) فإن المراد موسى المرسل إلى فرعون ومنه هارون ولوط المرسل إلى المؤتفكات وهنا تبيينان .

أحدهما أن العموم فيما ذكر مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد أعنى كل فرد فرد والداخل على الجمع يعم المجموع ، لأن الف واللام والإضافة يعلمان أفراد ما دخل عليه ، وقد دخل على جمع فانظر في هذا ، وفائدة أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد ، لأنه إما حصل النفي أو النهي عن أفراد الجموع ، وليس الواحد جمعا ، وهذا معنى قولهم : لا يلزم من النهي عن المجموع النهي عن كل فرد ولا من نفيه نفي كل فرد ، وهذا لا يعارض ما تقدم من أن العموم من باب الكلية وأن معناه ثبوته لكل فرد سواء ، كان نفيًا أو نهيًا أم لا لأننا في حالة الجمع أثبتناه أيضا في النفي والنهي لكل فرد من أفراد ما دخل عليه ، وهى الجموع ، وينبغي على مساق هذا التبرير أن تختلف الجموع ، تشمل جموع القلة وثلاثة ثلاثة ، ولا يشمل جموع الكثرة وإلا أحد عشر أحد عشر .

الثاني : علمت اختيار المصنف أن المفرد المعرف بأن يسم وهو قول أبي إسحاق الشيرازي ، وابن برهان والجبالي والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي ، وأما الإمام وأكثر اتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الأول .

فإن قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوح الثلاث على من حانف بالطلاق المعروف وحيث قلت :

هذا سؤال سأله القرافي الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، وأجابه كإذ ذكر في شرح المحصول بأن هذا يمين فيراعى فيهما العرف دون الأرضاح اللغوية قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله في الأجوبة عن الأسئلة التي سألته عنها ، وقد يقال في الجواب أن الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح ، وليس له أفراد حتى يقال : أنها تدرج في العموم ، ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشييب النكاح وهو الرجعي ، وجوز الشارح فيه أن يكون مرة بعد أخرى ، والتشعيب الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى ، وإن اشتركا في جواز الرجعة ، ومنها ما يحصل به البينونة مع إمكان الرد بغير محلل ، وهو إذا كان بموض ، ومنها ما يحصل به البينونة الكبرى وهو الثلاث ، فهذه مراتب وليست أفرادا ، ولكن إذا قال : أنت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق ، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب لأن الألف وانلام لادلالة لها على قوة مرتبة أضعفها فلا يحمل إلا على الماهية ، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستفراق ، وأيضا فلو قال القائل : العتق يلزمني أو المشى إن مكة ومحو ذلك ، وقلنا :

يجب عليه الوفاء لم يلزمه إلا المسمى ، فكذلك هذا قال ، وهذا شيء يمكن أن يقال ، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصان على جوابه .

والثاني : مما يدل بواسطة اقتران قرينة أن يكون في النفي ، وذلك كالنكرة في سياقة . أما بما أو بلن ، أو ليس أو لم فإنها تعم سواء باشرها النفي ، نحوما أحد قائم ، أم باشرا عاملها نحوما قام أحد ، وبما استدل به الإمام على النكرة في سياق النفي تعم ، أنه لو لم يكن للنفي لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيًا لدعوى من ادعى الماسوى الله تعالى .

وأعلم أن النكرة إن كانت صادقة على القليل والكثير أو واقعة بعدلا العاملة عملان ، أعني لالتي لتفي الجنس مثل لا رجل في الدار بيناء رجل على الفتح ، أو داخلا عليها من مثل ما جاءني من رجل فإن كونها للعموم من الواضحات ، لكن هل استفيد للعموم في قولك ما جاءني من رجل من لفظه ، أو كان مستفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيد الحق الثاني وهو ما قرره والذي إيدته الله غير مرة ، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتخصيص العموم بعد نفي أو شبهه ، وأراد بتخصيص العموم تعويته كما .

ذكرناه وإن كان هو حاصلًا قبلها ، وقد اعترض عليه شيخنا أبو حيان فقال تقسيم المصنف ، وغيره من هذه الزائدة إلى أنها تكون لاستفراق الجنس ولتأكيد الجنس ليس هو مذهب سيويه رحمه الله ، بل قولك ما جاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استفراق الجنس ، وهذا هو الصحيح انتهى ، وإنما حمل شيخنا أبا حيان على ذلك أنه لم يفرق بين العموم وتخصيص العموم ، ففهم كلام ابن مالك على خلاف ما أراد ، ثم اعترض عليه والحق ما ذكرناه ، وأن العموم قبل دخول من ظاهر لائنص واحتماله للتخصيص احتمال كبير ، ولئن كان مرجوحا وبعد دخول من العموم نص ، واحتمال التخصيص ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف ، بل ينزل اختلاف ، كلام العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه ، وأنه متى قبلت ما جاءني رجل

أفاد الاستراق مع جواز إرادة الوحدة جواز منكرة

وإذا قلت ما جاءني من رجل كان الاستراق فصار إرادة الخصوص مستنكرة. وإذا قلت ما جاءني أحد كان نصا في العموم لأن أحد ، لا يدخل إلا في النفي، إلا إذا كانت همزتها مبدلة من واو فاتها تدخل في الإثبات، فلذلك يحتمل الخصوص أيضا ، فإذا دخلت عليه من كقوله تعالى (ما منكم من أحد عنه حاجزين)^(١) لم يبق لاحتمال الخصوص وجه وقد تمسك القراني في أن ما جاءني رجل لا يفيد العموم بقوله الزمخشري في قوله تعالى (ما لكم من آله غيره)^(٢) إنما استفيد العموم من لفظه من ولو قال ما لكم إله غيره لم يعم مع أن لفظه إله نكرة وقد حكم بأنه لا يعم وكذلك قوله (وما تأتيهم من آية من آيات)^(٣) قال إنما استفيد العموم من لفظه من تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم وتارة تؤكد العموم ، كقولك ما جاءني من أحد ، وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على أنها أربع مراتب. كما أشرنا إليه أدناها في أفادة العموم ما جاءني رجل لعدم دخول من ولعدم إختصاص رجل بالنفي ، وأعلها ما جاءني من ديار لا تغفأ الأمرين ، والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل ، وما جاءني أحد كما أشرنا إليه من قبل ، فان أراد الزمخشري ذلك صح كلامه ، وإلا فهو ممنوح لأن قوله تعالى (لا تجزي نفس عن نفس شيئا)^(٤) وقوله (لا يعزب ، عنه مثقال ذرة) ونظائرهما مما لا شك في أفادته العموم ، وليس فيه من ولا لفظ مختص بالنفي ، وأيضا فان النكرة تدل على المساهمة ولا دلالة لها على قيد الوحدة ، وإن كانت محتملة له والأصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي معناها

-
- (١) سورة الحاقة آية (٤٧) .
 - (٢) سورة هود آية (٥٠) .
 - (٣) سورة يس آية (٤٦) .
 - (٤) سورة البقرة (٤٨) .

بطريق الاصالة وهو مطلق الماهية ، ويلزم منه العموم ، وأما احتمال قيد الوحدة فهو سابع ، ولسكنه خلاف الأصل والظاهر ، فلا يجمل هو الأصل في الدلالة ولا مساويا لما هو الأصل وإذا توصل كلام العرب حصل القطع بذلك ، ولم يثبت في هذه المسألة خلاف ، ومن ادعى فيها خلافا يحتاج إلى بيان ورد لما قلناه : ومع كون من هذه تفيد نصية العموم أو تأكيده هي محتملة ، لأن يكون للتبويض أولا بتداء الغاية .

وقال ابن مالك إن في كلام سيبويه إشارة إلى أنها للتبويض ، وهو كما قال لأن سيبويه ، قال بعد تمثيله بما أتاني من رجل أدخلت من لأن هذا موضع تبويض فأراد أنه لم يأت بعض الرجال ، وقال شيخنا أبو حيان ، إن هذا غير مرضى من ابن مالك ، لأنه يلزم منه أن تكون الفاظ العموم للتبويض ، وإنما المقصود بزيادة من في نحو ما أتاني من رجل جعل المجرور بها نصاب العموم ، وإنما تكون للتبويض فيما إذا لم يقصد عموم وحسن في موضعها بعض نحو من الناس من يقول وهذا الذي قاله شيخنا غير مرضى والحق ما قاله : ابن مالك ، وقد وافق شيخنا في آخر كلامه على جواز إرادة ذلك ، وعجب قوله أنه يلزم أن يكون ألفاظ العموم للتبويض ، وإنما حمله على ذلك توهمه أن أصل العموم مستفاد من لفظة من وقد بينا خلافا فيما تقدم والله أعلم .

(فائدتان) الأولى صرح أمام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط ، تعم في قول القائل من يأتي بمال أجزاه فلا يختص هذا بمال هذا كلامه ، ومراد العموم البديل لا الشمولى ، وهو صحيح .

وهائية : اختلف في أن النكرة في سياق التثنية ، هل عمك لذاتها ، والنفي المشترك منهما .

والثاني : هو قول الحنفية واختاره والذي أيده الله فلم يحصل العموم عندهم ، إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية السككية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة السككية بطريق اللزوم ، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع اسلب كل فرد من أفراد السككية ، وإن سلب الكلى حصل بطريق اللزوم لنفي السككية عكس تلك المقالة ، فإنه يلزم من نفي كل فرد نفي الكلى ومن نفي الكلى نفي كل فرد فيها متلازمان، وهذا المذهب هو الظاهر عند القرافي ويتبين على الخلاف التخصيص بالنية فان قلنا يقول الحنفية من أنه نفي للكلى فلا يؤثر حتى لو قال لا أكلت ، ونوى معينا لا يسمع ، وإن قلنا بالقول إلا آخر من أنه نفي للسككية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية .

(قال أو عرفا مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاع) .

هذا هو القسم الثاني: وهو تقييد العموم من جهة العرف مثل قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) فان أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاع المقصودة من النساء فيفيد حرمة جمع الاستمتاع من الوطء ومقدماته ، ومنهم من يقول .

المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة، ومنهم من يدعى إجمالها كما ستعرفه في باب الجممل والمبين ، لأن المصنف ذكر قوله : (حرمت عليكم الميتة) فإننا حملناه على الأكل للعرف .

والخلاف في هذه الآية هو الذي في تلك .

(قال أو عقلا كترتب الحكم على الوصف) .

هذا هو القسم الثالث : وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة .

الاول : وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب الحكم على الوصف ، فان ترتيبه يشعر بكونه علة له ، وذلك يفيد بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتهت انتهى فهذا القسم ، إنما دل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف ، أما العرف فواضح ، وأما اللغة فلانه لودل بها لسكان أما المنطوق أو المفهوم وانتفاء المفهوم ظاهر ولا يدل بالمنطوق لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار لفظاً .
والثاني : ما يذكر جواباً عن سؤال سائل النبي ﷺ عن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر .

والثالث : مفهوم المخالفة عند الثقاتين به كقوله صلى ﷺ «مطل الغني ظم» (١) فإنه يفهمه يدل على أن مطل غير الغني لا يكون ظملاً وأما مفهوم فداخل في القسم الاول إذا الحكم ، إنما ثبت فيه بطريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى : أو لكونه مساوياً لأجل أن العلة اقتضت ذلك ، فكان من جملة أصناف القسم الاول .

قال (ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه وإلا لجاز من الجمع المنكر قيل : لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه تقضاً قلنا : متعوض بالاستثناء من العدد) .

ذهب قوم وهم الملقبون بأرباب الخصوم إلى أنه ليس العموم صيغة تخصه ، وأن ما سبق ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص ، وهو أقل الخلق إما إثنان أو ثلاثة على الخلاف فيه ، وأستعمل في العموم مجازاً ، وذهب الشافعي وسائر المحققين إلى أنه له صيغاً مخصوصة به بالوضع ، ويستعمل مجازاً في الخصوص ، وذهب آخرون إلى الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشيخ ومعظم المحققين ، وذهب إليه قال : وحقيقة ذلك أنهم قالوا سبونا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة ، أو مقيدة بضروب من التأكيد ، واقفية مذهب آخر وهو دعوى الاشتراك .

ونقل عن الشيخ أيضاً وعليه الأكثر من الواقفية ، ومنهم من فصل بين الأخبار والوعيد والأمر والنهي .

قال : بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد ، دون الأمر والنهي هذه مذاهب خمسة ، وحكى القاضي في مختصر التقريب سادساً وهو تسام العموم حالة التقيد بضروب من التقييد فلفظ التام مثلاً إذا قلنا أنه لا يعم حالة الإطلاق فنسلم أنه عام في مثل قوله القائل الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشتملهم أحد إلى غير ذلك .

قال القاضي والمحققون من الواقفية يقولون :

وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعه للاستتراق في اللغة ، ولكن قد يعرف عموماً بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال ، وهي بما لا تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وسجل الرجل ، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها .

وسابعا عن بعض الواقفية أن الخير إذا أنطوى على وعيد العصاة من أهل الأمة لزم التوقف فيه ، ولا يتوقف في غيره .

وثامناً وهو التوقف في الوعيد دون الوعد قال « وفرق بينهما بما يليق
بالشطح والترهان دون الحقائق .

وتاسعاً عن بعض المتممين إلى الواقفية وهو أن الأخبار إذا وردت ومخرجها
مخرج العموم عند الثمانيين به وسميها السامع وكانت وعداً أو وعيد ، ولم يسمع من
آى الكتاب ومنن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم
أن المراد بها العموم ، وإن كان قد سمع قيل اتصالها به أدلة الشرح وعلم أنقسامها
للخصوص والعموم ، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار أنصت به .

قال : وأعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى الثمانيين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى
الواقفية ، هذا ما حكاها القاضى في هذا الكتاب ثم أظن في الاستدلال على مذهبه
والرد على خصومه ، وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها ، غيره ، وإنما أردت سردها
من كلام القاضى .

وأعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح وهو كتاب
التلخيص لإمام الحرمين : اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضى ، ولذلك
أعزوا النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين ، وذلك حيث يظهر لى أن الكلام من
إمام الحرمين ، فانه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الإختصار ،
وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لى ذلك ، والنزى أقوله
ليستفاد أنى على كثرة مطالعتى في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين ، وتقبلي
عنها على ثقة بأنى لم أركنا با أجل من هذا التلخيص لا لمتقدم ولا متأخر ومن طالمه
مع نظره إلى ما عدها من المصنفات ، علم قدر هذا الكتاب ، وفي
المسألة قوله :

عاشر : حكاها المازرى في شرح البرهان فقال : أشار بعض المتأخرين في
بعض ألفاظه إلى طريقة مستغربة لا يكاد يصغى إليها أحد من أهل هذه الصنعة

فقال : إن لفظة المؤمنين والكافرين حيث ما وقعت في الشرع أفادت العموم ، ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في بعض الالفاظ النوبية ، كاحتكامه في لفظة الصلاة والحج والصوم وهنا تنبيهات .

أحدهما أن الواقفية ، وإن قالت ، لم يوضع اللفظ لخصوص ولا عموم .
قالت : بأنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه ، قال إمام الحرمين ، وبما دل الناقلون فيه أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة ، وإن قيدت بالقرائن ، فانها لا تشعر بالجمع ، بل تبقى على التردد .

قال : وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع ، كقول القائل ، رأيت القوم أجمعين أكتمين أبصحين ، فأما ألفاظ صريحة تعرض مقيدة فلا يظن بنز عقل أنه يتوقف فيها .

الثاني : قال امام الحرمين لا ينكر أحد من الواقفية امكان وأيضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني .

التعبير عن معنى الجمع بتريد ألفاظ مشعرة به كقول القائل ، رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يغتنى منهم أحد ، وإنما كرر هذه الالفاظ قاطماً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك .

قال : وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى وقد علمت فيما تقدم من كلامه في التلخيص أن الذي ادعى فيه الوفاق محل خلاف ، ولا يتوهم أن مراده بالجمع القدر المخصوص الذي هو ثلاثة أو اثنان ، وإنما مراده العموم يدل عليه .

قوله : وإنما كرر هذه الالفاظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً .
وقوله : رأيت القوم واحداً واحداً لم يغتنى منهم أحد ، وقد أطلنا في حكاية

المذاهب فلتعد إلى الشرح فنقول ، الذي ذهب إليه المصنف تبعاً لإمام مذهب الشافعي ، وهو المختار ، ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن التقهاء بأسرهم والأمدى قال المختار : إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراراً من اللفظ يقيناً سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب الواقعية ، إلا أنه لم يصرح بأنه متردد في أن العموم هل له صيغة أو هل الصيغة مشتركة ، وإنما ذكر الاحتجاج فقط وأبن الجالب .

لم يتابعه على هذا بل اختار مذهب الشافعي رضى الله عنه وأستدل المصنف عليه بوجهين .

أحدهما أنه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثناء لكنه يجوز أن يستثنى منها ما يشاء من الأفراد بالاتفاق فدل على أنها للعموم ، ويان الملازمة أن الاستثناء ، وإخراج مالولاه لوجب دخوله في المستثنى منه ، فلم أن يكون كل الأفراد واجبة الاندراج ، ولا معنى للعموم إلا ذلك ، وإنما قلنا: لولا الاستثناء لوجب اندراج المستثنى في المستثنى منه ولأن الاندراج جائز بالاتفاق ، فلم يكن واجباً أيضاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لا شترا كهما في إمكان اندراج كل فرد من أفرادها تحته فتقول ، جاء رجال إلا زيدا وقد نص النحاة على منعه ، وأجاب بأن ما ذكره تموه منقوض بالاستثناء من العدد فإنه يجوز ، وهذا الجواب أولاً ضعيف ، لأن للنخصم أن يمنع صحة الاستثناء من تعدد كما هو أحد المذاهب للنحاة وصححه ابن عصفور .

وثانياً لا يحتاج إليه لأنه لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى ، وإنما ادعاه عند عدمه ، ولهذا قال . ما يجب اندراجه لولاه وعلى هذا الفرض ، فالمستثنى

ليس داخلًا في المستثنى منه نية ، وإنما هو داخل لغة ، لان المختار أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى فلا يناقض ، وأعرض القراني على الدليل بأن الاستثناء أربعة أقسام مالولاه لعدم دخوله نحو عشرة الا اثنين، ومالولاه لظن دخوله وهو الاستثناء من العمومات ، نحو اقتلوا المشركين إلا زيدا ومالولاه لجواز دخوله من غير علم ولا ظن ، وهو أربعة الاستثناء من المحال ، نحو أكرم رجلا إلا زيدا ، فإن كل أنص محال لآمنه والأزمنة، نحوصل لإعندا لاستواء والامتنة نحوصل إلا في المنام والاحوال كقوله تعالى (لتأتني به إلا أن يحاط بكم) أى في كل حالة من الاحوال إلا في حالة الإحاطة بكم ومالولاه لا يمنع دخوله نحو الاستثناء المنقطع في قولك قام القوم إلا حارهم ، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الاقسام أمتنع الاستدلال به على الوجوب : فإن الخصم لا يعتمد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا ندعى أن أمتنع الاستدلال به على فان الخصم لا يعتمد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا ندعى أن مطلق الاستثناء لاخراج مالولاه لوجب دخوله ، وإنما ندعى ذلك في صيغة من وما والمجموع المعرفة ، والدليل عليه اجماع أئمة العربية على أن الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ والاتفاق على أنه يصح الاستثناء من هذه الصيغ وهاتان المقدمتان يفيدان كون هذه الصيغة للعموم والمقدمة الإجماعية لا تمنع ولا تعارض سواء قلنا تفيد العلم ، أم لا ، وأيضاً فالاستثناء إخراج مالولاه لدخل سواء كان معلوم الدخول أو مظنون الدخول وذلك هو القدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الاصل ، وأما استثناء الجائز فممنوع . وقوله : المحال نحو أكرم رجلا إلا زيدا .

قلنا . قالت النحاة لا يستثنى المعرفة من التكررة ، إلا أن عمت نحو ما قام رجال كانوا في دارك إلا زيد منهم ، وليس في قولكم أكرم رجلا إلا زيدا واحد

الامرین وأما الازمنة والامكنة والاحوال ، فإنما ذلك لتقدير لانك تقدرصل كل وقت وصل في كل مكان ولتأتني به في كل حالة فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخل في اللفظ والله أعلم . قال (وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني (يوصيكم الله في أولادكم) «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله لا إلهة من قریش بمن معاشر الأنبياء لا نورث شائناً من غير تكبير) .

الوجه الثاني : من الاستدلال أن الصحابة رضی الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ أو بعضهم وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ، وبيان ذلك أنهم استدلو بعموم اسم الجنس المحلى بالآلاف واللام على العموم ، وذلك نحو قوله تعالى :

(الزانية والزاني فاجلدوا) (١) وعملوا بمضمون ذلك واستدلوا بعموم الجمع

المضاف نحو قوله :

(يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل الإناث) (٢) واستدل ، أبو بكر رضي

الله عنه أيضاً بعمومه ، فإنه رد على فاطمة رضي الله عنها ، لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم .

نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة (٣) وهذه الواقعة على هذا النسق

(١) سورة النور آية (٢) .

(٢) سورة النساء (١١) .

(٣) روى هذا الحديث البخاري في كتاب فضل الجهاد ، باب فرض الخمس

(٤ / ٩٨) وكتاب الفرائض ، باب : لا نورث ما تركناه صدقة (٨ / ١٨٥)

كما رواه مسلم في باب حكم النبي . (٥ / ١٥٣ - ١٥٤) كذا رواه النسائي في سننه

للکبری بلفظ « إنا » بدلا من « نحن » .

(٨٠٢ - الإيج - ٢٣٠)

لأعرفها وإنما أخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها أن فاطمة والعباس
أتيا أبا بكر يلتصقان ميراثها من رسول صلى الله عليه يطلبان سهمه من فدى
وسهمه من تخير فقال لهما أبو سمعت رسول الله عليه وسلم يقول : « لا نورث
ما تركنا صدقة »

وروى الترمذى فى غير الجامع « أنا معشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة قال
شيخنا الذهبى (١) وفى صحته نظر واستدل عمر رضى الله عنه بعموم اسم الجمع المحلى
فإنه قال لآبى بكر رضى الله عنه حين عزم على قتال مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد
قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا
قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر : أليس قد قال لإيحقها ،
وهذا الحديث يخرج فى الصحيحين وتمسك به أيضاً أبو بكر رضى الله عنه بقوله
صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش (٢) وحديث الأئمة من قريش ، رواه الأمام
أحمد والنسائى .

== ولتعارض بين الحديث وبين قوله (وورث سليمان داود) التعليل آية (١٦)
فإن المقصود فى الآية الكريمة هو وارثة العلم ، أو النبوة والملك . والله أعلم . ٥١٠
تحقيقه .

(١) هو : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبى ، حافظ مؤرخ ، تركانى
الاصل ، من أهل « ميا فارقين » .

مولده ووفاته فى دمشق ؛ رحل إلى القاهرة وطاق كثيراً من البلدان تصانيفه
تتفوق الحصر . منها « دول الإسلام » و« تاريخ الإسلام الكبير » و« سير النبلاء »
« وتزكرة الحفاظ » وغير ذلك .
توفى سنة ٥٧٤٨ هـ .

(وفوات الوفيات ١٨٢/٣/٢ ؛ الاعلام ٢٢٢/٦ - ٢٢٣)

(٢) « ذؤاة البخازنى » فتح البارى (٩٣/١٣) والنسائى وأبو يعلى من =

قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائى إنه حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على الجميع حقايقه قلنا لا بل فى القدر المشترك

الجمع المنكر إذا لم يكن مضافاً لا يقتضى العموم عند الجمهور بل يحتمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف فى أقل الجمع، وذهب أبو على الجبائى إلى أنه يقتضيه قال صن الدين الهندى والنسبى أنه لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد فى غير جمع القلة ولا فى الجمع فى غير جمع القلة، لكن الحكايات فى غالب المصنفات عن الجبائى ناطقة فإنه يجمع الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعروف والقاضى فى مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة لنا أن لفظ رجال يحتمل جميع أنواع العدد لانه يصح لغة بأى جمع شئنا فنقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فصح تقسمه إلى ذلك ومورد التقسيم أعم من كل واحد من تلك الأقسام الخاصة والأعم لا يدل على الأنص فاللفظ الدال على ذلك للمورد لا يكون له أشعار بتلك الأقسام فلا يكون إلا عليها فى قول المصنف فى كل أنواع العدد مناقضة إذ يقال الاثنان عدد باتفاق لحساب؛ وليس ذلك بجمع على رأيك لانه أقل الجمع ثلاثة واحتج الجبائى بأن جملة على الاستغراق حمل له على كل حقايقه لانه يطلق على كل نوع منها والأصل فى الاطلاق الحقيقية فصار مشتركا بينهما فيحمل عليهما

أجاب بأننا لانسلم أنه حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة فما فوقهما وقد بينا أن الدال على به الاشتراك غير دال على ما به الاحتياز

طريق بكير الجزرى عن أنس؛ كما رواه أحمد فى مسنده (١/٩٣؛ ٣/١٢٩)

(٤٢١/٤٠١٨٣)

واعلم أن هذا الدليل الذى أورده الجبائى يستفاد منه أنه عدده من المشتركات وأنه يحتمل المشترك على معاينة وسبق التنبيه على ذلك فى مسألة المشترك ، والجبائى دليل آخر يفاير هذه الطريقة وهو صحة الاستثناء من الجمع المنكر ، حكاه عنه الاصوليون على طبقاتهم القاضى فمن بعده وهو مايرته لهذه الطريقة بموجب فقد أطبقت النحاة على أن ذلك لا يصح . واما جعل الامام هنا أقل رجال ثلاثة فقيه نظر لان جمع كثرة والاقل فى مدلوله إنما هو أحد عشر بإفاد النحاة وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها ، إلا أن ما ذكره الإمام ماش على ما قاله الفقهاء فانهم قالوا له عندى دراهم قبل تفسيره ثلاثة مع أن دراهم جمع كثرة

قال الرابعة قوله تعالى (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ، ومن بعينه فلا ينبغي الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم نفي الاخص بخلاف لا آكل فإنه فام فيحتمل التخصيص ، كما لو قيل لا آكل أكلا و فرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على الوحدة وهو ضعيف)
هذه المسألة مشتملة على بحثين .

الاول أن نفي المساواة بين الشيين هل يقتضى السوم أعنى نفي الاستواء من كل وجه أم لا وذهب الشافعية رضى الله عنهم وجماعة آخرون إلى الاول ، وتمسك بها أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن للقصاص مبنى على المساواة وذهب الحنفية على إلى الثمانى واختاره المصنف تبعاً للإمام والخلاف فى المسألة دائر على حرف واحد ودو أن لفظ ساوى واستوى وما مثل زيد عمراً أو زيد مثل عمرو ، والمماثلات كلها والاستويات هل مدلولها فى اللغة المشاركة فى جميع الوجوه ، حتى يكون مدلولها كلا شاملاً و: وعامحيطاً أو مدلولها المساواة فى شيء ما حتى يصدق بأى وصف كان ، واحتج المصنف بأن نفي الاستواء

أعم من نفي الإستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على التقدير المشترك بين القسمين لا إشعار له فيه بهما ، وهذا معنى قولهم الأعم لا يستأزم نفي الأخص ، فحيث نفي الإستواء المطلق لا يحمّل نفي الاستواء من كل وجه .

فإن قلت : هذا ضعيف ، لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في ظرف الإثبات أما في ظرف النفي فيدل لأن نفي العام يدل على نفي الخاص ، وهذا نفي للحقيقة التي هي أعم فينبغي جزئياتها ألا ترى إلى تكذيبك من قال : لم أر حيوانا وكان قدرأى إنساناً ، وهذا يصلح إبتداء دليل لنا ، فإن لا أستوى نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون العموم لموافقكم إيانا على أن النكرة في سياق النفي للعموم .

قلت : هذا بحث صحيح حقاً من جهة قولنا ، أن الاستواء أعم من كل فرد من أفراد أخص ، ونحن إنما قلنا ذلك جرياً على متن الكتاب ، والذي عندنا أن الاستواء شيء واحد مدلوله واحد وهو الاستواء من جميع الوجوه ، وما يحصل بين زيد وعمرو من المساواة في بعض الوجوه فليست المساواة المطلقة بل مساواة خاصة ، فإذا نفي تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه لم يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة ببعض الوجوه ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثم أعم - أخص .

فإن قلت : هل هذا في حال النفي على الوجه الذي قررتم سلب للعموم ، فإن مدلول المساواة على ما ذكرتم جميع الوجوه فلا يلزم من انتفائها أن لا يثبت من بعض الوجوه :

قلت لو كان مدلوله متعددًا لكان كذلك ، ولكننا نجعله شيئاً واحداً وهو المساواة المتعلقة بجميع الوجوه ، فإذا نفيته أنتفت تلك المساواة إذ هي التي كانت مثلية ولا يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة لم يتعرض لها إثباتك ولا نفيك .

.. إليحث الثاني - وإليه أشار بقوله بخلاف لا آكل تقريره أنه إذا حلف لا يأكل وتلفظ بشيء معين مثل ، والله لا آكل التمر ، أو لم يلتفظ ، لكن أني مصدر ونوي

شيئا معينا فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة ، أنه لا يبحث بغيره ، وأما إذا لم يتلفف بالمأكل ، ولا أتى بالمصدر ، ولكن خصصه بالنية ، كما إذا قال : والله لا أكلت في التني ونوى شيئا معينا في تخصيص الحنث بالمتوى مذهبان : مأخذها أن قوئك : لا أكل هل هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في ألا كل أرأن حرف التني الداخلة على التكررة عم لذاته وقد تقدم هذا فان قلنا .

بالأول كما هو قول الحنفية ، فلا يقبل التخصيص ، لأنه نفي الحقيقة ، وهو شيء واحد ليس بعام ، والتخصيص فرع العموم ، وإن قلنا : بالثاني : عم لكونه تكرة في سياق التني ، وإذا ثبت كونه عاما قبل التخصيص كسائر العمومات والمصنف في هذا البحث أختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل بالقياس على ما لو قال لا أكل أكلا ، فان أبا حنيفة سلم قوله للتخصيص بالنية ، قال المصنف : فكذلك لا أكل ، فان المصدر موجود فيه لكونه مشتقا منه ، وقد فرق من اختيار مذهب أبي حنيفة بأن أكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليست بعام فلا يقبل التخصيص فيحتمل الجميع ، قال : وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على المرة الواحدة ، وحينئذ يصح تفسير ذلك الواحد بالنية ، ولهذا لا يبحث بغيره ، قال صاحب الكتاب وهو ضعيف ، لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع ، والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجميع ، ولا يفيد فائدة سوى تقوية المؤكد ، فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني .

وأعلم أن الإمام مال في هذه المسألة على اصحابنا وقال : نظر أبي حنيفة فيها دقيق ، لأن النية لو صحت لصحت ، أما في الملفوظ أو غيره والأول : باطل ، لأن الملفوظ هو الأكل ، وهو ماهية واحدة لا يقبل التعدد فلا تقبل التخصيص ، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت ، وحينئذ يصير محتملة للتخصيص ، لكن تلك الزوائد غير مملوطة بها فالجمهور الحاصل من الماهية ، ومنها : غير مملوطة فيكون القابل لنية

التخصيص شيئاً غير ملفوظ ، وهذا هو قرآن جاز عقلا ، إلا أن نبطله بالدليل الشرعي فتقول إضافة ماهية الاكل إلى الخبز : تارة وإلى اللحم آخر إضافات تعرض لها . بحسب اختلاف المفعول به ، وإضافتها إلى هذا اليوم وذلك وهذا الموضوع وذلك إضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ، ثم اجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح ، فكذا التخصيص بالمفعول به ، والجامع رعاية لاحتياط في تعظيم اليمين هذا الكلامه والنظر العميق ، إنما هو نظر أصحابنا ، وما ذكره الإمام مدخول لا يتبين به دقة نظر الخصم ، وقوله الاكل ماهية واحدة لا يقبل التعدد قلنا . صحيح ، ولكن مع قرينه دخول حرف النفي ، لانسلم أنه لادلالة له على التعدد ، ولو سلمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص فنير الملفوظ يقبله ، والجواب عما ذكره من القياس .

أما أولا : فبالمتنع ، فانا لا نعرف خلافا في المذهب أنه يجوز تخصيص .
نية بالمكان والزمان ، كما يجوز بالمأكل المعين .

وأما الثانية . فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف ، لأن المفعول به من مقدمات الفعل في الوجود ، لأن أكل بلا مأكل محال ، وكذا في النهن . فهم ماهية الأكل دون المأكل مستحيل ، فالتزام الأكل للمأكل واضح ، وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل ، ولا من مقدماته ، بل هما من لوازم الفاعل المحدث ، ولهذا يتفك فعلى لله تعالى عن الزمان والمكان ولا يتفك أكل عن مأكل ، فالزمان أتفاقى ليس يلزم ، والحاصل أن دلالة الفعل على المفعول به أقوى من دلالاته على المفعول فيه .

ثم إن الإمام قال : إن أكلا غير مصدر في الحقيقة وهذا مخالف لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر ، وأن إعرابه النصب على المصدر ولكن عذر الإمام أنه يدعى أنه يشعر بالوحدة فليس المراد به الحقيقة من حيث هي والمصدر الحقيقة من حيث هي ونحن لا نسلم له الاشارة بالوحدة .

— ١٢٠ —

(خاتمة) صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متعديا غير متعبد بشيء ،
مثلناه : وهو الذى ذكره إمام الحرمين والنزالي والآمدى وغيرهم ، وعلى هذا
لا تتناول هذه المسألة الافعال القاصرة والقاضى عبد إلهاب فى كتاب الإفادة
قال : الفعل فى سياق النفى ، هل يقتضى العموم كالنكرة فى سياق النفي ،
لأن نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التفسير
نعم المسألة القاصرة والمتعدى .

الفصل الثاني

في الخصوص

وفيه مسائل

الأولى : التخصيص لإخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص والمخرج عنه ، والمخصص المخرج وهو ارادة الالفاظ ، ويقال للدال عليها مجازا .

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص ، والمخصص ، أما التخصيص فقد قال أبو الحسن والإمام ، أنه إخراج بعض ما يتنزهه الخطاب وتبعهما المصنف ، لكنه أبدل الخطاب باللفظ ، فالإخراج جنس يشمل المحدد وغيره وباقي الحد فصل ، والمراد بالإخراج الإخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والمحكم لا عن الإرادة نفسها ، ولا عن المحكم نفسه ، فإن ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما ، ولا عن الدلالة فإن الدلالة هي الإقحام عند التجرد ، وهذا الأمر لا يبطل بالمخصص ، واللفظ يدخل فيه العام وغيره كالأستثناء من العدد فإنه أيضاً من المخصصات ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب مثل : أكلت الرغيف ثلثه .

وأعترض القراني على هذا الحد بوجهين :

أحدهما : أنه يندرج فيه إخراج بعض العام بعد العمل به وهو النسخ

لا تخصيصه

والثاني أن التخصيص قد يكون من مفهوم كاسياتي إن شاء الله قوله ، والفرق التخصيص شديد الشبهة بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف ، بأن التخصيص دائما لبعض الأفراد ، والنسخ قد يكون لسلك الأفراد ، وقضية هذه التفرقة أن يكون النسخ أعم من التخصيص ، وفي بعض نسخ الكتاب ، والنسخ عن الكلك يحذف قد يكون ، ويرد على هذه النسخة أن إخراج البعض بعد العمل نسخ ، وأما جعل للنسخ أعم فهو مغاير لما اختاره الإمام فانه قال : النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريقتي خاص ، فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص ، وما ذكره الإمام في النسخ قد ساعده عليه الاستاذ (١) فان إمام الحرمين : قال في كتاب النسخ صرح الاستاذ بأن النسخ تخصيص في الزمان ، وأعرض على هذا بأن صور النسخ عندنا النسخ قبل التمكن وقيل إثبات زمان الفعل ، وحينئذ يكون النسخ إبطالا للحكم بالكلية ، فلا يقال : إن ذبح الذبيح اختص ببعض الأزمنة بل ما وقع وأعرض على قوله التخصيص أعم بأن التخصيص أيضا قد يقع في الأزمنة كما في قول القائل : والله لا أكله الأيام وأراد أيا ما معدودة ، والنسخ قد يقع في غير الأزمنة كما في النسخ قبل العمل ويتطرق إلى كل الأحكام بأى طريق يثبت والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالالفاظ ، والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه .

أحدها : أن التخصيص مخصوص بالإعيان ، والنسخ مخصوص بالأزمان يدلل أنهما المتبادران إلى الإفهام عند إطلاقهما .

والثاني : أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظ والنسخ أعم من ذلك كما عرفت .

هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني ، من أعلام الشافعية . من مؤلفاته كتاب «الرواق» في الفقه والأصول توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الإعلام ٢٠٣/١) .

الثالث أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أم أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى النوع الاول .
الرابع : أنهم يعدون النسخ أبطالا ، وكذلك يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص ، فانهم يعدونه يانا .

الخامس : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ .
 وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالتخصيص وفاقا .

السادس : أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ، ولا يجوز التخصيص ، قال القرافي : وفي هذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا ، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمسة فحينئذ النسخ ، إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية ، وإن جاز نسخ شريعة بشرية عقلا .

السابع : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهو على رأى القاضي ، وأما غيره فينبغي أن يقول : هو انتهاء حكم كان ثابتا والتخصيص ليس كذلك .

الثامن : أن الناسخ يجب أن يكون متراخيا والتخصيص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارنا ومتقدما .

التاسع : أن التخصيص يقع بالإجماع والنسخ لا يقع به .

العاشر : أن تخصيص المقطوع بالظنون دافع ونسخه لا يقع به .

الحادي عشر : أنه يجوز تخصيص الخبر والخلاف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه ، وهذا على رأى طائفة ، وهذه الفروق يحتمل أكثرها المناقشة والتطويل

في ذلك بما لا يتعلق به كبير غرض ، قوله والمخصص هو بكسر الصاد والمخرج بعده بكسر الراء قوله وهو ارادة الالفاظ أى أنه حقيقة ارادة المتكلم ، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعماماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة، ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال على الإرادة يحتمل أن يكون من صفات المتكلم وهو المريد بنفسه تسمية للمحل باسم الحال أو المجتهد لأنه يدل على الإرادة دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً كل ذلك يحتمل أن يكون هو المراد بقوله، ويقال للدال عليها مجازاً .

قال : (الثانية : القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً مثل أقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة .

الاول : العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا .

والثاني : مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ ، مثل جواز حبس الوالد بحق الولد .

والثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل أرجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء بالراكذ)

هذه المسألة فيما يجوز تخصيصه فالقابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك في الواحد واعتراض القراني بأن الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك : رأيت زيدو تريد بعضه ، وأن تعذر إخراج الجزئيات فينبغي التفضيل ، والذي يقبل التخصيص ، أما أن يكون عمومه من جهة اللفظ ، أو من المعنى أى الاستنباط .

فالاول : مثل أقتلوا المشركين ، فان الحكم يشمل كل مشرك ويخص عنه الذي والمستأمن والمعاهد والمهادن .

والثاني : ثلاثة أشياء :

الأولى : العلة واختلف في تخصيصها كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب التماس ، فإن هذه المسألة المسماة هناك بالنقض مثل نهى الشارع عن بيع الرطب بالتمر ، وتعليه إياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في المرايا أعنى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزه فيها .

والثاني : مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى ، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملقوظ وهو التأفيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ أبو إسحاق الشيرازى من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الالفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبيى للملقوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيرا كان أو كبيرا وتبعه عليه المنصف في الغاية التصوى ، ويصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه .

الثالث : مفهوم المخالفة ؛ وقد قال الشيخ أبو إسحاق يحتمل أن يجوز تخصيصه ، وأن لايجوز ، وجزم المتأخرون منهم المصنف بجواز فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذى ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق ، ويسمى بذلك جمعا بين الدليل ، وقد شرط المصنف تبعا لصاحب الحاصل في هذا القسم أن يكون المخصص راجعا ، وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر عدم اشتراطه ، أن لايشترط في المخصص الرجوع مثاله :

روى الشافعى وأحمد وابن جرير وابن حبان في صحيحهما والحاكم في المستدرک وقال ، على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم

- ١٢٦ -

قال د إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (١) ومنهزم هذا قاض أنه إذا لم يبلنهما
يحمل الخبث .

وروى الدار قطنى أنه صلى الله عليه وسلم قال د إن الماء لا ينجسه شيء إلا
ما غير ريحه أو طعمه (٢) فيجتمع بينهما ، ويقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكذ
وهذا على الجارى فنقول :

إذا لم يبلغ الماء قلتين ، وكان جارياً لم ينجس إلا بالتغير وهذا هو القول القديم
قال الرافعى واختاره طائفة من الأصحاب .

قال : (قيل : يوم البداء والكذب قلنا يندفع بالخصص) .

ذهبت شر ذمة قليلون إلى امتناع التخصيص ، معتلين بأنه إن كان فى الأمر
أوم البداء ، أى ظهور المصلحة بعد خفائها ، وهو بالدال المهملة والمد وإن كان
فى الأخبار وهم الكذب وهما ممتعان على الله عز وجل ، أجب بأنه يندفع
بالخصص ، أى بالإرادة أو بالدليل الدال لانا إذا علمنا أن الكلام فى الأصل يحتمل

(١) رواه ابن ماجه من حديث ابن عمر — رضى الله عنهما .

(٢) رواه أبو داود والترمذى والنسائى .

ولا تعارض بين الحديثين ، قال ابن قتيبة : د وإنما قال رسول الله — صلى
الله عليه وسلم — الماء لا ينجسه شيء ، على الأغلب والأكثر ، لأن الأغلب على
الآبار والندران — الانتهاء — أن يكثر ماؤها فأخرج الكلام مخرج الخصوص .
ثم قال : د ثم بين لنا بعد هذا القلتين . مقدار ما تقوى عليه النجاسة من الماء
الكثير لا ينجسه شيء .

أنظر : تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداهة ، إنما يوجبها أن لو كان المخرج مرار . ثنية كلام الإمام وأتباعه ، كالمصنف وغيره يقتضى أن الخلاف في الأمر والخبر ومقتضى إيراد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأبي نصر ابن الصباغ وأبي الحسين البصري في المعتمد والآمدى أن الخلاف ؛ إنما هو في تخصيص الخبر ، وأنه لا خلاف في جواز تخصيص الأمر .

قال : الثالثة : يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لساحة أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعي ، وأبي حنيفة بدليل تناوت الضمائر وتفضيل أهل اللغة ، واثنان عند القاضي والأستاذ بدليل قوله تعالى : (وكنا لحكمهم شاهدين ، فقيل : أضاف إلى المعمولين وقوله تعالى . (فقد صغت فلويكاً) فقيل المراد به الميول وقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد به جواز السفر وفي غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقاً) .

هذه المسألة في الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها للتخصيص وقد اشتملت على مسألة أخرى ، وهي الكلام في أقل الجمع .

المسألة الأولى : في ضابط المقدار الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص وفيها مذاهب .

الأول : وهو مذهب إبينه أبو الحسين وصححه الأمام ، وقال به أكثر أصحابنا أنه لا بد من بقاء جمع كثير ، واختاف في تفسير هذا الكثير فقيل لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، وقال المصنف لا بد أن يكون غير محصورة ، وإليه أشار بقوله ما بقي غير محصور أي ما بقي المخرج عنه غير محصور وما هنا مصدرية التقدير مدة عدد غير محصور ، والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان

رمان موجود ولم تأكل غير واحدة لكان ذلك سمياً أى رديئاً من الكلام قبيحاً
ولك أن تقول هذا الدليل، وإنما ينفي الواحد فقط فلا يحصل به المدعى .

والثاني : أنه إن كان بلفظ من جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو الواحد
أو في غيرها من ألفاظ الجوع كالسليين ، فيجوز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة
أو أقل على ماسياً بقائه ان شاء الله تعالى ، وهذا هو السبب الذي دعى المصنف
إلى ذكر مسألة أقل الجمع في هذه المسألة ، وإلى هذا القول ذهب الفقهاء الشافعي
رضي الله عنه ، وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص ، ولا يخاف في
صحة استثناء الأكثر إلى الواحد بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء
من المخصصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة إلا تسعة
ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه ، لأن المنقول عنه المخالفة هنا لم
ينقل عنه ثم ،

الثالث : أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد ، وإليه أشار بقوله في
ذيل المسألة وقوم إلى الواحد مطلقاً وهو رأى الشيخ أبي إسحاق الشيرازي واستدل
عليه بقوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن للناس قد جمعوا لكم) (١) قال بعض
المفسرين وكثير من الأصوليين المراد نعيم بن مسعود الأشجعي (٢). وقوله تعالى

(١) سورة آل عمران آية (١٧٣)

(٢) وهو قول مجاهد ومقاتل وعكرمة ، اللفظ عام ومعناه خاص ، وقال
ابن إسحاق وجماعة : يريد بالناس ركب عبد القيس ، مروا بأبي سفيان فذهبهم
إلى المسلمين ليضطروهم .

قال السدي : لما تجهز النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه للسير إلى بدر
للصغرى لمعاد أبي سفيان أتاهم المناقون وقالوا : نحن أصحابكم الذين نهيناكم
عن الخروج إليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ، فإن أتيتهم

(أم يحسدون للناس) (١) قيل في التفسير المراد يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

والرابع : شيء اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه بغيره ، وهو أن التخصيص إن كان يتمصل ، فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد نحو أكرم الناس إلا الزنادقة ، وأكرم الناس إلا تيمياً وإن كان بالصيغة أو للشرط فيجوز إلى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء ، أو إذا كانوا فضلاء ، وإن كان التخصيص يتم فصل وكان في العلم المحصور القليل كقولك : قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة ، ولم يقتل سوى اثنين جاز إلى اثنين ، وإن كان غير محصوراً أو محصوراً كثيراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مذلول العام .

المسألة الثانية : اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب ، وليس محل الخلاف فيما هو المقوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء إلى شيء ، فإن ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ، وقد أفهم كلام ابن برهان في الوجيز خلاف ذلك ، وليس كما أفهم . وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل سلبين وبغيره من جموع القلة لاجموع السكثرة ، فإن أقلها أحد عشر باجماع النحاة

== في ديارهم فلا يرجع منكم أحد . فقالوا . « حسبتنا الله ونعم الوكيل » ، وقال أبو معشر : دخل ناس من هذيل من أهل تهامة المدينة ، فسألهم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أبي سفيان فقالوا : « قد جمعوا لكم ، جموعاً كثيرة » فخشعهم ، أي خفاقهم وأحذروهم ، فإنه لا طاقة لكم بهم : فالناس على هذه الأقوال على بابه من الجمع . والله أعلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٧٩ - ٢٨٠)

(١) سورة النساء آية (٥٤)

(٢) فالمراد بلفظ « الناس » هنا هو سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٧٩)

(٩٢ - الإباح ج ٢)

المذهب الأول : إن أقله إثنان وهو المنقول عن عمرو زيد بن ثابت رضي الله عنهما وبه قال مالك وداود القاضي والأستاذ والغزالي .

والثاني : ثلاثة ولا يطلق على مادونها إلا مجازاً وهو المنقول عن ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة واختاره الامام وأتباعه .

والثالث : الوقف وهذا لم أره مصرحاً بحكايته في كتاب يعتمد عليه ، وإنما أشهر به كلام الأمدى فإنه قال في آخر المسألة وأن أعرف مأخذ الجمع من المجانين فقل الناظر بالاجتهاد في الترجيح ، وإلا فالوقف لازم كلامه ورأيت بعض المتأخرين يده حكاية قولاً ثالثاً ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهباً .

والرابع : أن أقله واحد أخذه بمعنهم من قول إمام الحرمين في البرهان ، والذي أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعا ، ولكنه أبعد من الرد إلى إثنين ، وعندى في هذا نظر ، والظاهر أنه أراد أن الرد إلى واحد ليس بدعا بطريق المجاز ، وعند هذا يقدر المعترض أن يقول ليس الكلام في إطلاق ذلك مجازاً وإن أراد إطلاقه حقيقة فبعيد واقائل أن يقول أنت قد قلت لا يدح فيه ، ثم قلت وهو أبعد من الرد إلى اثنين وماترى الحقائق مختلفة المراتب في آحادها بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنين والثلاثة .

والخامس : حكاية ابن عمرو بن الخطاب انه لا يطلق على اثنين لاحقيقة ولا ولا مجازاً وعندى في ثبوت هذا القول نظر ، فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز في صحة اطلاق الكل وإرادة الجزء وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلاً في الكل ما يشبه يتجزأ منها أجزاء والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظ واحد عليها ، ولو كانت كلاً لصح ، لأن إطلاق البعض وإرادة الكل مجاز كالعكس إذا عرفت هذا فقد استدلل أصحابنا بوجوده منها أن انتضاء مختلفة فالصحيح في الجمع الرجوع إلى التثنية فدل على تنايرهما فلا يكون حقيقة في اثنين ،

إذ لو كان الصلح اطلاقاً عليه، ومنها أن أهل اللغة يفصلون بينهما ويجعلون كل منهما قسماً للآخر ، فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون مجموعاً .
فدل على التنكير .

واحتج القاضي أبو بكر في إضحاخه بأوجه :

أحدها : قوله تعالى (وكننا لحكمهم شاهدين) (١) وأراد داود وسليمان عليهما السلام فثبت صحة اطلاق الجمع وإرادة الاثنين والأصل في الاطلاق الحقيقة وواجب كما ذكر في الكتاب بأن الحكم مصدر فيصح إضافته إلى معمولية ، أعني الفاعل والمفعول ، وهما هنا الحكم والمحكوم عليه ، وهذا الجواب ضعيف لأن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل ، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً ، وأضعف منه قول الشيرازي شارح الكتاب في تصحيحه الرد عليه بأن العرب لا تضيف المصدر إليهما جميعاً ضعيف ، لأنه شهادة نفي ، وقد علمت في فصل الحروف أن مثل هذا ساقط من الكلام غير معدود من صنيع العلماء ، وإنما هو استرواح بما لا يصح .

وثانيهما : قوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما) (٢) والمراد عائشة وحفصة رضي الله عنهما فاطلق القلوب وأراد قلبين ، والأصل في الاطلاق الحقيقة قال إمام الحرمين في التلخيص ، وهذه الآية أقوى الآيات في الدلالة على الخصوم وقد أوجب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب ، بأن حقيقة القلب الجرم الحال في الجانب الأيسر ومجازه ميوله ، ومنه قولهم لا قلب له إلى فلان أي لا ميل ، والمجاز هو المراد هنا والتقدير فقد صفت ميولكما يدل على هذا أن الجرم لا يوصف بالصفو وهذا الجواب أيضاً ساقط ، لأن القاعدة عند النحاة ، أنه إذا أضيف شيئاً إلى ما تميز بها جاز فيه ثلاثة أوجه ، نحو قطعت رأسى الكباشين ، ورأس الكباشين ، ورؤوس الكباشين .

(١) سورة الأنبياء آية (٧٨) .

(٢) سورة التحريم آية (٤) .

وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم ، الاثنان فما فوقهما جماعة ، (١) رواه
الدارقطنى من حديث عثمان بن عبد الرحمن الرقاصى ؛ عن عمرو بن شعيب عن أبيه
عن جده مشهور ، وحاصل ما فيه بعد أن يعرف أنه عمر بن شعيب محمد بن عبد الله
بن عمرو بن العاص ؛ أن قوله جده يحتمل أن يكون جده الأدنى الحقيقي ؛ وهو محمد
فيكون حديثه مرسلًا فإن محمداً تابعي ، ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازى ؛
وهو عبد الله فيكون متصلًا وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به ، إذا كان هذا
فاحتج به أكثر من لا يحتج المرسل حمله على جده الأعلى ؛ ورواه ابن ماجه من
حديث الربيع بن بدر المعروف بعليّة وهو أيضاً ضعيف ؛ وأجاب الإمام بأنه
إذا أمكن حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم ؛ على حكم شرعى ونعوى ؛ فالشرعى
أولى لكونه مبيناً لبيان الشرعيات ؛ فيحمل هنا على ادراك فضيلة الجماعة ؛ وبأنه
تمى عن السفر إلا فى جماعة ؛ فيبين بهذا الحديث أن الاثنان فما فوقهما جماعة
فى جواز السفر وهذا ما اقتصر فى الكتاب على ذكره ولقاتل أن يقول سفر
الواحد منفردا ؛ ليس بحرام إنما هو مكروه بل الجواب أن الخلاف ليس فى لفظ
الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم .

فائدة الخلاف فى هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية ؛ أما الأصولية
فهى النظر فى الغاية التى ينتهى التخصيص إليها وهى المسألة المتقدمة .

وقال الأستاذ أبو اسحاق فى أموله بعد أن عزى ما ذكره إلى بعض الأصحاب .

-
- (١) رواه البخارى فى كتاب الصلاة ؛ باب : الاثنان فما فوقهما جماعة .
والنسائى فى كتاب الإقامة ؛ باب : الجماعة إذا كانوا اثنين .
كما رواه ابن ماجه من حديث أبى موسى الأشعري — رضى الله عنه .

هذه فائدة مريفة مان ائمتنا مجتمعون على جواز تخصيص الجمع والمعموم بما هو دليل
إلى أن يبقى تحته واحد انتهى وهو فائدة ، وقد عرفت الخلاف المتقدم ؛ وأما
الفوائد الفرعية فنها لوقال له على دراهم لزمه ثلاثة ، وحكى وجه أنه يلزمه درهمان
ومنها قليل يكتفى في الصلاة على الميت باثنين حكاه الرافعي عن التهذيب ؛ وقال
أنه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها :

لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان في أنه هل يصرف إليه
للكل أو الثلث ؛ وحكى الأستاذ أبو منصور وجهها أنه يكون له النصف حكاه
الرافعي عنه ولم يسلله ؛ قال ابن الرفة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل أنه
بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه أن يقول فيما إذا أوصى الفقراء بمجواز الاختصار
عليهما أيضا ، ولم نر من قال به ومنها في الرافعي في فروع الطلاق أنه لو قال :
إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق ، لم يبحث إلا إذا تزوج ثلاث
نسوة واشترى ثلاثة عبيد ؛ وقياس الخلاف الأصولي جريان وجه تهيئة باثنين .

فإن قلت : ولم لا يقال في هذه الصورة أنه لا يبحث بشيء ، لأنه علق على
جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الألف واللام المقتضية العموم ، وهو
تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل أنه لا يقع :

قلت : لما كان أعمال الكلام أولى من إهماله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال
الرافعي في كتاب الإيمان فيما إذا حلف لا يكلم الناس ذكر ابن الصياغ وغيره أنه
يبحث إذا كلم واحد ، كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لا يكلم ناسا حمل على
ثلاثة انتهى .

فإن قلت : هذا عجيب ناس للتمكّر يحمل على الجمع ، فإذا دخلت الألف واللام
المعممة تخرجه عن ذلك .

قلت : كأن الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما إذا كان منكرا وأما قياس لا يكلم الناس على لا آكل الخبز ففيه نظر لصديق الخبز على القليل والكثير صدقا واحداً كالماء والعسل .

قال : الرابعة العام المخصوص بجاز وإلا لاشارك ، وقال بعض الفقهاء أنه حقيقة . وفرق الإمام بين المخصص بالمتصل والمنفصل ، لأن المقيّد بالصفة لم يتنازل غيراً قلنا المركب لم يوضع والمترد متنازل .

واختلفوا في العام إذا خص هل يكون في البيان حقيقة على مذهب .

أحدها : أنه بجاز وذهب إليه جمهور أصحابنا والمعتزلة كأبي علي وابنه ، واختاره المصنف وصني الدين الهندي وابن الحاجب لأنه حقيقة في الاستغراق ، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك .

والثاني : أنه حقيقة وهو مذهب كثير من أصحابنا وجمهور الحنفية والحشابة .

والثالث : أن المخصص إن كان مستقلاً سواء كان عقلياً كأدليل الدال على أن غير التقادر غير مراد من الخطاب في العبادات أو لفظياً ، كما إذا قال المتكلم بالعام ، أردت به الفلاني فهو بجاز ، وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة ، وذلك كالاستثناء ، مثل قول القائل من دخل دارى يكرم إلا زيدا ، والشرط من دخل أكرمه إن كان عالماً ، والتقييد بالصفة من دخل دارى من الطوال ، قال صني الدين الهندي والتقييد بالعام لعملة الغاية وإن لم يذكره في هذا المقام حكمه حكم أخوانه من المتصلات ظاهراً إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأي وهذا ما اختاره السرخسي ، وأبو الحسين البصري ، والإمام ، وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف .

. والرابع : ان خص بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز وهو المتقول عن القاضى وقد رأيت في مختصر التقريب ، إلا أنه لم يصرح بذكر الشرط وهذه عبارته ، ولو قررنا القول بالعموم، فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول إذا تقدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية التسميات ، وإن تقدر التخصيص بدلالة منفصلة فاللفظ مجاز ، لكن يستدل به في بقية التسميات انتهى .

والخامس : إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء .

والسادس : إن خص بدليل لفظى سواء كان متصلا أم منفصلا فهو حقيقة وإلا فهو مجاز .

والسابع : إن بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه ، وإلا فهو مجاز .
 وصرح النزالي بأنه لا خلاف في أنه مجاز ، إذا لم يبق بعد التخصيص جمع ، وهذا فيه نظر ، فقد صرح إمام الحرمين في التلخيص بحكاية الخلاف في ذلك ، فقال : ذكر القاضى عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فيما يبقى ، وإن كان أقل من الجمع وهذا بعيد جدا انتهى .

والثامن : أنه حقيقة في تناول ما بقى مجاز في الاقتصار عليه وهو اختيار إمام الحرمين قوله لأن المقيد هذا دليل الإمام وتقريره أن العام المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف ، لأنه لو تناوله لضاعت فائدة الصفة ، وإذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه فيكون حقيقة ، وهذا بخلاف الخصوص بمنفصل ، فإن لفظه متناول للخارج بحسب اللغة مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازا أو مشتركا والمجاز أولى فيكون مجازا .

وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف والصفة مثلاً غير موضوع ، فلا يكون حقيقة فيه ، فلم يبق إلا المفرد ، والمفرد الذي هو العام متناول لكل فرد لغة ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً ، وهذا الجواب مبنى على أن المركبات غير موضوعية وفيه نزاع ، فالأولى : الجواب بأنه لو لم يكن الموصوف ونحوه بتناولاً لم يكن المتصل من التخصصات ، لأن للتخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ. هذا شرح ما في الكتاب ونظم المسألة بشيئين .

اجدهما : قال الإمام : إذا قال الله ه اقتلوا المشركين ، فقال رسول الله ﷺ في الحال ه إلا زيدا ، فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل فيه احتمال .

قال صني الدين الهندي : والأظهر أنه منفصل .

قلت : وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التقريب وقال : إن من الأصوليين من نزهه منزلة الاستثناء المصريح به كلام الله تعالى ، قال القاضي : والذي نرتضيه أنه صلى الله عليه وسلم ، إن ابتداء من تلقاء نفسه كلام ، ولم يصفه إلى كلام الله تعالى فيلتحق ذلك في المنفصل ، ولا يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم استثناء حقيقياً بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً .

والثاني : اعلم أن الأصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص ، والعام الذي أريد به المخصوص وهو تحرير منهم ، والشافعي رضى الله عنه له أقوال في قوله تعالى : (وأحل الله البيع) منها : أنه عام مخصوص ، ومنها : أنه عام مراد به المخصوص ، وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر ، ولوالذي أيد به الله تعالى في ذلك كلام نفيس ، ونحن نذكر جميع ما ذكره ، فإنه بما ينبغي أن يقتضيه به القطن قال . أحسن الله إليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص في التفرقة بينهما ، وفي أن العام المخصوص مجاز أولاً ، وظن جماعة أن هذا الجواب

في أن العام المخصوص مجاز ، أو لا يجزئ في العام المراد به المخصوص ؛ والذي أباه في ذلك وبالله العون والتوفيق ، أما العام الذي أريد به المخصوص فهو العام إذا أطلق وأريد به ، بعض ما يتناول به فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره ، فالذي يظهر أنه مجاز قطعاً إلا أن قيل إن العام دلالة على كل فرد من أفراد دلالة مطابقة .

فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد ، فإن جاء خلاف فيه فأنما يهيء من هذه الجهة وشرط الإرادة في هذا النوع على ما ظهر لنا أن تكون مقارنة مقارنة لأول اللفظ ولا يكتفى بطريقتها في أثنائه ، لأن المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه ، وليست إرادة إخراج لبعض المدلول بل إرادة استعماله اللفظ في شيء آخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازاً الخارج عنه لافرق بينها إلا أن ذاك خارج هذا داخل لأن البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول : إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه ، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنيه ، وهو استعمال حقيق ، وإرادة أحد معنى المشترك عند مانع استعمال المشترك في معنيه لاشك أنها لا تخرجه عن موضوعه ، ولا يجعله مجازاً بل هي مصححة لاستعماله .

وأما عند من يجوز استعماله في معنية فهم مختلفون ، إذا استعمل في معنيه هل هو مجاز أم لا فن جعله مجازاً فكذلك لأن الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في أحد المعنيين ، ومن جعله حقيقة كالعام ، كما هي طريقة الشيخ الأمدى في النقل عن الثاغفمي رضی الله عنه ، فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به المخصوص ، وفيه نظر لأننا نعلم أن المشترك وضعه الواضع لكل من المعنيين وحده بخلاف العام ، وليكن أدى مساق البحث على طريقة الأمدى إلى ما قلناه ويؤنسك إلى اشتراط مقارنة الإرادة في هذا النوع لأول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكييذة

الإحرام ، وفي كنايةات الطلاق وإذا حقت بهذا المعنى إذ اصبطه ، وأما العام
المختص ، فهو العام إذا أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فالإرادة فيه إرادة
الإخراج لإرادة الاستعمال فهي أشبه الاستثناء ، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ
ولا يجوز تأخرها عن آخرها عن آخره ، بل يشترط أن لم توجد في أوله أن تكون
في أثناءه ويؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مثبئة الطلاق ، فإنه يشترط اقتران النية
بعض اللفظ قبل فراغه ، فالتمخيص لإخراج ، كما أن الاستثناء إخراج] ، ولهذا
قول : المخصصات المتصلة أبعة ، الاستثناء والتأية والشرط والصفة ، والمخصص
في الحقيقة هو الإرادة المخرجة ، وهذه الأربعة والمخصص المنفصل تحتمل دالة على
تلك الإرادة ، وتلك الإرادة ليست إرادة استعمال اللفظ في غير موضوعه ، فذلك
لم يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد ، ومنشأ التردد أن إرادة الإخراج بعض
المطلوب هل يصير اللفظ مرادا به الباقى به أو لا ، والحق لا وهو يشبه الخلف
في الاستثناء وهذا يقوى أن العام المختص حقيقة لكن الأكثر على أنه مجاز
ووجهه أنه يحمل موضوعا استعمال في معناه بتمامه غير مخرج منه شيء ، فحق استعماله
مخرجا منه شيء كان مجازا لاستعماله على غير الوجه الذى وضعه الواضع عند
الإطلاق .

وهذا فيما يحتمل المجاز وهو ما كان ظاهرا كالعام .

أما ما كان نصاً كالعدم فإجاز فيه ، وليس إلا الإخراج المختص . ويظهر
أثر هذا في أن المخصص المخصص المنفصل يأتي في العام ولا يأتي في العدد ، والاستثناء
في العام ككشف عن الإرادة المخصصة والاستثناء في العدد هو المخرج بنفسه
لا بدلالته على إرادة متقدمة ، ولهذا لو أراد فقط فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء
لم يصح في العدد .

ويصح في العام ، ولو قال : أت طالق ثلاثا ، ونوى بقلبه إلا واحدة ، وماتت قبل نطقه بقوله إلا واحدة يقح الثلاث ، نعم يشترط نية الاستثناء قبل فراغ اللفظ ، لأجل الربط ، فالنية فيه شرط لاعتبار الاستثناء بعده وليس مؤثرة ؛ والنية في التخصيص مؤثرة في الإخراج وحدها ويدل عليها تارة بمخصص منفصل وتارة بمتصل ؛ والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره ؛ ومن هنا يعرف أن عد ابن الحاجب البديل في التخصيص ليست بجيدة ؛ لأن الأول في قولنا : أكلت الرغيف ثلثه يشبه العام المراد به الخصوص لا العام الخصوص ؛ فانظر هذه المعاني وتفهمها ؛ ثم تذكر مقدمته في العام المراد به الخصوص تعرف الفرق بينهما ، وحكمها هذا ما ذكره وانتهى رحمه الله وهو في غاية النفاسة والذي تحصلت عليه أن العام أنواع .

أحدها : العام الذي أريد به العام حقيقة .

والثاني : العام الذي أريد به غالب الافراد ، ونزل الأكثر فيه منزلة الكل فهو مراد به العموم أيضا .

والثالث : ما لم ينزل الأكثر فيه منزلة الكل ولكن للكثرة فيه موجودة .

والرابع : ما المراد به القليل كقوله (الذين قال لهم الناس) وهذا أخذته من كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ، فانه قال باب ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام أي الكثرة الغالبة ، فلا يناقضه قوله ويدخله الخصوص ، ومثاله القرية الظالم أهلها ، وقد ذكره الشافعي في أثناء الباب فكأنه جعلهم كل أهل القرية ، وقال الشافعي رضي الله عنه ، في أول الباب قال الله تعالى : جل ثناؤه (عاتق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (١) وقال (خلق السموات

(١) سورة الانعام آية (١١) .

والأرض) (١) وقال (وَمَا مِنْ ذَاتِ أَيْةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) (٢) فهذا عام لا خاص فيه انتهى .

وهو كما صرح به الشافعي وإنما ذكره توظئة لما بعده وليس مما يوجب له الإلحاق بكونه أريد به العموم ، فالمراد به العموم قسماً :

أحدهما : حقيقة لا خصوص فيه وهو خالق كل شيء .

والثاني : مجاز فيه خصوص وهو ما ذكره الشافعي بعد مثل القرية الظالم أهلها ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون ، من أن خالق كل شيء مخصوص بالعقل وكأنه ، لأن العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لأنها إنما تضع لما يعقل ، ثم قال الشافعي : وقال الله (المستضعفين من الرجال والنساء) (٣) الآية قال الشافعي ، وهكذا قول الله عز وجل (حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما) (٤) في هذه الآية دلالة على أنه لم يستطعوا كل أهل قرية فهي في معناها وفي القرية الظالم أهلها خصوص ، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً قد كان فيهم المسلم ، ولكنهم كانوا فيها مكثورين ، فكانوا فيها أقل انتهى .

فهذا عام أريد به العام ودخله الخصوص ، وليس المعنى هنا من إرادة العام جميع الأفراد بل السكينة المنزلة منزلة السكل ، ويظهر أنه مجاز ، وليس من مجاز استعمال لفظ السكل في البعض ، لأن ذلك لا يفترق الحال فيه بين بعض وبعض ، وهذا في

(١) سورة النحل آية (٣)

(٢) سورة هود آية (٢)

(٣) سورة النساء آية (٧٥)

(٤) سورة الكهف آية (٧٧)

بعض كثير غالب على الباقي فهو أقوى ، لأنه اجتمع فيه مجاز البعض ، ويجاز المشابه إذ الأكثر يشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص . فن جعل للعام الخصوص مجازا يكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضا ، وهذا غريب ينبغي أن يتفطن له ومن لم يجعل العام الخصوص مجازا يقتصر على المجاز من الجهة الأولى وهذا من نقائص البحث ، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسمان :

أحدهما : الحقيقي كقوله (وهو بكل شيء عليم) (خالق كل شيء) . على ما قاله الشافعي .

والثاني : المجازي كقوله : استظما أهلها والنظام أهلها ، وهذا القسم لا يكون في الأمر والنهي وإنما يكون في الخبر لأن الأمر والنهي لا يتجاوز فيهما ، بل يقصد بيان حكم التكليف للعام الخصوص قسمان :

أحدهما : ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه .

والثاني : ما ليس كذلك كقوله (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) (١) وتخصيصه بالقاتل والكافر .

فهذا عام بخصوص وقد أطلق الشافعي عليه بعد ذلك أنه عام يراد به الخصوص كما سنذكره ، وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز وقد قرر والذي أنه حقيقة كما سبق والشافعي لم يتعرض للفرق بين العام الخصوص والعام المراد به الخصوص وبما ذكرناه يكون العام الخصوص أنواعا :

(١) سورة النساء آية (١١)

إحداها : ما نزل الأكثر فيه منزلة الجميع فهو مراد به العموم .
والثاني : ما ليس كذلك ، ولكن الكثرة فيه موجودة وهو مراد به الخصوص
وخصوص كقوله : (ولأبويه لسكك واحد منهما السدس) .

والثالث : لا المراد به القليل كقوله (الذين قال لهم الناس) . وهذا مراد
به الخصوص وخصوص ، والفرق بينه وبين الثاني أن هذا تقول فيه أنه مجاز
والثاني محتمل لأن يكون حقيقة وأن يكون مجازا وهو محل خلاف الأصوليين
السابق في أن العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز .

وأعلم أن في كلام الشافعي ، في الرسالة أيضاً ما يمكن أن يتمسك به منه على
على أن كل عام مخصص مراد به الخصوص ، وذلك لأنه قال باب ما نزل عاما
دلت السنة على أنه يراد به الخاص ، قال الشافعي : قال الله جل ثناؤه (ولأبويه
لكل واحد منهما السدس إلى قوله فإن كان له أخوة فلا منه السدس) (١) وقال :
(ولكم تصف ما ترك أزواجكم إلى قوله ولهن الثمن عما تركتم) (٢) فأبان أن
الوالدين والأزواج مسمى في الحالات ، وكل عام المخرج فدل سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، أنه إنما أريد بعض الوالدين والأزواج دون بعض ، وذلك
أن يكون دين الوالدين والمولودين والزوجين واحدا ، ولا يكون الوارث منهما
قاتلا ولا مملوكا انتهى فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرناه ، لأن السنة إنما دلت على
عدم توريث القاتل والكافر ، وهو تخصيص مقتضى ، لأن يكون هذا العام مخصصا
وقد قال الشافعي : أن السنة دلت أنه إنما أريد به الخصوص ، فدل على أن كل
عام مخصص مراد به الخصوص . إذا كان المراد غير منزل منزلة الكل الذي تقدم
إطلاق الشافعي عليه أنه أريد به العموم ، وبهذا يتبين أن البحث الذي قرره والذي

— ١٤٢ —

رحمة الله عليه في أن العام المخصوص حقيقة لأنه الذي قصد عمومه بخرجا منه بعض الأفراد كاستثناء ليس ذلك ، وإن كان البحث فيه مجال فإنه نوع يصح إرادته .

وقد وقف الله والى أيده الله تعالى على ما أورده من كلام الشافعي ، وقال إن لم يصح ذلك البحث الذي قررناه فالأمر كما قال الشافعي ، وإن صح احتمال في التخصيص بالقائل والكافر أن يكون عاما مخصوصا ، وأن يكون مراد به المخصوص ولا يمكن الوصول إلى العلم بحقيقته أو علمه إلا الله تعالى والمتكلم به وقد أطلنا الكلام في هذه المسألة ، وأنا من عاداتي في هذا التشرح الأطناب فيما لا يوجد في غيره ، ولا يتلقى إلا منه من بحث مخترع أو نقل غريب ، أو غير ذلك ، والاختصار في المشهور في الكتب إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم ساداتنا وكبرائنا ، إلى جمعه وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم المصنف على فاعله .

قال : (الخامسة : المخصص بمعين حجة ومنها عيسى بن أبان وأبو ثور وفصل

الكرخي) .

يشبه أن تكون هذه المسألة مفزعة على قول من يقول : نعام المخصوص مجاز فإن من قال : غير ذلك احتج به منا لاجمالة وحاصل هذه المسألة ، إن العام إن خص بمبهم ، كالتوقييل : واتتوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وهذا قد ادعى جماعة فيه الاتفاق وهي دعوى غير مسموعة فقد صرح ابن برهان في الوجيز ، بأن محل الخلاف فيم إذا خص بمبهم ، فإن عبارته العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملا . وقال عيسى بن أبان إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار لا انتهى ، وهو مخرج بخلاف الدعوى مع زيادة أن المختار عنده خلافها وهو قضية إيراد

المحصل والقاضى فى مختصر التقريب ذكر الخلاف فى العموم إذا خص هل يصير
بملا، ولم يقيد بمبهم ولا معين . ونقل مذهب ابن أبان عن كثير من الفقهاء من
أصحاب الشافعى ومالك وأبى حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائى وابنه انتهى
ووجه هذه الطريقة التى ذكرها ابن برهان ، كما ذكرنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد
شككنا فيه ، هل هو من المخرج بالأصل عدده ، فيبقى على الأصل ويعمل به إلى
أن لا يقضى فرد لكن الهندى رد هذا البحث بأن المسألة مفروضة فى الاحتجاج
بالإمام المخصوص فيما عدا المخصوص وهذا البحث يقتضى صحة الاحتجاج فى
الجميع المخصوص وغيره ولا قائل به اتهم . ويشجعه عندى أن يقال يحتاج به إلى
أن يبقى فرد واحد فلا يحتاج هذا إذا خص بمبهم ، أما إذا خص بعين
وهى مسألة الكتاب ، كما لو قيل : اقتلوا المشركين إلا المستامن ، أو أهل الذمة
ففيه مذاهب .

أصحابها عند الإمام وأتباعه منهم بمصنف أنه حجة فى الباطن مطلقا . وهو
قول معظم الفقهاء ، واختاره الامدى وابن الحاجب .

الثانى : أنه ليس بحجة وهو قول عيسى ابن أبان (١) وابن ثور (٢) وهو مراد
كالمصنف بقوله ومنها أى منع حجته .

(١) هو : أبو موسى ، عيسى بن أبان بن صدقة ، من فقهاء الحنفية وعلمائهم
المبرزين ، تولى القضاء بقم والبصرة ، وله مؤلفات كثيرة منها : « إثبات القياس »
توفى بالبصرة سنة ٥٢٢١ .

(الفوائد البية ص ١٥١ ، الاعلام ٢/٧٤٩) .

هو : إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي ، صاحب المذهب الفقهي المعروف ،
صاحب الإمام الشافعى ، توفى سنة ٥٢٤٠ .

(تذكرة الحفاظ ٢/٨٧ ، الاعلام ١/١٢١) .

الثالث : وبه قال الكرخي (١) والبلخي (٢) إن خص بمنصل كالشرط والاسناد والصفة فهو حجة ، وإن خص بمنفصل فلا ، وهذا التفصيل يفهم من المسألة السابقة ، فلذلك أهمل المصنف بقييته : واقتصر على حكاية هذه الثلاثة ،

والرابع : أن التخصيص إن كان قد منع تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينيء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (١) لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لاشبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم ، وهو القطع بعموم اسم السارق ، وموجب تعلقه بشرط لا ينيء عنه ظاهر اللفظ ، وإن كان التخصيص لا يجمع من تعلق الحكم به جاز التعلق به ، كما في قوله تعالى (اقتلوا المشركين) ، لأن قيام الدلالة على المتع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وهو قول أبي عبد الله البصري (٦) .

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) هو أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي ، أحد الكبار الأفاضل الذين جمعوا بين علوم الشريعة والفلسفة والأدب والفنون ، من مؤلفاته : « صور الأقاليم الإسلامية » ، و « أقسام العلوم » ، و « شرائع الأديان » ، و « أدب السلطان والرعية » ، توفي ببلخ سنة ٣٢٢ هـ .

(معجم الأدباء ٢/٦٥ — ٨٦ ، لسان الميزان ١/١٨٣ ، الاعلام ٧/١٣١) -

(١) سورة المائدة آية (٢٨) .

(٢) هو : الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، أخذ عن أبي هاشم الجبائي ، برع في شتى العلوم من الفقه والأصول وعلم الكلام . توفي سنة ٣٦٨ هـ .
(فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ — ١١٣) .

(١٠٢ - الإبهاج - ٢:ع)

والخامس : أن العام المخصوص إن كان بحيث لو تركناه وظاهره من غيره بيان التخصيص لكننا نتمثل ما أريد هنا ونضم إليه شيئاً آخر لم يرد هنا كقوله تعالى : اقتلوا المشركين فإننا لو خيلنا وظاهره ، لكننا نقتل كل من صدق عليه الاسم من الحرى والنمى والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا ، وما لم يرد جاز التمسك به ، وإن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره من غير بيان التخصيص ، لم يمكننا أن نتمثل ما أريد ، من أن يجوز التمسك به وهو كقوله تعالى : أقيموا الصلاة ، لأنه لو لم يبين مراده لم يمكننا فعل ما أراه من الصلاة الشرعية أصلاً ، بخلاف آية السرقة فإننا لو خيلنا وظاهرها لكننا قطعنا كل سارق ، وفي ذلك امثال ما أريد منا ، ولم يرد وهذا قول القاضى عبد الجبار .

والسادس : أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندى ، وهذا يشبه أو يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع قلت : وإذا تقرر أن الخلاف جار فى العام المخصوص مطلقاً سواء كان مبهماً أو معيناً جاء مذهب سابق وهو التفصيل بين المعين والمبهم كما أورده الإمام .

قال : (لنا ان دلالاته على فرد لا تتوقف دلالاته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها) .

استدل على ما اختاره بان دلالة العام على فرد من أفرادها لا تتوقف على دلالاته على الآخر لان دلالاته مثلاً على الباقي لو توقفت دلالاته على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان ذلك تحكماً ، اذ دلالة العام على كل أفرادها متساوية ، وان توقف عليه لزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور مستحيل فدلالته على كل فرد لا تتوقف على دلالاته على غيره من الافراد ، واذا لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر ، فلا يكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف من وجوهين .

أحدهما : أن هذا دور معة لا يسبق فلا استحالة فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية فتقول توقف كل واحد من الشئتين على الآخر إن كان توقف قبله ، وبعبارة فهو الدور السبق الذي يستحيل وقوعه ، ومثاله إذا قال : زيد لا يخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال : عمرو لا يخرج منها حتى يخرج زيد قبلي ، وإن لم يكن سبقا كان إذا قال : كل منهما لا أدخل حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لجواز دخولهما معا . وهذا هو المعنى وهو الموجود في دلالة العام

والثاني : أن دلالة العام على كل فرد مشروطة باستعماله في الموضوع ، وهو الاستغراق ، فإذا لم يستعمل فيه جاز في كل واحد أن يكون حجة في شيء منه والاولى التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين ، فانهم استدلوا بأكثر العمومات المخصوصة من غير تكبير ، بل لو صح ما ذكروه لا نسد باب التمسك باللفظ العام إذا ما من عام في حكم شرعي إلا وهو مخصوص ، وعلى ما قالوه يتمتع الاستدلال به .

قال (السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر تخصيص وابن سريج أوجب طلبه أولا) هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن التخصيص فيه مذهبان .
أحدهما : الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الامام .
والثاني : المنع وهو قول أبي العباس بن سريج .

واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الامام وجهور اتباعه ، وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجج بأن الذي قاله النزالي فن بعده كالأمدى وغيره ، أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص اجماعا ثم اختلفوا فن قائل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم التخصيص ، ومن قائل لا يكفي الظن ، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جزم

تسكن النفس إليه ومن قائل لا بد من التظن وعليه القاضي قال : ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتغال كلام الأئمة قالوا وليس بخلاف الصيرفي إلا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به ، وإذا ظهر مخصص بتغير الاعتقاد هكذا نقله عنه الإمام الحرمين ثم الأمدى وغيره ، واشتهرت هذه المقالة حتى تولعت الألسن . بأن هذا كان من غلطات الإمام ، وأنا أقول قد سبق الإمام بهذا النقل الثقة أثبت الشيخ أبو اسحاق الشيرازي ، فقال في شرح اللمع ما نصه إذ أوردت هذه الالفاظ للوضوطة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها العمل بموجبها انتهى ، وكذلك الاستاذ أبو اسحاق في اصوله الذي انتخبه والله أيدته الله ونقله قيل : يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصه وأفاد الأستاذ في هذه المسألة فائدة جلية ، وهي أن الخلاف ليس إلا فيما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة الى الفعل على عمومه لأن أصول الشريعة لم تكن متفرقة ، قد بان لك بهذين التقنين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو أولى وأوجه من القول بما يجب اعتقاد العموم على جزم ، حين ظهور المخصص بتغير الاعتقاد ، فان مذهبه في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته ، وقد إمام الحرمين أنه عنده غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال : وإنما هو قول صدر عن عبادة واستمرار في عناد انتهى ، وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجيه .

قال : (لنا لووجب لوجب طلب الجواز للخروج عن الخطأ واللازم متغ قال عارض دلالاته احتمال المخصص قلنا : الأصل يدفعه) .

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداء ، وتقديره لووجب طلب المخصص ، والبحث فيه قيل التمسك بالعام لوجب طلب الجواز عند استعمال

اللفظ في حقيقته ولللازم متف فاللزوم مثله ، أما وجه الملازمة فلأن العلق في الصورة الأولى ، إنما هو الاحتراز على المفسدة ، واحتمال ضرر الخطأ ، وهذا المعنى موجود في الحقيقة ، وأما انتفاء اللازم فظاهر إذ لم يزل العلماء خلفاً عن سلف على عم الدهور ، وتعاقب الأزمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن الجواز ، ومنهم من ادعى الإجماع على أنه لا يجب طلب الجواز ولكن فيه نظر ، فقد نقل الثقات ابن سريج إلى وجوبه ، وصرح القرافي بأن المسألين على السواء على تقدير صحة الإجماع ، فالفرق واضح وذلك لأن احتمال وجود المخصص أقوى ، إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين ، قال والذى رحمه الله ويوضح هذا التفريق ، أن في العام دلالتين .

إحدهما : على أصل المعنى هي نص والأخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة واحتمال الجواز حاصل في الأولى ، وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى والدلالة الإفرادية عليه قطعية ، فلذلك لم يطلب الجواز ، واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية قال : ومن تأمل هذا الكلام ، على أن إيراد الحقيقة على العام ساقط ، لأن في العام حقيقة ويجازا شارك فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة ، قال : وهذا نفيس جدا .

قلت : ونظيره على العكس ، قلنا : لا رجل بالفتح نص في الاستغراق ، وإن كان محتمل الجواز لإرادته لا غلام رجل ، لا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق لا نص فهذا نظير العام والأول : نظير الحقيقة ، وإنما قلنا : على العكس لأن قضية الاستغراق في الأول : لا في الثاني : فلا رجل بالفتح عمومه نص مقطوع به وحقيقته ظاهرة عكس العام ، ولا رجل بالرفع عمومه ظاهر وحقيقته محتملة للجواز كغيرها من الحقائق ، قوله قال عارض أي احتج ابن سريج على مذهبه بأن العام ، وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الأفراد ، فاحتمال المخصص يعارضه لأن

العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص ، ويحتمل عدمه احتمالاً على السواء ، وأجاب بأن الأصل عدم المخصص والاحتمال بمجرد لا يصلح معارضا لهذا الأصل فيكون مرجوحاً .

(فائدة) إذا اقتضى اللفظ العام عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص ، فهل يعمل بالعموم أو يتوقف فيه ، اختلف أصحابنا في ذلك ، كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عده العالم في آخر مسألة اسماع الله المكلف اللفظ العام دون تخصيصه ، والخلاف نظائر كثيرة في المذهب ، منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت ، ليعمل به أم لا ، فيه وجهان :

الاول : منها وهو الجواز قول ابن سريج قال : ولا يجوز له أن يفتى ، قال الرافعي . وقياسه أن لا يجوز القضاء وأبلى ، ومنهم من طرد قول ابن سريج في القضاء ، قال الرافعي : ومن قال به فقياسه طرده في التبري ، ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يتلذذ غيره ، فان ضاق عليه الوقت ، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يتلذذ ويصلي في الوقت أو ينمى في نظره إلى تمام الاجتهاد فيه وجهان ، ومنها : واستيقظ قبيل الوقت ، وكان يبحث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يتوضأ أو يصلي خارج الوقت فيه وجهان .

الفصل الثالث

في المخصص

قال : (الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل ، فالتصل أربعة
 الأول الإستثناء وهو الإخراج بالأغیر الصنة ونحوها ، والمنقطع مجاز) .
 المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم كما سبق ، ويطلق على الدال على الإرادة ،
 مجازاً وهو المراد هنا ، ثم هو إما متصل أو منفصل ، لأنه إما أن يستقل بنفسه ،
 فالمنفصل أولاً بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله ، فالتصل وقسمه تبعاً للأكثر إلى
 أربعة الإستثناء والشرط والصفة والناية ، وزاد ابن الحاجب خامساً وهو بدل
 البعض من الكل مثل قولك : أكرم الناس علمهم ، ومنه قوله تعالى : (ثم عموا
 وصحوا كثير منهم) .

الأول : الاستثناء وعرفه بما ذكر فقوله : إخراج جنس يندرج تحته كل
 المخصصات وقوله بإلخراج به ما عدا الاستثناء قوله : ونحوها يعني مثل خلا
 وعدا وحاشا وسوى ، ثم أنه شرط في إلا أن تكون غير صفة يعني بمعنى غير كما
 في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (١) أي غير الله فانها ليست
 للاستثناء ومثله جاء في رجال إلا زيد ، فانه ليس باستثناء أيضاً ، إذ لا يمكن أن
 يكون متصلاً ، لأن شرط المتصل أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله وليس
 كذلك ها هنا لأن بتقدير علم الاستثناء لا يجب دخول زيد في رجال لأنه لا يعم
 كما سبق ، ولا أن يكون منفصلاً لأن شرط المنفصل أن لا يكون المستثنى داخلاً ،

(١) سورة الأنبياء آية (٢٢) .

وهنا يجوز أن يكون داخلا ، وقد أورد على هذا التعريف أنه غير جامع لخروج الاستثناء المنقطع عنه ، وذلك لأن المستثنى في الاستثناء المنقطع مثل قام القوم لإحماراً غير داخل في المستثنى منه ، ومنه قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس) (١) قال للقاضي في مختصر التقريب : (والأصح أنه ليس من الملائكة ، وكذلك قوله تعالى ، وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) (٢) (وما لم به من علم إلا أتباع الظن) (٣) واجيب بأن اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز . والحد للاستثناء الحقيقي وإلى الاعتراض وجوابه أشار بقوله : والمنقطع مجاز علم أن منهم من يقول المنقطع حقيقة ، ووارد على التعريف أيضا أن لفظة إلا أخذت في لفظه ، وهي من أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه ، وبأن أتى في التعريف بالواو في قوله : ونحوها وهو غير سديد والصواب الآتيان بأو .

قال : (وفيه مسائل الأولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء وعن ابن عباس خلافه قياساً على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية) .
يشترط في الاستثناء شيان :

أحدهما : أن يكون متصلاً بالمستثنى منه عادة ، واحتز بقوله : عادة عما إذا طال الكلام ، فان ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الامام ، وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال ، والدليل على ما قلناه من اشتراط الاتصال ، إجماع أهل اللغة ، وهم الأدباء على ذلك ، وهذا الدليل ليس بجيد فان ابن عباس من أخير الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا أن صح المنقول عنه ، ويمكن على بعد أن يجعل قوله بإجماع الأدباء متعلقاً بقوله : عادة ، أى لا يضر

(١) سورة الحجر (٣٠ - ٣١)

(٢) سورة النساء آية (٩٢)

(٣) قال الامام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل . فلا يظن به ذلك ، =

ما لا يجمع الاتصال في العادة كالسعال والتنفس باجماعهم ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يجوز الاستثناء المنفصل ولم يصح عنه ، ثم اختلف النقلة عنه فنقل عنه أنه يجوز الاستثناء إلى شهر ونقل الشيخ أبو إسحاق عنه الجواز إلى سنة ، ونقل الجواز ابدا فهذه ثلاث روايات فلما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله . ونقل ولما لم يعرف أقيده أم أطلقه ، وعلى تقدير التقييد بماذا هو عبر المصنف بقوله : خلافه وقال القاضي في مختصر التقريب فن بعده لعل مراده إن صح النقل ، ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ، ثم أظهر نيته بعده فانه يدين (١) واحتج للمقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء بجامع أن كلا منهما مخصص ، وأجيب بالنقض بالصفة والغاية ، وكذا الشرط ، فان هذا يقتضي جواز انفصالها وهو باطل إتفاقا وقد نقل تلميذ أبو إسحاق عن الحسن وعطاء ، ، أنهما جوزا

(١) قال الإمام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك ، أو يقال : أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك ، فقد تقول : إله يدين ، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه ، إبدائه أبدا . وقيل : إله أراد به استثناءات القرآن ، .

(انظر : المتحول ص ١٥٧ ، والمستصقى (٢/٣٧) .

وفي حصول المأمول ص ٩٩ : « ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم أنها ثابتة في مستدرك الحاكم ، وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ : « إذا حاف الرجل على يمينه فله أن يسثنى إلى سنة ، ومثله عند أبي موسى المدني ، وسعيد بن منصور وغيرها من طرق ، انتهى .

وأقول أن الذي نستطيع أن نستخلصه من هذه الروايات أن هذا الرأي منقول عن ابن عباس — رضي الله عنهما — ولكن الجمهور من العلماء يخالفونه في ذلك والله أعلم . اه محققة .

الاستثناء مادام في المجلس ، وقال : قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره ،

قوائد : إحداها ذكر ابن التجار في تاريخ بغداد في أثناء حرف الثين المعجمة أن أبا إسحاق المروزي أراد الخروج مرة من بغداد ، فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو بمصل على ثيابه وهو يقول لآخر معه ، مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح ، إذ لو كان صحيحاً لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام (وعخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تمنحث) (١) بل كان يقول له استثن ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر ، قال : فقال الشيخ أبو إسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل ، وهو يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها .

الثانية : قال القرافي في المنقول ، عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة ، كمن حلف ، وقال إن شاء الله وليس هو في الإخراج بالآ وأخواتها ، قال : ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى : (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت) (٢) قالوا المعنى إذا نسيت قول : إن شاء الله ، فقل بعد ذلك ، ولم يخص وقتاً .

الثالثة : قوله (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ،) التقدير ، ولا تقولن لشيء قولاً جازماً إلا أن تعلم مشيئة الله تعالى ، وهي لا تعلم فلا تقل هذا القول الجازم ، فالنهي حالة عدم العلم ، إنما هو جزم القول بأن فاعل ذلك غداً ولا يلزم منه أن لا يقول ذلك غير جازم به بل يعلقه على مشيئة الله فاقهم فن قال : أفعل غداً إن شاء الله غير آت بالمنهي عنه فاقهم هذا فهو حسن .

(١) سورة ص آية (٤٤) -

(٢) سورة الكهف آية (٢٤) -

(فإن قلت) من قال : إني فاعل مع قوله إني شاء الله هو قائل إني فاعل فيكون آتياً بالمنهى عنه ، وإن أتى بلفظ ان شاء الله قلت : لأنسلم أن من قال ذلك مع قول ان شاء الله يكون آتياً بالمنهى عنه ، وذلك لأن للكلام المركب من أجزاء لا يصدق أنه ذلك الكلام إلا بجمع أجزائه ، وكذلك من أقر لرجل بخمسة وعشرين لا يصدق أنه أقر بخمسة لأن الضمير العائد على الخمسة غير العائد على الخمسة والعشرين .

قال : (وعدم الاستغراق) الشرط الثاني : عدم الاستغراق ، فإن المستغرق مثل عشرة الا عشرة باطل اتفاقاً كما نقله الاثمة ، لكن قال القرافي نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل ، فيما إذا قال لامرأته أنت طائتي ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين .

احدهما : أنه استثناء وينفعه وهذا غريب قال (وشرط الخنايلة أن لا يزيد على النصف . والقاضي أن ينقص منه لنا لو قيل له على عشرة إلا تسعة لزم واحد إجماعاً ، وعلى القاضي استثناء الضاويين من المخلصين وبالعكس قال : الأقل ينسب فيستدرك ونوقض بما ذكرناه) .

ذهب الاكثرون إلى صحة استثناء الأكثر حتى لو قال له على عشرة إلا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد ، وقالت الخنايلة : يشترط أن لا يزيد على النصف ؛ وقال القاضي يشترط أن ينقص عنه هذا هو المنقول في الكتاب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي عن الخنايلة امتناع المساوي أيضاً كالمنقول عن القاضي ، ولم يختلف الثقلة فيما أسنده ال القاضي من امتناع المساوي والذي في مختصر التعريب كنا على تجويز الاستثناء الأكثر دهرأ والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الأقلية ، وقال قوم إن كان العدد صريحاً لم يجوز الاستثناء الاكثر مثل عشرة إلا تسعة . والاجاز. مثل خذ هذه الدراهم لإماني

الكيس الغلاني أكثر من الباقي ، ويقال آخرون بمنع استثناء أكثر الجملة ، منها إذا كان المستثنى جملة نحو جاء أخوتك العشرة إلا سبعة ويجوز استثناءهم تفصيلا وتعديداً ، نحو إلازيدا منهم ، وبكرا ونحوها إلى أن يأتي للسبعة ، حكاية الاستاذ أبو محمد الحسن بن عيسى البارص المعزلي في كتابة النكت في أصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره .

وأعلم أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب .

أحدهما : أنه لا يجوز وصحة ابن عصفور .

الثاني : وهو المشهور الجواز .

الثالث : إن كان المستثنى عقدا من العقود لم يجوز نحو عشرين إلا عشرة ، وإن لم يكن عقدا جاز نحو مائة إلا ثلاث واستدل المصنف على المختار بوجهين .

أحدهما : وهو احتجاج على الفريقين أعنى من اشترط أن لا يزيد عن النصف ، ومن اشترط أن ينقص عنه أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان على عشرة الاتسعة يلزمه واحد فقط ، ولولا صحة هذا الاستثناء لما كان كذلك ، ونقل الإجماع مردود فقد حكاه أحد بن حنبل وبعض المالكية .

والثاني : وهو مختص بمن اشترط الأقل على أن القاضى أورده في مختصر التقريب ، ولم يذكر اشتراط الأقلية ، وإنما أورده من جهة الرادين على من اشترط أن لا يكون أكثر ، وقال : هذا أمثل ما يستدلون به مع أن القول فيه مجالا ولم يذكو عنه جواها والشيخ أبو اسحاق قال : انه دليل قاطع لاجواب للنصم عنه ، وقريره أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في قوله تعالى (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين)^(١) وبالعكس أى استثنى جل وعز

(١) سورة الحجر آية (٤٢) .

المخلصين من الغاوين في قوله حكايته عن إبليس (لا تخونهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) (١) فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر ، وهو محال ، واحتج القائل باشتراط الأقل ، وهو القاضى على ما ذكر في الكتاب ، بأن الإستثناء خلاف الأصل لكونه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، وعالفاً بهذا أصل في الأقل لكونه قليل المخطور بالبال ، فربما نسيه المقر فيستدركه في الإستثناء وهذا بخلاف الأكثر فلذلك يجوز ما في الأقل دون الأكثر وأجاب بأنه متقوض بما ذكرناه وهذا يحتمل وجوبه

أحدكما : أنه متقوض بما ذكرناه من الإجماع فيما إذا قال له : على عشرة إلا تسعة ، وقد ذكرنا أنه غير ثابت .

والثاني : أنه متقوض بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس ، فان الضمان محال في جانب الباري ، وهذا الدليل أجيب عنه بأنه لا نسلم إلا أن قوله إلا من أتبعك من الغاوين للإستثناء ، لسكتنا . إنما يمتنع من استثناء إلا كثير إذا كان عند المستثنى والمستثنى منه مضمراً به . مثل عشرة إلا تسعة ، أما إذا لم يكن مضمراً به . مثل أخذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزئوف ، فإنه يصح ، وإن كانت الزئوف أكثر سلتنا ، ولسكتنا نقول المستثنى إلا في الاثنين أقل ، أما قوله : إلا عبادك منهم المخلصين فيشمل كل العباد المخلصين من بني آدم لقوله منهم إشارة لبني آدم أقل ، وأما قوله إلا من أتبعك من الغاوين ، فالمستثنى أقل أيضاً لأن قوله عبادي يشمل الملائكة لكونه . إسم جنس أضيف ، ومعلوم أن كل الغاوين أقل من الملائكة وحدهم فكيف إذن أضيف إليهم صالحه بني آدم فيجوز أن إستثناء الغاوين من كل عبادهم وهم أقل من مخلصين بدخول الملائكة في المخلصين ، وبعلوم أنهم أكثر من غيرهم ، قال : عليه السلام دأطت السماء وحق لها أن تظ ما فيها

موضوع شبه إلا وفيه ملك يسبح الله، ولقائل أن يقول الجواب عن الأول إن جعل إلا بمعنى، لكن فيه خروج من حقيقته بلا دليل، وعن الثاني إن البعوى فيما إذا كان عند المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به وفيما إذا لم يكن، وعن الثالث بأنه تعالى قال: في سورة الحجر حكاية عن أليس (قال: رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولا أغويتهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) (١) فاستثناء الأول لأنه استثنى المخلصين من بني آدم وهم أقل ثم قال: (قال هذا صراط على مستقيم أن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من إتبعك من العاوين) (٢) والمراد بعباده هنا اليهودون الذين تقدم ذكرهم وفيهم وقع الكلام وهم المخلصون من بني آدم، وليس المراد العموم حتى تدخل الملائكة لأن العهد على العموم، والآية وقعت في الحجر مدينة والقصة واحدة والله أعلم.

ومنهم من استدلل مع التمسك بقوله (إلا من إتبعك من العاوين) بقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (٣) ولم يتعرض للآية الأخرى وفيه نظر فإن قوله وما أكثر الناس إنما يدل على الأكثرين من الذين بعث إليهم النبي صلى الله عليه وسلم، والآلاف والالام في الناس العهد ولا يلزم من كون العاوين أكثر في هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لبن آدم عليه السلام إلى يوم القيامة والله أعلم.

قال: (الثانية الإستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا ولم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور قلنا للمبالغة).

(١) سورة الحجر (٣٩ - ٤٠).

(٢) سورة الحجر (٤١ - ٤٢).

(٣) سورة يوسف (١٠٣).

الاستثناء من الإثبات نحو « قام القوم إلا زيدا » نقي القيام عن زيد بالاتفاق
وزعم بعضهم ان الخلاف جار فيه أيضاً .

قال الهندي : وهو الحق وبه صرح بعضهم ، وأما الإستثناء من النقي هل هو
إثبات ، فقال أصحابنا نعم ، وخالفت الحنفية فقالت ، لا يدل إلا على الحكم المستثنى
منه مسكوت عنه واحتج أصحابنا بأنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل لا إله
إلا الله في توحيده لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نقي الإلمية عما عدا الله وهو ساكت
عن إثباتها لله فيغيب أحد شرطى التوحيد فلا يكفى ذلك ، ولا قائل بهذا كيف
والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله »
واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام « لا صلاة إلا بطهور » فان تقديره لا صحة
للصلاة إلا بطهور ، فلو كان الاستثناء من النقي إثباتاً لكان حيث وجد الطهور
وجدت صحة الصلاة وليس كذلك لجواز قواتها لتفقدان شرط آخر وأجاب المصنف
بأن الحصر قد يوثق به للبالغة لا للنقي عن الغير ، مثل « الحج عرفه » (١) والطهارة
لما كانت أعظم الشروط صيرت كأن لا شرط إلا هي ، وأحسن من هذا الجواب
ما ذكره صاحب التحصيل من أن قولنا : الاستثناء من النقي إثبات يصدق بإثبات
صورة في كل استثناء ، لأن دعوى الإثبات لا عموم ما فيها بل هي مطلقة فيقتضى
صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم ، ولئن شكك قلت :
لا صلاة نقي كلى وقوله « إلا بطهور » (٢) إثبات جزئى لأن تقيض الكلى جزئى ،
ونحن نقول به إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط وللصلاة

-
- (١) رواه أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذى والنسائى ، وابن ماجه ، كما
رواه الحاكم في مستدرکه الكبير (الفتح الكبير ٧٨٢)
(٢) رواه البخارى ، كتاب الوضوء ، باب : لا تقبل صلاة بغير طهور : ونقطة :
« لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ » كما رواه الترمذى وابن ماجه فى كتاب
الطهارة « باب : لا يقبل الله صلاة بغير طهور » .

و اعلم أن هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والاولى : أن يضير بحديث
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب .

قلت : وقد وقع في بعض المجالس الاستدلال على صحة مذهب أبي حنيفة بقوله
تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (١) وجه الحجة أنه لو كان الاستثناء من
التنقي إيجاباً لكان المرء مكلفاً بكل ما تسعه نفسه لأن الوسع مستثنى في قوله لا يكلف
الله نفساً ، وقد أضيف بقوله : وسعها فيقتضى العموم بناء على أن المفرد المضاف
يضم ، والتقدير لا يكلف الله نفساً بشيء إلا بكل ما تسعه فتكون كل ما تسعه
مكلفة به ، وليس كذلك ، وكان البحث بين يدي والى أيده الله فاستحسن ذلك (٢)
(فرج) لو قال : لا أجامعك سنة إلا مرة فضت سنة ، ولم يظاً فهل يلزمه كفارة
لاقتضاء اللفظ الوطىء أم لا لأن المقصود منع الزيادة وجهان ، يتجه تخريجهما

(١) سورة البقرة آية (٢٨٦)

(٢) ونقل عن الإمام أبي حنيفة أنه يخالف في المسألتين : أى يقول : إن
الإستثناء من الإيجاب ليس ينفي ، ومن التنقي ليس بإثبات ، لكن الصحيح هو الاول
الذى حكاه الشارح ، قال الامام الرازى : و اتفق العلماء : وأبو حنيفة وغيره على
أن « إلا » للإخراج ، وأن المستثنى مخرج ، وأن كل شيء خرج من تقيض دخل
في التقيض الآخر ، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها ، وبقي أمر رابع مختلف فيه ،
أنا إذا قلنا « قام القوم » فهناك أمران : القيام ، والحكم ، فاختلّفوا هل المستثنى
مخرج من القيام ، أو من الحكم به ؟ فنحن نقول : من القيام ، ويدخل في تقيضه وهو
عدم القيام ، والحقية يقولون : هو مخرج من الحكم ، ويدخل في تقيضه وهو عدم
الحكم ، فيكون غير محكوم عليه ، فأمكن أن يكون قائماً ، وألا يكون ، (حاشية
البناني على جمع الجوامع ١٤١٢)

على هذا الأصل قال النراوى أصحابهما ألا كفارة .

قال : (الثالثة المتعددة إن تعاطفت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها ، وألا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب)

الإستثناء من الإستثناء جائز وحكى عن بعضهم خلافه وهو ضعيف قال الله تعالى : (إلا آل لوط إنا لمنجهم أجمعين (١) إلا أمراة) وإذا ثبت جواز الاستثناء من الإستثناء فنقول : إلا الاستثناءات المتعددة ، إما أن يكون بعضها مطوقا على بعض أو لا إن كان الأول المستثنى منه نحوه على عشرة إلا أربعة ، وإلا ثلاثة وإلا اثنين فإن الكل يرجح إلى الأولى فلا يلزم المقر إلا واحداً ، وإن كان الثاني مستغرقا للأول أو لا فإن كان مستغرقا قال الامام أو مساويا له عاد للكل إلى المتقدم أيضاً مثل على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة فلا يلزم غير واحد ، وإلى هذين القسمين أشار بقوله عادت إلى المتقدم عليها ، وإن لم يكن مستغرقا عاد الاستثناء الثاني إلى الأول مثل عشرة إلا ثمانية إلا سبعة حتى يلزم تسعة ، وإلى هذا أشار بقوله : وألا يعود الثاني : إلى الأول ، أى دون المستثنى منه ، وعلله بأن الأول لقربه إليه من المستثنى منه ، والقرب يدل على الرجحان عند البصريين ، فإنهم في تنازع العاملين في العمل إختاروا الأقرب ، ولذلك أن تقول الاقربى لا تدل على اللزوم ، وإنما تدل على الرجحان ، كما في تنازع العاملين ، فانه لا تنازع بين البصريين والكوفيين في جواز أعمال كل منهما ، وإنما الخلاف في الاولوية فينبغى أن يعود بوجه آخر فيقال : إما أن يعود إلى الثاني أو إلى الاول منتف للزوم الترجيح من غير مرجح في اللزوم لانهما فيه سواء فيعود الى الاولوية ، ونقول : لا يعود الى الاول لانه مرجوع (فرع) لو كان الاستثناء الاول مستغرقا للمستثنى منه دون الثاني .

(١) سورة النور (٤ - ٥)

(١١ م - الإبهاج - ٢٥٣)

الثاني : كقوله . عشرة الا عشرة الا أربعة ففيه أوجه للأصحاب .

احدها : يلزمه عشرة ويبطل الأول لاستغراقه

والثاني : لأنه باطل

والثاني . يلزمه أربعة ويصح الاستثناء أن لان الكلام إنما يتم بآخره قال

ابن الصباغ وهو أقيس

والثالث : يلزم ستة لأن الأول باطل والثاني يرجع الى أول الانلام .

قال : (الرابعة قال النافعي رضي الله عنه المتعقب للجمل كقوله : تعالى (إلا

الذين تابوا) يعود اليها وخمس أبو حنيفة بالآخيرة ، وتوقف للقاضي ، والمرتبني ،

وقيل ان كان بينهما «لمتقى فلاجميع مثل أكرم النعماء والرهاد ، وأنفق عليهم الا

المبتدعة فالآخيرة)

مذه المسئلة في حكم الاستثناء الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض مثل

قوله تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) (١) فان

هذا استثناء وقع بعد ثلاث جمل الأولى أمرهم بجلدهم ، والثانية ناهية عن قبول

شهادتهم والثالثة منخبة بفسقهم وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب .

الأول : وهو مذهبنا أنه يعود الى الجميع لكن بشروط

احدها : أن تكون الجمل معطوفة .

والثاني : أن يكون العطف بالواو الجامعة ، فأما ان كان يتم اختصاص بالآخيرة

ذكره الآمدي ، قال الاصفهاني ولم أر من تقدمه به

قلت وقد تقدمه إمام الحرمين كما نص عليه في النهاية وفي مختصر له في أصول
الفرقة ونقل الرافعي في كتاب الوقف عنه .

والثالث : نقله الرافعي عن رأي امام الحرمين أيضاً أن لا يتخلل بين الجملتين
كلام طويل ، فإن تخلل اختص بالآخرة قال الرافعي كما لو قال وقفت على أولادي
على أن مات منهم وأعقب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الانثيين ، وان
لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى اخوتي إلا أن يفسق
واحد منهم فيختص الاستثناء بالآخرة

المذهب الثاني : واليه ذهب أبو حنيفة أنه يعود إلى الآخرة خاصة حتى لا يقبل
شهادة القاذف ، وإن تاب وصار من الأبرار ، والثلث التوقف ، واليه ذهب القاضي
والنزالى منا ، والمرضى (١) من الشيعة إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله
لغة ، وقال الإمام أنه الذي نختاره في المناظرة والمرضى توقف لكونه عنده مشتركا
بين عوده إلى الكل وعوده إلى الآخرة فقط

وأعلم أن القول بالاشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات لا في
المفردات ويكون مبنيًا على وضع المركبات ولا يمكن أن يقال العود من المفردات

(١) هو الشريف المرتضى ، أبو القاسم علي بن الحسين الطاهر بن موسى ، من
أحفاد سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وأحد الأئمة في علم الكلام والادب
والشعر .

توفي سنة ٤٣٦ هـ ببغداد .

(الاعلام للزركلي ٦٦٧١٢)

ذكره القرافي ولما ، تغاير توقف القاضى والمرضى حصاننا من الموقف على مذهبين . فنقول والمذهب الخامس واليه ذهب أبو الحسين وقال الإمام انه داخل في التحقيق ، وانه حق انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الإستثناء اليها والتعلق ان يكون حكم الأولى او اسمها مضمرا في الثانية في الحكم نحو أكرم الفقهاء وازهاد الا مبتدعة تقديره واكرم الزهاد ، وفي الإسم نحو اكرم الفقهاء ، وانفق عليهم على المبتدعة أى على الفقهاء ، وقد اشار المصنف الى المثالين فقط لذلك ان لم يكن بين الجمل تعلق اختص بالآخيرة لان الظاهر انه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها الى جملة اخرى ، الا وقد تم غرضه من الأولى ، فلو رجح الاستثناء الى الجميع لم يكن مقصود من الأولى قد تم

قال : (انما ما تقدم الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فلذلك الاستثناء قيل . خلاف الدليل خوفاً في الآخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

احتج الشافعى رضوان الله عليه بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة وكالجار والجرور والظرف فيجب ان يكون الإستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه ، ومثال اشتراط المعطوف والمعطوف عليه في الحال اكرم ربيعة ، واعط مضر نازلين بك ، وفي الصفة الطوال ، وفي الشرط ان نزلوا بك في الجار والجرور اضرب زيداً واهن عمرا في الدار وفي الظرف صم وصل يوم الخميس ، وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى الكل ، واما النكاح والظرف والسجود فقال ان نخصهما بالآخيرة وعلى قول ابى حنيفة وحيث لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنيفية في الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك لشئيين من بعض الوجوه ان تراكمهما في جميع الاحكام بلامة لا تثبت قياسا مع ان الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط

من جهة المعنى ، وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف الإستثناء . فإنه مؤخر من الجهتين واحتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الأصل لتنزله منزلة الإنكار بعد الإقرار كما سبق ، وإذا كان على خلاف الدليل كان مرجوحا لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة لان الاستثناء غير مستقل ولا يمكن التناؤه وإنما جعلناه للجملة الأخيرة لأنها أقرب ، فبقي ما عداها على الأصل ، أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فإنهما عائدان إلى السكـر مع وجود المبنى الذي قلتموه بعينه فهما وفي النقص بالصفة نظر ، فإن أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بالشرط .

فان قلت لا في حنيفة أن يعتذر على الشرط بأن له صدر الكلام كما تقدم

. قلت : سلنا أن ترتيبه التقديم ولكن على الجملة الأخيرة التي هي مشروطة لاعلى

جميع الجمل .

فإن قلت : لما حصل الشك في أن الشرط هل هو شرط للجميع أو الأخيرة فقط بمقتضى اختلاف الآئمة ، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يرتب الحكم في المشروط إلا بعد وجوده ، فالمشروط مشكوك فيه .

قلت قد يمنع هذا ويقال في الأصل عدم كونه شرطاً فترتب الحكم مالم يثبت

شرطيته للجميع .

(قائدة) الخلاف المتقدم في أن الإستثناء هل يختص بالأخيرة أو يعود إلى الجميع أو غير ذلك وإنما هو فيما إذا لم يقيم دليل على واحد بعينه وقد وقع استثناء بعد جملتين وهو عائد إلى الجملة الأولى ، وحدها في قوله تعالى إن الله مبتليكم نهر فن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى إلا من اغترف غرفة بيده (١) فان هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أعنى قوله (فن شرب منه فليس منى) ولا يجوز أن يكون عائدا إلى الأخيرة أعنى إلى قوله ومن لم يطعمه فإنه منى ،

(١) سورة البقرة آية (٢٤٩) .

إذ التقدير حينئذ إلا من اعترف غرفة بيده فليس منى ، والمعنى على خلاف ذلك لأن المقصود إن لم يطعمه مطلقاً من اعترف منه وغرفة بيده على حد سواء ولا يمكن أن يكون التقدير إلا من اعترف غرفة بيده فإنه منى على هذا التقدير لأنه لا يعقل إستثناء حينئذ إذ المستثنى لا بد أن يفاير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى : (لا يجعل لك النساء من بعد ولا أن تبديل بين من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما فلكت بينك) (١) فإن هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أى والله أعلم لا يجعل لك النساء والنساء أعم من الزوجات والاماء واستثنى ما يملكه اليمين وجزم أيضاً أن يتبدل بالأزواج ولا يمكن عود الإستثناء إلى الجملة الأخيرة إذ تصير الاما قد استثنى من الأزواج ومن لا يمكن كونهن أزواجاً له صلى الله عليه وسلم ووقع استثناء وهو عائد إلى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيدهم وأرجلهم من خلاف أو ينفقوا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا) (٢) وهذا يصلح نقضاً على أبي حنيفة ومعتصماً لأصحابنا ووقع استثناء وهو راجع إلى الجملة الأخيرة بلا خلاف غير راجع إلى الأولى الصحيح وفي المتوسطة اختلاف وذلك في آية القاذف المتقدمة فإن الجدل ثابت أناب القاذف أم لم يقب وإنما الخلاف في قبول الشهادة فإن قلت فهذه الآية والآية الأولى يتقضان مذهبكم كما نقضت آية قطاح الطريق رأى أبي حنيفة قلت قد قلنا أن الأصل عندنا أن الإستثناء يعود على الجميع وقد يتخلف ذلك لدليل وفي الآية الأولى تخلف لعدم الإمكان وفي آية القاذف لأنه حق آدمى لا يسقط بالتوبة وأما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة أصلهم .

(١) سورة الأحزاب آية (٥٢) .

(٢) سورة المائدة آية (٣٣) .

(قال الثاني الشرط هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لوجوده كالحصان) .

للقسم الثاني من أقسام التخصصات المتصلة بالشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لوجود المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم فإن تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان وإنما قال لوجوده ولم يقل لآذاته كما فعل الإمام لبلا يرد على طرده العلة اتامة وهى المركبة من المقتضى والشرط وانتفاء المانع فإن تأثيرها متوقف على ذاتها بالضرورة فالشرط جزاؤها وذاتها لا يتوقف عليها لأن الشيء لا يتوقف على نفسه وهذا بخلاف الوجود فإنه على رأى المصنف وصف عارض للباهية كما تقدم فى الإشتراك فلا يدخل تحت الحد فافهم ذلك فهو فى محاسن المصنف وهنا فائدتان .

أحدهما : أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلنا فى الإحصان وقد يكون عقلياً الحياة شرط للعلم وقد يكون لغوياً نحو إن قلت زيدا فأنت طالق وقد يكون عادياً كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس إلا فى الشرعى ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان .

الثانية : إن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط وقاعدتها مبينة لقاعدة الشروط الأخرى ونظير الفرق بين القاعدتين يتبين حقيقة السبب والشرط المانع ، والسبب هو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، والشرط هو الذى يلزم العدم ولا يلزم من وجوده لآذاته والمانع هو الذى يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدم وجوده والعدم لذاته وقد أوضحنا ذلك فى أوائل تقسيم الألفاظ فعاوده فإذا راجعته وتقرر ذلك فلتعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه ولك أن تمثل ذلك بالركاة فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع عند من يراه مانعاً ، فإذا ظهرت حقيقة كل

واحد من السبب والشرط والمانع وضح أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط الفعلية كالحياة مع العلم ، والشرعية كالإحصان مع الرجم والعادية كالسلم مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عنده وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن الدين فيمتنع الوجوب، وأما الشروط اللغوية التي هي التعليق كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من النسخ والطلاق وعن عدمه عدمه إلا أن يخلفه سبب آخر كالإنشاء أو تعليق آخر بعد التعليق وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم إلا أن يخلفه سبب آخر فإذا ظهر أن الشرط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها اما بالإشتراك أو بالحقيقة في واحد والجماز في البواقي أو بالتواطء إذ بينهما قدر مشترك وهو مجرد توقف الوجود على الوجود فان الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول شروطه في الوجود على وجوده وإن وجوده لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ، ثم الشرط اللغوي يمكن التعميم عنه ولا خلاف والبدل كما قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم يقول لها أنت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالإشياء بدلا من المعلقة ، وكقولك إن رددت عبدي فلك هذا درهم ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبة فتخلف الهبة لاستحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ويمكن إبطال شرطته كما إذا أمجز الطلاق أو انفقتا على فسخ العجالة والشروط الشرعية لا يقتضى وجودها وجود ، أو لا يقبل البدل ولا الإخلاف ولا تقبل الأبطال إلا الشرعية خاصة فان المشرع قد يبطل شرطية طهارة والسارية عند معارضة التمدد أو غيره فهذه ثلاث فروق إقتضاء الوجود والبدل والإبطال والله أعلم .

قال (وفيه مسألتان الأولى الشرط إن وجد دفعه فذاك وإلا فيوجد المشروط

عند تكامل أجزائه وارتفاع جزء منه إن شرط عدمه الثانية إن كان زانياً ومحصناً
فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع. يكفى أحدهما وإن شقيت
قسالم وغانم بحر فشفى عتقاً وإن قال أو فيعتق أحدهما أو بين) :

ذكر في هذا القسم مسألتين :

أحدهما : في وقت وجود المشروط اعلم أن الشرط إما أن يوجد أو على
التدرج أن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغير ذلك مما يستحيل أن يدخل
في الوجود إلا دفعة واحدة فإنه يوجد للمشروط عند أولى أزمته الوجود إن علق
عليه أو العدم إن علق عليه مثل أن لم أطلقك فأنت طالق وإلى هذين القسمين
أشار بقوله فذاك وإن وجد على التدرج كالتطبيق على قراءة سورة مثلاً فإن كان
على الوجود كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند
تكامل أجزاء الفاتحة ، وإن كان على العدم كقوله إن لم تقرئ الفاتحة فأنت طالق
فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة حتى لو قرأت الجميع إلا
حرفاً واحداً تطلق لأن المركب ينفي بانتفاء أجزائه وانتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل .

المسألة الثانية : في تعدد الشرط والمشروط أما الشرط فاعلم أن الشرطين إن
دخلتا على جزء واحد فإما أن يكون على الجميع أو على البدل فإن كانا على الجميع مثل
إن كان زانياً ومحصناً فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما
معاً وإن كان على البدل كفى أيهما وجد في ترتب الحكم نحو أن كان سارقاً أو نباشاً
فاقطع ، وأما المشروط فاعلم أن الجزائين إن دخلتا على شرط واحد فإن كانا على
الجميع وجد عند وجوده مثل أن شقيت قسالم وغانم حر فإيهما يتقنان عند شفائه
أحدهما والخيرة في التعيين إليه هذا ما ذكره في هذه المسئلة ولم يذكر اتحاد الشرط
والمشروط مثل أن دخلت الدار فأنت طالق بل وضع المسئلة في التعدد فقط .

. (قاعدة) اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لانعلم في ذلك نزاعا وعلى أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي قال الشيخ صفى مدين الهندي وهذا ما يجب تنزيهه على ما علم أنه كذلك وأما ما يجهل الحال فيه فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيئا كقولك أكرم من يدخل الدار ان أكرمك وان اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه .

قال (الثالث الصفة مثل (فتحرير رقبة مؤمنة) وهي كإستثناء) .

القسم الثاني من الخصصات المتصلة للصفة نحو أكرم بنى تميم الطوال ، ومثل له المصنف تبعا للإمام بقوله (فتحرير رقبة) لأن رقبة عام والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة وفيه تجوز لأن رقبة مطلق وعمومه يدل والكلام في العموم الشمولى ، قوله .وهي كإستثناء أى الصفة كإستثناء في وجوب الإيصال وعودها إلى الجمل فقط لا في جميع أحكام الإستثناء حتى يجرى فيها الخلاف في جواز إخراج الأكثر . والمساوى ويحتمل أن يجرى الخلاف في هذا أيضا وإطلاق الكتاب يقتضيه ، وقال الإمام إذا تعقبت الصفة شيئين ، فاما أن يتعلق أحدهما بالأخرى مثل أكرم العرب والعجم المؤمنين فتكون عائدة اليهما ، وإما أن لا يكون كذلك مثل أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فها هنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة قال ولابحث فيه مجال كما في الإستثناء

قال (الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل (ثم أتوا الصيام إلى الليل) .

غاية الشيء طرفه ومنتهاه وإنما أعاد المصنف الضمير في طرفه على الشيء وهو غير مذكور للعلم به وألفاظ الغاية حتى وإلى كقوله تعالى حتى يطهرن ، حتى مطلع الفجر ، وأيديكم إلى المرافق ، ثم أتوا الصيام إلى الليل ، وحكم ما بعد الغاية

مخالف ما قبلها وإلا لم تكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلف وأما الغاية نفسها هل تدخل كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام مجلا للأكل فيه مذاهب

أحدها : أن حكمه يخالف حكم ما قبله

والثاني : أنه لا يدل على شيء واختاره الأمدى

والثالث : إن كان من جنسه دخل والإفلا نحو يمتك التفاح إلى هذه الشجرة. أهى من التفاح فتدخل أم لا فلا تدخل

والرابع : إن كان معه لفظ من دخل نحو من هذه التخلّة ار هذه وإلا لم يدخل

والخامس : قال الإمام وهو الأزل أن يميز عما قبله بالحن مثل (وأتوا الصيام إلى الليل) كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وإن لم يتميز حتما استمر ذلك الحكم على ما بعده مثل (وأيديكم إلى المرافق) فإن المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس ، قال العراقي وقول الإمام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها من مدخول من جهة أنا لا نعلم خلافا فيما بعد الغاية وهذا يقتضى أنه محل خلاف والخلاف ليس هو الا في الغاية نفسها

والسادس : ان اقترن بمن دخل والا فأحتمل أن يدخل وألا يدخل ويكون بمعنى مع كقوله (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى مع أموالكم وهذا كله في غاية الانتهاء أما غاية الإبتداء ففيها مذهبان وهنا فوائد

أحدها : قول الاصوليين أن الغاية من جملة الخصصات قال النبي أيده الله إنما هو فيما اذا تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها وقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية)^(١) ولم يقله لقائلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها ولا يأتي ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم د رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن

(١) سورة التوبة آية (٢٩)

والمجنون حتى يفتيق (١) لأن حالة النائم خارجة عن الصبي وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون والإشتياق خارج عن منوم ، فلو قال عن الصبي والمجنون والنائم ولم يذكر الغايات المذكورة لم يشملها ، فان قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت تارة يقصد بها تأكيد العموم فيما قبلها وهذا المعنى هو المقصود في الحديث فإن عدم التكليف في جميع أزمنة الصبي نعمها بحيث لا يستثنى منها شيء وهكذا أزمنة الجنون والنوم فالمقصود بهذه الغاية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصص ومن ذلك قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) (٢) وطلوعه وزمن طلوعه لیس من الليل حتى يشملها قوله سلام وتارة يقصد بها ارتفاع ذلك الحكم عند الغاية فان اللفظ لو اقتصر على قسوله رفع القلم عن الصبي مثل حالة الصبي ولم يتعرض لحالة البلوغ اثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان ساكتا عن حكمها فلما قال حتى يبلغ وقد علم بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فهم إثبات التكليف في حالة البلوغ فتعصده بالغاية المذكورة هذا الحكم أيضا وهذا يقوله من يقول بالمتهم ، وقال والدي أعزده الله تعالى وهو إن قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية فهو أقوى من القول به هنا لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة وهنا فائدتها المقصد الأول كما بيناه فلم يكن دليل على الثاني الثانية قوله تعالى (ثم أتوا الصيام إلى الليل) (٣) يحتل أن

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه والترمذى والحاكم من حديث علي رضي الله عنه بلفظ : « رقع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل » (الفتح الكبير ٢٥١٢)

كما رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي من حديث علي وعائشة رضي الله عنهم .

(٢) سورة القدر آية (٤)

(٣) سورة البقرة آية (١٨٧)

يكون مثل قوله حتى يعطوا الجزية فان الصيام لغة تشمل الليل والنهار فخص هذا العموم بقوله إلى الليل ويصح تمثيل المصنف حيثئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل أن يكون مثل قوله (حتى مطلع الفجر) وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون إلا نهاراً وأيضاً عموم قوله وأتموا الصيام إنما هو في أفراد الصيام أى أتموا كل صيام ولا تعرض فيه الوقت ، نعم لو قال قائل أتموا الصوم في الزمان إلى الليل كان تخصيصاً راجعاً إلى العموم في الأوقات المستفاد من قوله الزمان

الثالثة : قد عرفت الخلاف في إتهاء الغاية هل يدخل قال والى أحسن الله إليه ولا بد أن يستثنى من هذا الطلاق شيئان

أحدهما : ما تقدم وهى الغاية التى لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ كالتاليات المذكورة فى الحديث وكطلوع الفجر وكقوله (واعتزلوا النساء فى الحيض ولا تهربوهن حتى يطهرن) وإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض .

الثانى : ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها مثل قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام لأنه لو اقتصر على قوله قطعت أصابعه كلها لافاد الاستغراق ، فكان قوله من الخنصر إلى الإبهام تأكيداً وكذلك قوله قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته وهو فى الحقيقة راجع إلى الأول لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واسـمـهـ فـراقه لا تخصيصه وإن افترقا فى أن الذى جعل غاية فى الثانى طرف المعنى ، وفى الأول ما بعده ففى هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها بل هى فى الأول خارجة قطعاً وفى الثانى داخلة قطعاً وكذا بعتك هذه الأشجار من هذه إلى هذه ، وإنما إختلاف الأصحاب فيما إذا قال بعتك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الإبتداء أو الإتهاء ولا يدخل واحد منها ، ومحل القطع بدخول اللغاية فى قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام فان اللفظ الأول صريح فى النخول فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا ضربت العموم حتى زيدا فلحكم كذلك ظاهر مع احتمال أن يكون

اتتهاء الضرب اليه ولم يضربه

الراحة : من شرط المغيا أن يثبت قبل الغايا ويتكرر حتى يصل اليها كقولك سرت من البصرة إلى الكوفة فإن السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله إلى المرافق غاية لغسل اليد لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط فليس ثابتا قبل المرفق الذي هو الغاية فلا ينتظم غاية له نعم لو قيل اغسلوا إلى المرافق ولم يقل أيديكم انتظم لأن مطلق الغسل ثابت إلى المرافق ومتكرر ، قال بعض الحنفية فيتعين أن يكون المغيا غير الغسل ويكون التقدير أتركوا من أباطكم إلى المرفق فيكون مطلق الترك ثابتا قبل المرفق ومتكرر اليه ويكون الغسل نفسه لم يتنا وفي هذا المقام يتعارض المجاز واضمّر فإن لنا أن نتجاوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المغيا قبل الغايا ولا يضمر ولنا أن المضمر ك قال هذا الحنفى ومن هذا قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) يقتضى ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس ويتحرر إلى غروبها وليس كذلك فيشكل كون الليل غاية للصوم التام ، نعم لو قيل صوموا إلى الليل انتظم لأن الصوم الشرعى ثابت قبل الليل ومتكرر اليه بخلاف الصوم بوصف التمام قال القرافي وهذا السؤال أورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وأجاب عنه بأن المراد أتوا كل جزء من أجزاء الصوم سنته وفضائله وكرروا ذلك إلى الليل والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الليل دون جزء من جهة اجتناب الكذب والغيبة والتهميمة وغير ذلك مما ياباه الصوم وكذلك آدابه الخاصة كترك السواك، والتفكير في أمور النساء ، وغير ذلك فأمرنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس

الخامسة : إذا قال له من درهم إلى عشرة وقال ضمنت مالك على فلان من درهم إلى عشرة صحناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الأصح عند العراقيين والنزالي والنووي وقضيته القول بأن غاية الإتهاء لا تدخل دون غاية الإبتداء وقيل عشرة وصحة

والثاني : كتخصيص قوله (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فإنا نجحس الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم أن منهم من خالف في التخصيص بالعقل ونقله إمام الحرمين عن بعض الناشئة أى الذين نشؤوا أبواً أن يسموا هذا اللفظ تخصيصاً ونحن نقول أولاً هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه ، فإنه قال في الرسالة باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص توطئة لما ذكره بعدها بما يدخله الخصوص وكذلك كانت ترجمة الباب في بعض نسخ الرسالة بما ذكر شرحها أبو بكر الصيرفي ما ترك عاماً يراد به العام وعاماً يدخله الخصوص قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل (الله خالق كل شيء) وذكر قوله نسان : (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها وهم ستودعها) (١) ثم قال وهذا عام لا خاص فيه كل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها انتهى .

وثانياً : كما قال إمام الحرمين في هذه المسألة قليلة الفائدة نورة الخدوي والفائدة فإن نلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر لو كون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف باطلان مذهب الواقعية وإن امتنع بمتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل أو شرع والخلاف في المسألة عند التحقيق لفظي ، فإن مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دل العقل على امتناعه فيه ثم نقول يمكن أن يقال أن الآيتين اللتين أوردتهما الشافعي رضي الله عنه على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة أما قوله (الله خالق كل شيء) فهو عز وجل غير داخل وهذا الخطاب لوجهين :

أحدهما : أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين ولعله

(١) سورة هود آية (٦) .

البعوى ، والرافعي في المحرر في الضمان وواللهي وقيل ثمانية ولو قال بيتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجداران في البيع ، ولو قال له من هذه النخلة إلى هذه النخلة قال للشيخ أبو حامد تدخل الأول في الإقرار دون الأخيرة . وقال الرافعي ينبغي أن لا تدخل الأولى أيضا كقوله بيتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بزروب الشمس خلافاً لأن حنيفة حيث قال يثبت والخيار إلى طلوع المنجر وكذا إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل

قال (ووجوب غسل المرافق للاحتياط)

وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرافق وجوابه إنما يجب للاحتياط فإن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقه فاحتمل أن يكون غسله واجباً فأخذ بالاحتياط وقد تم القول في المنخصات المتصلة .

قال (والمنفصل ثلاثة الأول العقل مثل الله خالق كل شيء) .

المنفصل هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل ، قال المصنف وهو ثلاثة ، العقل والحس ، والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد نفى التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد والعادة تقتضي أنك لم تركل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك أنتيتي بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله ، والتخصيص بالقياس إلا أن يدعى دخوله في السمعي الأول للعقل فيجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً أو نظرياً .

فالأول : كتخصيص قوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، فإنا نعلم بالضرورة

أنه ليس خالقاً لنفسه .

احدهما : عدم الإذن ويتجه على هذا ما ذكرت .

وثانيهما : وهو الذى عول عليه أن لفظه شيء ماخوذة من مشاء والمشاء المحدث الذى ليس بقديم والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فان قلت فما تصنع فى قوله تعالى (قل أى شيء كبير شهادة قل الله) (١) قلت لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فإن قلت لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل فى هذه الآية من أن يقول أن الله علما أو لا علم فان كان من ينفيه فكتاب الله شاهد عليه إذ يقول (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وقوله أنزله بعلمه وإن كان يئبته وجب عليه أن يقول علم الله مخلوق ويلزمه أيضاً أن يقول القرآن مخلوق قلت قد أورد ابن داود هذا على الشافعى رضى الله عنه وسننه الأئمة مقاله وقالوا هو إعتراض غير سديد لأن صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست بأعيان له لأن الصفة ليست هى الموصوف ولا هى غيره وأما قوله (وما من دابة فى الأرض إلا على رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) فهى أيضاً على عمومها فكل دابة تدب على وجه الأرض أو فى قعر البحار أو تحت أطباق الثرى فإله رازقها دون غيره ويعلم مستقرها ومستودعها ، واعتراض ابن داود بقوله من الدواب من أفناه الله تعالى قبل أن يرزقه خطأ كما قال أبو بكر الصيرفى بل لا بد أن يرزقه إلى أن يغنيه بما يقيم حياته وله نفس ثابتة وقد جعل الله غذاء طائفة من الطير التنفس إلى مدة يصلح فيها للأكل وليس فى قوله عز وجل يرزق من يشاء ما يوجب أنه لا يرزق بعض العوالم قال الصيرفى لأن هذا الرزق التفصيل بقوله (والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق) (٢) والتفصيل وقع كما رأينا الموسر والمسر ، وأما الرزق الذى يقيم إلا بدان للعبادة أو الحياة فلا بد منه كما قال الله عز وجل ، وقال النبي صلى الله عليه

(١) سورة الأنعام آية (١٩) .

(٢) سورة النحل آية (٧١) .

وسلم (إن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب^(١)) قال الصيرفي فهذا نص من السنة إن كل نفس لا بد من استيفائها رزقها . واعلم أن الشافعي إنما قال كل شيء من سماء وأرض إلى آخره ليدكر أفراداً مما دخل تحت اللفظ العام يتبين بها أن الداخل تحته من جنسها ولم يتعرض للأشياء التي ذكرت من العلم والقدرة والكلام لسكراهية الكلام وتجنبه ترك الخوض فيه .

(فرع) قال الامام النسخ بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما وهو مدخول فان ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلها بل زال الوجوب لعدم القدرة لاغير ، تم ان ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من أنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي .

قال (الثاني الحس مثل وأوتيت من كل شيء) .

المخصص الثاني من التخصصات المتفصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس (وأوتيت من كل شيء) (٢) فان مقتضاه انها أوتيت من كل شيء بعضه ونحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كنا نشاهده في يد سليمان صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله تعالى (ندمر كل شيء) (٣) ونحن نشاهد اشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسما

(١) حديث صحيح ، رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أمامة بلفظه أن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها ، وتستوعب رزقها ، فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا يحمن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعية الله ، فان الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته ، (الفتح الكبير ١/٣٩٣) .

(٢) سورة النمل آية ٢٣ .

(٣) سورة الإسحاق آية ٢٥ .

ونحوها وتوله تعالى (ماتذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم (١) ونحن نرى
الجبال أتت عليها وما جعلتها كالريم وقوله (نجي إليه ثمرات كل شيء) (٢) .
وما كان محتصا من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم تر أنه يجيء إليه .

قال (الثالث الدليل السمعى وفيه مسائل الأول الخاص إذا عارض العام
خصه علم تأخيره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل
لنا أعمال الدليلين أول) .

الثالث من التخصصات المنفصلة الدليل السمعى وفيه مسائل الأولى فى بناء العام
على الخاص أعلم أنه إذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منها على خلاف ما يدل
عليه الآخر فرأى الشافعى رضى الله عنه أن الخاص يخص العام سواء علم أن
الخاص متأخر عن العام أم لم يعلم أم علم تأخره عن الخاص وبه قال أبو الحسين
واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب ، وذهب أبو حنيفة
إلى الأخذ المتأخر سواء كان هو الخاص أم العام فعلى هذا أن تأخر الخاص نسخ
من العام بقدر ما يدل عليه وان تأخر العام نسخ الخاص وان جهل وجب للتوقف
إلا أن يرجح إحداهما على الآخر بمرجح ، وذهب ابن العارض إلى التوقف
فى المسألة وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثمراء ثم ضاد مججمة واسمه
الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب فى أصول الفقه سماه للتكت ورأى عبارته
تغايه عبارة المحصول فعلبت أن الإمام كان كثير المراجعة له وقد انتخب
ابن الصلاح هذا للكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد وقدم
القرافى فظن أن ابن العارض قد وقع فى المحصول مصحفا قال وإنما هو ابن العارض

(١) سورة الناريات آية ٤٢ .

(٢) سورة القصص آية ٥٧ .

بالتفاف والصاد المهمة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعي (١)؛ هذا كلام القزافي وهو وهم ، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتمعنا فأما أن يعمل بها أو لا يعمل بواحد منها أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس والأقسام الثلاثة الأولى باطلة فتعين الرابع أما الأول والثاني فلاستحالة الجمع بين التقيضين . ولاستحالة الخلو عنها ويراد الثاني أنه يستلزم ترك الدليين من غير ضرورة وهو باطل وأما الثالث فلا أنه يستلزم ابطال احدهما بالكلية بخلاف عكسه فإنه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه فكان العمل به متعيينا لأن أعمال الدليين أولى من ابطال احدهما بالكلية واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنه قال كنا نأخذ بالأحداث فالأحدث من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأجيب بأنه يجب حمل الأحداث على غير صورة النزاع جمعا بين الدليين والله أعلم ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر تماما يكون مخصصا للعام المتقدم إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعند المانعين يكون الخاص ناسخا للعام إن كان مما يصلح لنسخه والإفلا يعبا به .

قال (الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتوازنة والاجماع كتخصيص (والمطلقات يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء) بقوله (وأولات الأحمال أجلهن) . وقوله تعالى (يوصيكم الله) بقوله (القاتل لا يرث) والزانية والزاني فاجلدا ورجمه . عليه السلام المحسن وتصيف حد القذف على العبد) .

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاثة مباحث :

الأول : أنه يجوز تخصيص الكتاب به أى بالكتاب خلافا لبعض أهل

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

الظاهر لنا أنه وقع لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) وهذا عام في أولات الأحمال بقوله (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ووقوعه دليل جوازه وزيادة لا يقال لعل للتخصيص وقع بغير هذه الآية لأننا نقول الأصل عدم غيرها واحتج الخصم بقوله تعالى (لتبين للناس) (٢) فوض البيان إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله والجواب أن قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) (٣) يدل على أن الكتاب هو المبين والجمع بين الآيتين أن البيان يحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أعم من أن يكون منه أو على لسانه ، واعلم أنه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به .

البحث الثاني يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قال الآمدي لا أعرّف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الإجماع عليه ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) (٤) بما روى الترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي من حديث اسحاق بن عبد الله ابن أبي فروة وهو رجل متروك عند بعض أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لا يرث) ، قال الترمذي لا يصح هذا الحديث ولا تعرفه إلا من هذا الوجه ، وقال البيهقي شواهده تقويه (٥) فان قلت هذا الحديث على تقدير

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

(٢) سورة النحل آية ٤٤ .

(٣) سورة النحل آية ٨٩ .

(٤) سورة النساء آية ١١ .

(٥) قال يحيى بن معين . رجاله كلهم ثقات إلا اسحاق هذا ، وجود =

صحته من أخبار الاحاد ، والكلام في التواترة ، قلت قال القراني هذا السؤال إنما
يرد لو كان زماننا زمان النسخ والتخصيص وإنما ذلك زمن الصحابة رضى الله عنهم
وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير أحاداً وكم من
قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت أحاداً بل ربما نسيت بالكلية ومثل
للسنة الفعلية بأنهم حكموا بأن قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة (١) مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجه المحصن
والحديث في الصفيين (٢) ولك أن تقول لعل التخصيص إنما هو بالآية التي نسخت
تلاوتها ويبقى حكمها وهي « الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموا ، كما سيأتى في النسخ
إن شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة الشيب والشيبة ثم أن رجه صلى الله عليه
وسلم المحصن ليس فعلاً ، وإنما هو قول فإن عليه السلام قال اذهبوا به فارجموه .
فلا يصح مثالا للفعلية .

(فرع) يجوز تخصيص السنة المتواترة بالسكتاب وعن بعض فقهاء أصحابنا

إنه لا يجوز البحث

== ابن عبد البر حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: « ليس للقاتل من الميراث شيء » رواه النسائي .

وانظر: نيل الأوطار ٩٥١٦ - ٨٦ ، سبل السلام ١٠١/٣ .

(١) سورة النور آية ٢ .

(٢) روى البخارى هذا الحديث في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب : رجم .

المحصن « فتح البارى ٩٨/٢ » .

كما رواه الامام مسلم ، باب حد الزنا ، وأحمد في مسنده ، وأبو داود ، باب :

رجم معز .

الثالث : يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع وكذا السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيها خلافا واستدل في الكتاب أو مثل بأن الإجماع خصص العبد من آية الجلد يعني قوله د والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة (١) لأنه قام على أن ينصف على العبد وإما عكس ذلك وهو تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فلم يذكره كالم الكتاب وهو غير جائز بالإجماع ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق التخصيص خطأ ولا يجوز الإجماع على الخطأ .

تنبية : معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع أنهم يجمعون على تخصيص الإمام بدليل آخر فالتخصيص بسند الإجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وأن جهلوا التخصيص وليس معناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانسقاد الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه إجماع على التخصيص لا تخصيص بالإجماع والله أعلم .

قال (الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخير الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخص بمقطوع والكرخي بمنفصل .

هذه المسألة في تخصيص المقتوع بالمظنون وفيها بحثان :

الأول : في جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد وفيه مذاهب :

أحدها : الجواز مطلقا وهو المقول عن الأئمة الأربعة ، واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف وبه قال امام الحرمين وطوائف تبعهم الآمدي ، قال امام الحرمين ومن شك أن الصديق لو روى خبرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب لا يتدره الصحابة فاطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة الإخبار .

(١) سورة النور آية ٤ .

والثاني : المنع مطلقا ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين
وشر ذمة من الفقهاء .

والثالث : قال عيسى ابن ابان أنه لا يجوز في العام الذي لم يخصص
ويجوز فيما خصص لأن دلالة تضعف وشرط أن يكون الذي خصص به
دليلا قطعيا .

والرابع : إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز وإن يخصص أو كان يتمصل
فلا يجوز قتاله أبو الحسن الكرخي وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو
رأيه وإذا كان مجازا تضعف فيتسلط عليه التخصيص فمدار ابن ابان والكرخي على
والضعف ، غير أن مدرك الكرخي في القوة الحقيقية والمجاز ومدرك الاخر للقطع
بالمجاز وعدم القطع وقوله والكرخي بمنفصل أى ومنع الكرخي فيما لم يخصص
بمنفصل ، وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة .

وفي المسألة مذهب خامس وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر
ومقتضى لفظ الكتاب وأجرى اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته .

وذهب إليه القاضي كما نقله عن امام الحرمين والغزالي والامام والامدى ونقل
عنه ابن برهان في الوجيز أنهما يتعارضان ويتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل
آخر وهو عند التحقيق غير القول بالوقف وكلامه في مختصر التقريب محتمل لسلك
من الثقلين إلا أنه لما نقله ابن برهان أقرب فانه قال إذا تقابلا يتعارضان
القدر الذي يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما ويتمسك بالصفة العامة
في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف
فيه ظاهرهما منزلة خبرين مختلفي الظاهر نقلًا مطلقين انتهى وحكى في مختصر
التقريب مذهبًا سادسا وهو انه يجوز التمسك بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه
عقلا لكن لم يدل دليل على أحد التسمين وهذا أيضا قول بالوقف وهما فوائد .

أحداها : أن هذا الخلاف الذي في تجزير تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد هل هو جار في تخصيص السنة المتواترة به الطاهر وهو الذي صرح به في الكتاب نعم والمصنف وإن كان مذسوبا في ذلك إلى التقرير عن الإمام وأصحابه وغيرهم من المتأخرين فهو آت بحق فقد سبقه بذلك القاضي رضي الله عنه فقال في مختصر التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد ، اعلم وفقك الله ان هذا باب عظيم

خلاف العلماء فيه ثم ساق المذاهب المذكورة

الثانية : لعلك تقول قد سبق أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة ، فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا والجواب أن الجمع بينهما أنه لا يحتاج بالعام المخصوص لكونه صار مجازا وليس بعض المحامل أولى من البعض فيصير مجالا عنده فإذا جاء مخصص بعد ذلك جزئنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لانحكم عليه بشيء ويبقى الباقي على ما كان عليه لا يحتاج به ولا يجرم إرادته فالمخصص مني لكون ذلك الفرد غير مراد وما كنت عن الباقي فلا مناقاة بين الكلامين وهذا الجمع قرره والذي أحسن الله إليه ، ورأيت أنا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال بعد حكاية مذهب ابن أبان هذا مني على أصل له قدمناه وهو أن العموم إذا خص بمضه صار مجالا في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده انتهى وهذا حسن نفيس

الثالثة : قال القرافي المحدثون والنحاة على عدم صرف أبان قال ونقله ابن عيش في شرح المفصل عن الجمهور وقال أنه بناء على أن وزنه أفعال وأصله أي صيغة مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابان فيقول هذا أي من هذا أي أظهر منه وأرضح فلو حُجِّب أصله مع العلية التي فيها فلم بصرف.

قال (لنا أعمال الدليلين ولو من وجه أولى قيل قال عليه الصلاة والسلام إذا

روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن منقوض بالدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون .

احتج على الجواز مطلقا بأن فيه اعمالا للدليلين أما الخاص ففى جميع ما دل عليه ، وأما العام فمن وجه وهو الافراد التي لم تخصص دون وجه وهو ما تخصص ومنع التخصيص يفضى إلى إلغاء أحد الدليلين وهو الخاص ، وأعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء احدهما وقد سبق بمثل هذا واحتج المانع مطلقا بثلاثة أوجه

أحدها : ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه ، (١) وهذا الحديث مخصوص بالكتاب فلا يدل على السنة المتواترة كما هي طريقة المصنف وقد رواه أبو يعلى الموصلى في مسنده موصولا من حديث أبي هريرة واللفظ : أنه ستأتىكم عنى أحاديث

(١) قال الإمام الشافعى — رضى الله عنه : « هذا الحديث رواه رجل مجهول ، وهو منقطع ، ولم يروه أحد يثبت حديثه (الزبالة ص ٢٢٤ — ٢٢٥ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر)

وفى عون المعبود (٣٢٩/٤) : « فأما ما رواه بعضهم ، أنه قال : « إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله ، فان وافقه فخذوه ... ، فانه حديث باطل لا أصل له »

ويقل العلامة الفتى فى تذكرة الموضوعات ص ٢٨ عن الخطابى أنه قال : « ضعفه الزنادقة »

وقد عقد الامام أبو محمد بن حزم لهذا المعنى فصلا نفيسا فى كتابه الاحكام (٢ / ٨٦ — ٨٢) فراجع هناك والله أعلم . ١٠ هـ بحقيقه .

مختلفة فأناكم عنى موافقا لكتاب الله وسقئ فليس منى ، وفي سنده مقال ورواه
 السهقي في المدخل من طريق الشافعي رضى الله عنه بن طريق منقطعة ، وأجاب
 المصنف بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة فإنها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقا
 كما سبق ، وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو أحسن من هذا الجواب وهو ما نصه ،
 وليس يخالف الحديث القرآن ولكنه مبین معنى ما أراد خاصا وعاما وناسخا ومنسوخا
 ثم يلزم الناس ما بين يفرضه الله عز وجل فمن قيل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فمن الله قيل قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه) (١) انتهى

**الثاني : إن الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والآحاد مظنونة والمقطوع
 أولى من المظنون .**

وأجاب بأن العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في
 متنه إذ لا شك في كونه من القرآن إن كان من الكتاب ولا أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قاله إن كان من السنة المتواترة ، وأما الخاص فبالعكس متنه مظنون لأنه
 من رواية الآحاد فلا يقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ودلالته
 مقطوع بها لأنه لا يحتمل إلا ما يمرض له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون
 من آخر فقساريا فإن قلت إذا تماذلا فلا ينبغي أن يرجح أحدهما على الآخر إذ هو
 حينئذ ترجيح من غير مرجح قلت يرجح الخاص بأن فيه أعمالا للدليلين ، وقد
 ضعف الأصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بأن خبر الواحد يحتمل المجاز والتقلد
 وغيرهما مما يمنع القطع غاية ما في الباب أنه لا يحتمل التخصيص وذلك لا ينفع نعم
 يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاص على مدلوله فإنها أقوى من دلالة العام عليه

**الثالث : أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز
 نسخها به واللازم منتف بالاتفاق على أنه لا يجوز نسخ المتواترة بخبر الواحد**

وبيان الملازمة إن كل واحد منهما تخصيص لكن أحدهما وهو النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأعيان ، وأجلب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير التسمية في الأضعف أن يكون مؤثرا في الأقوى قلت وهذا الدليل وجوابه يمشيان على طريق المصنف فانه قال لا يفسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف للإمام وغيره كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ . فالعجب ليس من المصنف لأنه مشى على طريقته وهي صحيحة سببين ذلك في كتاب النسخ بل من الإمام حيث لم ينبه على ذلك إذ ذكر الدليل والجواب

قال (وبالقياس ومنع أبو علي وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضي وإمام الحرمين)

مبحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس أي بقياس نص خاص كذا صرح النزالي وقوله بالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد أي يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسألة على مذاهب

أحدها : الجواز مطلقا وبه قال الأئمة الأربعة ، والشيخ أبو الحسن وأبو هاشم بعد أن كان يوافق وهو المختار في الكتاب

والثاني : المنع مطلقا قال أبو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من أصحابنا

والثالث : أن تطوق اليهما التخصيص بخبر القياس جاز تخصيصهما به وإلا فلا قاله ابن أبان ونقله ابن برهان في الوجيز عن أصحاب أبي حنيفة

والرابع أن تطرق إليهما التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي .

والخامس يجوز تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو رأى ابن سريع وجماعة من أصحابنا واختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما يتبادر علته إلى الفهم عن سماع الحكم نحو تعظيم الأيوين عند سماع قوله تعالى (ولا تقل لها أف) ونحو اندهاش للعقل عقل عند تلم الفكر عند سماع قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » (١) والخفي ما ليس كذلك وقيل الجلي ما يتقضى قضاء القاضى بخلافه والخفي ما ليس كذلك .

والسادس أن تفاوت العام والقياس في افادة غلبة الظن رجحنا الاقوى وأن تساريا فالتوفيق وهو مذهب حجة الاسلام النزالي واعترف الامام في بناء المسألة بأنه حق واستحسنه القراني وقال الاصفهاني أنه حق واضح وكذلك قال المندي في أثناء المسألة .

والسابع الوقف ذهب إليه القاضى وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب السبعة .

والثامن قال الآمدي إن كانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به والا فلا .

(١) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخارى ؛ وأبو داود ، وابن ماجه من حديث أبي بكر أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : « لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان » .

كما رواه النسائي بلفظ : « لا يقضين أحدا في قضاء بقضائين ، ولا يقضين أحد بين شخصين وهو غضبان » . (الفتح الكبير ٣/٣٦٨) .

والتامع إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيصى والا فلا
وهنا للخلاف كله فى القياس المستنبط من الكتاب أو عمومها أو عموم خبر الواحد
بالنسبة إلى خبر الواحد فعلى الخلاف أيضا وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب فيرتب
على جواز تخصيصه بخبر الواحد فن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس
المستنبط منه بطريق الأولى ، وأما من يجوز قال الهندي فيحتمل أن لا يجوز ذلك
لزيادة الضعف ويحتمل أن يجوز ذلك كما فى القياس المستنبط من الكتاب إذ قد
يكون قياسه أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد قياسه أكثر قوة من ذلك
العموم بأن يكون قد تطرق إليه تخصيصات كثيرة ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما
إذ قد يظهر له ذلك .

قال (لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر
قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أخرى) .

استدل على ما اختاره بأن فيه اعمالا للدليلين واعمال الدليلين ولو من وجه
أولى وهذا هو الذى تقدم وقد مضى تقريره ، قال النزالي وهو فاسد لأن القدر وقع
فيه التقاتل ليس فيه جمع بين الدليلين بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس
وهذا حسن وهو مأخوذ من القاضى فانه أجاب به عن هذه الشبهة في مختصر التقريب
قال والمقصود من ذلك أن القدر الذى تحقق اجتماع القياس واللفظ فيه توهم فيه
قضية اللفظ والقدر الذى بقى من اللفظ لم يمانعه القياس فينزل اللفظ باقى المسميات
فى منزلة اللفظة الأخرى فبطل ادعائه استعمال الدليلين فى محل الاجتماع فى الدليلين ،
واحتج الجبائى على المنع مطلقا بوجهين :

احدهما : أن القياس فرع النص فلو خصصنا العموم به لتقدمنا الفرع على

أصله لا على أصل آخر وإذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر وهو بالنسبة إلى الأصل الآخر ليس فرعاً بل هو دليل مثله .

والثاني : أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص لأنه فرعه وكل مقدمة توقف النص عليها من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات آخر ويبان ذلك أن جهة الضعف في العام المقطوع المتن منحصرة في أمرين :

أحدهما : احتمال التخصيص .

وثانيهما : احتمال التجوز وفي غيره الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل وأما في القياس فهذه الثلاثة أو الاثنان لأن الأصل في القياس لا بد وأن يكون نصاً ، ورابع وهو احتمال أن لا يكون الحكم معللاً بعلة أصلاً ، وخامس وهو احتمال أن تكون العلة غير ما ظنه القائل علة لأنه ربما لم يستكمل أوصاف الاجتهاد وربما قصر في الاجتهاد عامداً أو خطأ ، وسادس وقد ذكره القاضي في مختصر التقريب أنه وإن كان ما ظنه علة فيحتمل أن يكون قد زل في طريقة قرب مخطيء في الطرق التي ثبتت بها الملل ، وسابع وهو أنه وإن لم يزل في الطريق فيحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع مع أنه ظن وجودها فيه ، وثامن وهو أنها وإن وجدت في الفرع لكن ربما لم توجد فيه شرط الحكم أو فقد صانع وإذا كان كذلك كان القياس أضعف من العام لاسيما من المقطوع منه فلم يجوز تقديمه عليه لامتناع العمل بالمرجوح مع معارضة الراجح ، وقال القاضي في مختصر التقريب فان قالوا أن كلامنا في قياس يصح قلنا فلا يتصور في المجتهدين قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياساً قاطعاً فصوروا صيغة تقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتصم بهما الجبائي ، وأجاب في الكتاب عن هذا الشأن بوجهين .

بعدهما لانسلم أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً بل يكون بالعكس أي يكون

مقدمات العام أكثر من مقدمات القياس فان فيه احتمال التجوز والنسح وخطا الراوى وغير ذلك والقياس لا يحتمل شىء من ذلك .

وثانیهما : إنا سلمنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقا لكن فى العمل فیہما عمل بالذليلین وهو أحرى أى أحوط وأولى كما سبق وقد عرفت ما فیہ من النظر والحق أن الوجهین ضعيفان أما هنا فلما عرفت وأما الذى قبله فلان القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوح المتن تطرقت إليه هذه الاحتمالات وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال فيه أكثر وإن كان مقطوح المتن فدلالته ظنية وهى تقبل القوة والضعف كالقياس وعند ذلك نقول الحق فى الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفيةها بمقدمات القياس وإن كانت كثيرة لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة التى للعام أو أرحح ومن أمثلة ذلك أنه لا يخفى على ذى لب أن إلحاق النيذ بالخر بالقياس بعلة الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى (قل لا تجد فيما أوحى إلى محسرا) (١) وكذلك دلالة قياس الأرز على البر فى الربا أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى (وأحل الله البيع) (٢) على جواز بئعة متفاضلا وإذا فهم هذا لاح وجه الحق مع النزالى ووضح أن مذهبه هو المرتضى الذى يختاره ، فاذا قلت ما ذكره النزالى من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه فى خبر الواحد مع العموم فان المرجحات المنتجة هنا متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على احدهما وقلته فى الآخر وكثرة الأفراد وقلتها ونحو ذلك ، قلت أجاب الأصفهاني شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فانه يرى أن خبر الواحد فى دلالة على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة لاحتمال الإجمال فى صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأى قدم ولا كذلك القياس مع العمومات ، فان قلت الخلاف فى أصل هذه

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥) .

(٢) سورة تبصرة آية (٢٧٥) .

المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو المجتهدات قلت ، قال النزالي يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم للقياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف ما به من مسائل الأصول قال وعندى إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فان الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة غير بالغة مبلغ القطع .

قال الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه بمنهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً .

قال الآمدى لا تعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة ، أما الإمام فتوقف في ذلك ولم يحتر شيئا وقال سراج الدين في جوازه نظر وجزم في المنتخب بأنه لا يجوز ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم كما ذكر الأصفهاني .

وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح الإمام أنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم وقد حصلنا من هذا التقول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود وقال صني الدين لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة ويؤيده أن الإمام صرح في آخر التماسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن أنه ناسخ بأن التقوى يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدى وأدعى الاتفاق أيضاً ، واحتج المصنف على الجواز مطلقاً بأنه دليل شرعي إذ القول بجواز التخصيص بأنه حجة وإذا كان كذلك فيخصص به جما بين الدليلين ، ومثل له المصنف بقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو

ريجه» (١) مع قوله علته للسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فان الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التنخير وإن لم يكن قلتين والثاني دل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط وهو حجة على أن القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصاً لمنطوق الأول وقد سبق للكلام على الحديثين ولم يمثل المفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن يقول من أساء إليك فعاقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تفل له أف .

قال الخامسة : المادة التى قررهما رسول الله — صلى الله عليه وسلم — تخصيص وتقريره عليه الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له فان ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرفع عن الباقي .

هذه المسئلة مشتملة على بحثين الأول أن العادة هل تخصص العموم وأعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة هل تخصص يحتمل نصين :

أخدهما : أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت به العادة أو هو باق على عمومته وهذا القسم هو الذى تكلم فيه الإمام واتباعه كالصنف قال الإمام والحق أن تقول العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه السلام مع عدم منعه عليه السلام إياهم منها أو يعلم انها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فان كان الأول صح التخصص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثاني لم يجز التخصص بها

(١) تقدم تنخيره قريبا .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ
والمخصص هو الإجماع للعادة وإن كان الثالث احتمال واحتمل وتأيمه المصنف
على ذلك .

فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن العادة فيه
القطع ، وقال صاحب التهذيب يحتمل ألا يدخل كالصوف على ظهر النعم يعني إذا بيع
وقد استحق الجز لاحتقال الثاني أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين
مثلا ، ثم أنه عليه السلام ينههم عنه بلفظ يتناولوه كالأكل قال نبيكم عن أكل الطعام
ومنه نهي عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه . فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك
الطعام فقط أم يجرى على عمومه ولا تأثير للعادة في ذلك ؟

وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الأمدى وتأيمه ابن الحاجب وهما مسألان لاتعلق
لأحدهما على الأخرى ولم يتعرض الأمدى لذلك ، وقد عرفت حكمها أولاً والإمام
لهذه ، . ومن قال أن العادة تخصيص حمل النهي قهراً على ذلك المعتاد لاغير ، ومن
قال لا تخصيص وهو المختار أجراه على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة
وقد أورده الهندي كما ذكرناه فلا يعدل به فإن بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام
الإمام والأمدى ظناً منه لانهما تواردا على محل واحد فوقع في خبط كبير البحث .

الثاني . في تقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من المكلفين على خلاف
مقتضى العام قد يكون مخصصاً وأما في حق ذلك الشخص الذي أقر فلاشأن فيه ،
ضرورة أنه عليه السلام يقر على باطل ، وأما في حق غيره فإن ثبت الروى من قوله
— صلى الله عليه وسلم — حكى على الواحد حكى على الجماعة فيرفع حكم العام
عن الباقي أيضاً ، وعلى هذا يكون نسخاً لا تخصيصاً إن خالف ذلك الواحد جميع
مادك عليه العام ويكون تخصيصاً إن خالف في فرد ، كما لو قال لاقتلوا المسلمين
وقدرنا أن شخصاً قدر مسلماً وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم أن ذلك المقول

كان يجوز قتله لكل أحد، وهذا الحديث وهو حكمنى على الواحد حكمنى على الجماعة لا أعرف له أصلاً وسألت عنه شيخنا الحافظ أباعبدالله الذهبي فلم يعرفه ، وأعلم أنه يشترط في تقريره عليه السلام أن لا يعلم من الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كترديد اليهود كنائبهم فان سكوته عن ذلك لا يقتضى إباحته للملم بتقدير أهل الذمة على ذلك .

وتفتح البحث في التقرير بسؤال ، وهو أن الاستدلال بالتقرير على الإباحة كيف يتم مع أنه يحتمل أن يكون التقرير قبل نزول الوحي ؟

فينبغي أن يقال يستدل به على عدم التحريم اما إن شاء الإباحة فلا وهذا السؤال أورده والذي أحسن الله إليه قديما على الشيخ صدر الدين بن المرحل ولم يحصل عنه جواب إذ ذلك ، قال والذي أيده الله تعالى وقد ظهر لي بعد ذلك جوابه وهو أن التقرير إنما يكون على فعل قد وقع أو هو واقع ولنا قاعدة قد نقلوها وهي أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه فذلك الفعل الذي أقر عليه لولم يكن مباحا لكان حراما الإقدام عليه فلا علم بحكمه .

فن هنا دل التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال فإنه يحمل على عدم نزول الحكم لأن السؤال عما لم يقع أو عما وقع والسائل ينتظر حكمه فيفهم من السكوت عدم الحكم فيبقى واقفاً بخلاف المقيم على الفعل قد يعتقد إباحته فهذا فرق بين المقامين ، فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الاصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن ابقاء الشارع بحكم البرآة الاصلية حكم وهو دليل شرعى وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فاذا لم ينكر دل على الإباحة ويحتمل على أن فاعله أقدم عن علم بخلاف السائل فان ظاهر حاله أنه واذف عن الاعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله أعلم

قال : (السادسة بخصوص السبب لايجب لأنه لايعارضه) .

هذه المسألة مشتملة على بحثين :

الاول : في أن خصوص السبب لاينخص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف ، والتحقيق تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون لسؤال سائل أو لافان كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أو لا فان لم يستقل فلاخلاف أنه على حسب الجواب إن كان عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص وإن استقل فهو أقسام لأنه وإما أن يكون أمضى أو مساوياً أو أعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عن أظفر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط :

أحدهما : أن يكون فيما خرج من الجواب ينه على ما تم يخرج منه :

والثاني : أن يكون السائل مجتهداً أو لا لم يفد التنبيه .

والثالث أن لا تقوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد ، وأما المساوى فلا اشكال فيه ، وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء يثر بضاعة ، أن الماء طهور لاينجسه شيء ،^(١) رواه أبو داود والترمذي وقال حسن .

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن البوضو

(١) رواه أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب : ما جاء في يثر بضاعة .

والترمذي ، باب : « ما جاء في الماء لاينجسه شيء » .

كما رواه النسائي وابن ماجه .

بماء البحر وهو الطهور ماؤه الحلو ميئته (١) وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف .

وإما التخصيم الأول فقد جعلوه من محل الخلاف الذي يستقصى القول فيه إن شاء الله تعالى وقال والذي أيده الله تعالى الذي يتجه القطع بأن العبارة بمعوم اللفظ لأن صبرون المحبب عن الخاص المشهور عنه ، إلى العام دليل على إرادة العموم .

وإما الخطاب الذي لا يرد جواباً لسؤال بل واقعة فإما أن يرد في اللفظ قرينه تشعر بالتعميم كقوله تعالى (والسارق والسارقة) (٢) والسبب رجل سرق رداء صفوان فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على الأقتصار على المعهود وكذلك العبدول عن الأفراد إلى الجمع كما في قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) (٣) نزلت في عثمان بن طلحة أخذ مفتاح السكبة وتخب به وأبي أن يدفعه إلى

(١) رواية ابن ماجه من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه — (الفتح الكبير ١٨/٢) .

(٢) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٣) سورة للنساء آية ٥٨ .

نزلت هذه الآية — كما قال المفسرون — : في شأن مفتاح السكبة لما أخذه علي ، رضى الله عنه — من عثمان بن طلحة ، قهراً بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم الفتح ليصلى فيها ، فصل فيها ركعتين ثم خرج ، فسأله « العباس ، المفتاح ، ليضم السدانة إلى المنقاية فنزلت الآية ، فُرِده ، علي ، لعثمان بلفظ ، بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — فتعجب عثمان في ذلك ، فقرأ الله ، علي ، الآية =

النبي صلى الله عليه وسلم وقيل أن عليا رضى الله عنه أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه
فتزات فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال خذوها يا بنى طلحة خالدة مخلدة
فيكم أبدأ لا يزعها منكم إلا ظلم ، وإن لم يكن ثم قرينة وكان معرفا بالالف واللام
فقتضى كلامهم الحيل على اليهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فيكون
دليلا على العموم وإن كان العموم لفظ آخر غير الألف واللام فيحسن أن يكون ذلك
هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذى عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب
أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وخالف في ذلك مالك ، والزنبي ، وأبو ثور فقالوا أن خصوص السبب يكون
مخصصا للعموم اللفظ قال امام الحرمين وهو الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ،
وكذلك قال التزالي في المنحول .

وقال في مختصر الترميز والارشاد نقل المذهبين جميعا عنه ، واعلم أن الذى
صح من مذهب الشافعى رضى الله عنه موافقة الجمهور ، خلاف ما ذكره امام
المحرمين .

قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعى رحمه الله ومعاذ الله أن يصح
هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعى
رحمة الله أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد
عنه أنه يقول أن دلالة على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم

=(إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات إلى أهلها ...) فجاء إلى النبي - صلى الله عليه
وسلم فأسلم .

(شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٩٩) .

يجز أن لا يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالاته على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها مالم يتم بالولد مع أن قوله صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش والمهر للحجر» (١) إنما ورد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعه فبالغ الشافعي في الزد على من يجوز إخراج السبب وأطنب في أن الدلالة عليه قطعية كدلالة العام عليه بطريقتين .

احدهما : العموم .

وثانيها : كونه واردا لبيان حكمه فتوم التوم أنه يقول أن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ ، وأما ما ذكره إمام الحرمين فله طبع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا هل يختص بالفقر أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح والتعميم مع أنها وردت على سبب خاص وهو الحاجة والقرض ، أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك .

قال الأصحاب في من دخل عليه صديقه فقال تقدم معي فقال أن لم تتخذ معي طامرأتى طالق لا يقع الطلاق ولو تغدا بعد ذلك معه وإن طال الزمان انحلت اليمين . فإن نوى الحال قلم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي ، من حديث

عائشة — رضى الله عنها — .

كارواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخارى ومسلم والترمذى والنسائي وابن

عاجه من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه .

«الفتح الكبير ٣/٢٠٨» .

الذي يستقل بنفسه إلا أن الفرق يقتضى عدم استقلاله مثل هذه الصورة في حكم
الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال

ورأى البغوى حمل المطلق على إكمال المادة وهو يوفق قول الأصوليين هذا ،
وأقوى القاضى الحسن في امرأة صعقت بالمفتاح إلى السطح فقال : زوجها إن لم تلق
بالمفتاح فانت طالتي فلم تلقه ونزلت أنه لا يقع ويحمل قوله إن لم تلقه على التأييد ،
وأخذ ذلك بما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة ، وفي الرافعى عن المبتدأ في الفقه
للقاضى الروبانى انه لو قيل له وكلم زيدا فقال والله لا كتابه اتعقدت العين على الأيد ،
إلا أن ينوى اليوم فان كان ذلك في طلاق وقال أردت اليوم لم يقبل في الحكم وهذه
الصور كلها شاهدة لأن الغيرة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الأصوليون في الجواب
الذي يقتضى العرف عدم استقلاله دون الوضع .

والحق مع الفقهاء لأن اللفظ عام والمادة لا تخصص وأما ما وقع في كتابي
طبقات الفقهاء في ترجمة الإمام الشافعى في الأم في الجزء الرابع من أجزاء تسمية في
كتاب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق الذي يملك فيه الرجعة
وقبل الحجة في أنية وما أشبهها نص على ما ذكره الامام عنه من أن العبارة بعموم
اللفظ فذلك خطأ متى في الفهم وأردت ان انه على ذلك هنا لتلا يقتر به فان حقيقته
من ذلك الكتاب تعذر لانتشار النسخ به وبيان ذلك انه قال ما نصه ما يقع به
الطلاق من الكلام وما لا يقع

قال الشافعى : رضى الله عنه ذكر الله تعالى في كتابه الطلاق والفراق والسراح
فقال عز وجل (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن)^(١) وقال تعالى : (فاذا أبلغن
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف)^(٢) وقال عز وجل لئن

(١) سورة البقرة آية (٢٣١)

(٢) سورة البقرة آية (٢٣١)

الله عليه وسلم في أزواجه (إن كنتم تردن الحياة الدنيا وزينتها) الآية .

قال الشافعي : فن خاطب إمراته فأفرد لها اسماً من هذه الأسماء فقال أنت طائقي أو أطلقتك أو فارتكتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينو في الحكم ونويناه فيما بينه وبين الله عز وجل ويسمى إن لم يرد شيئاً منه طلاقاً أن يمسكها ولا يمسها أن تقيم لانها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة طلاقاً أو رضا وغير مسألة طلاق ولا تصنع الأسباب شيئاً إنما تصنع الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع ، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنع ما يبطه ولم يمنع ما يبطه أن يصنع ماله حكم إذا قيل انتهى فتوهمت أفا ما توهمت من قوله ولا تصنع الأسباب شيئاً إلى آخر وهو وهم ، وإنما مراده إن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق ولا تطلق لذلك بالمسألة الأصولية ، وقد احتج المصنف على أن العبارة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يمارضه لأنه لا مناقاة بينهما بدليل أن المجيب لو قال أحمل اللفظ على عمومته ولا تخصيصه بخصوص سببه كان ذلك جائزاً

واعترض على هذا بأنه لا يتناقى كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص للعام لأن الذي ذكر احتمال والإحتمال لا يتناقى الظهور كما أنه لو صرح بإرادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا يتناقى ظهور صيغته العموم في الاستفراق وذكر الامام دليلاً آخر وهو إجماع الأمة على أن آية العان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوام معينين مع تعميم الأمة حكمها وما قال أحد أن ذلك التعميم خلاف الأصل واحتج الخصم بأن الجواب لو عم لم يكن مطابقاً للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون

الجواب: خاصة وبأنه السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته
وأجيب عن الأول بأنك إن أردت بمطابقة الجواب أن تستوعب السؤال ولا
تغادر منه شيئاً فنسلم وإلا علم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الآخر، وإن
أردت بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا تسلم اشتراطها بهذا المعنى .
وعن الثاني بأن فائدته معرفة السبب وقد صنف بعض المتأخرين في معرفة
أسباب الحديث كما صنفت العلماء في معرفة أسباب النزول ، ومن فوائد ذلك إمتناع
إخراج صورة السبب عن العموم بالإجتهد فنه لا يجوز إخراج تلك الصورة التي
ورد عليه السبب بالإجماع نص عليه القاضي في مختصر التعريب والآمدى في الأحكام
وطائفة

وحكى عن أن حنيفة أنه يجوز إخراجها وقد عرفت ذلك من قبل ، وقد قال
العلماء إن دخول السبب قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين كما مر ومن ذلك استنباه
كونه لا يخرج بالإجتهد .

وقال والبيروجه الله وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا ذلك قرائن حالية ومقالية
على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا بحالة وإلا فقد تنازع
الخصم في دخوله وضماً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج
السبب وبنيانه أنه ليس داخل في الحكم فإن للحقبة أن يقولوا في حديث عبد ابن زعمة
أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وإن كان واردة في أمة فهو وارد لبيان
حكم ذلك الولد وبیان حكمه إما بالشبوت أو بالإتفاء فإذا ثبت أن الفراش هو
الزوجة لأنها الذي يتخذ لها الفراش غالباً .

وقال الولد للفراش كان فيه حصراً كالولد للحرمة ويقتضى ذلك لا يكون للأمة
فكان فيه بيان للحكمين جميعاً نفي السبب عن مسبب وإثباته لغيره ولا يلقى دعوى
القطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو

موضوع الحجر والامة الموطوءة أو الحرة فقط. والحنفية يدعون الثاني فلا عموم
عندهم في الآية فتخرج المسئلة من باب أن العبارة بعموم اللفظ وبخصوص السبب
نعم قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد ابن زبجة هو لك يا عبد والعاهر
الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه أبلغه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مرادا
من قوله للفراش فليتنه لهذا البحث فانه نفيس جدا ولا يقال أن الكلام إنما هو
حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضما لأننا نقول قد يتوهم أن كون اللفظ جوابا
للإسئلة يقتضى دخوله فاردنا أن تبين على أن الأمر ليس كذلك والجواب إنما
يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أنه دلالة العموم على سببه
قطعية يمكن المنازعة فيها فالنزاع في دخوله تحت اللفظ العام وضما لا مطلقا
والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب ، أما كونه يقطع بدخوله في ذلك
أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واخذ من الأمرين وتختتم المسئلة بعد ذكر هذا
البحث النفيس بمثلين

فأحدهما : أن جميع ما تقدم في السبب وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بلا
وضوح عليها وبين ذينك الشيين رتبة متوسطة فنقول قد تنزل الآيات على الأسباب
الخاصة وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الأى رعاية لتنظيم القرآن وحسن
التساقط فذلك الذى وضعت معه الآية التنزلة على سبب خاص للنسابة إذا كان
مسوقا لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام أو كان من جملة الأفراد الداخلة
وضما تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال أنه كالسبب فلا يخرج ،
ويكون من آية قطعا ، ويحتمل أن يقال أنه لا يشبه في القوة إلى ذلك لأنه قد
يراد غيره وتكون النسابة لشبهته به ، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب
فوفوق العموم المجرد ومثال ذلك قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات

إلى أهلها) (١) فإن مناسبتها للآية التي قبلها وهي قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) (٢) إن ذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرص للكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم فسأله من أهدى سبيلاً النبي صلى الله عليه وسلم أم هم فقال أتم كذباً منه وضلالة. لعنه الله قتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذت عليهم الموائيق. أن لا يكتموا ذلك وإن ينصروه كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وغلطوا فيها ، وذلك مناسب لقوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها)

ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ونزول إن الله يأمركم في الفتح أو قريباً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن اتحاد الزمن إنما يشترط في سبب النزول ، ولا يشترط في المناسبة لأن المقصود منها وضع الآية في موضع يناسبها .

والآيات كانت تنزل على أسبابها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله مواضعها وثانيها سؤال عظيم أورده والذي أحسن الله إليه في تفسيره في آية الظهار وهو قوله (والذين يظاهرون من نساءهم)

الآية وتقريره يتوقف على اعراب الآية فتقول الذين مبتدأ وخبره فتحريروا أو فكفارتهم تحرير ، وجاز حذف ذلك للدلالة الكلام عليه وجاز دخول الفاء ، في الخبر لتضمنين المبتدأ معنى الشرط وتضمنين الخبر معنى الجزاء

(١) سورة النساء آية (٥٨)

(٢) سورة النساء آية (٥١)

فأريد التنصيص على أن الخبر مستحق بالصلة دخلت الغاء حتما للدلالة على ذلك ، فإذا لم تدخل احتمال ان يكون مستحقا به أو غيره كما لو قيل الذين يظهرون عليهم تحرير رقبة وان كنا نقول ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الغاء نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الغاء فيها لعموم الموصول فلو اريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم

فالصحيح عدم جواز دخول الغاء ، وكذلك لو وصل بماض لم يحز دخول الغاء على الصحيح اذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل الا من وجد من الظهار بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل فلا يدخل فيه الماضى والنبي صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اوس بن الصامت وذلك لا يشك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب الا ان هذا الاشكال يعتبره من جهة عدم شمول اللفظ على ما تقرره من قاعدة دخول الغاء ومن جهة اخرى وهى ان الحكم انما يثبت من حين نزول الآية واوس ظاهر قبل نزولها فكيف يعطف حكمها على ما سبق لا سيما اذا كان الحكم قبل نزولها انه طلاق كما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال وما اراك الا قد حرمت عليه فكيف يرتفع التحريم او الطلاق بعد وقوعه ،

وهذا الاشكال وارد في آية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لإثبات احكامها لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وان لم نحصل الغاء فيها داخلة في خبر المبتدا هذا تقرير السؤال وهو قوى واجاب عنه بما لا يقاومه فقال اما اثبات احكام هذه الآية لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول ان السرقة والزنا ونحوهما من الافعال التى كانت معلومة التحريم عندهم وجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لها قبل نزول الآية اذا كان هو السبب في نزولها في حكم المقارن لها لأنها نزلت مينة لحكمه فلذلك يثبت حكمها فيه دون غيره عن تقدمه واما دخول الغاء في الخبر فيستدعى

العموم في كل من يتظاهر من إمرأته مثلاً وذلك يشمل الحاضر والمستقبل وسبب النزول حاضراً وفي حكم الحاضر ، وأما دلالة الفناء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع ، وأما كون الظاهر كان طلاقاً فلم يكن ذلك شرع ، وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فلم يثبت وقال بعض الناس أنه منسوخ بالآية فإن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فالامر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب (١) .

قال (وكذلك مذهب الراوى كحديث أبي هريرة في الولوع وعمله لأنه ليس بدليل قيل خالف الدليل وإلا اتحدت روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن)
البحث الثاني : فيما أن أعمل الراوى بخلاف العموم هل يكون ذلك تخصيصاً للعموم وقد اختلفوا فيه الأكثرون منهم الإمام والأمدى إلا أنه لا ينص وعزاه الإمام إلى الشافعى قال لأنه قال إن حمل الراوى الخبر على أحد محله صرت إلى قوله والا فلا أصير إليه .

هذا كلام الإمام وهو صريح في أن صورة اختياره في المسألة التفصيل الذى ذكره ومنهم من يطلق القول في المسألة ويجعل هذا قولاً مفصلاً .

وذهبت الحنفيه والحنابلة إلى أن يكون مخصصاً ؛ وفصل بعضهم فقال إن وجد ما يقتضى تخصيصه به لم يخص بمذهب الراوى بل به إن اقتضى نظر الناظر فيه ذلك والآخرس بمذهب الراوى وهو مذهب القاضى عبد الجبار ، وقال إمام الحرمين إن علم من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف إذ لا يظن بما قبل أنه يرجح فعله إذ ذاك ولو احتتمل أن يكون فعله احتياطياً كما

(١) راجع أسباب النزول للسيوطى ص ١٦٤ ط التحرير ، تفسير ابن كثير

(٨/٦٠ وما بعدها طبعة الشعب) .

لو روى ما يقتضى رفع المخرج عن الفعل فيما يظن به التحريم رأيناه متخرجاً عنه
غير ملبس له ، فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعليق بالأفضل
وإن لم يَحتمل شيئاً من ذلك لم يجر التعليق بالحديث قلت وعندى أن عمل الخلاف
مخصوص بالقسم الثالث إذ لا يتجه في القسمين الأولين .

وقد مثل المصنف تبعاً للإمام هذه المسألة بما روى عن مسلم عن أبي هريرة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن ينسل
سبع مرات أو لاهن بالتراب ، رواه البخارى . ولفظه ، إذا شرب ، مع أن
أبا هريرة كما روى قال ينسل ثلاثاً فلا تأخذ بمنذهه لأن قول الصحابي ليس بدليل إذ
نحن مفرعون على أن قوله غير حجة وهذا المثال على هذا الوجه غير مطابق لأن
التخصيص فرع العموم وسبع مرات من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مسمياتها
لامامة نعم قد يحسن إيراد ذلك مثلاً إذا صدرت المسألة هكذا الراوى الصحابي
إذا خالف الحديث وفعل ما يضاذه فهل يعول على الحديث أو على فعله نحو خبر
أبي هريرة وأما لما نحن فيه فلا يحسن إرادته مثلاً ومثل له صفى الدين الهندي وكذا
ابن برهان كما نقله القرافي عنه بمثال أقرب من هذا وهو ابن عباس رضى الله عنه
روى من بدل دينه فأقتلوه وهذا عام في الرجال والنساء وذهب هو إلى أن المرتدة
لا تقتل قلت وفي هذا المثال أيضاً نظر وهو أن من الشرطية على رأى لا تدخل فيها
النساء فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأى .

على أن كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث أبي هريرة وعمله صحيح
وإنما جاء الفساد فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم ؛ وكان الإمام الناظر
علاء الدين الباجي (١) يقرره على الوجه الصحيح وهو أن الكلب من حيث أنه مفرد

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

مضروف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره وأبي هريرة يرى أن كلب الزرع لا يفضل منه إلا ثلاثا وغيره يفضل منه سبعة فقد أخرج بعض أفراد الكلب .

هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما أدري من أين كان له أن أبا هريرة كان يفضل من كلب الزرع ثلاثا فان المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه هل كان يرى أن الغسل من ولوغ الكلب سبع أو ثلاث فروى الدارقطني بسنده إلى عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فأمرقه ثم أغسله ثلاث مرات ثم قال الدارقطني يرويه غير عبد الملك عن عطاء عنه سبع مرات قلت فان صح أن أبا هريرة كان يفضل بين كلب الزرع وغيره يكوفي ذلك جمعا بين اختلاف الروايات فن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن روى للثلاث يكون مراده كلب الزرع .

واحتج من جعل مذهب الراوى محصفاً بأنه إنما خالف لدليل لأنه لو خالف لا لدليل لفسق فلا تقبل روايته وإذا كانت مخالفة مشاركة إلى دليل تخم اتباعه ، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظن في نفسه بما أداه إليه نظره كونه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الأمر فلا يلزم القدرح في روايته لأنه لم يقدرح إلا على حسب تأدية اجتهاده ولا الاتباع لعدم صحة المظنون بل ولو احتمل أن ما ظنه حق في نفسه فليس لنا الانقياد له بمجرد التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والقرض أن الذى يتضح لنا خلاف ما عمله لقيام الدليل الذى رواه معارضا بحق لما رآه .

خاتمة : اضطرب للنظر في أنه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان الراوى صحابيا أم الأمر أعم من ذلك الذى صح عندى ويجوز أن الأمر أعم من ذلك ولكن الخلاف في من ليس بصحابي أضعف فليكن القول في المسألة هكذا إن كان الراوى صحابيا وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار .

(م ١٤ - الإيجاج ٢)

قال القاضي في مختصر التقريب وقد ينسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه ونقل عنه أنه لا يخص به إلا إذا انتشر في أهل العصر ولم ينكره وجعل ذلك نازلا منزلة الإجماع وإن قلنا قوله غير حجة فقيه الخلاف المتقدم ، وإن كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي ، فإن قلنا لا يخص بقول الصحابي الراوي لم يخص بقول الراوي الذي ليس بصحابي جزما وإن قلنا يخص فقي هذا خلاف .

وأما قول القرافي صورة المسألة أن يكون صحابيا وأما غير الصحابي فلا يخص قطعا فليس يجيد والمعتمد ما قلناه ويشهد له الدليل الذي ذكر من أنه إنما يخالف الدليل وإلا انتدحت روايته ، فإن هذا يشمل الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح إمام الحرمين في البرهان فقال وما ذكرناه يعني من هذه المسألة غير المختص بالصحابي فلوروى بعض الأئمة حديثا وعمل بخلافه فالأمر على ما فصلناه انتهى .

قال السابعة أفراد فرد لا يخص مثل قوله عليه السلام إنما أهاب دبع فقد ظهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لأنه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم القب مردود .

إذا أفرد الشارع فردا من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصصا للعموم خلافا لآبي ثور مثاله ما روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إنما أهاب دبع فقد طهر » (٢) وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميمونة لمولاة ميمونة كما رواه مسلم « إلا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به »

(١) حديث صحيح رواه الترمذي ، باب « جلود الميتة إذا دبغت » ، وابن ماجه في كتاب اللباس ، باب « لبس جلود الميتة إذا دبغت » ، كما رواه الإمام الشافعي ومسلم في صحيحه بلفظ « إذا دبغ الإهاب فقد طهر »

والدليل على أن العام لا يختص ببعضه إذا أفرد بالذكر أن التخصيص لا بد وأن يكون بينه وبين العام منافاة ولا مناقاة بين كل الشيء وبعضه واحتج أبو ثور بأن تخصيص الشيء بالذكر يفهم منه نفى الحكم عما عداه وإلا فلا تظهر فائدة التخصيص ذلك الفرد بالذكر .

(وأجاب) المصنف بأن المفهوم هنا مفهوم اسم وهو غير حجة كما سبق وعندى في ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر وما أظن أبا ثور يستند في ذلك إلى مفهوم اللقب فإن الظاهر أنه لا يقوم به فإنا لم نر أحدا سخكه عنه مع أنه أجل وأقدم من الدقاق وأولى أن تودع الأوزة بطون الأوراق ولعله يقول بهذا المفهوم إذ أورد خاصا بعد عام تقدمه وتقول إن ذلك قرينة في المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالملحق والخاص كالمتقيد ولا يكون ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب الذي قال به الدقاق وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير سديد والرد عليه كذلك .

قال : د الثامنة عطف الخاص لا يختص مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المخطوف والمخطوف عليه قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة ،

عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خللاً لآبى حنيفة وأصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله أن أصحابنا لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالآبى بما روى أبو داود من حديث عمر وبن شبيب عن آبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده » (١) .

(١) كما رواه النجاشي في كتاب الديات ، باب « لا يقتل مسلم بكافر وابن

ماجه والترمذي ، تحفة الأحرفى ٤ / ٦٦٨ - ٦٧٠ م

الحنفية أو بعضهم أنه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذوعهد في عهده فيكون.
 مفناه ولا ذوعهد في عهده بكافر ثم أن الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الحرى.
 فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحرى تسوية بين المعطوف
 والمعطوف عليه ، أجاز المصنف بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف غير واجبة
 في جميع الأحكام وهو جواب ضعيف لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف
 والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باثترا كما في المتعلقات كالحال والشرط
 والمصنف يوافق على ذلك .

كما نص عليه في الاستئنا المتعقب للجمل بل الجواب الصحيح أن قوله ولا ذوعهد
 في عهده كلام تام ، لأنه لو قال ولا يقتل ذوعهد لكان من الجائزان يتوهم منه
 متوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده
 علمنا أن هذا انتهى مختص بكونه في حال العهد وإذا ثبت كونه كلاما تاما فلا
 يجوز اضمار تلك الزيادة اعنى لفظة بكافر لأن الاضمار على خلاف الاصل .

(فان قلت) ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حيثكذ اعنى قوله لا يقتل
 مسلم بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده إذ لا يظهر لاحدهما تعلق بالآخرى

(قلت) ظنى أن أبا اسحق المروزى أحد أئمة أصحابنا أجاز عنه في التعليقة .
 بان عداوة الصحابة رضى الله عنهم للكفار في ذلك الوقت كانت شديدة جدا فنبه
 صلى الله عليه وسلم على أن صاحب العهد إذا كان في عهده لا يقتل لئلا يتجرد
 اللفظ البدال على أن المسلم لا يقتل بالكافر ، اعنى قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل
 العداوة الشديدة على الإقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير
 بأن يتعبط ولا يقال حرمة الإقدام وإن انتفى القصاص باقية وهى تحمل الصحابة
 الذين هم أهل اللوم الشديد على الاختصاص لانا نقول كان ذلك في صدر الإسلام
 فلا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر أن يكون قتل المعاهد حراما ، بل حكم

ولا ينفي القصاص بين المسلم والكافر مطلقاً ، والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فين تخصيص ذلك الدليل عن نهيه قتل المعاهد في عهدهم

قال (التاسعة عود ضمير خاص لا ينحص مثل والمطلقات مع ويعولتن لأنه لا يريد على إعادته)

عود الضمير إلى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام وإن شئت قلت إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصيغة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجه ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه وبه جزء في الكتاب واختاره الغزالي والآمدي
روابن الحاجب وصنى الدين الهندى

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصه واذلك قالوا في قوله عليه السلام ولا تبيعوا البر بالبر إلا كيلا يكيل ، (١) إن المراد منه ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفتين لأن ذلك القدر عما لا يكال

وذهب جماعة منهم أمام الحرمين وأبو الحسين والامام إلى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى : د والمطلقات يتربصن بأنفسهم ثلاثة قروء ، (٢) ثم أنه تعالى قال ويعولتن أحق بردهن وهذا اختص بالمطلقة بالطلاق الرجعى دون البائن

(١) روى هذا الحديث بروايات متعددة ، منها ما رواه مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس ، فبلغ عباده ، فقال : د سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر ، والشعير ، والملح بالملح ، إلا سواء بسواء ، عينا بعين ، فن زاد أو ازداد .
فقد أربى ، (المغنى لابن قدامة ١١/٤) ط مكتبة الجمهورية والرياضة الحديثة .

(٢) سورة البقرة آية (٢٢٨)

فيقول الأولون إن ذلك لا يقتضى إن المراد من المطلقات الرجعات وقول الحنفية يقتضيه، ومثال الاستثناء قوله تعالى «ولاجناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن» (١)، إلى قوله «إلا أن ينفون فاستثناء العفو عنه الكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال أن المراد من النساء في أول الكلام البالغات العاقلات فقط، ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعنى الرغبة في مراجعتهم ولا ريب في أن ذلك لا يأتى في الطلاق البائن، فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعى

ومثال التقييد بحكم آخر ما أورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف بأن عود الضمير لا يريد على إعادة ذلك البص لو صرح بالاعادة فقيل وبمולה المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يعفو العاقلات والبالغات في المثال الثانى أو يحدث أمراً في الرجعات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً اتفاقاً فكذلك هنا .

واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضى الاستغراق وظاهر الكناية تقتضى مطابقتها للمكنى في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى من مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف

وأجيب عنه بأننا لا نسلم أنه ليست مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة الآخر بل مراعاة اجراء العام على عمومه أولى من مراعاة مطابقتها الكناية للمكنى ، لأن المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر في دلالاتها على مساهماتها من غير عكس.

ومراعاة دلالة المتبوع أولى من مراعاة دلالة التابع ، ولأنه أكثر فائدة وأظهر دلالة فكان بالرعاية أجدر .

فائدة سألت والذى رحمه الله فى قوله تعالى (فانكحروا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم)^(١) وقول الشافعى رضى الله عنه أن ذلك فى الأحرار بدليل ان العبد لا يملك ، فقلت هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصيص على الصحيح ، فقال ليس هذا من ذلك القليل لأن ذلك فى لفظ عام يتقدم ويأتى بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام .

وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص ، والرجوع فيه إلى قصد المتكلم وما يدل عليه قوله فانكحروا خطاب للمخاطبين لم يتحقق دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه .

فإذا دل دليل فى آخر الكلام أو فى أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل فى آخره وهو قوله (أو ما ملكت أيمانكم) ، وفى أوله وهو (وإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة) فإنه إنما يخاطب به من أبلى أمر التيمم والجد لا يلى أمر التيمم ، فقلت الخطاب الأول يبيح الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله (يا أيها الناس اتقوا ربكم)^(٢) فقال لنا فى الجواب طريقان .

أحدهما : ما قررناه غير مرة من أن أيا نكرة وهى المنادى وصف بالناس

(١) سورة النساء آية ٣ .

(٢) مفتتح سورة النساء والحج .

فالآلف والإلام في الناس للعهد واليهود هي التكررة المقصودة وهو الذي ياداه المتكلم
والعهد مقدم على العموم .

والثاني أن يسلم أنها للعموم ويقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم
مثاله أن يقول لعشرة أفعلوا كذا ثم يقول لبعضهم أفعلوا كذا فليس تخصيصا
للأول وإنما هو خطاب لغير من خوطب أولا وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات
فليس من باب عود الضمير المقضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى
التخصيص قولا واحدا لأن كل الكلامين مستقل بنفسه وإن كان بينهما التام
واقه أعلم .

قال (تذييب . المطلق والمقيدان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين
وإلا فان اقتضى القياس تقيده قيد وإلا فلا) .

المطلق والمقيد كالعام والخاص وكل ما يجوز فيه تخصيص العام من الأدلة اما
على الوفاق الخلاف فانه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت .

وذلك جعل المصنف للكلام فيه ذنابة وتمة للعام والخاص والأخذ في شرح
ما أورده يستدعى تقديم مقدمة فنقول المطلق منقسم إلى حقيقى وإضافى .

أما الحقيقى فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الإطلاق وهو المجرد
عن جميع القيود الدالة على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها
وعوارضها على ما ذكرنا في باب (العام والخاص) .

أما الإضافى مثل قولك اعتق رقبة واضرب رجلا فليس هو مطلقا من كل وجه
بل هو دال على واحد شائع في الجنس وهما قيدان ذاتان على الماهية .

وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على
ماهية الرقبة من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واجبة أو كثيرة شائما

في الجنس أو معيناً وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم ان المقيد ينقسم أيضاً إلى قسمين مقابلتهما فالمقيد من كل وجه أو على الاطلاق هو الإقيد الذي لاشارك فيه أصلاً كاسماء الاعلام .

وأما المقيد من وجه دون وجه فتحورقة مؤمنه ورجل عالم ، وإذا عرفت ذلك فلنعد إلى الشرح والمقصود الكلام في حمل المطلق على المقيد؛ اعلم أن متعلق حكم المطلق أما أن يكون غير متعلق حكم المقيد أو لا يكون .

فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقاً لأنه لامناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر أصلاً ومثلوا هذا بتقيد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقة في الكفارة مطلقاً مجرى العدالة .

وإن كان الأول فاما أن يتحد السبب أو يختلف وعلى التقديرين إما أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد امرأً أو نيباً أو أحدهما امرأً والاخر نيباً فهذه أقسام ستة .

أحدهما : أن يكون السبب واحداً وكل واحد منهما امرأً نحو أن نقول اعتقوا رقة مؤمنة إذا أحستتم ثم نقول مرة أخرى اعتقوا رقة إذا أحستتم فهاتان لاختلاف أن المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال أولاً اعتقوا رقة ثم قال اعتقوا رقة مؤمنة وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما لأن من عمل بالمقيد قد عمل بالمطلق ضرورة أن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء فيكون العمل بالمقيد عملاً بالدليلين .

وأما العمل بالمطلق فليس عملاً بالمقيد لأن الآتي بالجزء لا يكون آتياً بالكل بل تاركاً له فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لأحد الدليلين بالسكينة فإذا كان الجمع بين الدليلين وإجبا مع استلزامه الترك لشيء من ميلولات .

احدهما فليجب حيث لا يستلزم ذلك بطريق أولى ولا يخرج ذلك على الخلاف في تقابل العام المتأخر والخاص المتقدم بهذا الذي ذكرناه .

فإن قلت فقتضى الاطلاق التمكن من أى فرد شاء المكلف والتقيد يزيل التمكن من ذلك فلم كان هذا أولى من حمل الامر بالمقيد على التنب ؛ قلت هذا الحكم الذى هو التمكن حالة الاطلاق غير مدلول عليه باللفظ لأن اللفظ وهو اعتق رقبة مثلاً إنما دل على اتحاد عتق رقبة وكون الكافرة في حالة الاطلاق بجزئة .

إنما جاء من تركيب العقل مع النقل لأنك تقول هذه الكافرة تجزى لأنها رقبة والرقبة تجزى لقوله اعتق رقبة فكون الكافره تجزى غير مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية المطلق عاما والمقيد غير مدلول عليه لفظا والمقيد وهو اعتق رقبة مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية .

الثانى : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهياً نحو أن تقول لا تعتق رقبة ثم تقول مرة أخرى لا تعتق رقبة كافرة فن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخص النهى العام بالكافرة لأن النهى الثانى عنده يدل على أجزاء من ليست كافرة ولقاتل أن يقول وجود المطلق والمقيد في جانب النهى والنهى يصير المطلق عاما والمقيد خاصاً لأن ذلك نكرة في سياق النفي فلا يتصوران في هذين الجانبين .

الثالث : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وهو قسبان لانه إما أن يكون المطلق أمراً والمقيد نهياً نحو أن تقول اعتق رقبة كافرة ثم تقول لا تعتق رقبة أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة ففي هاتين الصورتين يوجب المقيد تقيد المطلق بصدده بلا خلاف .

الرابع : ان يكون كل واحد منها أمراً ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى

في كفارة الظهار (فتحري رقية) وقوله في كفارة القتل (فتحري رقية مؤمنة)
فها هنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

أحدهما : أن يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فان تقيده أحدها يوجب
تقييد الآخر لفظا ، وبه قال بعض أصحابنا . قال إمام الحرمين : وأقرب طريق
لهؤلاء ان كلام الله تعالى في حكم الخطاب وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق
فيه على المقيده ، قال وهذا من فنون المذيان فان قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى
مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والإختصاص وبعضها حكم الإستفلال
والإقتطاع .

فن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب
الله النبي والإتياب والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً ولا
يعنى في مثل ذلك الإشارة إلا اتحاد الكلام الأزلي ومضطرب المتكلمين في الألفاظ
وقضايا الصيغ وهي مختلفة لامراء في إختلافها فسقط هذا الكلام .

والمذهب الثاني : وعليه الحنفية أنه لا يجوز الحمل عليه بحال لأن ذلك الدليل
إن كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه وإن كان مثله فن علم شرط النسخ
كان نسخاً له وإلا كان تعارضاً فهو غير محمول على المقيده بحال .
والثالث : وهو قول الشافعي وجمهور الأصحاب أنه إن وجد قياس وكان
دليل غيره يقتضى تقيده قيد وإلا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب .

الرابع : أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف نحو لا تعتق رقية
في كفارة الظهار مثلاً ثم تقول لا تعتق رقية مؤمنة في كفارة القتل فالقاتل
بالمفهوم وتقيده المطلق بالمقيده إن وجد دليل يلزّمه تخصيص النهى العام بالكفارة
إن وجد دليل .

الخامس : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا والسبب مختلف وهو فسخان :
 لأنه إما أن يكون المطلق أمرا نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار والمهيد نهيا
 نحو لا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة
 الظهار ثم يقول اعتق رقبة مسلبة في كفارة القتل وحكهما واحد ولا يخفى عليك
 عما سبق وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب وما إذا اختلف

ولا يعسر عليك فهم كلامه بعد الصفو إلى ما القيته لك من الشرع وبما أهمله
 المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متضادتين فنزعم
 إن التقيد باللفظ قال ببقاء المطلق على إطلاقه إذ ليس تقيده بأحدهما أولى من
 تقيده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان حمله عليه أولا
 وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في النسبات من ولوغ الكلب إحداهن
 بالتراب ، وفي رواية أولاهن ، وفي رواية فعفروه الثامنة فلا يحمل على إحدى
 الروایتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح إن القياس هنا متعذر بل يرجح
 إلى أصل الإطلاق وقبول يجوز التعديل في كل واحدة من المرات عملا برواية
 إحداهن المطلقة هكذا ذكره وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن الاعتراض
 وأورده بمض قضية الخنفة على الشافعية بأن قاعدتهم حمل المطلق على المقيد فكان
 ينبغي أن يوجبوا أولاهن لورود إحداهن وأولاهن فأجابه القرافي بأنه قد عارض
 رواية أولاهن رواية أخراهن يريد بذلك فعفروه الثامنة فيرجع إلى أصل
 الإطلاق .

قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغي اتحصار الوجوب في الأولى والثامنة
 بخير فيها . واعلم أن هذا هو الذي نهى عليه الشافعي في الأم فقال ما نهيه وإذا
 غسلن سبع مرات جعل أولاهن أو أخراهن ترايا لا يطهر الا بذلك انتهى .

وفي مختصر البيهقي فقال في أثناء باب غسل الجمعة وهو يفسد باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما نفضه وإذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبعا أو لاهن أو أخراهن بالتراب لا يطهره غير ذلك .

وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخنزير قياسا عليه يغسل سبعا انتهى . وهو في غاية الغرابة وعليه جرى المرعشي من أضحابنا في كتابه ترتيب الأقسام وعبارته ما أصاب للكلب بلسانه أو بعضه من أعضائه من الماء القليل نجسه ولم يطهر الإناء إلا أن يغسل سبع مرات أو لاهن أو أخراهن بالتراب لكن في هذا البخش نظر ذكره والذي وهو أنه إنما ينبغي حيثئذ أن يوجب كائنها الأولى والأخيرة لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما اللهم إلا أن يراد بالثامنة ثامنة العدد لا الأخيرة فإنه حيثئذ يكون مطلقا كإحداهن ويكون رواية إحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أو لاهن فيعود أصل السؤال وينظر هذا السؤال سؤالان آخران .

إحدهما : أن أبا حنيفة قال : لا يجرى التخالف بين المتبايعين إلا إذا كانت السلعة قائمة . أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري . والشافعي رضي الله عنه قال إذا اختلف المتبايعان تحالفا سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة مع أنه روى أنه صلى الله عليه وسلم قال (إذا اختلف المتبايعان تحالفا) (١) وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال (إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا) فلم لا محل مطلق

(١) روى هذا الحديث بعدة طرق كلها صحيحة . منها ما رواه ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم — قال ، إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة . ولا يئنه لاحدهما تحالفا .

على المقيد مع اعادة للقاعدة .

والثاني : ان فى كتاب فريضة الصدقة فى فريضة الابل فان زادت على عشرين ومائة وهو المطلق فى الزيادة وجاء مقيداً فى حديث ابن عمر فان زادت واحدة فلا ينبغى أن يجب فى مائة وعشرين وبعض واحدة الى ما يجب فى مائة وعشرين فقط والجواب عن الاول من وجوه .

احدهما أنه روى من حديث أبي وائل عن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالتقول قول البائع رواه الدارقطني والحصوم روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا اختلف المتبايعان فالتقول ما قال البائع فان استهلك فالتقول قول المشتري .

وهذا يوافق الحديث المقيد بكون السلعة قائمة وهما قيدان متضادان فرجعنا إلى أصل الاطلاق ثم إن هذا الحديث يقتضى عدم جريان التحالف مطلقاً وهم لا يقولون به ثم أنه يرويه الحسن بن عماره وهو متروك ردىء الحفظ .

والثاني أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة يرويه القاسم ابن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلًا ونحن لا نقول بالمراسيل . والحق أن الحديث الذى رواه من التقييد بقيام السلعة ضعيف والذى روينا من التقييد بهلاكها ضعيف أيضاً ولا حاجة الى التطويل فى بيان ذلك (١) . وضعف التقيدين يكفى فى الرجوع الى أصل الاطلاق وقول الغزالي فى المآخذ فيما يرويه أصحابنا من التقييد بالهلاك أجمع أهل الحديث على صحته باطل نهينا عليه لثلاث يقع الاعتراض به .

(١) راجع أقوال العلماء فى هذه المسألة فى كتاب « المتقى » لابن قدامة المقدس

(٤ / ٢١٠ وما بعدها) طبعة مكتبة الجمهورية والرياض الحديثة .

— ٢٢٢ —

والتالى أن التنصيص على قيام السلعة إنما كان تنبيها على حالة تلفها لانه إذا كان التحالف ثابتا عند حالة قيام السلعة مع أنه يمكن الاستظهار بالرجوع إلى القيمة وتعرف صفاتها فلان يتحالفنا مع تلفها ولا يمكن الرجوع إلى صفاتها أولى، وعن الثاني أنه إنما يرد على الاصطخري من أصحابنا القائل بأنه يجب ثلاث بنات لبون فيما إذا زادت بعض واحدة، والصحيح أنه إنما يجب حقتان وفاء بحمل المطلق على المقيد فاندفع السؤال .

الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم
واسكان الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لعن الله اليهود حرم الله عليهم
شعوم الميتة لجملوها أى خلطوها وباعوها فاكلوا ثمنها (٢) فسمى اللفظ بجملا
لاختلاط المراد بغيره والمبين بفتح الباء آخر الحروف من البيان يقال لفظ مبين إذا
كان نصا في معناه بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلابه إلى نهاية البيان فهو مبين
وإذا كان اللفظ مجملا ثم بين يقال له مبين وبينت الشيء بيانا أى أوضحته أياضحا،
وأما تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ

(قال الأول اللفظ أما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى (ثلاثة قروء)
أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبجوا بقرة أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة
وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب إلى الحقيقة كتنى الصحة من قوله لاصلاة
لاصيام أولانه أظهر عرفا واعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الأكل من ورفع
عن أمي الخطأ والنسيان ، (وحرمت عليكم الميتة) حل عليه)

اللفظ المجمل أما أن يكون مجملا بالنسبة إلى حقائقه أن كان ذا حقائق أولا
والأول هو المشترك كقوله تعالى ، ثلاثة قروء ، فانه يحمل بالنسبة إلى حقيقته

(٢) حديث صحيح رواه سلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الخمر
والميتة والخزير والأصنام ، والبخارى ، كتاب البيوع ، باب بيع الميتة والأصنام ،
كما رواه أبو داود والترمذي وانظر تفسير ابن كثير ، ٣ / ٣٥٠ ، ط الشعب .

اعنى الطهر والحيض عند من يقول لن القرم موضوع لهما وضماً أولاً وهو الصحيح .

والثاني إما أن يكون بالنسبة إلى أفراد حقيقة واحدة أولاً ، والأول مثل قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)^(١) فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سيأتي إن شاء الله في الفصل الثاني لهذا .

والثاني أن يكون الاجمال في الخارج عما وضع له اللفظ وإنما يكون ذلك بأن تنتفى الحقيقة أى يظهر إرادة عدمها وتكافأ مجازاتها أى تتساوى ، وأما إذا ترجح أحد المجازاة فيتعين العمل به ولا يكون اللفظ مجملاً ولترجيح أسباب ذكرها في الكتاب .

احدهما أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة إلا بطهور .

وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لاصيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر ، وهذا الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن رواه عبد الله بن أبي بكر ابن عمرو بن حزم عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له ،^(٢) .

(١) سورة البقرة آية ٦٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى ، كتاب الصيام ، باب ، إذا نوى الصيام بالنهار ، والنسائي ، باب ، النية في الصيام ، وابن ماجه باب ، ما جاء في الصوم من الليل ، والترمذى ، باب ، لاصيام لمن لم يعزم من الليل ، (تحفة الأحوذى ٤٣٦١٣) .

(١٥٠ - الإيجاز - ٢٥٠) .

وهذا اسناد صحيح قال الحاكم أبو عبد الله على شرط البخارى فحقيقة هذين
 الخبرين نفى ذات الصلاة عند عدم الطهارة وذات الصوم عند عدم التبة الميئة .
 وهذه الحقيقة غير مرادة لأننا نشاهد الذات قد يقع بدون هذين الشرطين
 فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة والسكال واضمار الصحة أرجح لكونه
 أقرب إلى الحقيقة لأن نفى الذات يستلزم نفى كل الصفات ونفى الصحة أقرب بهذا
 المعنى إذ لا يبقى معه وصف التبة بخلاف نفى السكال فان الصحة تبقى معه وهى
 وصف ولك أن تقول ما ذكرتموه فى هذين الحديثين متقدح إذا قلنا إن الصحة
 والفساد ما يتوران الماهية الجعلية أما إذا قلنا للفساد يزىل اسمها فنفى الحقيقة
 موجود .

الثانى أن يكون أحد المجازين أظهر عرفا وأشهر كقوله صلى الله عليه وسلم
 «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فان ظاهره رفع نفس الحرج ونفس النسيان
 وليس بمراد فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أى حكم الخطأ والنسيان والحرج
 يعنى الإثم أى أثمهما والحمل على الإثم أظهر من جهة العرف لتبادره إلى الذهن من
 قول السيد لعبدته رفعت عنك الخطأ والنسيان ولأنه لو قال ذلك ثم أخذ يعاقبه على
 ما أخطأ فيه أو نسيه عد مناقضا .

واعلم أن الحديث الذى أورده المصنف رواه الحافظ أبو القاسم التيمى من
 حديث ابن عباس وروى ابن ماجه معناه ، وصححه ابن حبان ، وقال أحمد
 لا يثبت .

والثالث أن يكون أعظم مقصودا من غيره كقوله تعالى (حرمت عليكم
 الميتة) ، وقوله عليه السلام فى البحر الحل ميتته فان حقيقة اللفظ اضاقة الحرمة
 والحل إلى نفس العين كما ذهب إليه السرخى وهو عندنا باطل (لأن الأحكام عندنا

لأنما تتعلق بالأفعال المقدورة للكف وليست العين كذلك فلا يتعلق بها حمل ولا حرمة فيتعين المجاز بالاختار فيضمر أما الأكل أو البيع أو نحوهما والأكل أولى لأنه أعظم المقصود من تلك الأشياء عرفاً فيحمل اللفظ عليه .

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى دعوى الإجمال في الأمثلة المذكورة متمسكين بأن الحقيقة غير مرادة والمجازات متعددة فلا يضمن الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها بأولى من بعض فيترجح الإجمال والجواب أننا نضمن البعض ولا نسلم عدد الأولوية فإن بعضها أرجح وأولى لما تقدم .

واعلم أن المجرى ليس منحصراً فيما ذكره بل بقيت أشياء أهمها :

أخذهما الإجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالختار فإنه صالح لإسم الفاعل ؛
واسم المفعول .

والثاني بواسطة جمع الصفات وادغامها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك زيد طيب أديب خياط ماهر ؛ فقولك ماهر يصلح أن يكون راجعاً إلى الكل أو إلى البعض فقط وذلك البعض يصلح أن يكون هو الأخير أو غيره .

الثالث المجرى بواسطة الاستثناء المجهول كما تقدم في العام إذا خص بمجهول كما في قوله تعالى (إلا ما يتلى عليكم) .

والرابع المجرى بواسطة التركيب كقوله تعالى (أو ينفو الذي بيده عقدة النكاح)^(١) فإن من بيده العقدة يحتمل أن يكون هو الزوج أو الولي .
ولذلك اختلف العلماء فيه فأخذ بالأول الشافعي ؛ وبالثاني مالك رحمهما الله .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٧) .

والخامس : الجمعل بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك كلما؛ علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير في هو متردد بين الود إلى النقيه وإلى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حتى أنه قيل يعود إلى النقيه كان ممناد فالنقيه كعلمه وإن عاد إر معلومه كان للمعنى فعلومه على الوجه الذى علم .

والسادس : الجمعل بسبب تردد اللفظ بين جمع الأجزاء وبين جمع الصفات نظراً إلى اللفظ وإن كان أحدهما يتعين بدليل من خارج وذلك نحو قولك الثلاثة زوج وفرد فانه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جمع الأجزاء فان جملة على جميع الصفات أو على جمعها يوجب كذبه

والسابع : الإجمال بسبب الوقف والإبتداء كما في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراحمون في العلم يقولون) فالواو في قوله والراحمون مترددة بين العطف والإبتداء ، ويختلف المعنى بذلك ..

الثامن : الإجمال بصلاحيه اللفظ المتشابهين بوجه كالنور للقول ونور الشمس .

التاسع : بصلاحيته لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستماراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر والام إنما وضعت للوالدة وهذا كله في الإجمال في اللفظ والمصنف جعل اللفظ مورد التقسيم فأفهم بذلك أن الإجمال لا يكون في الفعل وليس يجسد بل قد يكون فيه فوائد

الأوئى : لتصحيح جواز ورود الجمعل في كتاب الله تعالى وسه رسوله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما نكوتنا من الآيات وفي مسألة ورود المشترك في كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه وسلم

الثانية : اختلفوا في جواز إيقام الإجمال بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختار إمام الحرمين في البرهان في أثناء بحثه أن كل ما يثبت التكليف في العلم به فيستحيل استمرار الأجمال وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا يعد

والثالثة : لقائل أن يقول يجوز التمسك بعموم (أحلت لكم بهيمة الأنعام) إذا استثناء وقع بقوله إلا ما يتلى عليكم ، والتقدير ، فإنه ليس بجلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الأصلية ولا يقال هذا استثناء مجهول فيصير الباقي من العام مجالا لأنه إنما يكون كذلك إن لو حرم ما يتلى علينا والله أعلم

قال (الثانية) قالت الحنفية وامسحوا برؤوسكم بجملة وقالت المالكية يقتضى الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز)

ذهبت الحنفية أو بعضهم كما في المحصول جميع الرأس لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) (١) بجملة لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وإذا قام الإجمال ثبت الإجمال في الآية ثم افترقوا فرقتين ، فقالت المالكية يقتضى مسح لأن الرأس حقيقة في جميعها والباء دخلت للالصاق ، وقالت طائفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الرأس وبعضها لأنها تأتي تارة لمسح السكك ، وتارة للبعض كما تقول مسحت برأس اليتيم ولم يمسح منها إلا البعض قد جعلناه حقيقة فيها لزم الإشتراك أو في أحدهما لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الأصل .

ونقل الإمام هذا المذهب عن الشافعي قال المصنف هنا وهو الحق والذي جزم به في تغيير الحروف تبعاً للإمام أنها للتبويض تفيد مسح بعض الرأس وهو المحكى عن بعض الشافعية .

(١) سورة المائدة آية (٦)

(قال الثالثة قيل آية السرقة بجملة لأن اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق. والإبانة والحق أن اليد للكل وتذكر البعض مجازاً والقطع الإبانة والشق ابانة). قال بعضهم آية السرقة يعني قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (٤١) بجملة في اليد والقطع . أما اليد فلأنها تطلق على العضو من أصل المنكب وعليه من السكوع وعليه من أصول الاناملة وإذا أطلقت على الكل والبعض ولم يعلم المراد فتكون بجملة . وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق أى الجرح فقط كما يقال برى فلان قلبه فقطع يده وقد يراد به الإبانة .

وقال الجمهور لا إجمال فيها بل حقيقة اليد للكل وهو العضو من المنكب وإنما يذكر البعض مجازاً ولهذا يصح ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الإبانة والشق ابانة أيضاً لأن فيه ابانة لأجزاء اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعاً للقسر المشترك بينهما وهو مطلق الإبانة وأما لفظ السارق والسارقة الا إجمال فيه وذلك متفق عليه .

الباب الرابع

في الميّن

وهو الواضح بنفسه أو بين مثل (والله بكل شيء عليم) (وأسأل القرية)
وذلك للتبر يسمى ميّنا .

الميّن بفتح الباء هو ما اتضحت دلالاته بالنسبة إلى معناه وهو على قسمين :

أحدهما الواضح بنفسه وهو السكافي في افادة معناه وذلك إما لأمر راجع إلى
اللغة مثل قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) أو بالعقل مثل قوله (وأسأل القرية)
فان حقيقة هذا اللفظ طلب السؤال من الجدران لكن العقل صرفنا عن ذلك
وقضى بأن المراد به الأهل وهذا على كلام في القرية تقدم في المجاز بالتقصان هذا
مأذكره المصنف في الواضح بنفسه وأهمل ما يكون بسبب القليل وهو ضربان .

أحدهما أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى .

وثانيها كما في قوله عليه السلام « إنها من الطوافين عليكم والطوافات (1) »

(1) حديث صحيح رواه الإمام مالك في الموطأ ؛ وأحمد في مسنده؛ وأبو داود

والترمذي ؛ والنسائي ؛ كتاب الطهارة ؛ باب : سؤال الحجرة . لفظه :

عن كبشة بنت كعب بن مالك؛ وكانت تحت أبي قتادة، أن قتادة دخل عليها،
فسكبت له وضوءاً فجاءت هرة تشرب منه ، فأصغى لها الإناء حتى شربت ، قالت
كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتجيبين يا ابنة أخي ؟ قالت: قلت نعم .. فقال:
إن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال « إنها ليست بنجس ، إنما من الطوافين
عليكم أو الطوافات ، .

(شرح السنة للإمام البهوي ٢/٦٩) .

وأهل بما لا يكون تعليلا أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به

الثاني : الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على إنضمام غيره إليه وذلك الغير أى الدليل الذى حصل به البيان يسمى مينا بكسر الياء وله أقسام تأتي إن شاء الله تعالى على الأثر بامثالها

تنبيهات أحدها إطلاق المبين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لأن المتكلم أوضحه حيث لم يأت بحمل نيه عليه الجار بردى .

الثاني : جعل العبرى والجار بردى والاسفرائين وغيرهم من الشارحين قوله وأسأل القرية مثلا للواضح بغيره وهو وهم لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل وظاهر كلامه حصره فيهما فلو كان هذا من أقسامه لم ينحصر فى ذينك القسمين إذا لمبين فيه ليس إلى العقل وهو غير القول والفعل والذى حملهم على ذلك أنهم لما رأوه قد مر قوله وبغيره فوهوا أنه من باب اللف والنشر وليس كذلك

قال : (وفيه مسائل الأولى أنه يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه كقوله تعالى صفراء فاقع وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فإنه أدل فان اجتماعا وتوافقا فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه)

المبين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك بالاتفاق وقد يكون بالفعل وخالف فى ذلك شزيمة قليلون والقول إما أن يكون من الله تعالى كقوله (صفراء فاقع لونها تسر الناظرين) فإنه مبين لقوله (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهذا المثال جار على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معيبة فى نفس الامر . وقد حكى ابن عباس خلاف ذلك وأنه قال لو ذبحوا أى بقرة كانت لاجرأهم ذلك ولكنهم شدودا فسألوا فنشد الله عليهم .

وإما أن يكون من الرسول ﷺ كقوله (فيما سقت السماء وكان عشرا العشر وماسقى

بالنضح نصف العشر رواه البخارى من حديث ابن عمر رضى الله عنه وسلم
عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) واستفدنا من هذا
المثال أن السنة نين بمل الكتاب وهو الصحيح والفعل لا يكون الا من
الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فانها مبنية لقوله تعالى أقيموا الصلاة
بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى وكحجه فانه مبين لقوله تعالى
(والله على الناس حج البيت ، بواسطة قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم ، قوله
فانه أدل أى علة جواز البيان بالفعل أنه أدل من القول على المقصود لأن فيه مشاهدة
ومن الامثال ليس الخبر كالمائة وهو مروى رواه أحمد بن محمد المنجى وهو ضعيف
عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله
ورواه أحمد بن حنبل من حديث ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث
ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث أنس والخطيب فى التاريخ من وجه
آخره موضوع .

(تنبيه) الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه للشهد الأول بعد فعله
اياه فانه يبين أنه غير واجب وانما لم يذكر المصنف الترك لدخوله فى قسم الفعل
على رأى المرتضى قوله فان اجتماعاى إذا ثبت أنه يجوز البيان بكل واحد من القول
والفعل فورد بعد المجمع قول وفعل وكل منها صالح لبيانه فبإذا يكون البيان
الحق التفصيل ، وهو أنهما أن اتفقا فى غرض البيان وعلم أن أحدهما سابق فهو
المبين قولا كان أم فعلا ، ويكون الثانى تأكيدا له وأن لم يلم فلا يقضى على واحد
منها بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الأزل
فى نفس الأمر والتاكيد بالثانى وهذا القسم أهمه فى الكتاب لوضوحه وحكم
القسمين فى الحقيقة واحد بالنسبة إلى نفس الأمر وان اختلفا كما روى أنه
صلى الله عليه وسلم أمر بعد تول آية الحج فى القرآن بطواف واحد وروى أنه طاف
قارنا طوافين فالخيار عند الجمهور منهم الإمام واتباعه وابن الحاجب ، أن المبين

هو القول سواء كان متقدما على الفعل أو متأخر أو يحمل الفعل على التندب أو على الواجب المختص به صلى الله عليه وسلم وذلك لأن القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أدل وقال أبو الحسين المتقدم هو البيان .

(فائدة) قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل من القول وأن القول يدل بنفسه يعني فيكون أدل وظاهر هذا التناقض بين الكلمتين والتحقيق أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب وغيرها بالقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحتة

قال (الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومنا القفال والفاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك)
هذه المسألة تشتمل على بحثين الأول في تأخير البيان عن وقت الحاجة والثاني في تأخير وقت الخطاب

أما الأول فاعلم لا يجوز تأخير بيان المجمع عن وقت الحاجة أى الوقت الذى قام الدليل على إيقاع العمل بالمجمع فيه على التصديق من غير فسحة فى التأخير لأن الايمان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع والتسكيف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضى فى مختصر التقرير أجماع ارباب الشرائع على ذلك ولقائل أن يقول التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغى أن يفعل كما فعل الامام فيقول إنا منحنا التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة والايجاد لكن لا يقع لأن التكليف بالمحال غير واقع واخصر من هذا أن يقول لا يقع تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وأما الثاني وهو تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فيقدم عليه أن
الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان .

أحدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير
بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية
كالصلاة إذا أريد بها النماء ونحو ذلك وتأخير بيان اسم التكررة إذا أريد بها
شيء معين .

والثاني مالا ظاهر له كالأسماء المترابطة والمشاركة إذا عرفت هذا فنقول
في جواز تأخيره عن وقت الخطاب مذاهب .

أحدهما يجوز في جميع هذه الأقسام وإلى ذهب أكثر أصحابنا وجماعة من
أصحاب أبي حنيفة ونقله القاضى في مختصر التقريب عن الشافعى نفسه ، واختاره
الإمام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني وإلى ذهب أكثر متقدمى المعتزلة أنه لا يجوز إلا في النسخ فانهم جوزوا
تأخير بيانه كذا استثناه الامام وهو مأخوذ من الغزالي فانه ادعى الاتفاق على أنه
يجوز تأخير بيان النسخ قال بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم
بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على النوام ثم ينسخ
ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على النوام لكن بشرط أن لا يرد
نسخ وما ادعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في الوجيز أيضا .

وهذا الكلام من الغزالي مأخوذ من امام الحرمين فانه قال ناقضت المعتزلة
أصولهم إذ النسخ عندهم بيان مدة التكليف ولم يكن هذا البيان مقتربا بمورد
الخطاب الأول ، قال وليس لهم عن هذا جواب ، والقاضى في مختصر التقريب ذكر
ذلك أيضا فقال وما استدل به أصحابنا أن قالوا النسخ تخصيص في الزمان

والتخصيص في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة مقلبة في الأزمان والمراد بعضها فإن لم يبعد ذلك في الأزمان لم يبعد في الأعيان قال القاضي ولا يستقيم هنا الاستدلال بذلك فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عندي معظم المحققين من أصحابنا وإنما هو رفع والمصنف أهمل استثناء النسخ وكذا الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز والنزالي ، إلا أنه نقل الاتفاق على النسخ بعد ذلك .

كما عرفت ولعل من أطلق القول ترك الاستثناء اكتفاء بالعام بالاتفاق على النسخ وإنه خارج عن صور النزاع إلا أن كلام جماعة يقتضى أن النزاع في النسخ موجود والذي يظهر من جهة النقل أن النزاع فيه موجود ولكن ليس من القائلين بامتناع تأخير البيان كلهم بل من بعضهم :

والثالث أن المجهول إن لم يكن له ظاهر كالمشترك قال الإمام والاسماء المتواطئة جاز تأخير بيانه لأنه لا يلزم محذور من تأخيره وإن كان له ظاهر جاز تأخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فإنه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعاً من الوقوع في الخطأ فنقول مثلاً المراد من هذا العام هو الخاص أو بالمطلق المقيد أو بالنكرة المعين .

قال الإمام والآمدي أن هذا الحكم يفسخ وهذا يدل على أن النسخ من محل الخلاف وأما البيان التفصيلي وهو تشخيص بكذا مثلاً فليس بشرط وقد نقل المصنف تبعاً للإمام هذا المذهب عن أبي الحسين البصرى من المعتزلة والدقاق والقفال وأبي اسحاق فأما أبو الحسين فالتقل عنه صحيح ، وأما الدقاق فقد نقل عنه الأستاذ أبو اسحاق في أصوله موافقة المعتزلة ، وأما القفال فالظاهر أن المراد للشاشي وفي النقل عنه نظر فقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وغيرهما موافقة سائر الأصحاب على المذاهب المختار ، وأما أبو اسحاق فإن

كان هو المروزي كما صرح به الامام ففى النقل نظر. إذ نقل عنه القاضى فى مختصر التقریب والشيخ أبو اسحاق والغزالي والآمدى القول بمذهب المعتزلة ، وإن كان مراد المصنف الشرازى فالنقل أيضاً ليس بجيد لأنه قد صرح فى شرح المعالجواز مطلقاً وكذلك الأستاذ لا يصح أن يكون هو المراد لتصريحه فى كتابه بموافقة الأصحاب وقد اقتصر فى الكتاب تبعاً للامام على حكاية هذه المذاهب .

والرابع أنه يجوز تأخير بيان المجمع دون غيره كتخصيص العموم .

والخامس يجوز التأخير فى الأمر وكذا النهى كما قاله القاضى فى مختصر التقریب والشيخ أبو اسحاق والإمام أو الظفر بن السمعاني وغيرهم ولا يجوز فى الخبر ؛ قال ابن السمعاني قال المازردى ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعى .

والسادس عكسه يجوز فى الخبر ولا يجوز فى الأمر والنهى حكاه الشيخ أبو اسحاق .

والسابع واليه ذهب الجهاثى ونقله الآمدى عن عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وبحكاية هذا المذهب يعلم أن النسخ من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار تجوز تأخير التخصيص دون المجمع والتقرافى قال قد يجمع بين هذا وبين من نقل الاتفاق أن لانفاق إنما هو على جواز تأخير البيان التفصلي والخلاف فى الاجمال قال وكذلك حكاه صاحب العمدة فى المعتمد .

فائدتان أحدهما قال الأستاذ فى كتابه هذه العبارة مرفقة. يعنى تأخير البيان الذى رفعت الحاجة قبل وهى لا تفتق بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لأن عندهم المزمعون بهم ساجدة إلى التكليف بحو العبادات لينالوا بها الدرجات الرفيعة ويستحقونها على طريق المعارضة وعندنا البارئ تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلاً ويدخل الكافرين النار

عدلا فالعبادة الصحيحة على مذهبنا أن نقول تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب وإلى وقت وجوب الفعل .

الثمانية : نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي، موافقة المعتزلة على المنع من تأخير البيان مطلقا ، قال الأستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب اليه الصيرفي قدما فنزل به أبو الحسن الأشعري ضيفا فناظره في هذا واستنزه عن هذه المقالة ورجع إلى مذهب الشافعي وسائر المتسننة .

قال (لنا مطلقا قوله تعالى ثم إن علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تعييد بلا دليل وخصوصا أن المراد من قوله « أن تذبجوا بقرة » معينة بدليل « ماهي » « مالونها » والبيان تأخير قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الأمر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل إنكم وما تعبدون فنفقض آيين الزميرى بالملائكة والسيح فنزل « إن الذين سبقت » الآية قبل ما لا تتناولهم وإن سلم لكن خصوا بالتمل وأجيب بقوله « والسبأ وما بناها » وأن عدم رضام لا يعرف إلا بالتمل)

احتج على المذهب المختار بأدلة ثلاثة أولها مطلق أي يدل على جواز التأخير مطلقا والآخران مقيدان أحدهما يدل على جواز التأخير في صورة النكوه والآخر في صورة العام الدليل الأول الدال على جواز التأخير مطلقا قوله تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم أن علينا بيانه) (١) وثم في اللغة التراخي أي والله أعلم علينا بيانه بعد القراءة وقوله مطلقا عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة المطلق بل أنه عام يتعلق على الصور ولو قال يدل مطلقا عموما لكان أحسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصا .

(١) سورة القيامة (١٨ — ١٩) .

واعترض أبو الحسين ومن وافقه بأن المراد البيان التفصيلي دون الإجمالي وأجاب المصنف بأن هذا تقييد بلا دليل ، ولقائل أن يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيانين الإجمالي والتفصيلي وحينئذ فليس القول بأن المراد البيان التفصيلي تقييداً بلا دليل بل تقييداً على خلاف الدليل وفرق بين كون الشيء ، على خلافه وبين كونه بلا دليل أي لم يدل عليه دليل وهذا الجواب أحسن من جواب المصنف وبه يظهر ضعف قوله : الآمدى البيان يراد به الإظهار لغة تقول تبين الحق وتبين الكوكب فيكون معنى الآية أن علينا بيانه للخلق وإظهاره فيهم واشتهاره في الآفاق فلا يكون فيها حجة على صورة النزاع لأننا نقول للبيان من حيث تعميمه بالإضافة كل ما يصدق عليه أنه بيان قوله وخصوصاً هذا معطوف على قوله مطلقاً .

وقد قلنا أنه بظهر به ان مراده بالمطلق العام لان الخصوص انما يقابل العموم ولو أراد الاطلاق لقال وتقييداً وهذا الدليل هو الثامى المختص بالنكرة أعنى الدال على جواز تأخير البيان في النكرة وتقريره لأن شاء الله تعالى أمر بنى إسرائيل بذبح بقرة في قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وأراد معينة بدليل سؤالهم عن صفتها ولونها في قوله (ادع لنا ربك الى آخر الآيات ، ثم لم يبينها لهم حتى سألوها هذه السؤالات فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين .

أحدهما : أن بنى إسرائيل أمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين الى البيان في ذلك الوقت فتأخيره عن ذلك الوقت تأخير عن وقت الحاجة وهو ممنوع قال الخصم فحاصل الأمر أنك لم تفعل بما تقتضيه الآية بل بما لا تقتضيه أجاب بأن الأمر لا يوجب الفور كما سبق فان قلت هذا الجواب مبنى على أن الأمر لا يقتضى الفور فلا يعم المداهب بل يختص بمن يرى رأى المصنف ثم ان الأمر

بذلك إنما وقع للفصل بين الخصمين الذين تنازعا في القتل والفصل واجب على القور .

قلت أجاب القراني بأن الآية إذا دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب لأن كل من قال بجواز الأول قال بجواز الثاني من غير عكس .

ولأنه إذا ثبت في الأول ثبت في الثاني بطريق أولى وأما قول القراني هنا أنا لم نقل بما تقتضيه الآية بل قلنا به وهذا الصحيح من مذهبنا بناء على تمييز بما لا يطلق فضيف لأنه عندنا غير واقع الكلام إنما هو في هذا الواقع

والثاني : إنما ذكرتم وإن دل على أن البقرة كانت معينة لكن عندنا ما يدل على أنها لم تكن معينة وبسببه يمنع كونها معينة وهو أنها لو كانت معينة لما عنفهم على السؤال عنها لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وبما يدل على أنها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشدد الله عليهم . وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه عنفهم على السؤال وإنما عنفهم على التواني أي التقصير والتأخير بعد البيان هذا هو الأقرب .

واحتال كون التعنيف على السؤال بعيد لأنه لو وجب المعينة بعد إيجاب خلافه لكان تسخا قيل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم .

قوله « وأنه تعالى » هو معطوف على قوله وخصوصاً أن المراد تقديره وتب خصوصاً في النكرة كذا وفي جواز تأخير بيان الشخص أنه تعالى أنزل وتقريره لأن الله تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله

الزبيرى (١) قد عبدت الملائكة وعبد عيسى وليس هؤلاء من حسب جهنم فتأخر
بيان ذلك حتى نزل .

قوله (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك مبعدون) (٢) فان قيل
لا نسلم إن قوله وما تعبدون مندرج فيها للملائكة والمسيح وبيانه من وجهين .
أحدهما : أن لفظة ما تنناولهم لكونها مخصصة بمن لا يعقل فلا يتوجه نقض
ابن الزبيرى ولا يحتاج إلى تخصيص قل كيف يمكن والتخصيص فرع للشمول
ويدل على ذلك ما رواه الأصوايون في كتبهم من قوله ﷺ لا ينزل الزبيرى حين
قال ما قال ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل ومن لمن يعقل .

والثاني : وهو اللشار إليه بقوله في الكتاب ولو سلم أنا سلمنا ان لفظة
ما تنناولهم لكن خص الملائكة والمسيح من هذه الآية بالعقل لا بقوله (إن الذين
سبقت لهم منا الحسنى ، وذلك التعذيب انما يقع على جريمة وأى جريمة هؤلاء
بعبادة غيرهم اياهم وهذا الدليل العقلى كان حاضراً في عقولهم قبل نزول (ان الذين
سبقت) .

قلنا الجواب عن الاول أنا لا نسلم أن صفة ما مختصة بغير العقلاء بل هى شاملة
للجميع ويدل على ذلك اطلاقها على الله تعالى والسماء وما بناها .
وكذلك قوله (وما خلق الذكر والانثى) .

(١) هو أبو سعيدة عبد الله بن الزبيرى بن قيس السجى ، القرشى ، شاعر
قريشى فى الجاهلية . كان شديداً على المسلمين الى أن فتحت مكة فهرب الى نجران .
فقال فيه حسان بن ثابت أبيتاً . قلنا بلفته عاد الى مكة وأسلم نوبى نحو سنة ١٥ هـ
(الاغانى ١ / ٤ ، ١٤ ، الاعلام ٢ / ٥٥٦) .

(٢) سورة الانبياء آية (١٠١) .

(١٦٣ - الاجاهج - ٢)

وقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأنها تأتي بمعنى الذى لا اتفاقا وكلمة الذى تتناول العقلاء فكذلك صيغة ما والحديث المذكور من قوله ﷺ إن ما مختصة بمن لا يعقل غير معروف لو ثبت لسمعنا واطعنا .

وعن الثانى إن العقل إنما يجعل ترك تعذيبهم إذا علم بالعقل أيضاً أنهم غير راضين بالعبادة لأنهم أن رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضا موجبا للسخط وعدم رضاهم إنما علم بالعقل وهذان الجوابان ضعيقان أما الأول فن وجهين .

أحدهما : أن المصنف قدم فى باب العموم إن ما مختصة بما لا يعقل .

وثانيهما : إن ما فى هذه الآيات مصدرية تقديره وخلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون عبادت ذكره القرانى ، وأما قوله ترد بمعنى الذى فتتناول العقلاء كما يتناول الذى فساقت لأن الذى وضعت للقدر المشترك بين العقلاء وغيرهم ولا نسلم أنها تقوم مقامها إن استعملت فى غير العقلاء وما ذلك إلا أول النزاع .

وأما الثانى فإنه غير مستقيم على مذهب من يقول عصمة ذوى العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول أنها ثابتة بالسمع لأنها قد اشتهرت وصار العقل يحيل عدما وإن كان الأصل فى إحالة هذا العقل لذلك إنما هو السمع لأنها بالضرورة من العقول ندرك أن الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضين بعبادة هؤلاء إناهم .

فائدة ابن الزبيرى بكسر الزاى المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت بعدها وقد تكسر أيضاً بعدها عين مهملة ساكنة ثم راه مهملة مفتوحة كان من أشد الناس على الإسلام وأكثرم أذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكابدة وعناداً ثم أسلم عام للفتح وحسن اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور فى كتب التفسير والسير وروى الحاكم أبو عبد الله فى المستدرک عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوى عن عكرمة

عن ابن عباس قال لما نزلت (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

قال المشركون فاللائكة وعيسى وعزير يعبدون من دون الله .

قوله (لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها) (١) .

قال فنزلت (إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون) وهذا

مسند صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبير بخصوصه .

قال (قيل تأخير البيان أعر قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب

بلغة لا تفهم قلنا هذا غرضاً إجمالياً بخلاف الأول) .

احتج أبو الحسن على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر بأن المصنف خطاب

لنا في الحال إجماعاً فالخطاب إما أن لا يقصد إفهامنا في الحال وهو باطل لأنه إذا

لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضى كونه خطاباً لنا في الحال يكون

قد أغوانا بأن نعتقد أنه قصد إفهامنا في الحال فيكون قصد أن نجعل لأن من خاطب

قوما بلغتهم فقد أغواهم بأن يعتقدوا فيه أنه يعنى ما يفهمونه منه فثبت بطلانه

وإما أن يقصد وحينئذ فيما أن يريد أن يفهم أن المراد ظاهره فقد أراد منا

الجهل وهو باطل أو غير ظاهره فقد أراد ما لا سبيل إليه وهو تكليف بالمحال

وهذا التقرير على هذا الوجه هو الذى أورده الإمام وهو الصواب فاعتمده .

وأجاب المصنف بأننا لا نسلم إن ذلك ممتنع وقد ورد ما أوجب ظاهره

الظنون الكاذبة فدل على الجواز أما وروده فكثير قال الله تعالى (يد الله فوق

أيديهم) (٢) وقال (الرحمن على العرش أستوى) (٣) وقال (وجاه ربك) (٤) فلو صح

(١) سورة الأنبياء آية (٩٩)

(٢) سورة الفتح آية (١٠)

(٣) سورة طه آية (٥)

ما ذكرتم لزم أن يكون هذه الخطابات للاغواء لأنه أطلق وأراد خلاف الظاهر. ومن هنا عمت بصائر الخشونة وصمموا على فؤاد عقده لئلا ينشر الواحد منهم بالمباشر لم يكن ولم يرجع وهو معتقد لا يعود وباله إلا عليه ولا يرجع نكاله إلا إليه ولقائل أن يقول هذه الأشياء يحوشها إبراهيم عقلية ترشد إلى الصواب بخلاف تأخير البيان .

واعلم أن ظاهر إيراد المصنف يفهم أن هذا الدليل الذي أجاب عنه دليل للنازع مطلقا وعلى ذلك قرره العبري والجار بردي وليس كذلك بل هو حجة أن الحسين كما قلناه وبه صرح الإمام وكيف يتجه أن يسكون حجة للنازع مطلقا والمشارك ليس فيه إيقاع في الجهل فان نسبه عند عدم القرينة إلى كل معانيه على السوية : وقد تنبه الاسفرائني لهذا وذكر ما أوردناه واحتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا بأنه كالخطاب بلغة لا يفهم مثل خطابك العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا يفهم ممنوع .

والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب .

وأجاب في الكتاب بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد شيئا بخلاف الخطاب بالمشارك ونحوه فانه يفهم غرضاً إجمالياً يستعد المكلف من أجله لما يراد منه فإن قيل مثلاً اعتدى بثلاثة أقران أفاد ان المراد إما الاظهار أو الخيض وأن العدة وجبت بأحدها .

وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضاً جمالياً ولا تفصيلاً وقد أجاب القاضي في مختصر التقريب أن النبي ﷺ مبعوث إلى العرب والمعجم وكان ما يتندر منه من الألفاظ العربية الزاماً للقرنين وفاقا وإذا شاح مخاطبة المعجم بلغة العرب لم يبد عكسه فأت وهذا حسن والتحقيق أن خطاب الغير اضرب .
الاول : أن يخاطب بما يفهمه هو لغيره وهو جائز إجماعاً .

والثاني : عكسه وفيه الخلاف المتقدم في مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل .

والثالث : أن يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق
بخاصة نفسه أم بغيره ويصير فيما إذا تعلق بغيره كالترجمان والمبلغ .

والرابع : أن يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القناص
فيظهر أنه جائز اتفاقا لا اطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره .

والخامس : أن يخاطب جميعا بلفظ يفهما بعضهم دون بعض وهذا أيضا
لا نزاع في جوازه كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم .

قال (تنبيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يجب
الفور)

الذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ
ما أوحى به إلى النبي ﷺ من الأحكام والجمهور على جوازه لأن امتناعه لا جائز
أن يكون لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا لا من خارج إذ الأصل عدمه
كيف ويحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلها نحن واحتج الممانع بقوله
تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٦) والجواب أن الأمر لا يقتضي
الفور كما سبق قال الإمام والآمدى ولو سلمناه لكن المراد هو القرآن إذ هو الذي
يطلق عليه القول بأنه منزل قلت وفي الفرق بين تبليغ القرآن وغيره نظر وقد يقال
قال المصنف في أول الفصل وفيه مسائل ولم يورد سوى اثنتين وهذا التنبيه هو
الثالثة وليس بشرط أن تصدر المسألة بلفظ الثالثة أو أنه ذكر في الثانية مسلتين
تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب والاشتغال بمثل هذا مما يضيع
الوقت ولا تحصل فائدة .

قال (الفصل الثالث في المين له إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة،
أو القنوي كاحكام الحيض) .

يجب البيان لمن أريد فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا
يجب بيانه لغيره إذا لا تعلق له به ثم إرادة الفهم قد تكون للعمل بما يضمه الجمل
كآية الصلاة وقد تكون للافتابه كآية الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو
لافتاء للنساء به هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبعا فيه لأبا الحسين
وفيه نظر من وجهين .

احدهما : إطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بأنه يجب على الله
تعالى وهذا إنما يقوله للمعتزلة فهي عبارة ردية والاولى التعبير بأن البيان لمن أريد
فهمه لا بد من وقوعه .

والثاني : إن فيه إشماراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وإيسر
كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك .

الباب الخامس

في النسخ والمنسوخ

الفصل الأول في تعريف النسخ

قال الباب الخامس في النسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان حكم شرعي بطريق شرعي مترسخ وقال القاضي برفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رخصه بأولى من رخصه .

لنسخ في اللغة يطلق على الإزالة نسخت الريح أثر التعم أي إزالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى (أنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) ومنه المناسخات وهي انتقال المال من وارث إلى وارث ، ثم قال القاضي والنزالي أنه مشترك بينهما وقال أبو الحسين حقيقة في الإزالة وقال القفال حقيقة في النقل ،

وأما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان إنتهاء حكم شرعي مترسخ فقوله بيان جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبإضافته إلى الإنتهاء حكم عقل كالباح الثابت بالبراهة الأصلية عند القائل به فانه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخا ، وقوله بطريق شرعي يحتز به عن الطريق العقل كالكوت فإنه إذا وقع تبين به إنتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخا في الاصطلاح ولما سقط رجلاه لا يقال نسخ عند غسل الرجلين .

وما قاله الإمام في التخصصات من أنه نسخ واه بلاريب ، وقوله مترسخ يخرج

البيان المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك وقال القاضى النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه هذه عبارته في مختصر التعريب وهو معنى قول المصنف وقال القاضى رفع الحكم فان التشاجر بين التعريبين إنما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضى على هذا الشيخ أبو إسحاق البيرازى والغزالي والآمدى وابن الجراح ، ورد القاضى بأن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من رفع السابق للحادث بل رفع السابق للحادث أولى .

إذ الدعوى أولى من الرفع فهذا الرد هو المذكور في الكتاب ، وقد أجاب عنه بأنه دفع الحادث للسابق أولى من العكس بدليل أن عند وجود التامة أو لعدم الشيء منافية لعدمه يحصل عدمه أو وجوده قطعا ولولا الأولوية لأمتنع حصوله وقد أورد على القاضى غير ما ذكره المصنف من ساقط ومتماثل ولا ترى في التطويل بذكره كبير فائدة .

وأعرض على التعريف الذى ارتضاه في الكتاب بوجوه .

أحدهما : أنه غير جامع لأن المنسوخ في الحقيقة إما هو الحكم الثابت بالخبر
لأنفس الخبر

والثاني : أنه غير مانع لأنه منطبق على قول الراوى هذا منسوخ منع أنه ليس كذلك كما ستأتى إن شاء الله تعالى وفيه نظر لأن قول الراوى نسخ حكم كذا بيان الانتهاء وإنما هو أخبار عن وجود ما زعم أنه بيان الانتهاء .

الثالث : أن الأمة إن افرقت إلى فرقتين جاز للعامى الأخذ بقول أى فرقة شاء ثم إذا اجتمعوا على أحد القوائين تتم عليه الأخذ بالمجمع عليه مع أنه ليس بنسخ لأن الاجماع لا ينسخ ولا يفسخ به قال وفيه مسائل .

الأولى وأنه واقع واحاله اليهود لنا أن نبيع المصالح فيتغير بتغيرها والافله
أن بفعل ما يشاء وإن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد
تقل قوله (ما ننسخ من آية) وان آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه والآن
محرم انفايا

اجمع المسلمون على جواز النسخ وذهبت فئة من المتمين إلى الإسلام منهم
أبو مسلم الاصفهاني إلى منع النسخ هربا من البدء واعتقادا منهم أن النسخ يؤدي
إليه وأما اليهود لعنهم الله فمنهم من انكر جوازه عقلا ووقوعه شرعا ومنهم
من انكر وقوعه فقط وذهبت السوية منهم وهم اصحاب أن عيسى الاصفهاني
المعترفون بصحة نبوة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، لكن إلى نبي اسماعيل
عليه السلام وهم العرب خاصة إلى جوازه عقلا ووقوعه سمعا وأعلم أنه لا يحسن ذكر
هؤلاء المبدعين في وفاق ولاخلاقا ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه
على أنهم لم يخالفوا جميعاً في ذلك وإنما من أتكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة
شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام ولكنه يقول أن الشرع من قبلنا كان
مغيا إلى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره صلى الله عليه وسلم زال التعبد بشرع
من قبله لانشاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جار مجرى قوله (ثم
اتموا الصيام إلى الليل) وحينئذ لا يلزم من انكار نبوة محمد صل الله عليه وسلم
وقد ذكر في الكتاب من أدلتنا على النسخ أوجها ثلاثة

الأول وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أما أن يتبع المصالح
كما هو رأى المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغير المصالح فانا على قطع بأن الصلحة قد
تتغير بحسب الاشخاص والاوقات والاحوال واما أن لا يتبع المصالح فلم سبحانه
و تعالى أن يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد

والثاني أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يدخلها ريب وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (١) وصحة التمسك بالقرآن أن توقفت على صحة النسخ عاد الأمر الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إنما تصح مع القول بالنسخ ونبوته صحيحة قطعاً فدل على صحة النسخ وإن لم يتوقف عليها صح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ وفي هذا الاستدلال نظر ذكره الامام في التفسير وقرره أن ما تنسخ جملة شرطية معناها أن نسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى (لو كن فيها آله الا الله لفسدنا)

وذكر القاضى في مختصر التقريب مع قوله تعالى ما ننسخ وإن أبدلنا آية مكان آية وهذه الآية سالمة عن النظر الذى ذكره الامام لأن اذا تدخل الأعلى المحقق وقوعه وذكرنا ايضا قوله تعالى (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم (٢) وقال لهم على هذه الآيات اسئلة وتمويهات يسهل مدركها ، قلت ومن التمويهات فى ذلك قول قائلهم اليهود لا تعتقد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاستدلال عليهم بذلك الاستدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فإن الخصم إنما لا يعترض عليه بما لا يعتقد إذا كان ذا شبهة فيه وأما ما ليس فيه كشكك بل هو ثابت ببيوت المحسوسات بل يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه

والثالث بما يدل على وقوع النسخ أنه ورد فى التوراة أن آدم عليه السلام كان مأموراً بترويح بناته من بنيه وهو الآن محرم بالنسخ إلا ذلك فان قلت يجوز

(١) سورة البقرة آية (١٠٦)

(٢) سورة النساء آية (١٦٠)

أن يكون هذا شرع لبنى آدم إى غاية معلومة وهى ظهور شريعة أخرى ومثل هذا لا يكون نسخاً قلت أمر آدم كان مطلقاً وتقييده فى علم الله لا ينافى النسخ فإنه تعالى إن أمر بالفعل مطلقاً فهو عالم بأنه سينسخه والوقت الذى فيه ينسخه فتقيده فى علم الله تعالى لا يخرججه عن حقيقة النسخ ، ولقائل أن يقول تحريم ذلك فى حقنا إنما يكون نسخاً لئ لو ثبتت الإباحة قبل ذلك وهى لم تثبت إلا فى حق بنى آدم لصلبه وثبوتها فى حق أولئك لا يوجب ثبوتها فى حقنا وهى لم ترفع فى حق أولئك فأين النسخ .

قال قيل للفعل الواحد لا يحسن ويتصح قلنا مبنى فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لو واحد أو فى وقت ويتصح لآخر أو فى آخر احتج مانعوا النسخ بأن الأمر بالشيء يقتضى حسنه والنهى عنه يقتضى قبحه فيلزم من وقوع النسخ اجتماع الضدين أعنى الحسن والقبح وهو محال

أجاب أن هذا مبنى على فاسد وهو قاعدة التحسن والتصحیح ومع هذا أى ولو سلمنا صحة تلك القاعدة فيحتمل أن يحسن لو واحد ويتصح لآخر أو يحسن له فى وقت ويتصح عنده فى وقت آخر وذلك لأن المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الأوقات والأشخاص قال (الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع أبو مسلم الاصبهاني لنا أن قوله تعالى متاعاً إلى الحول نسخت بقوله يترى من بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً . قال قد تعتد الحامل بسنة قلنا لا بل تعتد بالحمل وخصوص السنة لاغ . وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول واجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال الزوال بسببه وهو التمييز بين المناقحين وغيرهم قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للجموع)

للا تقي بهذه المسألة أن تذكر فى الفصل التالى لهذا الفصل الذى أودعه ما ينسخ وما ينسخ أو حاصلها أن نسخ جميع القرآن ممتنع أجماعاً كما صرح به بعضهم وأشار

إليه المصنف في آخر المسألة وكذا الإمام في اتناثها وأما نسخ بعضه فجائز ومنع
منه أبو مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل
بعنه أنه منع وقوعه مطلقا واحتج في الكتاب بوجهين .

أحدهما : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداز حولا في قوله :
(وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم مئاعا إلى الحول) (١)
ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا (٢) وقال أبو مسلم (٣) الاعتداز بالحول لم يزل
بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا
بقي هذا الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لاستنبا ، وأجابه في الكتاب . أنا منع
أن الحمل قد تمتد بسنة بل إنما تمتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أم أقل أم
أكثر وخصوص البينة إن وقع لاشع لا عبرة به وهو جواب صحيح .

إلا أن أبا مسلم لم يدع عدم النسخ في الآية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير
غيره فنقول اختلف العلماء في هذه الآية ، فذهب جمهور المفسرين إلى أنها منسوخة
بقوله (أربعة عشر أشهر وعشرا) كما ادعاه الأصوليون وهو الذي رواه البخاري
بسنده إليه إلى أنها غير منسوخة وإنما لم تختبر السكنى كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا
كما في إحدى الآيتين ، وإن اختارت اعتدت بحول كما في الآية الأخرى فحمل

(١) سورة البقرة آية (٢٤٠) .

(٢) وذلك في قوله تعالى (وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن

أربعة أشهر وعشرا) البقرة — ٢٣٤ .

(٣) هو : محمد بن بحر الأصفهاني ، كان نحويًا كاتبًا بليغا ، متكلمًا ، معتزليًا ،

عالما بالتفسير وغيره ، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفى سنة ٣٢٢ هـ .

(معجم الأدباء ٣٥/١٨ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٠٢)

الآيتين على حالتين ، وذهب أبو مسلم الأصبهاني إلى قول ثالث ، وهو أن معنى الآية أن الذين يتوفون إن كانوا قد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول ، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد المدة التي ضربها الله تعالى لمن فلاحرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أى تكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال والسبب في ذلك أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الإعتداد بالحول فين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل عند أبي مسلم وسكنى ليس بالطريقة المتقدمة من أن الحامل قد تعتمد بسنة وحينئذ لا يصلح الاستدلال بالآية عليه .

وقوله هذا هو الذى اختاره الإمام في التفسير وقال أنه في غاية الصحة وقد وافق والذى أحسن الله إليه مجاهدا وأبامسلم على أن الآية غير منسوخة وذهب إلى رأى رابع ارتضاه وهو أن الله تعالى أنزل في المتوفى عنها زوجها آيتين :

أحدهما : آية العدة بأربعة أشهر وعشرا .

والثانية : آية الوصية ومعناها أنه تعالى جعل للأزواج وصية منه سبحانه وتعالى سكنى حول كامل بعد وفاة أزواجهن سواء أوصى الزوج بذلك أم لم يوصى وهذا هو ظاهر الآية فلا يخرج عنه بلا دليل .

الوجه الثانى : أنه تعالى أمر بتقديم الصدقة بين يدى نجرى الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجاكم صدقة (١) ثم نسخ ذلك بقوله (أشفقتم إن تقدموا بين يدى نجاكم

(١) سورة المجادلة آية (١٢) .

صدقات (١) الآية قال الواحدى اجمعوا على أنها منسوخة الحكم واعترض أبو مسلم بأن ذلك إنما زال لزوال سببه وهو التمييز بين المناقق وغيره ، لأن المؤمن يمثل والمناقق يخالف فلما حصل بعد ذلك التمييز سقط الوجوب ، وأجاب بأن المدعى إنما هو زوال الحكم بعد ثبوته سواء لزوال سببه أم لم يكن لأن ذلك معنى النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه سيأتى فى كلامه إن شاء الله تعالى أن زوال الشيء لزوال سببه أو شرطه ليس بناسخ ،

الثانى : أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو عليه السلام كان عالما بأعيانهم وسامعاً لحذيفة بن اليمان صاحب سره وإن أراد التمييز للصحابة فلا نسلم حصول التمييز لهم كيف وقد قيل ما كانت إلا ساعة من نهار حتى نسخت ومن البعيد حصول التمييز فى ساعة واحدة بل الجواب أن الإجماع قد قام على أنها منسوخة كما حكيناها عن الواحدى وأن التمييز لا يحصل فى ساعة من نهار كما ذكرناه .

وأما قول الإمام فى الجواب لو كان ذلك لكان من لم يتصدق مناققا وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه ، ويدل عليه قوله تعالى : (فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم) فهو ضعيف لأن عدم الصدقة إنما يدل على النفاق لو وجدت التجوى معه وذلك لم يوجد لأنه لم ينجأ أحد من الصحابة بدون التصديق بل لم يصح أن أحداً ناجاه غير على رضى الله عنه .

وأما على فقيل لم يصح أنه ناجاه واحتج بذلك على جواز نسخ الحكم قبل

العمل به وهذا يشهد له قوله تعالى (فان لم تفعلوا) إذا جعلت اذ على بابها والمعنى أنكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روى ليث عن مجاهد قال قال علي ابن أبي طالب رضى الله عنه أن فى كتاب الله لآية ما عمل بها أجد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى .

كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدى نجوى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد وعلى هذا يجب إخراج إذ عن بابها وإما أن تكون بمعنى إذا كما قيل فى إذا الاعتلال وإما أن تكون بمعنى أن الشريطة وسواء صح المنقول عن على أم لم يصح فسلم الصدفة إنما كان لعدم النجوى فلا يصح الجواب بما ذكره الإمام ، فان قلت كيف لم يعمل غير على من أكابر الصحابة بالآية قبل نسخها كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

قلت إن صح أنهم لم يعملوا بها فاما لسرعة نسخها وإمالاتهم فهموا أن المقصود الكف عن المناجاة تعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم لأن سبب نزول الآية أن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه وأراد الله أن يخفف عن نبيه كذا ذكره حبر الأمة ابن عباس رضى الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مباينة فى التعظيم فان قلت لم لا فعل على رضى الله عنه ما فعلوه مباينة فى التعظيم .

قلت لحل الضرورة ألجأته إلى المناجاة وذلك غير مستبعد لأنه كان قريب الأقرب وزوج ابنته والعادة تقضى بأن يكون أحوج إلى مناجاته صلى الله عليه وسلم ، واحتج أبو مسلم بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لأناه الباطل ، وأجاب المصنف بالضمير يأتية عائد على مجموع القرآن أعنى الهيئة الاجتماعية لا الجمعية اعنى كل فرد فرد سواء كان مجتمعاً مع

غيره أم لم يكن وإذا كان عائداً إلى المجموع لم يكن دليلاً على محمل النزاع لأن مجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً كما ساف . وإنما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين .

أحدهما : أنك لم قلت بعوده لمجموعه دين جميعه ولم لا كان العكس .

والثاني : أن الضمير في يأتيه عائد إلى القرآن والقرآن من الالفاظ المتواطئة يطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة والمجاز فليس حمله على الكل بأولى من حمله على البعض .

(فان قلت) ولا حمله على البعض أيضا بأولى من للعكس وحينئذ يطل استدلال أبي مسلم بالآية لما ذكر من أن الحمل على واحد يقتضى الترجيح من غير مرجح (قلت) الحمل على البعض أولى لوقوع الاتفاق عليه اذ من حمل على الكل حمل البعض من غير عكس ، وقد أجاب الأمام بان المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يطله ولا يأتيه من بعده وأجاب غيره بان النسخ ليس باطلا اذ هو حق والباطل يضاد الحق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا الجوابين صحيح . بن قال (الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة)

كل نسخ على التحقيق فهو واقع قبل الفعل فانه أنما يرد على مستقبل الزمان دون ماضيه وهذا واضح ، وإنما الخلاف في انه هل يجوز أن يقال صل غدار كعتين ثم أنه ينسخه قبل مجيء الخد فجوز ذلك الجماهير من أصحابنا وخالف المعتزلة وكثير من الحنفية والحنابلة وهذه هي المسئلة الملقبة بفسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به ، والمصنف عبر عنها بفسخ الوجوب قبل العمل وهذا يوم اختصاص المسئلة بالوجوب وليس كذلك ،

والتعبير الأول غير واف بالمقصود أيضا لأنه قد يقال أنه لا يتناول ما إذا حضر

وقت العمل به لكنه لم يمض مقدار ما يسعه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر المعبر بهذه العبارة بأنه لا يتصور حضور وقت العمل به إلا إذا مضى ما يسعه ولو عبر عنها بنسخ الشيء قبل مضى مقدار ما يسعه من وقته لتناول جميع صور النزاع من غير شك ، وعلى هذا يجوز النسخ بعد مضى مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المأمور به ، قال الهندي وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكوخي خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لم يمض ، والمصنف أطلق قوله قبل العمل وهو يقتضى أن الخلاف جار من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبله وفي معناه ما إذا دخل ولكن لم يمض زمن يسع للفعل فقد عرفت أنه محل النزاع ، وأما بعد خروج الوقت قال الآمدى فقد انفق القائلون بجواز النسخ على تجويزه ، وأما وقوع النسخ في الوقت ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت أنه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي عن الكرخي ولكن صرح ابن برهان في الوجيز في آخر المسألة بأن النزاع لم يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في النسخ قبل التمكن من الفعل وكذلك الآمدى في أثناء الاستدلال فإنه قال والخلاف إنما هو قبل التمكن لا بعده .

(تنبيه) ذكره الهندي اعلم أن كل من قال أن المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال يلزمه أن يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال إذ النسخ قبله على هذا التقدير تبين أن الأمر في نفس الأمر وإن كنا نتوهم وجوده والنسخ يستدعى تحقق الأمر السابق فيستحيل النسخ عند عدمه .
وأما من لم يقل بذلك فجاز أن يقول بجوازه وأن لا يقول بذلك لما يظهر له من دليل يخصه ويتضح عند هذا أن هذه المسألة ليست فرع تلك المسألة على الاطلاق أعنى في الجواز وعدم الجواز كما وقعت إليه الإشارة في كلام الغزالي بل في عدم الجواز فقط .

قال (لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل إفعال ما تومر إن هذا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم ففسخ قبله قيل تلك بناء على ظنه قلنا لا يخطيء ظنه قيل امثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج إلى القدا قيل الواحد بالواحد في الواحد لا تومر وينهى قلنا يجوز للابتلاء) .

استدل أصحابنا على الجواز بالوقوع في قصة الذبيح عليه السلام قالوا وذلك أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل إما أنه أمره بالذبح فثلاثة أوجه .

أحدهما : قول ولده (يا أبت افعل ما تومر) جوابا لقوله (يابني لاني أرى في المنام أني أذبحك) فإن قوله ما تومر لا بد وأن تعود إلى شيء وليس ثم غير اني أذبحك فوجب صرفه إليه .

والثاني : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (إن هذا هو البلاء المبين يدل على أن الأمور به هو الذبيح لأن مقدمات الذبيح لا توصف بذلك ،

فإن قلت متى لا توصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبيح أو مطلقا والأول مسلم والثاني ممنوع وهذا لأن الأمر باضجاع الولد وأخذ المديّة المستفاد من الأمر بالذبيح مع غلبة الظن بأن الذبيح سيؤمر به بلاء مبين قلت متى غلب على ظنه بشيء فهو الواقع في نفس الأمر إذ هو نبي فلا يخطيء ظنه .

والثالث قوله تعالى (وفديناه بذبح عظيم)^(١) ولو لم يؤمر بالذبيح لما احتج إلى القداء .

وأما كونه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم يفسخ لذبح ضرورة أنه عليه السلام

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

لا يخل بأمر ربه لكنه لم يذبح فدل على أنه نسخ ولم يستدل المصنف على هذا لظهوره ، واعترض الخصم أولاً بأنا لانسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه أمر به والدلائل التي تمسكتم بها إنما هي بناءً على ظنه .

وأجاب في الكتاب بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ واعترض ثانياً بأنا سلباً أنه أمر بذبح لكن لانسلم أنه نسخ قبل العمل وبيانه أن إبراهيم عليه السلام كان كذا قطع موضعاً من الخلق وتعداه إلى غيره أوصل الله تعالى ما تقدم قطعه .

وأجاب بأنه لو كان كذلك . لم يحتج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل لا يحتاج إليه مع وجود المبدل ، ولقائل أن يقول لعل الفداء إنما كان الحياة التي من الله تعالى عليه بها مع حصول الذبح لأنفس الذبح ، واستدل الخصم بأن قوله صل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للأمر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعاً .

وقوله لا تصل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعاً ، فلوجاز أن يرد الأمر بشيء ثم النهي عن فعله في ذلك الوقت الواحد مأموراً ومنهياً ، أجب بأن ذلك لا يستحيل إلا إذا كان المقصود حصول الفعل ، وأما إذا كان الغرض ابتلاء المأمور أى اختياره وامتحانه فيجوز .

فإن السيد قد يقول للعبد أذهب غداً إلى موضع كذا ولا يريد الفعل بل امتحان العبد ايتيين رياضته ثم يقول لا تنهب ، قلت ولا يخفى أن هذه الشبهة إنما ترد إذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم ، أما إذا نسخ بالجواز فليس الشيء مأموراً به ومنهياً عنه ، فإن قلت الله تعالى يعلم من يمثل بمن لا يمثل والاختبار إنما يكون بما يستدعى خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به ، قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتنبه بذكر العبد الممثل بين العالم .

الآن ترى أن إبراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما
أن بعض من كان لا يؤمن به رآه قد بادر إلى امتثال هذا الأمر المدير فصدق
به وآمن وعرف أنه على الحق المبين ، ومنهم من أجاب عن هذه التشبيه بأنه لم
يجتمع الأمر والنهي في وقت واحد بل يورود النهى انقطع تعلق الأمر وذكر
القاضى في مختصر التقریب .

هذا وطريقة اخرى وهى ان نقول كان الرب تعالى قال افعل الفعل الفلانى
تقربا منك إلى مادام الأمر متصلا بك فاذا نهيتك عنه فلا تفعله تقربا إلى ولا تقربا
إلى غيرى ليتبين للسبب أنه عند النهى منهى عن قصد التقرب بما أمر به أولا إلى الله
تعالى وهو منهى عن أصل فعله أيضا من غير قصد التقرب .

فائدة الصحيح عن جمهور العلماء أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام واحتجوا
له بأمر كمالها ظاهرة غير قطعية واستنبط والذى رضى الله عنه من القرآن دليلا
على ذلك يقارب القطع أو يقتضى القطع بذلك لم يسبقه إليه أحد وهو أن البشارة
التي وقعت لإبراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله (إني
ذاهب إلى ربى سيدي رب هب لى من الصالحين فبشرناه بتلام حام فلما يبلغ معه
السعى قال يا بنى إني أرى فى المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر
به هو الذبيح .

وقوله تعالى (وأمر أنه قائمه فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق
يعقوب يا بلى أمتى أملاء وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا إن هذا لشيء عجيب) (١) فقد
صرح فى هذه الآية أن المبشر به فيها إسحاق ولم يكن سؤال من إبراهيم عليه السلام
يل قالت إمرأته أنها عجوز وأنه شيخ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة إليه

(١) سورة الصافات آية ٩٩ - ١٠٢ .

بسبب قوم لوط وهو في أواخر أمره وأما البشارة الأولى لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد ولذلك سأله فعلنا بذلك انهما بشارتان في وقتين بعلامين أحدهما بغير سؤال وهو إسحاق صريحاً ، والثانية قبل ذلك بسؤال وهو غيره فقلنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا قوله (ونجيناه ووطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) (٢) ووجه الإيراد ذكر هبة إسحاق بعد الإنجاء لأننا نقول لما ذكر لوطا وإسحاق هو المباشر به في قضية لوط ناسب ذكره ولم يذكره ولم يكن في الآية ما يدل على التعقيب والبشارة الأولى ولم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

واعلم أن هذه الفائدة ليس لها كبير تعلق بما نحن فيه من الشرح ولكن لما عظم موقعها حسن إيرادها .

قال (الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل كنسخ وجوب تقديم التجوى والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً) .

المسألة مشتملة على بحثين أحدهما في جواز نسخ الشيء لا إلى بدل ذهب إليه الجمهور وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقریب ، واستدل الجمهور بأن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل ، واعلم أن الأصوليين صدروا المسألة بالاختلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على أنهم يختارون الوقوع وهو صحيح إذ الظاهر أن نسخ الصدقة قبل التجوى لا إلى بدل وقول من قال وجوب الزكاة هو الناسخ وهو البديل ضعيف من وجهين -

أحدهما أنه تعالى قال (فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة واتوا الزكاة

وأطيعوا الله ورسوله (فلو كانت الزكاة ناسخة لزم مساراة الصلاة والطاعة لها وأقام الصلاة وطاعة الله ورسوله واجبان قبل ذلك .

وثانيها : انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو يعيد بل الظاهر انه لما نسخ عنهم وجوب الصدقة أمروا بلزوم الواجبات التي هي عليهم باقية تنبيها على أنها هي ذروة الأمر وسنانه واستدل القاضي في مختصر التقریب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل باننا يجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلماذا عاقبونا في هذه المسألة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة .

(فائدة) قال الشافعي في الرسالة في ابتداء النسخ والمنسوخ وليس بنسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فثبت مكانها الكعبة انتهى ، وظاهر هذه العبارة أنه لا يقع النسخ إلا ببدل وليس ذلك مراده بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل وانما أراد الشافعي بهذه كما نبه عليه أبو بكر الصيرفي في شرح الرسالة انه ينقل من حظر إلى الإباحة أو الإباحة إلى حظر وتخيير على حسب أحوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كأنه يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاءوا وتقرؤا بالصدقة الى الله وان شاءوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض ففهمه انتهى وهذا لا يخالفه فيه الاصوليون فانهم يقولون اذا نسخ الأمر بقوله رفعت الوجوب أو التحريم مثلا عاد الأمر الى ما كان عليه وهو حكم أيضا .

(البحث الثاني) يجوز عند الجمهور نسخ الشيء والاثيان ببدل أثقل منه وخالف بعض أهل الظاهر قال ابن برهان في الوجيز ونقل ناقلون ذلك عن الشافعي وليس بصحيح وانتهى ، وليس بصحيح عنه .

ومنهم من أجاز ذلك عقلا ومنع منه سميا لنا أن الكف عن الكفاز كان واجبا بقوله تعالى (ودع أذاهم) وبحوه ثم نسخ بإيجاب القتال وهو أثقل أى أكبر مشقة واستدل الخصم على منعه اعنى النسخ بلا بدل والنسخ بيدل أثقل بقوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها فدل على أنه لا بد أن يأتى بالبدل وهو المدعى أولا وعلى أن البدل منحصر فى الأول، والمساوى وهو المدعى ثانيا وأجاب بأن عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف منه فى ذلك الوقت واعترض الهنذى على هذا بأن العلم الصرف لا يوصف بقوله نأت لأن ما أتى به فهو شئ وهو صحيح إلا أن نقول النسخ يريل الحكم ويعيد الأمر إلى ما كان عليه فكان مشتملا على الاتيان بالحكم الذى كان من قبل ومن هذا يظهر أنه أنى بشئ .

وهذا إنما استفدناه من كلام الصيرفى والأصل فيه كلام الشافعى رضى الله عنه وهذا تقرير الجواب عنهم قولهم لا يكون النسخ إلا ببدل والقاضى فى مختصر التقريب قال الجواب عن هذه الآية هذا اخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه .

قال هذا واضح عند التأمل .

قلت وهذا من القاضى يفهم أن عمل الخلاف فى الجواز وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدى فى آخر المسألة إذ قال إن سلم امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلى وقد قدمنا أن الاستدلال بأية التجوى يدل على أن الخلاف فى الوقوع أيضا وبذلك صرح الهنذى إذ قال الآية وإن لم تدل على عدم الوقوع فنلك كفى لأنه إذا ثبت عدم الوقوع ثبت عدم الجواز لأن كل من يقول بالجواز قال بالوقوع فاقول بعدم الوقوع من الجواز قول لم يقل به أحد والظاهر ان ما قال بالجواز قال بالوقوع كما ذكره الهنذى وكلام الآمدى إنما هو على سبيل التنزل إذ صدر المسألة بالجواز وقد صرح

الامدى بدليلين وقال أحدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضى ليس بالصریح فى ذلك ان قال بعد ذلك أو يقول يعنى فى الجواز قوله ما ننسخ من آية يجعل على بعض الأحكام دون بعض قال ويقوى ذلك على منع صليخ العموم قلت ومن هنا يزخذ من كلام القاضى أن النكرة فى سياق الشرط تعم كما قدمناه فى باب العموم عن إدام الحرمين لقوله ويقوى ذلك على منع صيغة العموم ومفهوم هذا أنه لا يقوى عند تسليمها . وأما الجواب عند استدلالهم بقوله بخير منها أو مثلها على أن البدل منحصر فى الأئخف والمساوى .

فقد أجاب فى الكتاب عنه بقوله أو الأثقل خيراً يعنى أن الخير يصدق على ما هو أجزل ثواباً وأصلح لنا فى المعاد وإن كان أثقل فى الحال ومن الخصوم من استدل بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (١) واقتصر المتأخرون فى الجواب عن الاستدلال بهذه الآية على قولهم أن ذلك محمول على اليسر فى الآخرة . ومناسب هذا الجواب ، والحق فى الجواب عن ذلك ما ذكره القاضى فى مختصر التقریب من أن ذلك إنما ورد فى مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف الصيام عنهم ولا تعلق له بمسئلتنا .

قال (الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قووله تعالى متاعاً إلى الحول آية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة وينسخان مما كما روى عن عائشة قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بجمعن)

يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس ونسخهما معاً وخالف فى ذلك كله بعض الشاذين واستدل فى الكتاب لكل من الصور بالوقوع ، أما نسخ الحكم دون

(١) سورة البقرة، آية (١٨٥) .

التلاوة فكتسخ الاعتداد بالحوّل من قوله تعالى (مٹاعا إلى الحوّل) بقوله (يربصن
 بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ، وقد سبق الكلام في آية الحوّل فكان الأولى التمثيل
 بغير هذه الآية المختلف في أنها هل هي منسوخة والآيات في هذا القسم كثيرة ،
 وأما عكسه أعنى نسخ التلاوة دون الحكم فكأروى سعيد بن المسيّب عن عمر بن الخطاب
 رضی الله عنه قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حديثاً في
 كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسى بيده لولا أن يقول
 الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فإنا
 قد قرأناها برواه الشافعي وهذا لفظه .

ودوى الترمذى نحوه والبخارى ومسلم ما يقرب منه وروى النسائى عن أبي
 أمامة أسعد بن سهل ابن حنيف عن خالته قالت لقد قرأنا ما رسول الله صلى الله
 عليه وسلم آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضينا من
 ليهما واستاده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة قلت وأنا لا بين
 لى معنى قول عمر رضی الله عنه لولا أن يقول للناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها
 إذ ظاهر هذا أن كتابتها جائزة وإنما منعه من ذلك قول الناس والجائر في نفسه
 قد يقوم من خارج ما يمنعه .

وإذا كانت كتابتها جائزة لزم أن تكون التلاوة باقية لأن هذا شأن المكتوب
 وقد يقول القائل في مقابلة هذا لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر رضی الله عنه
 إلى كتابتها ولم يرجع على مقال الناس لأن مقال الناس لا يصلح مانعاً من فعل
 هذا الواجب ، وبالجملة لا بين لى هذه الملازمة أعنى لولا قول الناس لكتب ولعل
 الله أن يبسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه فإنا لا نشك في أن عمر رضوان
 الله عليه إنما نطق بالجنواب ولكننا تسهم فهمنا ، وأما نسخهما معا فكما روى عن
 عائشة رضی الله عنها أنها قالت كلن فيما أنزل عشر رضعات معلومات فتوفى رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم ويحسن نعلم أنه ليس في القرآن اليوم وأن حكمه غير ثابت وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فإن ظاهره يقتضى أن التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة والأظهر في الجواب أن التلاوة نسخت أيضا ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق أنه توفي وهي فيما يقرأ .

واعترض الهندي بأن ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه يتوقف على كونه من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا ، قلت والاعتراض وارد أيضا في منسوخ التلاوة دون الحكم فلا ينبغي أن يقصره على هذا القسم ، ثم قال للهندي يمكن أن يجاب بأن القرآن المثبت بين الدفتين هو الذى لا بد في نقله من التواتر وأما المنسوخ فلانسلم أنه لا يثبت بخبر الواحد سلينا لكن الشيء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالاً كما قال بعض الأصوليين ،

إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين أنه كان قبل الآخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ولقائل أن يقول لا يندفع السؤال بواحد من الجوابين ، أما الأول فأننا لا نعقل كونه منسوخا حتى نعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد قلنا وقوله لانسلم أن القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد لأن نسخه لا يكون إلا بعد ثبوت كونه من القرآن ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرا في الزمان فيصدق إثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم إثبات نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا أن قول الراوى كانت الكلبة الفلانية من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن والثانى أنها

منسوخة وكلا الخبرين لا يكتفي فيه خبر الواحد، وأما الثاني ففما نحن فيه لم يتعارض دليلاً وفيما استشهد به تمارض دليلاً فلذلك رجعتنا في موضع التعارض بمرجح ما وهو قول الصحابي هذا متقدم وإنما الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال أن زماننا هذا ليس زمان النسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد .

(فرع) قال الأمدى هل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية أن يمسه المحدث ويتلوها الجنب تردد فيه الأصوليون والأشبه المنع من ذلك قلت الخلاف وجهان لأصحابنا والصحيح جواز المس والخل ، وقول الأمدى أن المنع أشبه بمنوع ، وذكر الرافعي في أول باب خلافه حد الزنا أن القاضي ابن كج حكى عن بعض الأصحاب وجهها أنه لو قرأ آية الرجم في الصلاة لم تفسد والصحيح خلافه .

قال (السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابن هاشم لنا أنه يحمل إن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الأمر يوم البداية) .

هذه المسألة في نسخ الأخبار والنسخ أما أن يكون لنفس الخبر أو المدلوله وثمرته ، فإن كان الأول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا بالأخبار به إذا كنا قد كلفنا بأن نخبر بشئ- فهذان جائزان من غير نزاع سواء كان ما نسخت تلاوته ماضياً أو مستقبلاً وسواء كان مما لا يتغير مدلوله كالأخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم أو كالأخبار بكفر زيد وإيمانه لأن جميع ذلك حكم من الأحكام الشرعية فجاز كونه مصلحة في وقت ومفسدة في آخر ، لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالأخبار عما لا يتغير تكليفنا بالأخبار بتقيضه ، قال الأمدى قالت المعتزلة لا يجوز لآته كذب والتكليف به قبيح وهذا مبنى على قاعدة الحسن والتبجح الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالخبر بتقيض الحق هذا الكلام الأمدى ولا يقال عليه

إن الكذب تقصص ونحن نوافق على أن قبحه عقلي لأننا نقول هو في هذه الصورة نقص في المسكف بفتح اللام وهو الخير لا المسكف بكسرها وهو الله تعالى الأمر بالإخبار ، ويجوز التكليف بما هو نقص في حق العبد لأن له تعالى أن يفعل ما يشاء ، وأما أن كان النسخ لدلول الخبر فإن كان لا يتغير فلا خلاف في امتناع نسخه وإن كان بما يتغير فهي مسألة الكتاب ، ومذهب أكثر المتقدمين منهم أبو هاشم فيها المنع سواء كان الخبر ماضياً أو مستقبلاً أو وعيداً أو خبراً عن حكم كالجبر عن وجوب الحج واختاره ابن الحاجب ، وقال عبد الجبار وأبو عبد الله وأبو الحسين والأمام والآمدي يجوز مطلقاً ، وفصل بعضهم ،

فقال إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا ، وهذا هو الذي اختاره المصنف ولعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) وقوله (لا يمتسه إلا المطهرون) فإن هذا يجوز نسخه ولا يعرف فيه خلافاً ولا يتجه لأنه بمعنى الأمر والنهي ، قال الهندي وما نقل الإمام وغيره من الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ليس هو هذا) لأن ذلك يحول على ما هو خبر في هذا اللفظ والمعنى مدلوله حكم شرعي وما نحن فيه ليس إلا صيغة الخبر استعملت في الأمر على وجه التجوز فهو في معنى الأمر ونحن على جزم بأن الصيغة لا تدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الأمر وقد استدل المصنف على ما اختاره بأنه يصح أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً أن لا يلزم من وقوعه محال ، ثم يقال أردت سنة واحدة ولا نعى بالنسخ إلا هذا فإن النسخ لإخراج بعض الزمان وهو موجود هنا واستدل المانع بأن نسخه يوم الكذب إذ المتبادر منه إلى الفهم ليس إلا استيعاب المدة المحبب بها وإيهام الكذب قبيح ، أجب بأن نسخ الأمر أيضاً يقتضى أن يظن الظان ظهور الشيء بعد ختمائه أى فلو امتنع نسخ الخبر للإيهام لأمتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة هذا ما في الكتاب ،

والحق في المسألة ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من بناء المسألة على أن النسخ بيان أو رفع ، فن قال بالأول يجوز ذلك فقال إذا أخبر الله سبحانه عن ثبوت شريعة فيجوز أن يخبر بعدها فيقول أردت ثبوتها بأخبارى الأول إلى هذا الوقت ولم أرد أولاً إلا ذلك وهذا لا يقضى إلا تجويز خلف ولا وقوع خبر بخلاف خبر ، وأما من قال بالثاني كالقاضى فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبر إن كان صادقاً كان النسخ المقتضى رفع بعض مدلوله كاذباً ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب وبهذا يظهر لك أن من وافق القاضى على أن النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب إلى تجويز نسخ الأخبار .

الفصل الرابع.

في الناسخ والمنسوخ

قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ :

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالنسبة كفسخ الجلد في حق المحسن وبالعكس كفسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى :

نأت بخبر منها ورد بان السنة وحى أيضاً وفيها بقوله لتبين للناس وأجيب الأول بأن النسخ بيان وعرض الثاني بقوله تبياناً .

المراد هنا بالناسخ والمنسوخ ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة ، أعلم أنه يجوز نسخ الكتاب به والسنة المتواترة بها والأحاد بمثله والمتواتر ، وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه ، وذهب ابن سريج كما نقل القاضي عنه في مختصر التعريب إلى جوازها ولكن لم يرد وذهب قوم إلى امتناعها ، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه ، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا المراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عن خطاؤه عظم قدره وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضوع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق بملو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأوله من أخرجه ، قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محل فتمعنوا في حامل ذكرها وأورد الكيان بعضها وأعلم أنهم صعبوا أمراً

سهلا وبالغوا في غير عظيم وهذا أن صح عن الشافعي فهو غير منسكب وأن جبن
جماعة من الأصحاب عن نصره هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه .

ولقد صنّف شيخ الدنيا الشيخ الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام الكبير المتفق
على جلالته وعظمته وبلوغه في العلم المبلغ الذي يتضاهل عنده جماعة من المجتهدين
أبي سهل الصلوكي كتابا في نصره هذا القول وكذلك الاستاذان الكبيران
أبو اسحق الاسفرائيني وتلميذه أبو منصور البغدادي ومما من أئمة الأصول والفقهاء
وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال للقاضي في مختصر التقريب .

واختلف الذين مننوا نسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلا ومنهم من قال
يجوز سمما وإنما امتنع بأدلة السمع .

قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن ومنهم من
قل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قولين وهو ما أورده في الكتاب
والرافعي حكى في باب الهدية وجهين في نسخ السنة بالقرآن أو قولين للتردد منه .
قال وينسب المنع إلى أكثر الأصحاب فإن جرى الخلاف في نسخ السنة
بالقرآن فليكن من العكس بطريق أولى .

وقال إمام الحرمين قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة وتورد
قوله في نسخ السنة بالكتاب ، قلت وهنا هو الذي قاله في الرسالة فإنه قال في باب
ابتداء سمي للناسخ والمنسوخ مانصه ولا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان مبتدئ
بفرضه فهو الزيل المثبت لما شاء منه جل تناوره ولا يكون ذلك لأحد من
خلقه انتهى .

ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله في أمر من فيه غير ما سن

فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما حدث الله اليه حتى يبين للناس إن له سنة ناسخة للتي قبلها بما يخالفها انتهى ، ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي رحمه الله أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى اتقوم الحججة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعاً ولا تكون سنة مفردة تخالف الكتاب .

وقوله ولو أحدث الله إلى آخره صريح في ذلك قوله بعد ذلك مانصه فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل له لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة لسنته الأخيرة حتى تقوم الحججة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله انتهى ،

وكذلك ما ذكره بعد ذلك في باب جعل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فإنه قال لما نكلم على صلاة ذات الرقاع مانصه .

وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجا إلى سنة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنة تقوم الحججة على الناس بها حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى .

فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي أعني أنه لا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى ، وأكثر الأصوليين الذين نكثوا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه .

واستدل المصنف على كون السنة المتواترة تنسخ الكتاب بأن النبي صلى الله

عليه وسلم رجم المحسن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فإن هذا تخصيص
والمصنف قد ذكره بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن
الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجوهما .

واستدل على أن الكتاب يأسخ السنة بأن التوجيه إلى بيت المقدس كان ثابتا
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) (١) قوله دليله
في الأول أى دليل الشافعى فى امتناع نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى (تأت بخير
منها أو مثلها) وقد استدلل بها للشافعى رحمه الله فى الرسالة ويمكن تقرير وجه
الدلالة منها بطريقتين .

أحدهما : أنه تعالى أسند للأنبياء بالخبر أو المثل إلى نفسه وإنما يكون ذلك
إذا كان الناسخ القرآن .

والثانى : أنه تعالى قال تأت بالخير أو المثل والسنة ليست خيراً من الكتاب
ولا مثله فدل على أن الاتيان إنما هو بالقرآن .

والجواب أن السنة منزلة اذ هي حاصلة بالوحي كقوله تعالى (وما ينطق عن
الهمى) فالآتى بها هو الله ، وأما الخير أو المثل فالمراد بهما الاكثر ثوابا والمساوى
ودليل الشافعى فيهما أى فى نسخ الكتاب بالسنة وفى عكسه قوله تعالى (وأنزلنا
اليك الذكر لتبين للناس) (٢) فإما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دلت على أن
للسنة تبين جميع القرآن بدليل قوله (ما نزل اليهم) فلو كانت ناسخة كانت رافعة
لامينة

(١) سورة البقرة آية (١٤٤) .

(٢) سورة النحل آية (٤٤) .

وأما نسخ السنة بالكتاب فلائها تدل على أن السنة تبين القرآن فلو كان القرآن
 ناسخا بالسنة لكان القرآن بياناً للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بياناً للآخر
 وأجيب عن الاول بأن النسخ لا ينافي البيان بل هو عينه بناء على بيان انتهاء
 الحكم وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبياناً لكل شيء) فانه يقتضى أن
 يكون الكتاب تبياناً للسنة كما في قوله لتبين يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب .
 فلما تعارض مقتضاهما لم يكن الاستدلال بواحد منهما أرجح من عكسه وفي
 الاستدلال بقوله لتبين على المقامين معا نظر آخر لان البيان إن لم يكن مغايراً
 للنسخ لم يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان مغايراً لم
 يتجه أن يستدل به على العكس ، وأورد القرافي على الشافعي بأن قوله تعالى ما نزل
 اليهم عام في الكتاب وفي السنة لان السنة منزلة أيضاً فقد يفهم أن الآية أنه عليه
 عليه السلام بين القرآن والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع فادل عليه الآية
 وقد يجاب عن هذا بأن الآية انما تدل على أنه بينهما لاتعارض لهما اللبين به
 ولعل اللبين به منهما أو من أحدهما على أن هذا كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية
 وسياقها فان المفهوم منها أن التبين هو التفهيم لا النسخ .

نسخ المتواتر بالآحاد

قال لا ينسخ المتواتر بالآحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن قيل لأجد منسوخ
 بما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع قلت لأجد الحال
 فلا ينسخ .

نسخ المتواتر بالآحاد جائز في النقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد
 فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً
 وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توم أن الخلاف فيه وعلى ذلك جرا الجار

بردى في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضى إلا أنه ليس مقصود المصنف غير الجواز السمعى بدليل أنه اختار أنه لا ينسخ ولو نصب المسألة في الجواز العقلى لكان الظن به أن لا يختار ذلك وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فأعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه وفصل القاضى في مختصر التقريب والتزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه السلام دون ما بعده .

ونقل القاضى إجماع الأمة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وإنما اختلفوا في زمانه و كذا إمام الحرمين قال اجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه منظنون ولم يتقرض لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن المراد المتواتر في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يمارض القطعي لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز ، وهذا الدليل إنما يتمشى إذا كان محل النزاع في الجواز العقلى ، كذا اعترض به الهندي ظناً منه وقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلاً فإنه من نقل الاتفاق عليه .

وقد عرفت أنه محل خلاف إلا أنا نقول قد قررنا أن المصنف إنما تكلم في الوقوع ودليله هذا يقتضى عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضاً ثم أنه ضعيف من أوجه أخر :

أحدها ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من أنا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقبلوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً وجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال : إذا نقل من ظاهره العدالة فاطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل .

والثاني : أنا لا نسلم أن المقيلوع لا يدفع بالمنظنون ألا ترى أن اتفاء

الاحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين ثم إذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أحاداً يثبت العمل به ويرتفع ما يقرر قبل ورود الشرائع ذكره القاضى أيضاً .

والثالث : أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بذهب الراوى وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضى أيضاً ومراده أن المقطوع به إنا هو أصل الحكم لا دوايه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوايمه ، ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين :

أحدهما : منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسدده أن الكتاب والسنة المتوازنة وإن كان مقطوعاً بالمتن لكنهما مظهرتا الدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصاً فتمسكاً بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالة على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول الخبر الواحد الخاص إنما هو احتمال الكذبات والغلط وتطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام إنما هو من جهة تخصيصه بإرادة بعض مدلولاته دون بعض مدلوله أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق التذب والغلط إلى العدل المتحفظ وضعفه التبع حتى الدين المندى بأنه ليس من شرط المنسوخ من الكتاب والسنة المتوازنة أن يكون عاماً وناسخه من خبر الواحد خاصاً حتى يتأتى ما ذكر بل قد يكون عامين أو خاصين والمنسوخ خاصاً والمناسخ عاماً على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم .

وإذا لم يتأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الأضعف على الأقوى فلم يجز النسخ في هذه الصور وإذا لم يجز في هذه الصور ولم يجز في تلك الصورة لعدم القائل بالفصل في ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ في تلك الصورة لتساويهما جاز في هذه الصورة لعدم القائل بالفصل لأن إلحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المقسدة في صور عديدة أشد عمقاً من تحققها في صورة واحدة .

ولذا فهما : النقص يجوزان تخصيصهما به ولقائل أن يقول التخصيص أهون
فلا يلزم من جوازه جواز النسخ ، وأيضا فالتخصيص لا يلزم منه ترجيح الاضعف
على الاقوى لما ذكر من المعنى فلا يلزم النقص ، واستدل الحضم بقوله تعالى :

(قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) (١)
الآية فإنه يقتضى حصر التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة
السته من نهي ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا
الخبر الظنى ، وأجاب في الكتاب بأن الآية إنما دلت على الرسول ﷺ لم يجد في
ذلك الوقت من المحرم إلا الأربعة المذكورة في الآية ولذا قال أوحى بلفظ الماضى
وبقى ما عداها على الأصل الحل ونهى ﷺ عن أكل كل ذى ناب وجد بعد ذلك
فلا نسخ لأن الآية دلت الحال ولم تعرض للاستقبال والحديث إنما دل على
الاستقبال ولو قدر تناول الآية للاستقبال فالحديث مخصص لمعوم ليس غير هذه
الأربعة بمجرد وهو عموم المفهوم من حصر التحريم في الأربعة بناء على أن المفهوم
عموما وحيث أنه فهو مخصص لا ناسخ .

قال (الثالثة الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينقض الإجماع ولا ينسخ به
أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) .

هذه المسألة تشتمل على بحثين :

الاول : في أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ وأن الحكم الثابت بإجماع
هذا هو رأى الجماهير أعنى أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب
ودليله أنه لو انتسخ لكان انتساخه إما بالكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس
والكل باطل إما بطلانه بالأولين فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الإجماع

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥) .

لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا ينعقد الإجماع في زمنه لأنهم أن
أجمعوا دونه لم يصح وإن كان معهم أو علم بهم وسكت فالهبرة بقوله أو تقريره
وأما بالإجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين
وإلى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الإجماع بخلافه وأما القياس فلان شرط صحته أن
لا يخالف الإجماع فإذا قام القياس على خلاف الإجماع لم يكن معتبرا لزوال شرطه
وأما أن الإجماع لا يفسخ به فلان المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس
والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضا.
وأعلم أن ما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ هو ما ذكره الأصوليون
على طبقاتهم القاضى في مختصر التقریب لمن بعده ولقائل أن يقول إذا كانت الأمة
لا تجتمع على خطأ انعقد الإجماع بقولها ولاسيما إذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو
الصحيح فلعلمهم اجتهدوا في مسألة واجمعوا عليها ولم يعلم هو ﷺ بهم والإمام وإن
جرى هنا على ما ذكره الأصوليون من أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ فقد ذكر
ما يناقضه بعد ذلك ،

قال (والقياس إنما يفسخ بقياس أجلى منه) .

للبحث الثاني في نسخ القياس والنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب
إليه المصنف أن القياس إنما يفسخ بقياس أجلى من القياس الاول وأظهر ويعرف
قوة أحد القياسين بما سيأتي أن شاء الله في ترجيح الاقيسة وإنما حصر الذي يفسخ
في القياس الاجلى دون غيره لان غيره أما نص أو إجماع ويمتنع النسخ بهما لزوال
شرطه حينئذ كما تقدم ، وأما قياس مساو للأول ويمتنع الترجيح من غير مرجح
وأما قياس أخفى ويمتنع لتقديم المرجوح على الراجح فقد تحرر من كلام المصنف
هذا أن القياس قد يكون منسوخاً وقد يكون ناسخاً لان في نسخ القياس بالقياس
ذلك ومنهم من منع نسخه والنسخ به مطلقاً ومنهم من جوز نسخه بسائر الادلة

ونسخ جميع الادله ، وقال الإمام نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته فان كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والإجماع والقياس أما بالنص فبان ينص الرسول ﷺ في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد إستقرار التعبد بالقياس .

وأما بالإجماع فلانه إن اختلفت الأمة على قولين قياساً ثم أجمعوا على أحد القولين رافعاً لحكم القياس الذي اقتضى القول وأما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجمعه معلا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون إماره عليتها أقوى من إماره عليه الوصف للحكم الأول في الاصل الأول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الأول .

وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فانه يجوز نسخه في المعنى وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً في اللفظ أما بالنص إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء أصلاً ثم أجتهد فخرج شيئاً بالقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم الأول من قياس لكنه لا يسمى ناسخاً لأن القياس انما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول معتداً به فلم يكن للنص الذي وجدته آخراً ناسخاً لذلك القياس ، وأما أن يكون القياس ناسخاً فهو إما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً . والاقسام الثلاثة الأول باطلة بالإجماع .

وأما الرابع وهو كونه ناسخاً لقياس آخر فقد قدم الكلام فيه هذا كلام الإمام قال صاحب التحصيل ، ولتأمل أن يقول في هذه الاقسام نظر فليأمله الناظر وما ذكره صاحب التحصيل صحيح فان النظر فيه من أوجه .

احدهما : قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي ﷺ بالإجماع يناقض قوله .
قيل ذلك أن الإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ وأنه يمتنع نسخ القياس به أيضا .

والثاني : بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب غير سديد فان ذلك التمس الذي
يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لا يدوران يكون كان موجودا في زمن النبي ﷺ
ضرورة أن النصوص لا تنشأ بعده ولكنته كان قد خفي عليه فاذا بان له تبين إذ
ذاك أن حكم القياس مرتفع من أصله وليس هو من النسخ في شيء لا في اللفظ
ولا في المعنى سواء قيل كل مجتهد مصيب أم لم يقل بذلك .

والثالث : أن بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب إن صح لم يختص بما بعد
وفاة الرسول ﷺ .

والرابع : أنه نقل الإجماع على بطلان الأقسام الثلاثة الأول وليس يجيد لما
نقله جماعة من تجويز نسخ الكتاب بالسنن وبالقياص عن طائفة .

والخامس : في قوله إن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به
قلنا لا نسلم فان المصيب وان اتحد فقد انعقد الإجماع على أنه يجب على كل مجتهد
أن يعمل به ومن قلده بما أداه إليه اجتهاده من قياس أو غيره ، وإن كان قد أخطأ
الحكم المقرر في نفس الأمر كما يقول فيمن اجتهد ثم أخطأ الكعبة يجب أن يصل
إلى الجهة التي استقبلها وإن كانت خطأ في نفس الأمر ، وأعلم أن الإمام لم يخترع
هذا التفصيل بل سبقه إليه أبو الحسين في المعتمد .

وقال الأمدى العلة الجامعة في القياس إن كانت منصوصة فهي في معنى النص
ويمكن نسخه بنص أو قياس في معناه لو ذهب إليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم
إطلاعه على ناسخه بعد البحث فانه وان وجب عليه اتباع ما ظنه فوق حكمة في
حده بعد إطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل يتبين أنه كان منسوخا وإن

كانت مستنبطة فحكها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب لأن النسخ هو الخطاب أما النسخ بالقياس فاختر فيه أنه يصح إن كانت العلة منصوصة وإلا فان كان القياس قطعيا كقياس الأمة على العبد في السراية فانه وإن كان مقدما لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو الخطاب وإن كان ظنيا بأن تكون العلة مستنبطة فلا يكون نسخا .

قال (الرابعة نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لأن نقي اللازم يستلزم نقي الملزوم والفحوى يكون ناسخا) .

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق ، واختلف في أن نسخ الأصل كتحرير التأفيف مثلا هل يستلزم نسخ الفحوى كتحرير الضرب وفي عكسه وهو أن نسخ الفحوى وهو تحريم الضرب هل يستلزم نسخ الأصل وهو تحريم التأفيف على مذاهب .

أحدها : أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر واختاره صاحب الكتاب . واستدل على أن نسخ الفحوى يستلزم بأن الفحوى لازم للأصل ونقي اللازم يستلزم نقي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسيأتي إن شاء الله تعالى .

والثاني : أنه لا يلزم من نسخ الآخر .

والثالث : أن نسخ الأصل يستلزم لأن الفحوى تابع له ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ الفحوى لا يستلزم ، وجزم الامام بنسخ الأصل يستلزم وأما نسخ الفحوى هل يستلزم فنقله عن اختيار أبي الحسين وكتب عليه ، وقال الامدى الختاه أن تحريم الضرب في محل السكوت إن جعلناه من باب القياس فنسخ الأصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله وإن جعلناه تابئا

بدلالة اللفظ فلا شك أن دلالة اللفظ على تحريم التأقيف بجهة صريح اللفظ وعلى الضرب بجهة الفحوى وهما دالتان مختلفتان غير أن دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينئذ أن يقال لا يلزم من رفع إحدى الدالتين رفع الأخرى .

فإن قلت الفحوى تابع فكيف يمتثل بقاؤه مع ارتفاع المتبوع قلت نسخ حكم المنطق ليس نسخاً لدلالة بل نسخاً لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو أصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس أصلاً للفحوى قوله والنحوى تكون نسخاً قد ادعى الإمام والامدى فى ذلك الاتفاق وفيه نظر حجاجاً ونقلأما الحجاج فوقع الاختلاف فى أنه هل هو من باب القياس وإذا كان من باب القياس وفى النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف وأما النقل

قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ما ذكرناه إذ قال من أصحابنا من جعله بالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى أى بناء على أنه لا يجوز النسخ بالقياس وذلك هو المختار عند الشيخ أبى اسحاق وكذلك القاضى كائن عليه فى مختصر التقريب وفاتنا أن نحكى ذلك فيما تقدم ولكن العهد به قريب .

واستدل الإمام على أن الفحوى ينسخ بأن دلالته إن كانت لفظية فظاهر وإن كانت عقلية قال القرانى يعنى قياسية أى ادرك العقل الحكمة التى لأجلها ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق قياساً .

قال الإمام فىه يقينية فيقتضى النسخ لا محالة ، ولقاتل أن يقول القياس ليس يقينياً لاحتمال غلطنا فى ان ذلك الحكم فى الأصل معلل وان العلة هى ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقضى نفيها يريد ثباته والمسألة خلافية بين العلماء ولا قاطع مع الخلاف والله أعلم .

وهذا تمام القول فى مفهوم الموافقة، وأما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع نسخ

الأصل وبدونه وذلك واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فإنه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام إذا التقى الختانان وبقي أصله وهو وجوب النسل من الانزال ذكره صني الدين المنسدي ، قال وأما نسخ الأصل بدونه فأظهر الاحتمالين أنه لا يجوز لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القدر المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه فعل هذا نسخ الأصل نسخ للمفهوم وليس المعنى منه أن يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى بل المعنى منه أن يرتفع العدم الذى كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل .

قال (الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ قبل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة) .

اتفق العلماء على أن زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على الصلاة ليس بنسخ ، واختلفوا فى أن زيادة صلاة على الصلوات الجنس هل يكون نسخاً فذهب الجاهل إلى أنه ليس بنسخ .

وقال بعض أهل العراق إنه نسخ لأن زيادة هذه السادسة بغير الوسط أى انها تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى وأجاب بأن هذا غير سديد إذ يلزم عليه أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة فلو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخاً ، وأعلم أن هذا الجواب غير سديد لأن غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الأمر بالمحافظة على الوسطى ليقال مثله فيها بل الحق عندى أنهم إن أرادوا بكونها تغير الوسط انها تجعل المتوسط بين الشيتين غير وسط فذلك غير سديد لأن كون العبادة وسطاً أمر حقيقى ليس بشرعى والنسخ إنما يتطرق إلى الحكم الشرعى وإن أرادوا به ما ذكر من نسخ الأمر بالمحافظة على الوسطى فتعمل إن كانت الوسطى علماً على صلاة بعينها أما الصبح أو العصر وليست

فعلى من المتوسط بين الشيئين فا ذكرتموه ساقط إذ لا يلزم من زيادة صلاة أن يرتفع الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وان كانت الوسطى المتوسطة بين الصلوات فالقول حينئذ الذى يظهر أن الأمر يختلف بما يزيد والحالة هذه فان زدت واحدة فهي ترفع الوسط بالكلية ويتجه ما ذكره اتجاهها واضحا لأن الوسط حينئذ وإن كان أمراً حقيقياً إلا أن الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخا للحكم الشرعى وإن زدت اثنين ونحوهما بما لا يرفع الوسط فلا نسخ إذ لم يرفع الوسط وانما خرجت الظهر مثلا عن أن يكون وسطا وكونها كانت الوسط انما هو أمر حقيقى اتفاقى لا يرد النسخ عليه والأمر بالمحافظة على الوسط شيء وراء ذلك وهو لم يزل بل هو باق .

قال : (أما زيادة ركعة ونحوها فذلك عند الشافعى رضى الله عنه ونسخ عند أبي حنيفة رحمه الله ، وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم ومالم ينغه والقاضى عبد الجبار بين ما ينفى اعتداد الأصل وبين مالم ينغه ، وقال البصرى إن نفى ما ثبت شرعا كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التغريب على الحد ليس بنسخ) .

مضى الكلام فى زيادة العبادة المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع فعليه
بمذاهب :

أحدهما : أنها ليست نسخاً وهو منذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه وقول
أبي على وأبي هاشم .

الثانى : أنها نسخ وهو قول الحنيفة .

الثالث : التفصيل : فقال قوم : إن كانت الزيادة قد نفاها المفهوم فيكون
نسخاً وإلا فلا كما قال فى سائمة التمر زكاة ثم قال فى المعائمة زكاة ، وقال القاضى

عبد الجبار بن احمد إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شديداً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به بل وجوده كعدمه ويجب استنفاه فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة على ركعتين ، وإن كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة لصح لم يكن نسخاً كزيادة التفرير على حد القاذف .

وقال أبو الحسين البصرى إن كان رائد رافضياً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم وإن كان ثابتاً بدليل عقلى كالبرآة الأصلية فلا وهذا هو الأحسن عند الإمام والمختار عند الآمدى ، وابن الحجاج ، قوله فزيادة أى فعل ما ذكره أبو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التفرير على الحد فى حق الزانى لا يكون نسخاً لأن عدم التفرير كان ثابتاً بالبرآة الأصلية ، وكلام المصنف يوم أن هذين المسائلين من تنمة كلام أبو الحسين وليس كذلك ، فقد نقل عنه الآمدى فى الفرع الثانى من فروع المسألة أن المسائلين جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثانى فظاهر ، وأما الاول فلأن التشهد ليس محله بعد الركعتين بخصوصهما بل آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ، وقال بعضهم واختاره الغزالى ، إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال ، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وإن لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا ولم يذكر فى الكتاب هذا المذهب والله أعلم .

قال : (خاتمة التسح يعرف بالتاريخ فلو قال الراوى هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه) .

المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التى بها يعرف النسخ من المنسوخ ، وأنما

ذكر ذلك آخر الباب وجعله خاتمة لنقله بجميع أنواع النسخ وجمله القول فيه أن النسخ يعرف إما بأن ينص عليه الشارع وإم يتعرض المصنف لهذا القسم لوضوحه وإما بالتاريخ بأن يعلم بطريق صحيح أن أحد الدليين المتنافين متأخر عن الآخر فيحكم بأنه ناسخ له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك الآية أو في سنة كذا والأخرى في السنة التي بعدها وهذا الحديث سابق على ذلك الحديث أو كان في سنة كذا وكذا ، وهذا في السنة التي بعده قيل قوله في ذلك وإن كان يقوله يقتضى نسخ المتواتر وذلك لأن النسخ حصل بطريق التبع والشئ يفتقر إذا كان تابعا ولا يفتقر أصلا في مسائل كثيرة أصولية وفقهية كما أن الشفعة لا تثبت في الأشجار والأبنية بطريق الأصالة وتثبت تبعاً للأرض إذا بيعت معها ، وكذا إذا قطعت يد المحوم فإنه لا فدية عليه للشعر الذي عليها والظفر لأنهما هنا تابعان غير مقصودين بالأبانة ، وعلى قياس هذا لو كشط جلدة الرأس فلا فدية ، ويشبه هذا ما لو كان تحت امرتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة فإنه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلها لا يجب المهر لأن البضع تابع عند القتل غير مقصود ويلتحق به أيضاً ما في الرافعي عن التتمة من أنه لا يجوز توكيل المرأة في الاختيار في النكاح إن أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة لأن الفروج لا تستباح بقول النساء .

وفي الإختيار للفراق وجهان لأنه وإن تضمن اختيار الأربع للنكاح فليس أصلا فيه بل تابعا فاعتقر وكذلك إذا أذن السيد للعبد في النكاح وأطلق فزاد على مهر المثل فإن الزيادة يجب في ذمته يتبع بها إذا عتق بلا خلاف ، ولا يقال هل الأخرى في ثبوت هذه الزيادة في ذمة العبد بغير إذن السيد خلاف كما جرى في ضمان العبد بغير إذن السيد لأن الالتزام ما هنا جرى في ضمن عقد مأذون فيه .

وقد يمتنع الشئ مقصوداً وإن حصل في ضمن عقد لم يمتنع ونظيره يصح خلع العبد قولاً واحداً ويمتنع من تملك السيد بعقد الهبة على أصح الوجهين ومسائل هذا الفصل تخرج عن حد المد .

أما لو قال الراوى هذا منسوخ لم يقبل لجواز أن يقوله عن اجتهادته
ولا يلزمنا ذلك الإجتهد أو لا يقتضيه رأينا ، وقال الكرخى : ان عين الراوى
الناسخ كقوله : هذا نسخ هذا ، فالامر كذلك لجواز ان يقوله عن اجتهاد وان
لم يمينه بل اقتصر على قوله : هذا مبسوخ قبل لأنه لولا ظهور للنسخ فيه لما
أطلق النسخ اطلاقا .

قال الإمام هذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في أول الأمر كذلك وليس
كذلك وبالله التوفيق والعون تم الجزء الأول ومن تجزئة المصنف فسخ الله في مدته

الكتاب الثاني

في السنة

قال رحمه الله (الكتاب الثاني في السنة وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم
أرفعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في باب
الباب الأول في أفعاله وفيه مسائل الأولى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر
عنهم ذنب إلا الصفات سهواً والتقرير مذكور في كتاب المصباح

السنة في اللغة الطيقة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجع جانب وجوده على عدمه
ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبي صلى الله عليه
وسلم من الأقوال والأفعال التي ليست للإعجاز وهذا هو المراد هنا ويدخل
في الأفعال التقرير لأنه كلف عن الإنكار والكف فعل على المختار كما سبق فإذا
أردنا تعريف السنة التي عقد لها هذا الكتاب قلنا هي الشيء الصادر عن محمد المصطفى
صلى الله عليه وسلم لا على وجه الإعجاز وقد سبقت مباحث القول بأقسامها الأمر
والنهي والعام والخاص والجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وكلامنا الآن في الأفعال
والباب الأول معقود لها وفي الطرق التي يتوصل بها إلى ثبوت الأفعال ، والباب
الثاني معقود لذلك وفي الباب الأول مسائل

الأولى في عصمة الأنبياء عليهم الصلوات السلام ، وأعلم أن الكلام في هذه
مسألة محله علم الكلام واختيار المصنف قد عرفته وهو رأى جماعات ويشترط
عند من يقول بوقوع ذلك بطريق السهو أن يحصل الذكر والذي نختاره نحن
وتدين الله تعالى عليه أنه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير لا عمداً ولا سهواً

وإن الله تعالى نزه ذواتهم الشريفة عن صدور ثنقائص وهذا هو اعتقاد الشيخ الإمام الوالد ايده الله وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحبي ونص على القول به الاستاذ أبو اسحاق في كتابه في اصول الفقه وذاد أنه يمتنع عليهم النسيان يمتنع عليهم النسيان أيضاً، وأما دعوى الامام في الكلام على الطرق الدالة على القطع بصحة الخبر بما عدا المتواتر في الكلام على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه وقع الاتفاق على جواز السهو والنسيان فهي دعوى غير سديدة لما حكاه الاستاذ وذهب اليه المصنف احوال الكلام في هذه المسألة على كتابه مصباح الارواح قال (الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والتدب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابن سعيد الاصطخري وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها وإحتمال أن تكون من خصائصه فعل النبي صلى الله عليه وسلم على اقسام

الاول أن يدل دليل آخر أو قرينة معه على أنه لوجوب كقوله صلى الله عليه وسلم د صلوكا رأيتموني أصلي (١). وقوله عليه السلام خذو عني مناسككم (٢) فإن هذين الحديثين يدلان على وجوب اتباعه في افعال الصلاة وافعال الحج إلا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم متضح فانه على حسب ما يقوم الدليل والقرينة عليه وفاقاً

الثاني ما علم أنه صلى الله عليه وسلم فعله يانا لشيء نحو قطعه يد السارق من الكوع إذ فعله يانا لقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)

الثالث ما عرف بالقرينة أنه للاباحة كالافعال الجليلة نحو القيام والمعقود والاكل والشرب وغير ذلك وأمره واضح إلا أن التأمي مستحب وقد كان ابن عمر رضي الله عنه لما حج يجر خطام ناقته حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقته النبي صلى الله عليه وسلم تبركا باثاره الظاهرة ومواطن تعاله الشريفة

(١٩٣ - الإبهاج ج ٢)

والرابع ما عرف انه مخصوص به كالضحى والاضحى

الخامس ما عرف أنه غير مخصوص به كما كثر التكليف فهذه الأقسام كلها ليس فيها شيء من الخلاف وأمرها واضح وكل هذه الأقسام خرجت بقول المصنف فله المجرى فافهم ذلك

السادس ما تجرى عن جميع ما ذكرناه إلا أن قصد القرية ظاهر فيه فهذا ليس أيضاً مجرداً من كل وجه ولك أن تقول أنه يخرج أيضاً بقول المصنف المجرى وفي هذا القسم اختلاف لنا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الأحكام

السابع ما لم يظهر فيه قصد القرية بل كان مجرداً مطلقاً فهذا أمر دائر بين الوجوب والتدب والإباحة لأن المحرم يمتنع صدوره عنه لما تقرر في مسألة عصمة الأنبياء والمكروه يندر وقوعه من أحاد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وأمام المرسلين والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عهم عنه وإذا دار الأمر بين هذه الأمور فهل يدل على واحد منها هذه مسألة الكتاب وفيها مذاهب

أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك وتابعه في ذلك جماعة من الأئمة وجزم به الأمدى

والثاني أنه يدل على التدب وهو المنسوب إلى الشافعي واختاره إمام الحرمين . وبه قالت طوائف من الأئمة ونقله القاضي أبو الطيب عن أبي بكر القفال وعن الصيرفي وسيأتي النقل عن الصيرفي بالوقف

الثالث أنه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران وأبن أبي هريرة والحناابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك ، قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية

وفروع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضي واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم إلى اناندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى اناندركه بادلہ السمح

الرابع التوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفي والواقفية واختاره الغزالي والامام وأتباعه منهم المصنف وصححه القاضي ابو الطيب في الكفاية عن اكثر الاصحاب وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم ابن كج وقالوا لاندرى انه للوجوب أو للندب أو للإباحة لاحتمال هذه الامور كلها ، واحتمال أن يكون أيضا من خصائصه

والخامس انه على الخطر في حقنا حكاة الغزالي قال الأمدى وهو قول بعض من جوز على الانبياء المعاصي قلت وليس مستندا لقائل بهذه المقالة تجوز المعاصي بل ما ذكره القاضي في مختصر التقريب ، فقال ذهب قوم إلى انه يحرم اتباعه وهذا من هؤلاء الانبياء على اصلهم في الاحكام قبل ورود الشرائع فانهم زعموا انها على الخطر ولم يجعل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما في تثبت حكمه في الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع انتهى ، وكذلك ذكر الغزالي وقال لقد صدق هذا القائل في قوله بقى على ما كان واخطأ في قوله

ان الاحكام قبل الشرع على الخطر لما قرناه في موضعه فإن قلت فهل قصد القربة في الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لا يتأني فية الخلاف المذكور قلت لا تصریح بعضهم بجريان الخلاف في القسمين جميعاً اعنى ما ظهر فيه قصد القربة وما لم يظهر غير أن القول بالوجوب والندب يقوى في القسم الاول بالإباحة والتوقف يضعف فيه

وأما القسم الثاني فبالعكس منه فإن قلت فكيف يتجه جريان قول بالاباحة. فيما يظهر فيه قصد القرية فإن القرية لا يجمع استواء الطرفين قلت للنبي صلى الله عليه وسلم قد يقدم على ما هو مستوى الطرفين. لئيبين. للامة جواز الاقدام عليه ويثاب صلى الله عليه وسلم بهذا المقصد وهذا الفعل وان كان مستوى الطرفين فيظهر في المباح قصد القرية بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالاباحة إلا بهذا التريب على أنا لم تر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم أعنى السادس. وهو ما ظهر فيه قصد القرية نعم حكاه الآمدي ومن تلقاه منه ولا مساعد للامدي على حكايته وأنا قد وقفت على كلام القاضي فن بعده .

الثامن ما دار الامر فيه بين أن يكون جبليا وأن يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلي لأنه الأصل عدم التشريع أو على الشرعي لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات .

وهذا القسم قاعدة جلية وهي مفتتح كتابنا الأشباه والنظائر وقد ذكرت في كتاب الأشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر أن الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعي لكونه مبعوثا لبيان الشرعيات .

ومن صور هذا القسم أنه صلى الله عليه وسلم دخل من نية كداء وخرج من نية كداء فهل كان ذلك لأنه صادف طريقة أو لأنه سنة فيه وجهان ومنها جلسة الاستراحة عندما حمل اللحم فقيل ذلك جبلي فلا يستحب وقيل شرعي ومنها أنه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا فهل يحمل على الجبلي فلا يستجيب أو على الشرعي ومنها حجه راكبا ومنها ذهابه في البعيد في طريق وإيابه في آخر القاعدة مستوفاة في كتابنا الأشباه والنظائر كده الله .

قال (احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يسكرد ولا يحرم والأصل عدم

الوجوب والتدب فبقي الاباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب
أو للتدب .

احتج القائل بالاباحة بأن فعله صلى الله عليه وسلم لا يكون حراما لما تقرر
في مسألة العصمة ولا مكروها لما قدمناه من أنه نادر بالسنة إلى آحاد العدول فكيف
إلى أشرف المرسلين وهذا عند من يجوز وقوع المكروه وقد قدمناه في ذلك
في المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه .

أما ما فعله إيين أنه جائز فقد يقال لم لا يقع الاقدام ويكون مستحبا أو واجبا
بالنسبة إليه لما في اقدمه عليه من تبيين الجواز كما قدمناه والذي يظهر أنه لا يقدم
على فعله إذ في القول مندوحة عن الفعل وإذا اتقى المحرم والمكروه انحصر الأمر
في الواجب والمندوب والمباح والأصل عدم الوجوب والتدب فلم يبق الا الاباحة .

وأجاب بأن الغالب على فعله الوجوب والتدب فيكون الحمل على أحدهما
أولى لأن الحاق الفرد بالأعم الاغلب أرجح وأولى من الحاقه بخلاف ذلك وقائل
أن يقول الوجوب والتدب وان كانا غالبا الا أنا لانسلم أنه إيقاوم الأصل الذي
أشرنا إليه بل الأصل أولى ، قال والتدب بأن قوله تعالى (لقد كان لكم في رسول
الله أسوة حسنة) (١) يدل على الرجحان والأصل عدم الوجوب .

واحتج القائل بالتدب بقوله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)
والاستدلال بهذه الآية يقرر على أربعة أوجه ثلاثة منها تدل على التندية
والرابع يدل على الوجوب .

الأول : التمسك بقوله لكم ووجهه أنه قال عليكم وذلك يفيد أنه

(١) سورة الأحزاب آية (٢١) .

مندوب إليه إذ المباح لانفع فيه واللام للاختصاص بجهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الأخرى لا الدينوى .

والثاني : هو ما أورده الإمام التمسك بقوله أسوة وتقريره أن التأسي لو كان واجبا لقال عليكم كما عرفت فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا .

الثالث : وهو ما أورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه أن قوله حسنة تدل على الرجحان والوجوب منتف بالاصل فتعين الندب ولم يجب عن هذا بل جمع بينة وبين دليل الايجاب .

وأجاب عنهما بأن الأسوة والمتابعة من شرطهما العلم بصفة الفعل .

والرابع : الدال على الوجوب وتقريره أنه تعالى قال (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) ، وهذا جار مجرى التهديد على ترك التأسي به لأن معنى الآية أن يرجو الله واليوم الآخر فله فيسبب الأسوة الحسنة ومن لا يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه الأسوة الحسنة فيكون وعيدا على ترك التأسي به أو نقول بعبارة أخرى أنه جعل التأسي به لازما لرجاء الله واليوم الآخر فيلزم من عدم التأسي به عدم رجاء الله واليوم الآخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه والتأسي به في الفعل إنما هو بإتيان مثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا هذا تقرير الأوجه .

واعلم أن الذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبي صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وتلك الأسوة هي الاقتداء به وليس عامة في كل شيء إذ هي نكرة في سياق الاثبات فلا تقتضي العموم فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضى للوجوب أم للندب والحق من الدلائل الخارجية

الخارجية والبراهين القاطعة أن الاقتداء به في كل شيء مشروع محبوب لأن الله تعالى جعله قدوة الخليفة ولكن الاقتداء به يستدعى العلم بصفة الفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه .

وأما تمسك الامام بلفظ الأسوة ففيه نظر إذ المعنى أن لكم فيه قدوة وأنه شرع الاقتداء به وذلك أعم من أن يكون على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى أنه يجب الاقتداء به ولا يستحب بل ما هو أعم من ذلك .

وأما تمسك المصنف بقوله حسنة فقد أورد عليه أن الحسنة لا تدل على الرجحان لما تقرر في أوائل الكتاب من أن المباح حسن وهذا إيراد لا ينجح في مبادئ النظر إلا أن الذهن يساقط في هذه الآية إلى فهم الرجحان من قوله حسنة لا يكاد يتارى فيه .

ولعل سبب ذلك أنه قال لكم أسوة فأفاد ذلك مشروعية الاقتداء فلما قال حسنة بعد ذلك اقتضى زيادة على المشروعية وليست تلك الزيادة إلا الرجحان كما تقول زيد انسان فان هذا كلام مفيد يفهم اللبيب منه بقولك انسان فوق ما يفهم من مدلول انسان من حيث هو وهو أنه حلو لحصال الانسانية الشريفة ولو لم يفهم زيادة على مدلول الانسان لم يعد الكلام مفيداً إذ كل زيد انسان .

قال (والوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واجمع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة رضى الله عنها فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا وأجيب بأن المتابعة هي الايمان بمثل ما فعل على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم .

واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع . أما النص ففي مواضع .

أحداه) قوله تعالى (فآمنوا بالله ورسوله النبي الذي يؤمن بالله وكلماته
وانبعوه(١) وظاهر الأمر الوجوب .

وثانيها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فانبعونى دلت على أن محبة الله تعالى
التي هي واجبة اجماعا مستلزما لمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولازم الواجب
واجب فتابعته واجبة .

وثالثها قوله تعالى : وما آتاكم الرسول فخذوه(١) فإذا فعل فقد أنانا بفعل
فوجب علينا أن نأخذ به وأما الاجماع فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في
وجوب النسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضى الله عنها ، إذا جاوز الختان
الختان فقد وجب النسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ، رواه
الامام أحمد والترمذى وقال حسن صحيح(٢) فرجعوا أقول عائشة واثقفوا على
وجوب النسل بالتقاء الختانين .

والجواب عن الدليلين الأولين بأن المتابعة هي الايمان بمثل فعله على الوجه
الذى أتى به من التدب أو غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة
التدب لم تحصل المتابعة .

وحينئذ فيلزم توقف الأمر بالمتابعة على معرفة الجهة وإذا لم تعلم بها لم تؤمر

(١) سورة الأعراف (١٥٨) .

(١) سورة الحشر آية (٧) .

(٢) كما رواه البخارى ، كتاب للنسل ، باب التقاء الختانان ، وابن ماجه ،
كتاب الطهارة ، باب ما جاء في وجوب النسل إذا التقى الختانان ، ورواية أحمد
ومسلم ، إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان الختان فقد وجب النسل .

وأنظر : نيل الأوطار (١/١٦٠-١٦١)

بالمتابعة ، واعلم أن المتابعة والتأسي بمعنى واجد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا على التأسي الذي احتج به الذاهب إلى التذب كما عرفت :

وللمتابعة والتأسي شرط آخر مع ما ذكر وهو أن يقع الفعل لكونه فعل ، ومن هنا يتأيران الموافقة فانه لا يشترط فيها أن تكون علة أياه كونه فعله وعن الآية الثالثة أن معنى قوله آناكم أمركم يدل على ذلك أنه قال في مقابلة وما نهاكم ، وأما الاجماع على وجوب النقل فليس مجرد لفعل بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه بقوله خذوا عنى مناسككم .

واللفظ وإن ورد في الحج فهو عام في كل نسك أى كل عبادة ، قلت وفي الجواب نظر فإن في الحديث بعد قوله خذوا عنى مناسككم فاني لا أدري لعل لا أحج بعد حجتي هذه كذا رواه مسلم وأحمد والنسائي وعامة من رواه ويتمين بهذا اللفظ حله على أعمال الحج دون غيرها .

ويمكن أن يقال في الجواب عن الاجماع أنهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عائشة رضى الله عنها معه فان بفعلها يتبين أن الحكم فيها وفيها واحد بخلافه لاحتمال الخصوصية فيه ثم لقائل أن يقول هذا القسم بما ظهر فيه قصد القرية والمصنف إنما تكلم في المتجرد .

قال (الثالثة جهة فعله تعلم أما بتنصيصه أو تسويته بما علم جهته وبما علم أنه امثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذرا أو ممنوعا لولم يجب كالكوعين في الخسوف والتذب بقصد القرية مجردا وكونه قضاء لمنسوب) .

تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن من شرطها العلم بجهة الفعل وهذه المسألة في بيان الطرق التي يعرف بها الجهة وقد عرفت أن فعله صلى الله عليه وسلم منحصر في

الواجب والمندوب والمباح فالطريق حينئذ قد يعم هذه الأمور، وقد يخص البعض منها فالعام أربعة .

أحدها أن ينص على كونه من القسم الفلاني

الثانية أن يسويه بفعل علت جهته كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك الفعل المساو إليه معلوم الجهة .

والثالث أن يقع امثالاً لآية دلت على أحد هذه الثلاثة .

والرابع أن يقع يائناً لآية بجملة دلت على أحدها وإلى هذا القسم أشار بقوله أو يائناً وهو مرفوع عطفاً على قوله امثال أي ويعلم جهة فعله بسبب أن علم ذلك الفعل امثال آية أو بيان ، قوله وخصوصاً أي ويعلم خصوصاً الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك في أشياء .

أحدها أن يقع صفة تقرر في الشريعة أنها إماراة الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة .

والثاني أن يكون جزاء شرط كفعل ماوجب بالندب بأن يقول مثلاً الله على أن جرى الأمر الفلاني صوم غد ، ثم ترى جريان ذلك الأمر وصومه في غد ، واعلم أن وقوع الندب من النبي صلى الله عليه وسلم غير متصوران قلنا بكرامته وهو الذي حكاة الشيخ أبو علي السبختي عن نص الشافعي كما نقل ابن أبي الدم .

الثالث أن يكون بمنزوعاً لولم يجب كالأتيان بالكوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالتحان ، ولقاتل أن يقول هذا لا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فانها شيان ومنوع منها لولا المقتضى لهما ، ويعرف الوجوب أيضاً بكون قضاء الواجب هذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب إخلاله به هنا ، ويعرف أيضاً بالمداومة على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب ، وهذا دليل

ظاهر على الوجوب لأنه لو كان غير واجب لنص عليه دليلاً أو لادخل بتركه لثلا يوم هم إيجاب ما ليس بواجب .

وقوله والتدب أى ويختص معرفته التدب بشيئين .

احدهما . قصد القرية مجرداً عن إماره دالة على الوجوب فإنه يدل على أنه مندوب لأن الرجحان ثبت بقصد القرية والأصل عدم الوجوب وفي هذا ما تقدم من الخلاف .

والثاني : كون الفعل قضاء لمندوب ويعرف الوجوب والتدب كلاهما بالدلالة على أنه كان مخيراً بينه وبين فعل آخر ثبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب هذا أهمله المصنف .

قال (الرابطة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتساعه قولاً متقدماً نسخه وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص بنا خصناً قبل الفعل ونسخ عنا بعده وإن جعل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) .

التعارض بين الشئتين هو تعابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه والتعارض بين الفعلين غير منصور لآتهما وإن تناقض حكمها فيجوز أن يكون الفعل في ذلك واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه ، لأن الأفعال لا عموم لها ، ولو فرض مع الفعل الاول قول مقتضى الوجوب تكراره ، فالفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو تخصصاً لكن لذلك القول لا للفعل ، فالتعارض بين الفعلين يمنع بل اما ان يقع بين قولين أو قول وفعل ، ومحل الكلام في الاول كتاب التعادل والتراجيح

وأما الثاني فذكره هنا ، وله أحوال لأنه نوا ما أن يكون القول متقدماً أو متأخراً أو يجمل الحال .

قوله قولاً متقدماً هذا هو الحال الاول وجملة القول فيه أنه عليه السلام إذا

فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك للقول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم اننا نراه افطر فيه واقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا .

قوله فإن عارض متأخراً هذا هو الحال الثاني ، فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه ، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشملهم ويشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه وجوب نكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متأخراً عاماً فبالعكس أى يكون الفعل منسوخاً عكس حالته الاولى التى كان فيها ناسخاً للقول .

ولما إن يكون خاصاً به عليه السلام كقوله فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الاول عليهم وينسخ فى حقه صلوات الله وسلامه عليه ، وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله لا يجب عليكم صومه فلا تعارض أيضاً وحكمه بالتام مستمر .

وأما نحن فغير تقع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصوصاً مبنياً لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص فى اللفظ العام إلى أن يبقى واحداً وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصاً لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة .

واعلم أن هذا للتفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين ، إن قلنا المخاطب داخل فى عموم خطابه أو علينا معاشر الناس وإما إذا كانت قطعية فلا يمكن

حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً ثم هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم بما يجب علينا اتباعه كما عرفت ، وإما أن لم يكن كذلك . فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق الحكم بنا .

وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن دل الدليل على وجوب تكرار للفعل وكان القول المتأخر خاصاً به أو متناً ولا له بطريق النص فيكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم لأن المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام .

ولم يذكر المصنف ذلك لظهور قوله فإن جهل هذا هو الحال الثالث ، وهو أن يكون المتأخر منهما أعنى من القول والفعل مجهولاً فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره جمع لأن الجمع ما بين الدليلين ولو من وجه أولى من خلافه ، وإن لم يكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف فيه مذاهب .

أحدها : أن الأخذ بالقول لأنه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لها وإن دل فإنما يدل بواسطة القول فيقلد القول لاستلزامه ، وهذا ما جزم به الإمام واتباعه واختاره الأمدى .

والثاني : أنه يقدم الفعل لأنه أوضح الدلالة ألا ترى أنه يبين به القول كالصلاة والحج .

والثالث : الوقوف إلى ظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختار ابن الحاجب قولاً رابعاً من هذه الثلاثة وهو الوقف بالنسبة إليه ﷺ والقول بالنسبة ترجيح القول فيعمل به في حقتنا لا في حقه بشيء وهذا هو الذي أشعر به إختيار صاحب الكتاب لأنه قال فالأخذ بالقول في حقتنا وسكت عن حقه ﷺ .
قال (الخامسة أنه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشيخ وقيل لا)

المسألة مشتملة على بحثين .

الأول : فيما كان ﷺ عليه قبل أن يعثه الله تعالى برسالته قال إمام الحرمين وهذا ترجع قائمته إلى ما يجرى مجرى للتواريخ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب .

الأول : إنه كان قبل النبوة متعبداً بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف . ما هذا فقا . كان . عا . ش . نمة آدم وقيل إبراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل وقال بعضهم ما ثبت أنه تشرع من غير

والذهب السامي انه ٥ يكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً .

قال القاضي ، في مختصر لنا هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين ، ثم
ب ، فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلاً وذهب عصبية أهل
غير يمتنع عقلاً قال القاضي : وهذا ما ترتضيه وتنصره

قال إمام الحرمين والنزالي والامدى وهو
اله بأنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره
انه وبعد وعارض إمام الحرمين ذلك بأنه
'بدع وأبعد عن المعتاد ، ذكره القاضي

قال فقد تعارض الامران والوجهان يقال كانت العادة انخرقت للرسول ﷺ
في أمور منها انصراف همم الناس عن امر دينه والبحث عنه قال وبعدها الاكثر
على المنع وقيل أمر بالاعتباس ويكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا
قيل راجع في الرجم قلنا للالزام واستدل بآيات أمر فيها فاقننا الانبياء السالفة
عليهم السلام ، قلنا في أصول الشريعة وكلياتها .

البحث الثاني في أنه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بشرح بهسد النبوة من قبله
والكلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة .

. وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعده بطريق أولى .

وقد ذهب الأكثرون من المعتزلة وأصحابنا إلى أنه لم يكن متعبدا بشرح أصلا
ثم اقرقوا فقالت معتزلتهم أن لتعبد بشرح من قبلنا غير جائز عقلا زاعمين أن ذلك
لو قدر لاشعر بحطية وتقيصة في شرعنا وتضمن ذلك أيضا اثبات الحاجة إلى
مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة الشريعة .

وقال الآخرون أن العقل لا يجبل ذلك ولكنه ممنوع شرعا واختاره الإمام
والامدى .

وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبدا أى مأمورا بالاعتباس من كتبهم
كما أشار اليه المصنف ،

وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم إذا وجدنا حكا في شرع من
قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمننا التعلق به .

قال امام الحرمين وللشافعى ميل إلى هذا وبنا عليه أصلا من أصوله في كتاب
الاطعمة وتابعه معظم أصحابه .

قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب أى يبطل ما ذهب اليه بعض الفقهاء
أنه عليه السلام كان ينتظر الوحى ولا يقتبس من كتبهم ولا يراجعها إذ لو فعل ذلك لاشهر
ويكذبه أيضا عدم مراجعتنا إذ لو كان متعبدا لوجب على علمائنا الرجوع إلى كتبهم
بأسبابه وهذا الوجه هو الذى اعتمد عليه القاضى رضى الله عنه وكذلك امام
الحرمين .

وقال هو المسلك القاطع فإن الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب

والسنة والاجتهاد إذ لم يجدوا متعلقا فيهما وكانوا لا يبحثون على أحكام الكتب المنزلة على من قبل نبينا ﷺ وكذلك من بعدهم من التابعين وتابع التابعين لم يفتقروا قط في جزئية ولا كلية إلى النصارى واليهود ولا التفتوا نحو التوراة والانجيل بشقة ولا إيمان مع تقابل الامارات وتزاحم المشكلات ولقد كانوا يجتزون بقياس الشبه وطرق التلويح والترجيع فكان ذلك اجماعا قاطعا وبرهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك .

اذ لو كانوا مخاطبين بشرائح من قبلنا لبحث علمائونا عنها كما يبحثوا عن مصادر الشريعة ومواردها .

قال القاضي فإن قال الخصوم بأن ذلك امتنع عليهم من جهة أن أهل الأديان السالفة حرفوا وبدلوا ولم يبق من نقلة كتبهم من يوثق به حتى قال أهل التواريخ لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير ولا الانجيل بعد يرخيا قيل لهم الجمع بين هذا السؤال والمصير الى الأخذ بشرح من قبلنا تصريح بالتناقض لأن سياحة بحر الى أنه لا يجب تبني الشرائع المتقدمة بل كان التباسها واندراسها وصيرورة التكليف بها تكليفا بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول اليه فكأنكم وافقتم المذهب وسالفتم العلة وأيضا فلو كان لنا تعلق في شرح من قبلنا لنهينا الشرع على مواقع الاليس حتى لا يتحطل علينا مراجعة الأحكام .

وأيضاً فانا نقول من أحكام الأوائل ما نقل البنا نقلا يقع به نعلم فهل أخذ أهل الاعصار به وأيضا فإن من أهل الكتاب من أسلم وحنن اسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار فهلا رجع للصحابة إلى قولهما في الاخبار عما لم يبدل من التوراة واعتد القرائن عن هذا الجواب الأخير بأن الذين أسلبوا من الاخبار وإن كانوا عديلا وعظما في الدين غير أنهم

ليس لهم رواية بالتوراة ولا سند متصل وليس إلا أنهم وجدوا آباؤهم يقرؤون هذا الكتاب والجميع في ذلك الوقت كفار فلا رواية .

ولو وقعت كانت عن الكفار والرواية عن الكفار لاصح ومن اطلع على أهل الكتاب في شرائعهم ومطالعة أحوالهم حصل على جزم بذلك .

واعترض الخصم بأنه ﷺ رجع إلى التوراة في قصة الرجم في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال إن اليهود جزا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلا زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم قالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبت فيها آية الرجم فأثروا بالتوراة ففشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام إرفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فربما الحديث وهذا اعتراض ضعيف لأن الرجوع إليها إنما كان لازما لليهود حيث أنكروا أن وجد وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحججة عليهم بوجود ذلك فيما بين أيديهم وأن الحكم فيه موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعا من النبي ﷺ إلى التوراة بل يتعين إعتقاد أن ذلك كان بوحى إليه لتعذر الوصول إلى ما في التوراة لعدم إتصال السند عن الثقات كما ذكره القرافي .

واحتج الخصم بآيات من الكتاب العزيز يدل على أنه ﷺ كان مأمورا باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم السلام كقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (١) وقوله : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) (٢) وقوله (ومن يرغب عن ملة

(١) سورة الشورى آية (١٢)

إبراهيم إلا من سفه نفسه(٣) وقوله (ثم أوحينا إليك إن اتبع) (٤) وقوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) (٥) وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب أن المراد بذلك إنما هو وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وتلك أصول الديانات وكمياتها كقواعد العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والقواعد العملية المشتركة بين جميع الشرائع لحفظ العقول والنفوس والأموال والأنساب والأغراض فإن قلت الستم تقولون أن هذه الكميات لا يجب عقلا وإنما يجب سمعا وإذا ثبت وجوب الاتباع فهو المقصد ، قلت أجاب القاضى فى مختصر التقريب بأنا نقول إنه تعالى ما أوجب على نبيه التوحيد إلا ابتداء ثم نبه على أنه كلفه بمثل ما كلف من قبله قال القاضى رضى الله عنه وأقوى ما يتمسك به فى إبطال استدلالهم أنه ﷺ ما بحث عن دين واحد من الأنبياء المغيين قط لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما ولو كان ماورا بانباع شريعة لبحث عنها فوضح أنه ليس المعنى بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وأمثال ذلك إلا النهى عن الإشارك وما تابعه من الكميات .

وأما قوله تعالى(فبهدهم اقتداه) فالمراد به أفعال مثل فعلهم واعتقد فى التوحيد مثل ما اعتقدوه .

قال القاضى ويدل عليه أنه جمع الأنبياء عليهم السلام فى هذه الجملة ونحن نعلم أنهم لا يجتمعون قضية الشريعة ، والذى اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله

(٢) سورة الأنعام آية (٩٠)

(٣) سورة البقرة آية (١٣٠)

(٤) سورة النحل آية (١٢٤)

(٥) سورة المائدة آية (٤٤)

تعالى وأمثال ذلك ، فان قلت ان استقام لسبب ذلك في هذه الآية التي صفتها بعميم في أحوال الانبياء فلا يستقيم في الآية المنطوية على تخصيص إبراهيم عليه السلام بالاتباع ، قلت أجب القاضي بأنه كما خص إبراهيم خصص نوحا .

ونحن نعلم اختلاف ملتها واستحالة الجمع بينها جملة فدل ذلك على أنه لم يرد اتباع الشريعة وإنما خصص من خصص بالذكر تكماله وتعظيماً قال وهذا كقوله تعالى (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح (٦) مع إندرأجهما في اسم النبيين ونظائر ذلك يكثُر في الكتاب العزيز فروع :

الاول : إن قلنا أن شرع من قبلنا شرح لنا فلاختلاف السابق في البحث الاول أنه هل هو شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جا - مهنا بعينا .

والثاني : إذا وجدنا حيوانا لا يمكن معرفة حكمه من كتاب ولا سنة ولا استطابة ولا استحباب ولا غير ذلك بما قرره علماء شريعتنا من المأخذ وثبت تحريمه في شرع من قبلنا فهل يستجب تحريمه فيه قولان الاظهر أنا لانستحب ، وهو قضية كلام عامة الاحباب فان استصحبناه فشرطه أن يثبت تحريمه في شرعهم بالكتاب أو السنة ويشهد به عدلان أسلمنا منهم يعرفان المبدل من غيره كذا ذكره أصحابنا ويخذه ماساف عن القراني .

والثالث : اختلف الفقهاء في أن الاسلام هل هو شرط في الاحسان أم لا ومذهبنا أنه ليس بشرط فاذا حكم الحاكم على الذي المحسن رجحه ومذهب أبي حنيفة أن الاسلام شرط في الاحسان واستدل أصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم

واعتذر المنفية عنه رجحها بحكم التوراة وهذا ضعيف يظهر : بتقديم (فائدة) الشرائع
المتقدمة ثلاثة أقسام :

الاول : تعلمه لامن كتبهم ونقل أخبارهم الكفار ولاخلاف أن التكليف
به علينا .

والثاني : ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمناه بشرعنا أنه كان شرعا
لهم وأمرنا في شرعنا بما الله كقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس)
وقد قال (كتب عليكم اةصاص في القتلى) وقام دليل الشرع على القصاص .

والثالث : ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم تؤمن به في شريعتنا
فهذا هو موضع الخلاف فاضبط ذلك وبالله التوفيق .

الباب الثاني في الأخبار

قال : (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول :

الاول : فيما علم صدقه وهو سبعة .

الاول ما علم وجود خبره بالضرورة أو الاستدلال .

والثاني : خبر الله تعالى وإلا لكنا في بعض الأوقات أكل منه تعالى ونزه .

الثالث : خبر الرسول ﷺ والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وقته

الرابع : خبر كل الأمة لأن الاجماع حجة .

الخامس : خبر جمع عظيم عن أحوالهم .

السادس : الخبر المحفوف بالقرائن) .

الخبر قسم من أقسام الكلام والقول في أنه حقيقة في اللسان أو النفساني أو مشترك

على الخلاف السابق وقد يستعمل الخبر في غير القول كقوله :

تخبرني العينات ما القلب كاتم ، ولكنه يجاز لعدم تبادره إلى الذهن .

وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الألفاظ ، واعلم أن الخبر

وإن كان من حيث هو يحتمل الصدق والكذب ولكنه قد يقطع بصدقه أو بكذبه

لأمور خارجة أو لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع وحينئذ فقد يظن

الصدق وقد يظن الكذب ، وقد يستوى الأمران ، والمصنف تبكلم في فصول فيما

يقطع بصدقه ، والثاني فيما يقطع بكذبه والثالث فيما يظن بصدقه ، واقتصر على

هذه الفصول وقد علمت بما ذكرناه أن الخبر منحصر في الصدق والكذب ، لأنه إما مطابق للواقع وهو الصدق أولاً وهو الكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقاً والكاذب غير المطابق مع اعتقاد كونه غير مطابق ، قال وأما الذي لإعتقاد يصحبه فليس بصدق ولا كذب سواء طابق الواقع أم لا يطابقه وهذا قول مزيف عند الجماهير .

الفصل الأول : فيما يقطع بصدقه وهو سبعة أقسام :

الأول : الخبر الذي علم وجود مخبره أي الخبر به وهو بفتح الباء وحصول العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا الواحد نصف الإثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم حادث .

الثاني : خبر الله تعالى لأنه لو جاز الكذب عليه لكننا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه من جهة الصدق والكذب إن الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وتزه الله تعالى وتبارك عن ذلك علواً كبيراً .

والثالث : خبر الرسول في الدليل على إفادته العلم أنه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على في فقه ، وذلك دليل صدقه لآمتناع ظهور المعجزة على يد الكافر وإذا ثبت نبوته فكل ما يخبر به صحيح قطعاً لآمتناع الكذب على الأنبياء أما إن كان فيما يتعلق بالتبليغ والتشريع فبإجماع الأمة وأما إذا لم يكن متعلقاً بالتبليغ فلا نه مبهمة عندنا وكل معصية من صغيرة أو كبيرة فهي تمتنع على الأنبياء عليهم السلام .

والرابع : خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا إما يتم عند من يقول إن الإجماع قطعي وأما من يقول أنه ظني فهو ينزاع في إفادته العلم .

الخامس : خبر العدد والجيم للغير عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش ، كقول زيد أنا جائع وعمرو أنا ظامى ، وخالد أنا شاكِر ، وبكر أنا داع ، وهلم جرا ، فإننا نقطع بأنه لا بد فيه من الصدق وأنه ليس كذباً ولكننا نجعل الصحيح منه كما إننا لا نشك في أن بعض الروى عنه عليه السلام صدق وإن جهل عينه ولا يتوهم من التوهم أن هذا هو التواتر الآتق إن شاء الله تعالى في آخر الفصل .

وذلك لأن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا أخبروا ، فتارة يتفقون في اللفظ وهو التواتر ، وتارة يختلفون في اللفظ والمعنى مع وجود معنى كان فيما أخبروا به وقع عليه اتفاق كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً وآخر فرساً وهلم جرا فإن المخبرين وإن اختلفوا في اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الإعطاء .

وهذا هو التواتر المعنوى وتارة تتغير الألفاظ والمعاني ولا يقع الاتفاق على معنى كلى ولا جزئى بل كل أحد يخبر عن شأن نفسه بخبر يباين ما أخبر به الآخر ، وهم جمع عظيم تقتضى العادة بأنه لا بد فيهم من صادق في مقاله وهذا هو القسم الذى يتكلم فيه .

فالثابت في التواتر ذلك الشيء أخبر به أهل التواتر وفي المعنوى القدر المشترك وهو كل أمر وقع الاتفاق عليه صيناً وفي هذا القسم أمر جزئى لم يتفقوا عليه .

السادس : الخبر المحضوف بالقرائن ، ذهب النظام وإمام الحرمين والنزالي والإمام واتباعه منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب أنه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقر إلى أنه لا يفيد .

واحتج الاولون بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان غضب على وزيره وأهانه

ثم رأى الوزير خارجاً من باب داره على وجهه الذلة والإتكسار والخوف
ياد على أعطافة والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحواليه الاعوان كالرسمين
عليه وبكلامهم له كلام النظر للنظر بعد أن كانوا خدماً بين يديه وهم ذاهبون به
نحو حبس السلطان وعدوه يتصرف فيما كان يتصرف فيه فإنه يقطع بصدق ما سمعه
لا يداخله في ذلك شك ولا ريب .

بل لو ظهر مع هذه القرائن شكاً لعد أحق ورشقة سهام الملام وكذلك إذا
وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسراً
رأسه شاقاً جديده حافياً وهو يصبح بالويل والثبور ويذكر أنه أصيب
بولد أو والده وشهدت الجنائز ورؤى النسل مشمراً يدخل ويخرج فهذه
القرائن وأمثالها تفيد العلم بصدق الخبر وإن كان واحداً .

وأعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدانها مترتبة على
قرائن الاحوال وهي لا تنضب انضباط المحدودات بمحدودها .

وقد قلنا أنه لا سبيل إلى حجبها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل
ويوجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد
ولا يحصى ،

وإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا يابها لاجاجد
ولو رام أمرؤ العلم بضبط القرائن ووضعها بما يميزها عن غيرها لم يجد إلى
ذلك سبيلاً وكأنها تدق عن العبارات وتأتي عن من يحاول ضبطها بها .

وقد قال الشافعي رضي الله عنه من شاهد رضيعاً قبله القم ثدياً من موضع
ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجريرة المتخرج لم يسترب

- ٣١٣ -

في وصول اللبن إلى جوف الصبي وحل له أن يشهد له شهادة بأنه بالرضاع ولو أنه لم يثبت شهادته في بيان الرضاع ولكنه شهد على مارأى من القرائن في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القضاء لم يثبت الرضاع بذلك .

وذلك إن ماسمه القاضي وصفا لا يبلغ مبلغ العيان ، والذي يقضى بالمعائن إلى درك العين يدق مدركه عن عبارة الواصفين .

قال امام الحرمين ولوقيل لازكي خلق الله قريحة وأحدم ذهنا أفضل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة في محارلة الفصل فان القرائن لا تبلغها غايات العبارات .

وبهذا يتمهد ماقلناه من أن حصول العلم بصدق الخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد محدود والله أعلم .

قال (السابع المتواتر وهو خير بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطئهم على الكذب وفيه مسائل الأولى أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية وقيل يفيد عن الوجود لا عن الماضي لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية . والأشخاص الماضية وقيل تجرد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس) .

التواتر لغة هو التتابع وتواتر بحىء القوم أى جاؤا واحداً بعد واحد بقرة بينهما ، ومنه قوله تعالى (ثم أرسلنا رسالتنا نرى) (١) أى واحد بعد واحد بقرة

(١) سورة المؤمنون آية (١٤٤) .

بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسائل أحدها أكثر العقلاء على إنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم اليقين سواء كان خبرا عن أمور موجودة في زماننا كالإخبار عن البلدان البعيدة أو عن أمور ماضية كالأخبار عن وجود الأنبياء عليهم السلام وغيرهم في القرون الماضية .

وقالت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون ثم باء آخر الحروف وهم قوم من عبدة الأوثان أنه لا يفيد العلم .

قال القاضي في مختصر التقريب وهؤلاء قوم من الأوثان ولا فرق عندهم بين التواتر والمستفيض والآحاد .

وفصل قوم فقالوا إن كان خبرا عن موجود أفاد العلم وإن كان عن ماض فلا يفيد لنا أنا بالضرورة تعلم وجود البلاد النائية كنيسا بوروخوارزم والأشخاص الماضية كالشافعي وأبي حنيفة ونجزم بذلك جزما يجرى مجرى جزمنا بالمشاهدات فيكون المنكر لما كالمكرر للشاهدات ومن أنكر ذلك فقط سقطت مكالمته ووضحت بجاحدته .

قال القاضي فإن قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم يجدها وإنما وجدنا ما تواترت عنه الأخبار قلنا وقد جحد المحسوسات السفسطائية وزعموا أن كل ما يسمى محسوسا فلا حقيقة له وإنما رؤيتنا له تخييل كحكم النائم .

فإن قيل هذا المذهب يؤثر عنهم ولم تر طاقة منهم تقوم بهم حجة .

قال القاضي فيقول كذلك لانزال تنقل مذهب السمنية ولم تر حريا وقفة

يكثرون .

واعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات

والبيدات كقولنا الواحد نصف الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال بطريق النقيض.
ومع الاحتمال يخرج عن كونه هينياً .

والجواب أن سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور
طرفها بخلاف غيرها فلها يستأنس للعقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبنى
على أن العلوم لا تتفاوت والذى اختاره كثيرون خلافاً .

قال (الثابتة إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة إلى نظر خلافاً لامام الحرمين
والحجة والكعبى والبصرى وتوقف المرتضى أما لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأني
له كالبه والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وأن لا داعى
لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة قربة من الفعل فلا حاجة إلى نظر) .

الجمهور على أنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة معه إلى كسب وهو رأى
الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب أبو القاسم الكعبى من
المعتزلة .

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى هنا أنه البلخى وكناه أبا مسلم إلى أنه كسبى
وواقفه أبو بكر الدقاق وأبو الحسين ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الاسلام
الغزالي وفيه نظر فالذى نص عليه في المستصحب أن تحقيق القول فيه أنه ضرورى
بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة
حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم
لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس
عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب واتفاقهم على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا
الذى ذكره الغزالي هو الحق وهو الذى اختاره الامام واتباعه .

أما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه أيضاً انه نظرى وهو صرح فى البرهان

بموافقة الكعبي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكعبي على محمل يقارب ما ذكره
الغزالي وهذه عبارته ،

ذهب الكعبي إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظري وقد كثرت المطاعن
عليه من أصحابه ومن عصبية الحق والتي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على
التظر في ثبوت إياه جامعة وانتفاها فلم يعم الرجل نظراً عقلياً وفكر اسبرياً على
مقدمات ونتائج فليس ما ذكره إلا الحق انتهى .

وإذا اتحد رأى أمام الحرمين والغزالي وكان هوى رأى الإمام والجمهور ونزل
مذهب الكعبي عليه كما صنع أمام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف ؛ وهذا التنزيل
هو الذى ينبغى أن يكون ولا يجعل المسألة نزاع وتوقف الشريف المرتضى
والآمدى واحتج الجمهور بأنه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس هو من أهل النظر
كالبه والصبيان ، قال الإمام ولما حصل علمنا أنه ليس بنظري وفي الدليلين نظر

أما الأول فقال النقشوانى تمنع حصول العلم بالمتواتر الصيان حال طفوليتهم
وعدم حصول النظر والتمييز لهم حال كونهم مراهقين ، قال وكذلك نقول في البلة
يعتبار الحالتين

وأما الثاني فلأنه يلزم من كونه ضروري العلم بأنه ضروري ضرورة إذ العلم
بالشئ لا يستلزم العلم بصفته واحتج القائل بأنه نظري بان العلم بمحضه متوقف
على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين عن الكذب عادة وأنه لا داعى لهم إليه من غرض
دينى أو دنيوى وأما إذا كان متوقفاً على حصول الخبر كان نظرياً والمتوقف على
النظري ألى أن يكون نظرياً والجواب أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قربه من
العمل أعنى أنه إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن فمن غير نظر يحصل
الضرورة بحقيبة .

قال **الثاني** ضابطه اعادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يستقد
خلافه لشبهة دليل أو تقليد وأن يكون سند الخبرين احساساً به :

ضابط الخبر المتواتر اعادة العلم فقي اخبر هذا الجمع واقاد خبرهم العلم علمنا
انه متواتر ومتى لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر أما لفقدان شرط من شروط
المتواتر أو لوجود مانع وعند هذا يظهر أنه يتعدى الاستدلال بالتواتر على من
لم يمتدح بحصول العلم له ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم
به ، فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه ، ومن قال لم يحصل لي العلم
لا يقال له بل حصل لك العلم وشروط المتواتر اربعة

احدها أن يكون السامع له غير عالم بمدلوله ضرورة لأن تحصيل الحاصل
منزل في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع ونحن نضرب لذلك مثالا قائلين ذوالعلم
بأن النبي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لو اخبر بذلك لم يزدد علما ولم يستفيد
الثاني

الثاني أن لا يكون السامع معتقداً خلافه إما لشبهة دليل أو تقليد إمام إن
كان عامياً وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى وأختره المصنف واحتج الشريف
على اشتراطه بأن حصول العلم عقيب التواتر إنما هو بالعادة لا بطريق التقليد فإنه
ربما يتوهم حينئذ انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف فعله بحسب اختلافه
فجاز أن يختلف ذلك باختلاف احوال المسلمين فيحصل السامع إذا لم يكن قد
اعتقد تقيض ذلك ولا يحصل له إذا اعتقد تقيضه ثم أورد على نفسه بأنه يلزمكم
على هذا ان يجوزوا

وأصدق من اخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لاجل تقليد أو شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء واجاب عنه

بأنه لا داعى يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نبي هذه الأمور ولا شبهة في نبي تلك الأشياء والتقليد لا بد وأن يقضى إلى ما ليس بتقليد دفعا للتسلسل والدور فلا يتصور فيه اعتقاد نبي موجب الخبر فلا جرم أنه لا يجوز صدقه وهذا باطل بأننا قد نجد أنفسنا جازمة بما أخبر به أهل التواتر وإن سبق لنا اعتقاد نبي موجب .

واعلم أن الشريف رام بهذا الاشتراط مراما بعيدا فانه اتخذ ذلك ذريعة إلى معتقده ، فقال وهذا كما أنه النص الدال على إمامة على رضى الله عنه متواترا ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم نبي النص لشبهة أو تقليد ولتقدري الغرض من أمد بعيد وأوقع اليبس في أمر عجاب ما أدرى أيتعجب المرء من ذى علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أمورا شائخة وقواعد كلية يتوصل إلى إثبات ذلك المعتقد الحرى بها ولا داعى له إلى ذلك سوى غرضه الحرى ، أو يدعى التواتر في أمر إذا عرضه على أهل الخبرة بالحديث في الأثر وذوى المعرفة بفنون السبر لم يلب منهم قائلا أن ذلك خبر يبعد في الأحاد فضلا عن الحاقه بالمتواترات وهذا من بهت الروافض فإنه لو كان لما خفى على أهل يمة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزها ولا بداه مخالف أو مواقف وخرجه من رواية الحديث ولو حافظ واحد .

الثالث : أن يكون مستند المخبرين في الأخبار وهو الإحساس بالمخبر عنه بأحدى الحواس الخمس لان ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه . فلا جرم أنه يحصل العلم به وقال أمام الحرمين لا معنى لاشتراط الحس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصار فإن الحس لا يميز أحرار الخجل والغضب عن أصفرار الخوف والمرعوب ، وإتاما العقل يدرك تميز هذه الأحوال قال فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البدئية والاضطرار ، هذا كلام أمام وفيه نظر لأن ما ذكره راجع إلى الحس أيضا لأن القرائن التى تفيد العلم الضرورى مستندة إلى الحس ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حالية أو مقالية .

وهما محسوسان ، وأما القرأتين العقلية فهي نظرية لا محالة فلا يتصور التواتر فيها ولا تنفيذ إلا علماً نظرياً ، فلو أخبر الزائدون على عدد أهل التواتر بما لا يحصى عدداً (عما علموه نظراً لم يفد خبرهم علماً وكانت طلبات العقل قائمة إلى قيام البرهان ، قال إمام الحرمين والسبب في ذلك أن النظر مضطرب العقول ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والعقلاء ينقسمون إلى راكن في الدعة والهويين من برجاه كذا النظر وإلى ناظر ثم النظار ينقسمون ويتحزبون أحزاباً لا ينضبط على أقدام القرائح في ذكاتها وأنهاذا وبلاذتها واقتصادها ومن أعظم أسباب إختلافهم إعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر فلا يتضمن أخبار المخبرين في صحارى النظر صدقا ولا كذبا .

قال (وعددهم مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكتفى الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تركية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب وتوقف في الخمسة ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كتباء موسى وعشرون لقوله تعالى أن يكن منكم عشرون صابرون وأربعون لقوله تعالى ومن أتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف .

الشرط الرابع أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين ولا يتقيد ذلك بمعدد معين بل هذا التقدر كاف عند الجماهير لأنه لا عدد يفرض ألف وألفين إلا والكذب منهم غير مستبعد لذى العقل بل المرجح في حصول هذا الشرط وغيره إلى الوجدان فان وجد السامع نفسه عالماً بما أخبره به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره وإلا علم إختلاله أو إختلال غيره من الشرائط .

وهذا قد تقدم ذكره لكن من هؤلاء الجماهير من قطع في جانب النفي ولم يقطع في جانب الإثبات فقال بعدم إفادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضى رضى الله عنه حيث قال أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم وأتوقف في الخمسة واحجج على ذلك بأنه لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين لحصل بخبر كل أربعة صادقين لأنه لو لم يكن كذلك مع تساوى الأحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط لزم الترجيح من غير مرجح ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يحصل العلم بأحد الخبرين الصادقين عن جمع لا يمكن نواظهم على الكذب دون الآخر ولو حصل العلم بخبر كل أربعة صادقين لوجب أن يستقى الحاكم فيما إذا شهد عنده أربعة إن قلنا زنا بفلانة عن تزويتهم لأنهم إن كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم فاستقى عن النزكية وإن لم يحصل القطع بصدقهم وجب أن يحصل العلم بكونهم كاذبين لأن الغرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول كل أربعة صادقين .

فلم يحصل العلم بالصدق فقد اتقى اللزوم وإذا اتقى اللزوم اتقى الملزوم ولا يمكن إلتفاء حصول العلم لإلتفاء كونهم شهدوا ولا كونهم أربعة إذ هو بخلاف الغرض فتعين أن يكون لإلتفاء الصدق ومتى اتقى الصدق تعين الكذب إذ لا واسطة بينهما وحيث لا يجب تزويتهم أيضاً للعلم بكذبهم فيخلو عن الفائدة فوضح أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وطلب تزويتهم واجب بإجماع الأمة فبطل الأول .

قال وأما الخمسة فأتوقف فيها إذ لا يخفى عدم تأتى هذه الندالة فيها لأنه إن لم يضطر إلى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الأربعة منهم لجواز أن يكون الأربعة منهم شاهد دين الخامس فجاز أن تطلب تزويتهم لبقاء النصاب . وهذا بخلاف الأربعة لأن كذب أحدهم مسقط

للحجة هذا تقرير حجة القاضى ونحن نقول له إن عنيت بقولك أتوقف فى الحسة
التوقف فى حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح ،

لكن لاختصاص الوقفة بالحسة بل يتأن ذلك فى الألف والألفين إذ لا تقطع
بمصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب أن تتوقف فى الحك بهذا المعنى وإن
عنيت به التوقف فى جواز العلم بقولهم كما فى سائر الإعداد وعدم جوازه كما فى
الأربعة فهو غير صحيح .

لأنه إذ لم يثبت فىهم الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم يجب
إلحاقهم بسائر الأعداد التى يجوز أن يحصل العلم بقولهم قوله وزاد أى رد قول
القاضى بوجهين :

أحدهما : منع الملازمة ، وأما قوله يلزم الترجيح من غير مرجح فممنوع
لأنه منسوب إلى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه فالعلم الحاصل بخبر المتواتر إنما
هو بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير مرجح متمماً ،
وأما قوله الجاز فى أحد الخبرين عن الجمع الكثير دين الآخر فممنوع لأنه يجوز أن
يختلف فى ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضرورى عقيب أخبار
الجمع الكثير ولم يطرده ذلك عقيب أخبار الجمع القليل بل تختلف فيه عادته فتارة
يخلق وتارة لا يخلق .

كما أن عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد من الشعر
ألف مرة ولم تطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة أو مرتين .

وثانيهما : الفرق بين الرواية والشهادة وذلك أن الشهادة تقتضى شرعاً خاصاً
فتواطىء الشهود على الكذب فى المشهود عليه غير مستعبد بخلاف الرواية .

وكذلك يشترط فى الشهادة ما لا يشترط فى الرواية .

(٢١٠ م - الأبحاث ج ٢)

قوله وشرط بعلت مذهب الجاهير ، وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا للغزالي اشتراط العدد ثم تضايقت مذاهبهم فيه فلم يغادروا على اختلاف الآراء عدداً من الشرع هو مرتبط حكمه أو جاره وفقاً في حكمه حال الإمال إليه منهم ماثل فذهب ذاهبون إلى اشتراط اثني عشر كعدد نقيباء موسى عليه السلام لأن موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل قال الله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً) (١) وإنما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين لقوله تعالى (إن يكن منكم عشرون صابرون يغنوا مائتين) (٢) وعلى هذا المذهب انغلاق وأبو هشام بن عمر والغوطي لكنهما كما ذكر القاضي في مختصر التقريب شرطاً مع ذلك أن يكونوا من المؤمنين الذين هم أولياء الله ونقل الإمام اشتراط العشرين عن أبي الهذيل وبعضهم شرط أربعين مصيراً إلى عدد الجمعة ذهاباً إلى أن العدد هو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى (يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) (٣) فنزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال ،

وشرط آخرون ، من سبعين تمسكاً بقوله تعالى (واختار موسى قومه سبعين وشرط آخرون من سبعين تمسكاً بقوله تعالى (واختار موسى قومه سبعين وجلا لمتقاتنا) (٤) وقال قوم ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والبضع بكسر الياء هو ما بين الثلاث إلى التسع والذي في مختصر التقريب القاضي والبرهان لإمام الحرمين والوجيز لابن برهان والأحكام للأمدى تفصيلاً هذا العدد بثلاثمائة وثلاثة عشر

-
- (١) سورة المائدة آية (١٢) .
 - (٢) سورة الأنفال آية (٦٥) .
 - (٣) سورة الأنفال آية (٦٤) .
 - (٤) سآارة الاعراف آية (١٥٤) .

وهو لا يبان ما نقل المصنف ولعل الناظر في كتب المحدثين يجد أنهم كانوا ثلاثمائة رجل وخمسة رجال . .

وهو أيضا غير مبين وذلك لأن الذين خرجوا مع النبي ﷺ في غزوة بدر للمقاتلة ثلاثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة مائة من المؤمنين أدخلهم النبي ﷺ في حكم عداد الحاضرين وأجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلاثمائة وثلاثة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا فقال قيل ثلاثمائة وقيل ثلثمائة وخمسة رجال كالحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما أشرنا إليه .

قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لأننا نعارض بعض هذه المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض .

قال إمام الحرمين وإن عن ترجيح فليس من سدلول الحق المقطوع به فإن الترجيحات ثمراتها غلبان الظنون في مطرد العادة وأيضا فإنه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالاختيار .

وإنما هي في قضايا غايات جرت في حكاية أحوال وليس في العقل ما يقتضى بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها وأيضا فإن عدد ما ذكره إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب وبالجملة فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة إلى واقع في أقاصيص وحكايات أحوال جرت بوقاف فكان لا يمتنع أن يقع أدل من تلك اللبائخ وأكثر وهي واردة في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب إطلا معنى للتمسك بها ويلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باسئراط عدد يمة الرضوان قال أمام الحرمين وهم ألف وتسعمائة .

وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر كل الأمة وهو الاجماع؛ حكاه القاضي في محتمر التقریب وحكى عن صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمن أنه اشترط

خمسة من المؤمنين الذين هم أولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب، قال ولا بد منهم .
من سادس ليس من الأولياء لتلبس أعيانهم فلا يشر إلى واحد منهم أولاً ويجوز
أن يكون هو السادس ، قال القاضي وهو مذهب خالف فيه سائر المذاهب ومنهم .
من شرط خمسة وأطلق حكاة الأمدى وابن برهان في وجيزه وقال طوائف من .
الفقهاء ينبغي أن يبلغوا مباني لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد قال أمام الحرمين .
وهو سرف ويجاوزة حد وذحول عن مدرك الحق .

قال : (ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات .

عدد التواتر أن أخبروا عن معاينة فذاك وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط
وجود هذا العدد أعنى الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات
وهو معنى قول الأصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة وبهذا يتبين أن .
التواتر قد ينقلب أحادا وربما اندرس دهرًا فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ
ما طردت الشرائع فيه عصرا بعد عصر حتى إنتهى إلينا وهذا الاخفاء فيه ، قال .
إمام الحرمين ولكنه ليس من شرط التواتر قال بل حاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب
أحادا وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باشتراط استواء الطرفين
والواسطة .

قال : (الرابعة مثلا لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر أنه أعطى
فرسا وآخر أنه أعطى جملا وهم جرا نواتر القدر المشترك لوجوده في الكل) .

التواتر قد يكون لفظيا وهو ماسبق وقد يكون معنويا وهو أن يجتمع من
يتمتع تواطؤهم على الكذب على الأخبار عن شيء وتباين أقوالهم فيما يخبرون به
ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر لوجوده في خبر كل واحد
ووقوع الاتفاق عليه ضمنا إذ الكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة
إخباراتهم عن جزئياته .

ومثال ذلك ما إذا قال زيد أعطى حاتم ديناراً وقال عمر واعطى فرساً
وقال خالد أعطى رجلاً درهمين حتى يبلغ حد التواتر فإنه يثبت بهذه الأخبار
القدر المشترك وهو صدور الاعطاء منه ولو أن زيدا ذكر أنه أعطى وتصدق
روهب مراراً وعمره قال أضاف ووقف وأنعم بالمال مراراً وهلم جرا لتواتر
في نحو هذه الصورة شأن مجرد الاعطاء والكريم .

الفصل الثاني

فيما علم كذبه

قال (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسبان الاول ما علم خلافه ضرورة، أو استدلالا) .

الخبر المقطوع بكذبه ذكر المصنف أنه قسبان الاول ما علم بالضرورة خلافه كالأخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو بالاستدلال بأخبار الفيلسوف بقدم العالم .

قال (الثاني ما لو صح لتوفير الدواعي على نقله كما تعلم أنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل وأدعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي ولم تتواتر كما لم تتواتر الإقامة والتسمية ومعجزات الرسول ﷺ قلنا الأولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الإمامة وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين) .

القسم الثاني الخبر الذي لو كان صحيحا لسكانت الدواعي متوفرة على نقله إما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة أو لتعلق أصل الدين به كالنص الذي تزعم الروافض أنه دل على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا إنا نقطع بأنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما وليس مستند هذا القطع ، إلا أنه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما ندعيه من النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لم يتواتر كما لو يتواتر كلمات الإقامة من أنها متى أو فرادى والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله ﷺ التي لم تتوافر

كحنين الجذع اليه وتسليم الحجر عليه ووقوف الشجر بين يديه وتسبيح الحصى في يمينه مع توافر الدواعى على نقلها فدل ذلك على عدم تواتر ما توافر الدواعى على نقله ليس دليلا على عدم صحته وأجاب عن الأولين أعنى الإقامة والتسمية بأنهما من مسائل الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها فلم تتوافر الدواعى على نقلها لذلك ، بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة في الفتن فتوافر الدواعى على نقلها فلما لم تتوافر دل على عدم صحته .

وعن الثالث أن تلك المعجزات التي لم تتواتر لم تسكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها إنما هو لقلة المشاهدين ، فإن قلت يارض هذا بمثله فنقول إنما لم تتواتر النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين ، قلت ما تدعون من النص لانعرفه بنقل في الأحاد الصحاح فضلا عن المتواترات ، ولو كان له وجود لما جنى على أهل بيعة السقيفة وتحدثت به امرأة في خدرها ولا أبدأت معاضدا ومعاندا ، وقد كان الأمر إذ ذاك مضلا إذنا يحتاج إلى التلويح فضلا عن النص الصريح ولم يكن عن إبدائه غنى بخلاف سائر معجزات النبي ﷺ فإنه ربما اكتفى بنقل القرآن الذي هو أشهرها وأعظمها عن نقلها وخلافة أبي بكر رضوان الله عليه لم يكن مؤيدة شوكة قاهرة وإنما كان الأمر فوضى .

ومن المعلوم أن أمر الولايات من أخطر الأشياء في العادات ولا تنسق للنفوس إلى شيء تشوقها إلى نقل ما يتعلق بالولايات ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم وتهلك النفوس ، ويلوح من هذا فرق آخر واضح بين ما سأله من أمر الإقامة وبين الإمامة .

قال إمام الحرمين وهو من أغمض الأسئلة فإن بلال كان يقيم بعد الهجرة إلى إنقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واليلة خمس مرات ثم لم يضع التواتر ،

واختلفت النقلة فنقول الإقامة شعار مسنون ليس بالعظيم الموقع في العرف والشرع ، قال إمام الحرمين والمعتمد عندي أن الصحابة هونت أمر الأفراد والثنية فلم يعتنوا بالاشاعة وأشاعوا أفضى إلى الدروس وليس ذلك بدعا فيما ليس من المزائم وهذا ينضم إليه بدع نارت مع تواتر وأصحاب سلطنة واستيلاء وقهر فانه جرى في آخر أيام علي رضي الله عنه قريب من مائة سنة داوهي تشيب النواصي واستقر على تغيير ما كان منوطا بالأمر إذ كانت الجماعة وإقامة شعارها من أهم ما يهتم به الأمر ثم ألهمي الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحاً من المقطوع بكذبه خبر لو صح لتوفرت الدواعي على نقلة ويتبين به بطلان ما إدعاه الروافض من النص وفساد قول العيسوية أن في التوراة أن موسى بن عمران عليه السلام آخر مبعوث ، فان هذا لو كان لذكره أخبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ولما آثروا عنه معدلا إلى تحريف نعت رسول الله ﷺ وتبدلهم الذي خانوا به وخسروا ، وأعلم أن المصنف لم يذكر من المقطوع بكذبه غير قسمين .

وذكر الإمام ثالثا وهو ما نقل عن النبي ﷺ بعد استقرار الاخبار ثم قس عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة ، ولقاتل أن يقول غاية منتهى المتنب الجلد والمتنصص الألد عدم الوجدان فكيف ينهض ذلك قاطعا في عدم الوجود وإنما قصاره ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك التحير وأن فرض دليل عقل أو شرعي أو توفر الدواعي على نقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب .

وذكر إمام الحرمين قسما رابعا فقال ، وما يذكر من أقسام الكذب أن يتنبأ متنبى من غير معجزة فيقطع بكذبه قال وهذا محض عندي ، فاقول أن تنبأ وزعم أن الخلق كلهم متابعتة وتصديقه من غير آية فهذا كذب فان مساقه يفضى إلى تكليف ما لا يخلق وهو العلم بصدقه من غير سبيل مؤد إلى العلم فاما إذا قال

- ٢٢٩ -

ما اكلف الخلق أتباعي ولسكن أوحى إلى فلا يقطع بكذبه قلت وهذا كله يجب أن يكون فيما إذا كان من أدعى النبوة محمد ﷺ .

وأما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع على أن لانبى بعده وهذا راجع إلى القسم الأول وهو ما علم خلافه استدلالاً .

قال (مسألة بعض ما نسب إلى الرسول ﷺ كذب لقوله سيكذب على ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه) .

بعض الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الأحاد مقطوع بكذبه لوجهين .

أحدهما : أنه روى عنه ﷺ أنه قال سيكذب على فان صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما يقول به وإن لم يصح مع كونه روى عنه فقد حصل الكذب فيما روى عنه ضرورة أن هذا الخبر من جملة ما روى عنه لكن على هذا التقدير يتبين الموضوع عليه وهو هذا الخبر والدعوى كانت مبهمته في بعض غير معين ، فان قلت تلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعى لأنه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وإن دلت على الاستقبال فائتما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه ، وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة ، واعلم ان هذا الحديث لا يعرف ويشبه ان يكون موضوعاً

الثاني ان من جملة ما روى عنه ﷺ ما لا يقبل التأويل إما لمعارضه الدليل العقلي أو غير ذلك بما يوجب عدم قبوله التأويل فيمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعاً

قال (وسيله نسيان الراوى أو غلطة أو اقترام الملاحظة لتنغير العلل) سبب وقوع الكذب عليه ﷺ اما نسيان لراوى لطول عهد بالخبر المسموع أو غير ذلك فربما لجل للنسيان على نقص ما يحل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو غير ذلك من افات النسيان واما غلطة بأن اراد النطقى بلفظ فسبق اسانه إلى سواء أو وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدى معناه واما اقترام الزنادقة وغيرهم من أعداء الدين الذين وضعوا احاديث تخالف العقول ونسبوها إلى النبي ﷺ تنغيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة ، وقد يقع الوضع من متها لك على حب الجاه كما وضعوا في دولة بنى العباس رضى الله عنه نصوصا دالة على امامة العباس وذريته ومن التواء المتعصبين من وضع احاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه ، ومنهم من جوز وضع الاحاديث للترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع فى ذلك واسباب الوضع كثيرة لانها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين والزنادقة المبغضين والله اعلم

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه

فيما ظن صدقه وهو خبر للعدل الواحد والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصرى ذل الفعل أيضاً وانكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية)

القسم الثالث من أقسام الخير ما لا يقطع بصدقه ولا يصدقه ولا ينكذه وله احوال لأنه إما أن يترجح احتمال صدقه أو ينكذه كخبر العدل والفاسق أو يتساوى كخبر الجهول وإنما يجب العمل بالقسم الأول فلذلك اقتصر على ذكره هنا فقوله العدل احترازاً عن القسمين الآخرين وقوله الواحد احتراز عن المتوازن فإن المراد بخبر الواحد عند الأصوليين ما لم يبلغ حد التواتر بما لا يسيل إلى القطع بصدقه أو كذبه سواء نقله واحداً أم جمع منحصرون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه كالنبي ولا يعد ذلك من اخبار الأحاد ويدخل في خبر الواحد المستفيض ، قال الأمدى وهو ما نقله جماعة يزيد على الثلاثة والأربعة وقيل المستفيض وما تلقته الأمة بالقبول وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه قال إمام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال إن تفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه وحل الأمر على اعتقاد وجوب العمل بخبر الواحد وأن تلقوه بالقبول قولاً وطقاً فإن تصحيح الأئمة للخبر يجري على حكم الظاهر ، فإذا اجتمع شروط الصحة أطلق عليه المحدثون الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه ، قال امام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وبأحوا بالصدق فإذا تقول لقال مجيباً لا يتصور هذا

فانهم لا يصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا لسكانوا مجازين وأهل الإجماع لا يهتمون على باطل ، وقال الاستاذ أبو اسحاق المستفيض ما تنفق عليه أئمة الحديث وزعم أنه يقتضى العلم نظراً والمتواتر يقضيه ضرورة ، وضعف امام الحرمين ما قاله الاستاذ بأن العرف وأطراد الاعتبار لا يقتضى الصدق قطعاً بل قصاره غلبه الظن والمختار أن المستفيض ما يعده الناس شائماً وقد صدر عن اصل ليخرج الشائع لا عن اصل وأقل والمستفيض اثنان ، وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين

أحدهما : في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سما

وقال أحمد بن حنبل والقفال وأبو العباس بن سريج منا وأبو الحسين دل عليه العقل مع السمع وقد عرفت في أوائل الشرح اعتذار القاضى والأستاذ همن قضى بدلالة العقل على ذلك من أصحابنا أهل السنة كأحمد وابن سريج والقفال ومن الناس من انكر التعبد به وقد انقسموا ما بينهم إلى مذاهب .

الاول : أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة وهذا معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه .

والثاني : أن الدليل السمعى قام على أنه غير حجة وهو رأى القاسماتى وابن داود والرافضة .

والثالث : أن الدليل العقلى قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائى فان قلت ما وجه الجمع بين منح الجبائى هنا التعبد به عقلاً واشتراطه العدد كما سأتى ان انشاء الله تعالى النقل عنه فان قضية اشتراطه العدد القول به ، قلت قد يجب بوجهين أقربها أنه أراد بخبر الواحد الذى انكره هنا ما نقله العدل

منفردا به دون خبر الواحد المصطلح أعنى الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة أمام الحرمين ، ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل بل لابد من العدد وأقله اثنان والثاني أنه يجمله من باب الشهادة ، وأعلم أن القائلين بهذا المذهب أحاولوه وقد صرح المصنف بالمغايرة بين مذهب من منعه عقلا ومن أحاله حيث قال بعد قوله عقلا وأحالة آخرون وهو وهم ثم أن المصنف أشار إلى تحرير محل النزاع بأنه ليس من القنوى والشهادة والأمور الدنياوية كلها بل أطبق علماء الأمة على العمل بخبر الواحد في تلك الأمور

قال لنا رجوه الاول أنه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحداً واثنان قيل لعل للترجي قلنا بتعذر فيحمل على الإيجاب بمشاركته للتوقع قبل الانذار القنوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه (إقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد صريحة في الرد على من قال أنه لم يتم دليل على ذلك واستنته إلى ما لا يصح فقال ليس في العقل ما يوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة ترشد اليه ولا مطمع في الإجماع مع قيام النزاع ويستحيل أن يثبت خبر الواحد ، وإذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد حصل الغرض وقدمنا هذا القائل كلامه على أمور هو فيها منازع يفتق واضح وهي قوله إن العمل به غير مستند إلى نص كتاب وما نوره من آذى رادا عليه ولا إلى سنة متواترة ولا إجماع .

وهو أيضا باطل فانهما قائمان وهما المسلك الذي يختار الاعتماد عليه في إثبات العمل بخبر الواحد والرأي للكلام على تقرير ما في الكتاب ثم لإيضاحهما فنقول ، إستدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأوجه .

الاول قوله تعالى: (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفرون (١) وجه الاحتجاج أنه تعالى أوجب الحذر
بإخبار طائفة لأنه أوجب إندار الطائفة في قوله :

(ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفرون) وكلية لعل للتراجي
وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر ، لأن من لازم
الترجي الطلب وطلب الله هو الأمر فثبت الأمر بالحذر عند إندار الطائفة
والإندار هو الأخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف ،
والطائفة ما هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة .

وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة والطائفة من الثلاثة
واحداً واثنان .

وقول الواحد أو الاثنان لا يفيد العلم وقد أوجب به الحذر فائتبت وجوب
العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه ولكن يظن صدقه وذلك هو خبر الواحد وأعلم
أن هذا التقرير مبني على أن المتفقه هم الطائفة النافرة وأن الضمير في قوله ليتفقوا
ولينذروا راجع إليها وهذا قول لبعض المفسرين والصحيح أن المتفقه الفرق المقيمة
والمراد أن الفرق التي عند رسول الله ﷺ ينفر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد
وتبقى بقيتهم عند رسول الله ﷺ ليتفقوا في الدين عند رسول الله ﷺ ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم من الجهاد فالطائفة النافرة ليست المتفقه بل هي التي تنذر

وعما يوضح هذا المتفقه هو المقيم بين يدي رسول الله ﷺ يسمع منه ويتلقى
عنه والآية نزلت لأن المؤمنين لما نزلت الآيات في المتخلفين بعد تبوك صار المؤمنون
كلها جهاز النبي ﷺ فرقة الغزو يادروا إلى الخروج واستبقوا إليه فانزل الله هذه

(١) سورة التوبة آية (١٢٢) .

الآية والمعنى والله أعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فهلا تفرزت طائفة من كل فرقة منهم لتحصيل التفقه للباقيين عند النبي ﷺ .

وأعرض الخصم على الاحتجاج بهذه الآية على التقرير المذكور في الكتاب بثلاثة أوجه .

أحدهما : أن مدلول لعل الترجي لا الإيجاب ، والجواب ماسبق من أنه لما تعذر الحمل على الترجي حل على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب .

وقال في الكتاب بمشاركته له في التوقع وليس ذلك بمستقيم إذ يلزم من حل لعل على حقيقةها بعينه لأن التوقع في حقه تعالى محال .

والثاني : لانسلم أن المراد بالإنذار في الآية الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به التخويف الحاصل من الفتوى ، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما عرف ويؤيد ذلك أنه أوجب التفقه من أجل الفتوى والتفقه إنما يفتر إليه في الفتوى لا الرواية .

والجواب أنه يلزم من حمله على الفتوى تخصيص الإنذار المذكور في الآية وهو عام فيه وفي الرواية وتخصيص القوم المنذرين بغير المجتهدين إذ المجتهد لا يقلد بجهداً فيما أفتى به بخلاف ما إذا حمل على ما هو أعم من الفتوى فإنه لا يلزمه التخصيص أما تخصيص الإنذار فلأنه الخبر المخوف وهو أعم من أن يكون بالفتوى أو بغيرها فإنتفاء التخصيص منه إذا حمل على ما هو أعم واضح وأما القوم فلأن الرواية ينفع بها المقلد والمجتهد .

أما المجتهد في الاستدلال على الأحكام وأما المقلد في الإنزجار وحصول الثواب لو قلها لغيره بل يلزم من إنتفاع المجتهد بها إنتفاع العالمين بها لأنها أصله

الثالث لو كان المراد من الفرقة ثلاثة للزم منه أن يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد للتفقه وذلك باطل بالإجماع .

وأجاب بأن ذلك هو ظاهر الآية إلا أن النص في ذلك خص بالإجماع لا انعاده على أن لا يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد بل يكفي فيه واحد في خلق كثير لإرشادهم إلى ما تعبدوا به وإذا خص من هذا الوجه بقى على عمومها فيما عداه .

قال : (الثاني أنه لو لم يقبل لما عطل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالذات . والثاني باطل لقوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) الثالث القياس على الفتوى والشهادة ، قيل يقتضيان شرعا خاصا ، والرواية عاما ورد بأصل الفتوى) .

الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد أنه لو لم يحز قبول خبر الواحد في الجملة لما كان عدم قبول خبر الواحد الفاسق معللا بكونه فاسقا ، وانتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فإن كون الراوى الواحد واحدا أو لازم لشخصه المعين يمتنع انفكاكه عنه عقلا ، وأما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويحول وإن اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا إلى اللازم لامالة لأنه كان حاصلًا قبل حصول المفارق وموجباً لذلك .

وحين حال العرض المناروق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة أخرى ، محال ، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق . مثاله الميت يستحيل ويستحسن أن يقال لا يكتب لعلم الدواة والقلم عنده لأن الموت

لما كان وصفا لازما له إلى حين يبعث وكان مستقلا بامتناع صدور الكناية عنه لم يجوز تعليل إمتناع الكناية بالوصف العرضي وهو عدم العروة والقلم .

وإذا اردت اعتبار ذلك مثالا بالجزئيات الفقهية ، قلت خيار المجلس ثابت لقوله بالتبعية المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، (١) وهو اسم مشتق من معنى الحكم مهما نيط باسم مشتق من معنى كان معللا به فكأنه قيل المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا لكونهما متبايعين .

فإن قال الخصم نحمل الخيار على خيار القبول فإنه إذا صدر الإيجاب من البائع ولم يتصل به القبول من المشتري ، فإن المشتري بالخيار بين أن يقبل وأن لا يقبل فكذلك البائع بالخيار بين أن يثبت على الإيجاب وأن يرجع ، قلنا له هذا فاسد لأن قبول البيع حق ثابت له بكونه آدمياً لا بمقتضى البيع فهو مستفاد بالذات أعنى كونه آدمياً فلا يجوز أن يستند إلى الوصف العرضي وهو البيع

وأما بيان بطلان التالى فإن الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقاً في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (١) أمر بالتبين إذا كان خبر المحبر فاسقاً والحكم المعلق على الوصف المشتق المناسب يقتضى كونه معللا

(١) حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله ابن عمرو ، وابن عمر رضی الله عنهما ، ولفظه : المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، إلا أن يكون = البيع كان عن خبر ، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع ، (الفتح الكبير ٢ / ٢٥٣) .

(٢) سورة الحجرات آية (٦) .

(م ٢٢ — الأبحاث ٢٠٢) .

بما منه الإشتقاق ولا مرأ في أن الفسق وصف يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول نبأ الواحد بكونه فاسقا .

ولكنه قد علل به فوضح أن خبر الواحد لا يجب أن لا يقبل فهو إذاً غير مردود فيكون مقبولاً في الجملة وهو الغرض ومن الناس من تمسك بأية على وجه آخر وهو أن الأمر بالتبين مشروط بحجىء الفاسق والمفهوم حجة وهو قاض بانه إذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الآمدى بأن المفهوم وإن كان حجة لكنه ظنى فلا يكفي في باب الأصول ومن المتمسكين بهذا الوجه الشيخ أبو الحسن إرضى الله عنه كما نقله القاضى فى مختصر التقریب فى الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضى أنه يقول بالمفهوم وقد تقدم الكلام فيه فى مكانه .

والمفهوم هنا شرط وصفه ، فالشرط مستفاد من صيغة أن الصفة مكتسبة من لفظه فاسق .

واعترض على هذا الإستدلال بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معمل بكون الراوى فاسقا لكن قوله تعالى أن تصيبوا قوما بجهالة يدل على أنه معمل بعدم إفادته العلم إذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشئ لا القطع بالشئ مع كونه ليس كذلك فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال أن تصيبوا قوما بجهالة بل إنما يفيد النوع الأول وخبر الواحد العدل يشاركه فى ذلك فوجب أن لا يقبل .

وأجيب بأن الظن كثيرا ما يطلق على العلم والعلم على الظن فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين واللعنى من الجهالة هنا ضد العلم الذى بمعنى

الظن فتكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر القاسق يحمل بجهاله لأنه ليس فيه علم أى ظن . وأما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك .

الدليل الثالث قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة ، واعتراض الخصم فقال الفرق أن الفتوى والشهادة يقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس وهو المستفتى والشهود له أو عليه بخلاف الرواية فانها تقتضى شرعا عاما لكل الناس فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذى هو معرض الخطأ والصواب فى حق الواحد تجويز العمل به فى حق كافة الناس .

وأجيب بأن هذا مردود شرعية أصل الفتوى فانه أمر لكل الخلق باتباع الظن وفيه نظر فان عموم شرع الفتوى ليس كعموم شرع الرواية لأن الرواية تشمل المكلفين أجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم فى الرواية وأيضا فالمسألة عليية والقياس غير كافى فيها وقد ذكر القاضى فى مختصر التقييب هذا الوجه أعنى القياس على الفتوى والشهادة .

وقال لست أختار لك التمسك به فانك تكون فى ذلك طارداً ولا تستمر . ولانك على سير الأصوليين ، وقصاره ان يقول لك الخصم قد ثبت الفتوى والشهادة بدلالة قاطعة لم يشهد الخير بمثله فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد هنا تقرير الأوجه المذكورة فى هذا الكتاب

والخيار عندى فى ذلك طريقة القاضى وعصبته كامام الحرمين والنزالي وغيرهما وهى الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يمارى فيهما منصف .

اخْتُلِفَها : إجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر الواحد وذلك في وقائع شتى لا تحصى ، وأحاديثها إن لم تشواتر فالجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأتفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المضلات واستكشافهم عن أخبار النبي ﷺ عند وقوع الحوادث وإذا روى لهم تشرعوا إلى العمل به فهذا ما لا سبيل إلى جرده ولا إلى حصر الأمر فيه .

فإن قيل لئن ثبت عنهم العمل بأخبار الآحاد فقد ثبت عنهم ردها فأول من ردها رسول الله ﷺ فإنه لما سلم من اثنين فقال له ذر اليمين أفصرت الصلاة أم نسيت فلم يعول رسول الله ﷺ على قوله وسأل أبا بكر وعمر ورد أبو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المغيرة بن شعبه فيما رواه من ميراث الجد إلى غير ذلك من وقائع كثيرة .

قلنا قال القاضى ليس في شيء معتصم ، فأما قصة ذى اليمين فدل على الخصم فإنه ﷺ قبل فيها خبر ابى بكر وعمر .

والخصم إذا أنكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد ، هذا جواب القاضى في مختصر التقریب ،

وبمثلله يجاب عن قضية المغيرة لأن أبا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن مسلمة ولقائل أن يقول خبر هؤلاء الثلاثة وإن لم يفد العلم فقد افاد الظن وإذا طس النبي ﷺ صدقهم حصل القطع بكونهم صادقين ضرورة إذ ظنه عليه السلام لا يخطئ فيجب العمل بهذا الظن ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا بحث حسن ينحصر به نية ذى اليمين وما أشبهها ويستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على

هذا ليس أن خبر ذى الدين بهيد الظن مجردة لإنا نقول من اين لكم أن الظن حصل للنبي ﷺ بخبره بل نقول لو حصل له الظن لانبه لما ذكرناه ثم قال الباقى ان ما استروح اليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة بخلاف ما اعتمادنا نحن عليه فلا يكون مهاوما له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض بنى من هذه الوقائع فما من واحدة الا وفيها جواب يخصصها بل لو لم يعلم الجواب الخاص بها لقلنا قضية الجمع بين ما روينا وروى سموه ان تم لكم أنه يعارضه أن تقول ردرا خير الواحد حيث فقد شرطا من شروطه أو حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقبلوه حيث سلم عن ذلك ونحن انما ندعى قبوله حالة السلامة عن معارض أو قادح .

المسلك الثاني السنة وذلك إنا نعلم باضطراب من رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم بتليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحهم الكتب وكان تعلمهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الاجاد ولم تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون .

قال إمام الحرمين وجرى هذا مقطوعا به متواتر الإندفاع له إلا بدفع التواتر إلا مباحث .

قال وهذا مسلك لا يتأدى فيه الإيجاد ولا يدفعه إلا مجانب ، واعتراض على هذا للمسلك بأننا سلمنا أنه ﷺ كان ينفذ الاجاد ولكن لم يلقم ذلك لتبليغ الاجاد التي هي مدارك الاحكام الشرعية بل إنما كان ذلك بطريق الرسالة والتضياء وأخذ الزكاة والفتوى وتعليم الاحكام .

سلمنا صحة التتميد بالإخبار التي هي مدارك الاحكام ولكن لا نسلم دلالة

ذلك على أن خبر الواحد حجة بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم بالمبعوث
لهم بما تواتر بضم خبر ذلك غير الواحد اليه فان بعث عدد التواتر دفعة واحدة
متعذر ومتعسر ومع هذه الاحتمالات لا يثبت كون خبر الواحد حجة والجواب
أن المصنف المطلع على الاخبار والسير لا يمتري في أن الاحاد الذين كان النبي ﷺ
يرسلهم كان منهم الذاعب للقضاء والخارج لتبليغ الاحكام والسائر لنسب ذلك
كارساله معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن العاص إلى الطائف
ودحية إلى قيصر ملك الروم وعبدالله بن حذافة السهمي إلى كسرى وعمرو بن أمية
الضميرى إلى الحبشة وبعث إلى المقوقس صاحب الاسكندرية والى هوزه بن على
الحنفية وغيرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقيموا الحجية عليهم وعلى هذا
جرت عادته ﷺ وليس يخفى ذلك على العلماء المبرزين بل على الجهال الذين
لاخبرة لهم بأحوال النبي ﷺ ولا يمتري في أنهم بلغوا أخباراً تلقفها سامعها
بالقبول غير ناظر إلى خبر آخر يعضدها وبصيرها تواتراً ولا ملتفت إلى قرينة
تساعدنا وتضيق الظن الحاصل بها علماً بل لا يمتري المحدث في أن أهل بقاع كثيرة
وقرى متفرقة لم تبلغهم الاحكام إلا مع الآحاد وعملوا بها متمكين مكلفين بما بلغهم
على يد الاحاد منها هذا ما عندنا في جواب هذين السؤالين وهو جواب يقبله المصنف
ولا يردّه إلا متعسف وقال صفي الدين الهندي يمكن أن يجيب عن الاول بأن الافتاء
في ارمان الاول في الاغلب إنما هو بروايه الاخبار لا اشتراكهم في العلم بما
يتوقف عليه استنباط الاحكام من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتضريف
ولذا كانوا يسألون عن وقوع الواقعة من النبي ﷺ شيئاً ويبادرون إلى امتثال
الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك :

وعن الثاني أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي أن لا يتكر عليهم عدم الإمتثال.
ما لم يتواتر لكن ذلك بخلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث :

قال (قيل لو جاز اتباع المتبني والاعتقاد بالظن قلنا ما لجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والشرع لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدينوية) .

قد علمت أن المنكرين لخبر الواحد فريقان .

قال فريق لا تنكره لدليل قائم على منعه بل لعدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا أن هؤلاء تقوم الحجة عليهم بما قررناه من الوجوه الدالة على وجوب العمل به

وقال فريق أن الدليل قام على منعه واحتجوا بأنه لو جاز العمل بخبر الواحد لمجرد افادة الظن لجاز اتباع من ادهى نبوة أو رسالة بمجرد ظن صدقه من دون ابداء معجزة ولجاز اثبات الاعتقاد كعرفة الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وليس كذلك بالاتفاق والملازمة ثابتة بالقياس .

والجواب أن القياس لا بد فيه من ابداء الجامع بين المقيس والمقيس عليه وما لجامع هنا بين خبر الواحد والاعتقاد واتباع المتبني فان ابدوا جامعاً بأن قالوا الجامع دفع ضرر المظنون وتقريره أنكم أيها القائلون بالاحاد قلتم اذا أخير الواحد عن النبي ﷺ أنه أمر بهذا الفعل مثلاً حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهي ان المخالفة سبب العقاب فيحصل الظن بأننا لو تركنا لصرتنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجوز المرجوح قدم الاول .

وهذا بينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول الفارق قائم وهو أن الاعتقاد والنبوة من أصول الدين والمخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال .

فإنك اشتراطنا القطع فيهما بخلاف الرايات المتعلقة بالفروع .

واحتجوا أيضاً بأن الشرع على وفق مصاح العباد بالاجماع منا ومنكم وان
اختلفنا في أنه بطريق الوجوب أو بطريق الاختيار .

والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحصل ما ليس بمصلحة مصلحة فإن الظن
عرضة للخطأ والصواب فلا يعول عليه :

والجواب أن هذا موجود في الفتوى والامور الدنيوية مع قيام الاجماع على
قبول قول الواحد فيهما .

الباب الثاني

في شرائط العمل بالخبر

(قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي إما في الخبر أو المخبر عنه أو الخبر
أما الأول فصفت تطلب .

ظن الصدق وهي خمس :

الأول : التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى قيل يصح الاقتداء
بالصبي اعتمادا على خبره بطهره .

قلنا : لعدم توقف صحة صلاة المأموم على ظهره) .

للعمل بخبر الواحد شرائط منها ما هو في الخبر بكسر الباء وهو الراوي ومنها
ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ .

فأما الأول وهو شروط الراوي ، فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه
راجحا على ظن كذبه وشرائطه عند التفصيل .

ذكر المصنف أنها خمس وهو تساهل في العبارة ، فان الخامس ليس شرطا على
المختار عنده وعند الجماهير .

الأول : التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي مراهقا كان أو لم يمكن ،
بمزا كان أو لم يمكن ، أما المجنون والصبي الذي لا يميز فلهدم الخبط وعدم التمكن
من الاحتراز عن الخلط وأما المميز فلان الفاسق إذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف
الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا يمنه بخشية الله ولا يردعه رادع ديني لهدم تعلق

التكليف به أولى بأن لا تقبل ، وقد اعتمد للقاضي في رد رواية الصبي على الاجماع وفاء بادعاء قيامه على ذلك في كتاب التلخيص .

وقال المعلق في التلخيص بعد هذه السعوى وقد كان الإمام يحكى وجهها في صحة رواية الصبي فلمله أسقطه .

قلت : والوجه المشار إليه موجود والخلاف معروف مشهور وقد ظهر اختلاف الفقهاء في قبول روايته في هلال رمضان فلم يجعلوه مسلوب العبارة بالكلية وستزيد فروعا من المذهب دالة على ذلك إن شاء الله تعالى .

فان قيل أليس يقبل قول المميز في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجز الاقتداء به في الصلاة .

قلنا : ذلك لأن صحة صلاة المأموم لا تتوقف على صحة صلاة الإمام فان صلاة المأموم ما لم يظن حدث الامام صحيحة ، وإن تبين بعد ذلك حدثه في الحقيقة لم يقبل قول الصبي .

فان قلت : أتجعلون الصبي مسلوب العبارة بالكلية لافرق ما بينه وبين الجنون والبهيمة قلت : هذا هو القاعدة في أمره .

وفي المذهب فروع ترد نقضا على ذلك وكلها مختلف فيها ، ومنها ما هو على وجه ضعيف ، فنها يقبل قوله في رواية هلال رمضان ومنها إذا أخبر الصبي المميز بنجاسة أحد الاناءين فأصح الوجهين لا يقبل خبره ومنها إذا شهد صبيان بأن فلان قتل فلانا فهل يكون ذلك لوثا فيه وجهان ، ومأخذا لقبول أنهم جماعة كثيرة ، والغالب أن اتفاقهم يورث الظن ومنها صحة بيع الاختيار على وجه ، ومنها وصيته وفيها قولك ومنها تدييره وفيه قولان ، ومنها أمانه وفيه طريقان ومنها إسلامه وأظهر الاقوال المنع ولو سلم على قوم فقي وجوب اجابته وجهان

مبنيان على صحة اسلامه ومنها إذا قلنا يؤذن له في الاذن في دخول البار وحمل:
المهدية .

قال الرافعي فقد جعل وكيلا وقضية جعله وكيلا أن يكون له أن يوكل على
خلاف فيه لغيره ، ومنها قال الروياني في البحر .

قال الزيدى يجوز فوكيل الصبي في طلاق زوجته وغلظه فيه ، ومنها إذا أعتق
في مرض موته منجزا على نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفة قال فان تحمل ثم
بلغ وأدى قبل قياسا على الشهادة والإجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث
ما تقدم فيما إذا أدى في حالة صباه ، أما إذا تحمل في صباه وأدى بعد بلوغه ففيه
مذهبان محكيان في شرح اللمع للشيخ أبي اسحاق ويختصر التقريب للقاضي أصحابهما
وعليه الجمهور أن يقبل ، والدليل على ذلك الاجماع على قبول رواية ابن عباس
وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من غير فرقة بين ماتحملاه قبل البلوغ
أو بعده .

قال القاضي في مختصر التقريب ثم أن ابن عباس كان ابن سبع لما توفي رسول الله
ﷺ ، وما بلغ ابن الزبير أيضا حمله في حياته ﷺ ، قلت هذا وهم كان ابن عباس
لما توفي رسول الله ﷺ ابن ثلاث عشرة سنة وقيل ابن عشر وهو ضعيف ، وقيل
ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل ، وأما ابن الزبير فاته ولد بعد عشرين شهر
من الهجرة فيصح ما ذكره القاضي من أنه لم يبلغ الحلم في حياة النبي ﷺ والمصنف
استدل على مذهب الجمهور بوجهين :

أحدهما : القياس على الشهادة إذا تحملها وهو صغير فانها تقبل بإجماعنا
والجامع أنه حال الإداء مسلم بالغ بما قبل يجتزئ عن الكذب واعتراض عليه بأن
الرواية تقتضى شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب بان باب الشهادة

أضيق فكانت بالاجتياط أجدر .

والثاني : اجماع الكل على احضار الصبيان بمجاس الحديث وفيه نظر فان
الاحضار لعله المقصد البركة .

(فائدة) الكافر إذا تحمل في جل كفره ثم أدى في الاسلام قبل على الصحيح
ومن ذكر المسألة عن الاصوليين القاضى في مختصر التقرير والإرشاد .

قال (الثاني كونه من أهل القبلة فنقبل رواية الكافر الموافق كالجسمه إن اعتقدوا
حرمة الكذب فانه يمتعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفريق) .
الكافر إما أن لا يكون متميا إلى الملة الاسلامية كاليهودى والنصرانى فلا تقبل
روايته بالاجماع وإما أن يكون متميا إليها وهو معنى قولنا من أهل القبلة وذلك
كالجسمه إذا قلنا بتكفيرهم .

فان علمنا من مذهبهم جواز الكذب أما لنصرة رأيهم أو غير ذلك لم تقبل
روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندى فيه تفصيل فان اعتقدوا
جواز الكذب مطلقا فالامر كذلك وإن اعتقدوا جوازه في أمر خاص كالكذب
فيما يتعلق بنصرة العقيدة أو الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية ينتج الاتفاق
إلا على رد رواياتهم فيما هو متعلق بذلك الأمر الخاص فقط وإن اعتقدوا حرمة
الكذب ففيه مذهبان :

أحدهما : أنه لا يقبل وهو مذهب القاضى (ابن بكر) والقاضى عبدالجبار والنزالى
والأمدى والاکثرين .

والثاني : يقبل وهو رأى الامام وأتباعه وأبي الحسين البصرى واستدلوا عليه
بأن اعتقادهم حرمة الكذب بوجوه عن الاقديام عليه فيحصل ظن صدقه فوجب
العمل به .

قال القرافي وفيه نظر فإن من أهمل الكتاب من يستجيب الكذب غاية الاستقباح ونع ذلك لا تقبل روايته بالاجماع واحتج افاضان أبو بكر وعبد الجبار بقياسه على الفاسق قالوا فانه أعظم من الفاسق نكرا والفاسق مرزوق الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الأولى وبالقياس على الكافر والمخالف في الملة بجامع الكفر والجواب أن الفرق بينه وبين الفاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب لتلك مخالفة الفاسق وأن الفرق بينه وبين المخالف أن كفرا المخالف أعظم.

وقد فرق الشرع بينها في أمور كثيرة ولك أن تقيم هذا جوابا عن إعتراض القرافي الذي أوردنا فتقول إنما لم تقبل رواية أهل الكتاب وأن استقبحو الكذب غاية لأن كفرهم أعظم فكانوا بزيادة الاهانة أجدر والله أعلم .

قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبار والذائل

(المباحة) .

ومن شروطه أن يكون عدلا ومعرفة كون الراى عدلا يتوقف على معرفة العدالة عندنا عبارة عن إستقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى أنها ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبار وإقرار الذائل للمباحة كالا كل في الطريق والبول في الشارع .

والضابط أن كل ما لا يضمن معه الجراء على الكذب ويرد به الرواية ومالا فلا فان قلت تعاطى الكبيرة الواحدة والذيلة الواحدة تقدح وتغيره بالكبار والذائل يتنى ذلك والإصرار على الصغيرة قادح ولا ذكر له في التعريف ، قلت أما الأول فالمراد جنس الكبار والذائل الصادق بواحدة .

وَأما الثاني فقد قيل هذا من عاسن الكلام لأن الصغيرة بالإضرار تهيير كبيرة فلو ذكر الإصرار على الصغيرة لا طال وكرر من غير فائدة فان قلت التوقي عن

الردائل المباحة من المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة وليست شرطا في العدالة
 وكلامكم أنها هو في العدالة ولرواية نفسها ، قلت صحيح ولكن لما كان الغرض
 الكلام في مقبول الرواية أخذ في وصف العدالة شرط القبول ، وهو تساهل ولو
 كانت العبارة مقبول الرواية ذو الملكة التنفيذية التي يحمل على ملازمة التقوى
 والمروءة لكانت أشد وأوضح .

تم أعلم أن المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي الترقى عن الادناس
 ومنها ما هو مشترط في أصل العدالة .

ومن جماع القول في ذلك ما ذكره القاضى الماوردى إذ قال المروءة على ثلاثة
 :أضرب ضرب شرط في العدالة ، قال وهو مجانبية ما يخفى من الكلام المؤدى إلى
 الضحك وترك ما يوجب من الفعل الذى يلهو به أو يستقبح فجانبية ذلك من المروءة
 المشتركة في العدالة وارتكابها مفسق وضرب لا يكون شرطا فيها وهو الافضال
 بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه ، وضرب مختلف فيه وهو على ضربين ،
 عادات وصنائع قاما المعادات فهو أن يقتدى فيها بأهل الصيانة دون أهل البذلة في
 أكله وملبسه وتصرفه فلا يتعرى من بلد يلبس فيه أهل الصيانة ثيابهم ولا يتزج
 سراويله في بلد يلبس فيه أهله السراويلات ولا يأكل على قوارع الطرق ولا يخرج
 عن العرف في مضغه ولا ينال بكسرة أكله ولا يباشرا بتياع ما كوله ومشروبه
 ، وحمله بنفسه في بلد تحاماه أهل الصيانة .

وفي إعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة أربعة أوجه .

أحدها : أنه خير معتبر فيها .

والثاني : أنه معتبر فيها وإن لم يفسق .

والثالث : أن كان قد نشأ عليها من صغره لم يقدح في عدالته وأن استحدثها

بني كبيره قدح .

والرابع : أن اختصت بالدين قدحت كالبول قائما وفي الماء الزاكد وكشفت عورته إذا خلا وأن يتحدث بمساوىء الناس وأن اختصت بالدنيا لم يقده كالأكل في الطريق وكشف الرأس بين الناس هـ، هذا كلام الماوردي وتحصلنا منه على أن المروءة شرط في أصل العدالة في الضرب الأول وفي الضرب الثاني عند بعضهم فيصبح قول المصنف أن المروءة ركن في أصل العدالة ، فإن قلت في حد الكبيرة أريجه :

أحدها : أنها المعصية الموجبة الحد .

والثاني : ما لحق صاحبها وعد شديد بنص كتاب أو سنة .

والثالث : كل جريمة تؤخذ بقلة اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة .

والرابع : كل فعل نص الكتاب على تحريمه أو جبه في جنسه حد هذا

ما ذكره في الضبط والتفصيل مستوعب في الفقهيات .

فإن قلت وما المراد بالصغائر وبالاصرار عليها قلت ، أما الصغيرة فالمعصية

التي ليست كبيرة .

وأما الاصرار فقال ابن الرفعة لم أظفر فيه بما يبلغ الصدر وقد عبر عند بعضهم

بالمداومة وحيثئذ هل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر أم الاكثار من

الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع ، قال الرافعي منهم من يميل كلامه إلى الأول

ومنهم من يفهم كلامه الثاني ويوافقه قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان

مردود الشهادة ، قال وإذا قلنا به تضر المداومة على نوع واحد من الصغائر إذا

غلبت الطاعات وعلى الأول تضر قال ابن الرفعة وقضية كلامه أن مداومة البنوع

تضر على الوجهين .

أما على الأول فظاهر .

وأما على الثاني فلانه في ضمن حكايته قال أن الاكثار من النوع الواحد

كلا كثار من الأتواح وحيفئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرهما فيما إذا أتى
بأتواح من الصغائر إن قلنا بالأول لم تضر وإن قلنا بالثاني ضرر .

واعلم أن الصغائر كما تصير بالأصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير
بالأصرار صغيرة .

قال الغزالي في أثناء كتاب التوبة من إحياء علوم الدين وهو الكتاب الأول
من ربيع المنجيات الصغيرة تكبير بالمواظبة ، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة
كاللعب بالنطرنج والترنم بالغناء على الدوام وغيره .

فإن قلت : هذا التعريف الذى قدمتموه في العدالة قضيته أن من لم يقدم على كبيرة
ولا رذيلة لم يكن في نفسه ملكة تمنعه عن إقرار هذين وإنما كف عنهما كفا
من غير أن يكون في نفسه ملكة تدعوه إلى ذلك . لا يكون عدلا فهل في هذا غشامة
لكلام الفقهاء ، فإنهم يقولون أن العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصير على صغيرة
فلا يقدم على ما يحرم المروءة وذلك أعم من أن يكون بداعية الملكة تنفسية أولا
قلت ظاهره المخالفة ولكننا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يصل الإقدام على
ما يحل بالعدالة ومتى أقدمنا أن الملكة حاصلة ، فإن الملكة مستقلة بالمتع متى
حصلت لا بد وأن يحصل الامتناع .

فإن قلت : هل يحرم تعاطى المباحات التى ترد بها الشهادة لاخلالها بالمروءة .

قلت : قد حكى ابن الرفعة أنه سمع قاضى القضاة تقي الدين أبى عبد الله محمد بن
الحسن بن رزين يقول بعض من لقيه بالاشام من المشايخ كان يسبى في ذلك
ثلاثة أوجه :

ثالثها : إن تعلقت به شهادة جحمت وإلا فلا إسكن في البسيط وبالنهاية الجزم

ويعدم التحريم وهو الظاهر .

(قال : ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وإن جهل قبل .

قال القاضي ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق علم الجراءة .

لما كانت العدالة شرطا لم يجز قبول رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا ، وقد حكى الإجماع على هذا وهذا واضح إن كان ما أقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا ، وأما إن كان مظنونا فيتجه تخريج خلاف فيه إن حكى وجه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه أن شهادته لا ترد .

قال صاحب البحر وهو الذى مال إلى ترجيحه المتأخرون من الأصحاب ، ولا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة وإن اترقا في أمور آخر ، وأما الجاهل بكونه فسقا فقد يجهل الحال بالكلية ويكون ساذجا والأمر من المظنونات كالمشرب النبيذ ساذج لا يعتقد الحل ولا التحريم ففى فسقه ورد شهادته بعد إقامة الحد عليه وجهان حكاهما الماوردى فى الحاوى لا بد من جريان مثلها فى رد روايته على أن الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما فى رجل جاهل بالقاعدة المشهورة ، وهى أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه .

وقد حكى الشافعى فى الرسالة الإجماع على هذه القاعدة ، وكذلك حكاه الغزالى ثم أنهما أعنى الوجهين لا يتجهان إلا تخريجا على حكم الأشياء قبل ورود الشرع والماوردى كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته إما إن كان ما أقدم عليه من المظنونات ، فقد حكى الإمام فى الاتفاق .

قال الهندي وإلا ظهر أن فيه خلافا كما فى الشهادة إذ قل وجه فى الشهادة أنها ترد به ولكن الصحيح أنها لا ترد .

قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الخنثى واحده إذا شرب التبيذ وإن كان من القطيعات فكذلك على المختار خلافا للقاضي أبي بكر والجباقي وأبي هاشم وتبعهم الآمدى .

قال الشافعي اقبل شهادة أهل الاهواء إلا الخطائية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم لنا إن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واحتج القاضي ومن نحا نحوه بأن الاقدام على الفسق من العالم قبيح موجب للرد والجاهل إذا قدم عليه كان أولى بالرد إذ زاد قبيحا آخر على الفسق وهو الجهل فاذا منع الفسق بمجرد من القبول فلان يمنع والجهل مضاف إليه أولى .

وأجاب المصنف بأن الفرق بين من أقدم علما ومن أقدم جاهلا ، إن لإقدام الأول يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيقلب على الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت : ولعل القاضي رحمه الله يقول ترك استرشاده في الشبهات تهاون بالدين فصار فاسقا وهذه الكلمة اعتل من ذهب إلى تفسيق الساذج الذي لا يعتمد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته آنفا وهو هنا أبلغ بخلاف الأمر الظني المجتهد فيه .

(قال ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لأن الفسق مانع ولا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل) :

مجهول العدالة لا تقبل روايته عند الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا وعليه الامام وأتباعه منهم المصنف .

وقال أبو حنيفة يكتب في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق .
 ظاهر أمثاله ما روى المخالف عن أم سلمة أنها قالت كانت النساء تعتمد على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما وهذا ما رواه أبو سهل عن مسة الاذرية عن أم سلمة .
 وأبو سهل ومسة مجهولان ذكره القاضي أبو الطيب ومثل ذلك كثير .

فان قيل : قد قبلتم المجهول وذلك أن عبد الرحمن بن وعله المصرى رجل مجهول وقد روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال أيما أهاب دبح فقد طهر (١) .

ونقل عن أحمد بن حنبل أنه ذكر له حديثه هذا فقال ومن أين وعله قلنا ليس ، ابن وعله مجهول بل هو ثقة روى عنه زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما ووثقه ابن معين والمجلى والنسائى وروى له مسلم والأربعة .

فان قيل روى خاله بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة أنها قالت بلغ رسول الله ﷺ أن ناسخا يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفرجهم فقال أوقدفلوها تحلوا بمقدق إلى القبلة وخاله مجهول .

وحكى أبو بكر ابن المنذر فى كتابه هذا عن أبي ثور قلنا خاله معروف روى له ابن ماجه وروى عنه سفيان بن حسين ومبارك بن فضال وغيرهما ذكره ابن حبان فى الثقات .

قال شيخنا الأذهى وما علمت أحدا تعرض إلى لينه .

وقال القاضى أبو الطيب أن أبا بكر بن المنذر أجاب عن هذا بأن أحمد بن حنبل قال مخرج هذا الحديث حسن قال .

وقال غيره روى عنه خالد الخذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى بن عيينة وهؤلاء ثقات فوجب أن يكون خاله معروفا وقد استدلل المصنف على المختار بأن الفسق مانع من القبول باتفاق فلا بد من تحقق ظن عدمه قياسا على البصير والكفر

(١) حديث صحيح رواه الترمذى ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، وابن

ماجه ، كتاب اللباس ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، كما رواه الإمام الشافعى ، ومسلم فى صحيحه بلفظ « إذا دبح الإهاب فقد طهر »

بجامع رفع احتمال المفسدة وهذا الدليل فيه نظر لأننا إذا شككنا في المنافع فالأصل عدمه فقد حصل ظن عدمه بدليل الأصل لأن عدم المانع ليس شرطا حتى يشترط تحقق عدمه وكثير من الفقهاء يتخيل أنه شرط وليس كذلك بل عدم المانع ليس بشرط وعدم الشرط ليس بمانع ودليله أن الشك في عدم الشرط يمنع ترتب الحكم لأن القاعدة أن المشكوكات كالمعدومات فكل شيء شككنا في وجوده أو عدمه جعلنا معدوما فلو كان عدم الشرط مانعا أو عدم المانع شرطا لزم من الشك فيه أن ترتب الحكم لأنه مانع وأن لا ترتبه لأنه شرط فترتبه ولا ترتبه وهذا مع بين التقيضين . وأعلم أن أبا حنيفة إنما يقبل رواية الجهول إذا كان في صدر الإلام حيث الغالب على الناس العدالة أما في هذا الزمان فلا صرح به بعض المتأخرين من أصحابه ، ثم ذكر صاحب الكتاب من الطرق التي تعرف بها العدالة التزكية واخل بذلك الاختبار وإن كان هو الأصل إذ ليس مستند التزكية إلا هو إما بمرتبة أو مراتب دفعا للتسلسل لأن مقصود الفصل الكلام في أحكام التزكية وقد ذكر المصنف فيه أربع مسائل :

قال (الأولى شرط العدالة في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالأصل . في اشتراط العدد وفي الرواية والشهادة مذاهب :
أحدها : يشترط فيهما وهو رأى بعض المحدثين .
والثاني : لا يشترط بل يكفي فيهما واحد وهو قول القاضي .

والثالث : وبه قال الأكثرون أن العدد يشترط في التزكية في الشهادة دون التزكية في الرواية وحجته أن الشهادة نفسها لا بد فيها من العدد فكذلك ما هو شرط فيها والرواية لا يشترط فيها العدد فكذا شرطها وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ بحجة قبول تزكية المرأة والجد في الرواية وهو كذلك .

قال : (الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التحذير وقيل سببها وقال القاضي لا فيهما) .

قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جرحاً لا أخلاقاً. المذاهب فيه بخلاف العدالة إذ ليس لها إلا سبب واحد ولأن الجرح يحصل بخصلة واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل انقضاء لتسارع الناس إلى الثناء اعتماداً على الظاهر فلا بد من سببه وقيل لا بد من تعيين السبب فيها جميعاً أخذاً بمجامع كلام الفريقتين، وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما لأنه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن لم يصلح للتركية وإن كان بصيراً به فلامعنى للسؤال كذا نص عليه في مختصر التقریب، ونقله عنه الأمدى والغزالي والإمام وأتباعه منهم المصنف ونقل الإمام الحرمین فی البرهان عنه المذهب الثاني وهو اشتراط بيان السبب في التعديل دون الجرح، وقال انه أرفع في مأخذ الأصول وقال إمام الحرمین والإمام وغيرهما أن كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقة فيهما وإن لم يعرف اطلاعه على شرائطهما استخبرناه عن أسبابهما ويشبه أن لا يكون هذا مذهباً خامساً لأنه إذا لم يكن عارفاً بشروط العدالة لم يصلح للتركية

(قال الثالثة: الجرح مقدم على التعديل لأن فيه زيادة)

الجرح يقدم عند تعارض على التعديل إن كان فيه اطلاع على زيادة لم يطرح عليها المعدل اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان وقت كذا فقال المزكي رأيت حياً بعد ذلك فهنا يتعارضان، وهذا إذا كان المعدل والجرح في العدد سواء، وقد حكى ابن الحاجب مذهباً أنهما يتعارضان ولا يرجح أحدهما إلا يرجح، واعلم أن الاستمالة بالاجماع إذا كان قد قام كل حكاة القاضي أقوى الحجج على المدعى لأن الزيادة التي ذكرها الجرح قد ينفيها المعدل

فان قلت لو تفاها كان شاهداً على النقي فلا تقبل شهادته، قلت إنما كلامنا في الرواية فهو مخبر عن النقي والاختبار نفيًا وإثباتاً مقبولاً بخلاف الشهادة فلا يقاس

أحدهما بالآخر ، نعم قال القاضى الاخبار عن النقي يضعف وأما إن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء إلى أن العدالة في مثل هذه الصورة أولى والحق التسوية فان كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه لو قدر مفرد فالزيادة لا تنقض بغير ذلك

قال القاضى ونوضحه أن عشرة من الشهود لو شهدوا على ثبوت دين وشهد عدلان على ابراء مستحقه عنه فيقتضى بالابراء فانهما أخبرا عما أخبرا الشهود عنه وانفردا بزيادة علم وهذا شأن الجارح مع المعدلين

قال الرابعة التزكية أن يحكم بشهادته أو يثنى عليه أن يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره

للتزكية أربع مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته ، وثانيها أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل وما أشبهه ، وقال بعض الشافعية لا بد وأن يقول هو عدل على ولى ، وثالثها إذا روى عنه من لا يروى عن غير العدل فانه يسكون تعديلا على المختار عند الامام والامدى كالبخارى ومسلم في صحيحهما ، وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل عكسه ، كما أن تركها ليس بجرح ورابعها اذا عمل بمدلول ما أخبر به ولم يمكن حله على العمل بدليل آخر فهو تعديل وقد نقل الامدى الاتفاق على ذلك وليس بجيد ، فان الخلاف محكي في مختصر التقريب للقاضى ، وأما ترك العمل بما رواه هل يكون جرحا

فقال القاضى في مختصر التقريب ان تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الروافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتا للزم العمل به فيكون ذلك جرحا وان كان مضمون الخبر بما يسوع تركه ولم يقين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا

(فائدة) أطلق الإمام أن الحكم بالشهادة تركية كما في الكتاب .

وقيده الامدى إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكذب وهو
فيد صحيح إلا أنه لا يختص بهذا القسم .

فإن القسم الرابع كذلك .

قال (الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد ورد
بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة) .

الشرط الرابع من شروط الراوى أن يكون بحيث يؤمن من الكذب والخطأ
فيأرواه وذلك يستدعى حصول أمرين .

أحدهما : الضبط فمن يكون مختل الطبع لا يقدر على الحفظ أصلاً لا يقبل
خبره البتة وكذا يعتميه السهو غالباً ورب من يضبط قصار الأحاديث دون طولها
لقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل روايته فيما علم ضبطه إياه .

الثاني : ولعله يدخل في الأول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو غير
وأتق به لم يقبله وإن كان التساهل في غير الحديث ويمحاط في الحديث قبله
روايته على الأظهر وإلى ذلك أشار المصنف بقوله في الحديث .

وشرط أبو على الجبائى العدد في كل خبر .

وقال كما حكى عنه القاضي عبد الجبار لا يقبل في الزنا إلاخبر أربعة كالشهادة
عليه .

وقال القرافى عن كتاب المحصول في الأصول لابن العربي أن الجبائى اشترط
في قبول الخبر اثنين وشرط على الإثنين إثنين إلى أن ينتهى الخبر إلى التاسع وهذا
الذى قاله مردود بقبول الصحابة خبر المعدل الواحد كعمل على بخبر المعدل ،

وتعويلهم على خبر عائشة في التقاء الختانين وغير ذلك .

واحتج بأنهم طلبوا العدد في أماكن فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل المخيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بنخبر أبي موسى في الاستئذان (١) حتى رواه أبو سعيد الخدرى وغير ذلك .

والجواب أنهم لم يطلبوا العدد الا عند الريبة في صحة الرواية اما لاحتمال نسيان من رواه أو غير ذلك

وهذا يحصل الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى وحكى ابن الأثير في جامع الأصول أن بعضهم اشترط أربعة عن أربعة الى أن ينتهى الاستناد .

قال (الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيكنى) .

الراوى لا يشترط أن يكون فقيها عند الأكثر بن سواء كانت روايته مخالفة للقياس أم لم تكن .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالفه القياس لأن الدليل نحو قوله (ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً) (ولا تقف ما ليس لك به علم) (ان يتبعون الا الظن) يتنى جواز العمل بنخبر الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوى فقيها

(١) هو : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، من بني الأشعر ، ويكنى بأبي موسى ، صحاب جليل ولد سنة ٢١ ق ٥ وتوفى سنة ٤٤ هـ (أسد الغاية ٣/٣٦٧) وخبره في الاستئذان هو قوله بِإِذْنِ اللَّهِ - « اذ استأذن أحدكم على صاحبه فلم يؤذن له فليضره » - أخرجه للبخارى ، ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد ، كما في الفتح الكبير (٧٧/١) فلم يقبله « عمر » حتى شهد معه أبو سعيد الخدرى رضي الله عنه .
تقدمت ترجمته .

لأن الإعتداع على روايته أو ثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل . ثم بأن عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر وبسبوله عليه السلام ينص الله أمراً سمع بمقاتي فوعاها فأذاها إلى قوله ، قرب حامل فقه ليس بفقيه ، (١) فهذا صريح في الباب .

وأما الثاني : فلا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي .

انقضت شروط الخبر بكسر الباء والكلام الآن في شرط الخبر عنه ، وشرطه أن لا يخالفه دليل قاطع لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون فإن خالفه دليل قاطع فذلك القاطع إما عقلي أو سمعي ، فإن كان عقلياً نظر ، فإن كان ذلك الخبر قابلاً للتأويل للتقريب الذي طرق أذن من هو أهل اللسان سمعه ولم ينب عنه طبعه وجب تأويله جمعاً بين الدليلين .

والاقتطعنا بأنه لم يصدر من الشارع لأن الدليل القطعي لا يشمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتأويل إلا بغيرها فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة أن الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب وهو محال ، وإن كان سمياً فإن لم يكن الجمع بينهما فالجزم كما سبق .

(١) حديث صحيح رواه الترمذي من حديث زيد بن ثابت ، كما رواه أحمد والترمذي وابن حبان من حديث ابن مسعود بلنظ ، نصرت الله عبداً سمع مقالتي فوعاها . ثم بلنظ عني ، قرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه ، والحديث روايات أخر .
أنظر (الفتح الكبير ٣ / ٢٦٢) .

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو جهل التاريخ إذ لا يجوز الحمل على النسخ فان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً ، فان علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه ، وإن كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ .

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التي تجهل التاريخ فيها فانه وإن أمكن في تلك الصورة أن يحصل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فان الآفات العارضة للراوى من كذب ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها أهون من الحمل على النسخ مع عدم تحققي شرطه هذا شرط خبر الواحد .

وأما ما ظن أنه شرط له وليس كذلك فنه إذا عارض خبر الواحد القياس ، فأما أن يقتضى أحدهما تخصيص الآخر فينخصص لأن تخصيص العلة وخبر الواحد بالقياس جائز وأن تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فان ثبت بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح .

وإن لم تكن مقدمات القياس قطعية فان كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلته مقدماته ولا يتجه أن يكون هذا محل خلاف ، وإن كان كلام بعضهم وهو طريقة الأمدى يقتضى أنه من صور الخلاف لكنه بعيد ، وإن كان البعض قطعياً والبعض ظنياً ففهوم كلام المصنف أن خبر الواحد مقدم أيضاً وهو قول الشافعي رضى الله عنه واختيار الامام ، وجماعة ، وقال مالك القياس راجح .

وقال عيسى بن ابيان إن كان الراوى ضابطاً عالماً قدم خبره وإلا كان في محل الاجتهاد ، وتوقف قوم المختار عندنا ما ذهب اليه أبو الحسين وهو أنه يجتهد . فإن كانت امارة القياس أقوى وجب المصير إليها وإلا فبالعكس ، وإن استويا في

— ٣٦٣ —

إفادة الظن فالوجه ما ذهب إليه الشافعي ومنه عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد.
أى لا يوجب رده لأن أكثر الأمة بعض الأمة .

وقول بعض ليس بحجة ومن يقول اتفاق الأكثر إجماع ولا عبرة بالمخالف
إذا ندر فاللاتق بمذهبه أن يرد به الخبر ، وأما عندنا فلا لكن قول الأكثر من
المرجحات فيقدم عند التعارض بمعنى أنه إذا عارض خبر الواحد خبر آخر مثله
متعدد بعمل الأكثر قدم على الآخر الذى ليس معه عمل الاكثر ، ومنه عمل راوى
الخبر بخلافه أى بخلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده .

كما أشار إليه بقوله والراوى عطفاً على عمل الأكثر أى ولا يضره مخالفة
الراوى وهل المراد بالراوى الصحابي أو أعم من ذلك فيه الكلام المتقسم فى أثناء
الخصوص وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوى بخلاف الخبر يقدح فى الخبر
ولا يجوز الأخذ إلا بعمل الراوى وقال عبد الجبار وأبو الحسين إن لم يكن لمذهبه
وتأويله وجه إلا أنه علم بالضرورة أنه عليه السلام أراد ذلك الذى ذهب إليه
من ذلك الخبر وجب المصير اليه وإن لم يعلم ذلك ، بل يجوزنا أن يكون قد صار
إليه لنص أو قياس وجب النظر فى ذلك .

فان اقتضى ما ذهب اليه وجب المصير إليه وإن لم يقتض ذلك ولم يطلع على
مأخذه وجب المصير إلى ظاهر الخبر .

وذلك لأن الحجة إنما هي فى كلام رسول الله ﷺ لا مذهب الراوى وظاهر
كلامه ﷺ يدل على معنى غير ما ذهب اليه الراوى فوجب المصير اليه وعدم الالتفات
إلى مذهب الراوى .

قال (وأما الثالث : ففيه مسائل الأولى لأنفاظ الصحابي سبع درجات :

الأولى : حدثى ونحوه .

الثانية : قال الاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر مراد العموم والخصوص والمدام والادوام .

الرابعة : أمرنا وهو حجة عند الثماني لان من طأوخ أمرا إذا قاله فهم منه أمره ولان عرضه بيان الشرع .

الخامسة : من السنة وعن النبي عليه السلام .

السادسة : قيل للتوسط .

السابعة : كنا نفعل في عمده .

هذا هو الثالث من شرائط العمل بخير الواحد وهو الإلزام في الخبر وفيه مسائل .

الإروئي : في بيان الفاظ الصحابي ومرانها وقد أقر المصنف رحمة الله بلفظ جامع لها وهو قوله درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ونحوه مثل سمعت واخبرني أو شافني فهذا خبر عن الرسول ﷺ واجب القبول اتفاقا .

الثانية : أن يقول رسول الله ﷺ كذا فهذا ظاهره النقل فيكون حجة لكنه ليس ناصريها لاحتمال أن يكون قد وصل اليه بواسطة فتكون مرتبته دين الاولى .

الثالثة : أن يقول أمر النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا فهذا يتطرق إلى اليه هنا الاحتمال مع احتمال آخر وهو احتمال ظنه ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه أنه أمر الكل أو البعض ولان الامر به يدوم أولا فرما اعتقد شيئا لا يوافق اجتهادنا وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة الثانية لكن الظاهر من حال

الصحابي أنه إنما يطلق هذه اللفظة إذا تبين المراد لذلك ذهب الاكثرون إلى أنه حجة ، وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضي في مختصر التقريب حكى عن داود أنه صار إلى التوقف في ذلك وإلى التوقف مال الإمام .

الرابعة : أن يبقى الضيغة للفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو وجب علينا كذا ونما شبه ذلك والذي عليه الشافعي رضوان الله عليه وأكثر الأئمة وهو اختيار الإمام والأمدى أن ذلك يفيد أن الأمر والنهي هو الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وذهب الصيرفي والكرخي وغيرهما إلى أن ذلك متردد بين أمر الله الذي اشتمل عليه كتابه المنزل وأمر الرسول ﷺ .

وأمر كل الأمة أو بعض الولاية وبين أن يكون قال ذلك استنباطا لقياس أو غيره بحسب تأدية اجتهادة فلا يكون حجة ، وأصبح الأولون بوجهين .

أحدهما : أن من أزم طاعة رئيس فانه إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الرئيس لا ينهم ممن يقول في دار السلطان ، أمرنا بكذا إلا أن الأمر السلطان .

والثاني أن غرض الصحابي تلييننا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الأئمة والولاية ، وأما حمله على أمر الله فننتف لأن أمر الله تعالى ظاهر لكل لا يستفاد من قول الصحابي وحمله على الاجماع متعذر لأن ذلك الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه وإنما قلنا أن هذه المرتبة دون الثالثة لاحتمالها ما تحتل تلك مع زيادة ما ذكرناه .

الخامس : أن يقرر من السنة كذا وهو حجة عند جماعة يجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وهكذا ما عليه الإمام والأمدى والمتأخرون وتعالف الكرخي والصيرفي .

والمحققون كما ذكر إمام الحرمين في البرهان :

وقال المازرى أحد قول الشافى أنه ليس بحجة وحكى القاضى فى مختصر
التقريب اختلاف أصحابنا فى ذلك وقد قال الشافى فى القديم إن المرأة تعاقب
الرجل إلى ثلث الدية أى تساوى فى العقل .

فإن زاد الواجب على الثلث صارت على النصف وذكر أن هذا القول القديم
مرجوع عنه ، وأن الشافى رضى الله عنه قال كان مالك يذكر أنه السنة وكنت
أتابعه عليه وفى نفسى منه شبهة حتى علمت أنه يريد سنة أهل المدينة فرجعت عنه
وهذا من الشافى يدل على أن قوله من السنة ظاهر فى أن المراد به سنة الرسول
صلى الله عليه وسلم فلم يعم دليل على أن المراد سنة البلد أو غير ذلك .

ويدل أيضا على أن هذا لا يختص بالصحاب بل يعم كل متكلم على لسان الشرع
كالك وغيره وحجة الأولين ما تقدم فى أمرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة
لاحتيالها ما محتمل تلك مع زيادة احتمال سنة البلد أى طريقها أو غير ذلك .

وإمام الحرمين قال إنها بمثابة تلك وكأنه رأى هذا الاحتمال مرجوحا لبعده
من التكلّم على لسان الشريعة ومالك رضى الله عنه وإن كان قد وقع منه قوله من
السنة مع إرادته سنة البلد فما ذلك إلا لأن إجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقها
عنده من السنة فلذلك أطلق قوله من السنة وأراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك
فى بلد غيرها .

السادسة أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره
فى إنه سمعه من النبي ﷺ فيكون حجة وهو رأى المصنف وصنى الدين الهندى، وأما
الإمام وغيرهما من أتباعه فلم يرجح أحد منهم شيئا .

السابعة إن يقول كنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون
كذا. ومنه قول عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه. والأكثرون
على أنه حجة وهو اختيار الأمدى .

ومقتضى اختيار الإمام هنا إلا أنه جعله مرتبة سابعة كما فعل المصنف ، ولم
 يصرح في السادسة بترجيح وقضية تقديمها ترجيحها وحجة الأكثرين أن قوله كنا
 نفعل وكانوا يفعلون ظاهر في فعل الجماعة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لأن
 قصد الصحابي بيان الشريعة وهذه الدرجة دون التي قبلها لاختصاصها باحتمال أن
 يكون فعل بعضهم ولم يطلع عليه النبي صلى الله عليه وسلم واعلم أن كلام المصنف
 ربما يوم بوقف الاحتجاج بقول الصحابي كنا نفعل على تقييده بعهد النبي صلى الله
 عليه وسلم وفيه مخالفة لكلام غيره ، والذي عندي في ذلك أن لهذه الدرجة
 العاظا .

أعلما أن يقول كنا معاشر الناس أو كانت الناس تفعل ذلك في عهده صلى
 الله عليه وسلم .

وهذا مالا يتجه في القول بكونه حجة خلافا لتصريحه بنقل الاجماع المتخذ
 بتقرير النبي ﷺ .

والثانية كنا نفعل في عهده ﷺ ولا يصرح بجميع الناس فهذه دون ذلك لأن
 الضمير في قوله كنا يحتمل أن يعود على طائفة مخصوصة .

والثالثة أن يقول كان الناس يفعلون كذا ولا يصرح بعهد النبي ﷺ فهذه دون
 الثانية من جهة عدم التصريح بعده ﷺ وفوقها من جهة تصريحه بجميع الناس
 فيحتمل أن يقال بتساويهما وإلا ظهر رجحان تلك لأن التقييد بعهد النبي ﷺ
 ظاهر في أنه قرر عليه وتقريره تشريع سواء كان لواحد أو لجماعة .

وأما هذه فنأيتها أنها ظاهرة في نقل الاجماع بخبر الواحد فيه من الخلاف
 ما هو معروف .

والرابعة أن يقول كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي دون السلام لعين

التصريح بالنبي ﷺ وما يعود عليه ضمير قوله كنا وكانوا فهذه طرق الصحابي في نقل الحديث النبوي والصحابي عند الاكثرين هو من رأى النبي ﷺ وصحبوا لحظة سواء روى عنه أو لم يرو وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من طالت صحبته وأخذ عنه العلم وروى وتثبت الصحة بالنقل او بالتواتر أو الآحاد ويقول المعاصر للعدل أنا صحابي أو رأيت النبي ﷺ وصحبته ومن الناس من توقف في ثبوتها بقوله لنا في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فان المرء لو قال انا عدل لم يلتفت إلى مقالته لعداده لنفسه خصلة شريفة فكيف إذا ادعى الصحبة التي هي فوق منصب العدالة باضعاف مضاعفة فهذا ما يجب التوقف فيه .

قال (الثانية لغير الصحابي أن يروى إذا سمع الشيخ أو قرأ عليه ويتولى له هل سمعت فيقول نعم أو أشار أو سكت وظن إجابته عند المخدئين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجهز له) .

هذه المسألة في رواية غير الصحابي وذلك أيضا على سبع مراتب .

الاولى : ان يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو ينتم إلى أصلا وتحديث من غير أصلا وسواء كان من حفظه أو من كتابه وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجاهل .

والسابع في هذا القسم أن يقول أخبرني وحدثني أو سمعت أو أخبرنا أو حدثنا وهذا إن قصد الراوي إسماعه إما خاصة أو كان في جمع قصد الراوي لإسماعهم وإن لم يقصد الشيخ إسماعه لا في وحدة فليس له أن يقول ألا سمعته يحدث عن فلان سأل الخطيب أبو بكر الحافظ شيخه الحافظ أبي بكر أيرقاني عن السري كونه يقول فيما رواه لهم عن أبي القاسم عبد الله بن إبراهيم الجرجاني الأبتدوي سمعت محمد بن زكريا يقول سمعنا زكريا أخبرنا . فقد ذكر لنا أبو القاسم كان رفع يده عن عمر آ في

الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه أبو القاسم ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به للشخص الداخل عليه وحده .

الثانية : أن يقرأ عليه وأكثر المحدثين يسمعون القراءة على الشيخ غرضاً من حيث أن القارىء يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها هل سمعت .

فيقول الشيخ نعم أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرئ على ولاخلاف أنها رواية صحيحة الأماحكي عن بعض من لا يمتد بخلافه ، واختلفوا في أنها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم بأن القراءة علة مرتبة ثانية .

وهو مذهب يهود أهل المشرق والقارىء هنا أن يقول قرأت على فلان والسماع أن يقول قرئ عليه وأنا أسمع فأقر به وله أن يقول حيا قرآه عليه أو أخبرنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا ففيه مذاهب .

أحدهما : المنع منهما جميعاً وبه قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي .

والثاني : التجوز وأنه كالسماع من لفظ الشيخ في جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا

وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخارى ومن هؤلاء من أجازها أيضاً أن يقول سمعت فلانا حكاه بن الصلاح .

والثالث : المنع من إطلاق حدثنا ويجوز أخبرنا وهو قول الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق والاحتجاج له ليس بأمر لنوى وإنما هو إصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين وصار هو الشائع للغالب على أهل (٢٤٤ م - الإبهام ج ٢)

الحديث وقد قرأ أبو حاتم محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخاري على بعض الشيوخ عن الفريري وكان يقول له في كل حديث حدثكم الفريري فلما فرغ من الكتاب سمع الشيخ يذكر أنه سمع الكتاب من الفريري قرآه عليه فأعاد أبو حاتم قراءة جميع الكتاب عليه وقال له في جميعه أخبركم الفريري .

الثالثة أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فينير الشيخ بأصبعه أو رأسه فالإشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بذلك الخبر وكذا في جواز الرواية عنه على الصحيح .

الرابعة أن يقرأ على الشيخ ويقول بقوله هل سمعته فيسكت الشيخ ويطلب على ظن القارىء بقرينة الحال إجابته له فيجب العمل به بلا خلاف وأم جواز الرواية فالجمهور من المحدثين وغيرهم عليها لأن سكوتها نازل منزلة تصريحه بتصديق القارىء وشرط قوم إقرار الشيخ نطقوا به قطع الشيخ أبو أسحاق الشيرازي وسليم الرازي وأبو نصر بن الصباغ .

الخامسة يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان فليكتب إليه إذا علم خط الشيخ أو ظنه أنه يعمل به وله أن يروى عنه إذا أقرنت الكتابة بلفظ الأجلزة بأن يقول أجزت لك ما كتبتك إليك أو نحو ذلك وأما إن تجردت الكتابة فقد أجز الرواية بها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السخيتاني (١) ومنصور والليث بن سعد وجماعة من أصحابنا وغلا أبو المظفر السمعاني من

(١) هو: أيوب بن أبي تيممة ، كيسان السخيتاني ، البصرى ، سيد فقهاء عصره ، تابعى من النساك الزهاد ، من حفاظ الحديث ، روى عنه نحو ثمانمائة حديث . توفى سنة ١٣١ هـ .

(حلية الأولياء ٣/٣ ، الأعلام ١/٢٨٢) .

أصحابنا فقال أنها أقوى من الإجازة إليه مصير جمع من الأصوليين وهو قضية ترتيب المصنف حيث ذكر الإجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماردي في الحاوي وجوز الليث بن سعد ومنصور أطلاق حديثا وأخبرنا في الرواية بالمكانية والمخار خلافة وأنه إنما يقول كتب إلى فلان .

السادسة أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وهو مسموعى من فلان فيعمل السامع به وإما أنه هل يرويه عنه فله أحوال .

أحدها : أن يقرن ذلك بالمناولة والإجازة وهذه الحالة أعلى من الأحوال ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابله ويقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان فاروه عنى أو أجزت لك روايته عنى ثم يهبه إياه أو يتبرل خذنه وانسخه وقابل به ونحو هذا ومنها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده إليه ويقول وقعت على ما فيه وهو حديثى عن فلان فاروه عنى وهذا يسمى عرض المتألفة كما أن القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة وهذه المناولة المقرونة بالإجازة حاله محل السماع عند الزهرى وريمة الراوى ويحيى بن سعيد ومالك بن أنس وبجاهد وابن عينة وقتادة وأبي العالية وابن زهوب وآخرين والصحيح أن ذلك غير حال محل السماع وأنه منقطع عن درجة التحديث لفظا والأخبار قراءة .

قال الحاكم أما فقهاء الإسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فإتهم لم يروه سماعا . وبه قال الشافعى والأوزاعى والبوطى والمزنى وأبو حنيفة وسفيان الثورى وأحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى وإسحاق بن راهويه قال عليه عهدنا أئمتنا وإليه ذهبوا وإليه نذهب .

وثانها : أن يناوله الكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله هذا

من حديثي أو من سماعى ولا يقول أروه عنى فهذه مناولة محتثة لا يجوز الرواية بها وأبوابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شر ذمة من المحدثين سوغوا الرواية بها .

وثالثها : أن لا يتاوله ولا يجيزه بل يقتصر على اعلامه بأن هذا من سماعى من فلان فهذه أولى بالمنع من الثانية ونقل ابن جريج أن ذلك طريق يجوز لرواية ذلك عنه ، وبه قطع ابن الصباغ من أصحابنا والصحيح خلافه لأنه قد يسكون ذلك فسموعه ثم لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لخلل يعرفه فيه

وبهذا يفارق هذه الصورة ما إذا قرأ عليه وهو يستمع ويقر به حيث يجوز لكل سامع أن يريه عنه بالطريق المقدمة فان هناك من وجد منه تحديث وقرار فدل على أنه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وانما هذا كالشاهد إذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فليس لمن سمعه إن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهد على شهادته وذلك أمر تساوت فيه الشهادة والرواية لأن المنى يجمع بينهما في ذلك وإن افرقتا في غيره .

السابعة : الاجازة وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب العمل بالمروى بها وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لأنه ليس في الاجازة ما يقدح في اتصال المقول بها وفي الثقة به .

وأما الرواية بالاجازة فقد اختلف العلماء فيها ، والذى استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من المحدثين غيرهم القول بتجوز الاجازة وإباحة الرواية بها . وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن اسحاق الخري وأبو محمد عبد الله الاصمغاني الملقب بابن النجاشي وهو رواية عن السافمي ، واجار القاضى الحسين والماوردي من أصحابنا وقال لو جازت الاجازة لبطلت الرحمة .

وإعلم أن في الاحتجاج لصحة الإجازة غموض قال أبو طاهر الدباس من
أئمة الجنتية من قال لغيره اجزت لك أن تروى عنى فكانه يقول اجزت لك أن
تكذب على .

وكذا قال غيره تقدير اجزت لك اجحت لك ما لا يجوز في الشرع ، لأن الشرع
لا يبيح رواية ما لم يسمع ، واحتج ابن الصلاح للإجازة بأنه إذا أجاز له أن
يروى عنه مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا وأخبره بها غير
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق .

قلت : وتقدير قوله اجزت لك انى اجرتك انى أروى هذا الكتاب وأذنت لك
أن تنقله عنى .

وقول الراوى أخبرنا فلان اجازة ليس معناه إلا هذا كأنه يقول أخبرنى انه
يروى الكتاب الفلانى وأذن لى فى نقله عنه بهذا الطريق .

هذا هو الذى يتجه فى الاجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا بما إذا
كتب وصيته . وقال لشخص أشهد على بما فى هذا المکتوب .

قال محمد بن نصر من أئمة صحابنا له أن يشهد عليه بما فيه ، والرواية أول
من الشهادة وإذا تقرر جواز الاجازة من حيث الجملة فتعولها عند التنصیل أنواع

الأول : أن يجوز لمعين فى معين مثل أن يقول اجزت لك الكتاب الفلانى أو بما
اشتملت عليه فهرستى هذه فهذا أعلى أنواع الاجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف
فى جوازها وأن الخلاف إنما هو فى غير هذا النوع من الاجازة والصحيح أن
الخلاف بطرقها أيضا .

الثانى : أن يجوز لمعين فى غير معين مثل اجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى ،
فالخلاف فى هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويزه .

الثالث : أن يميز لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياق فقد منعه جماعة وجوزه الخطيب وغيره وجوز القاضي أبو الطيب الاجازة بجميع المسلمين من كان منهم موجودا عند الاجازة ، والاجازة لغير معين بمعنى مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن الكتاب الفلاني أقوى من الاجازة لغير معين بغير معين مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن جميع مريباتي .

الرابع : الاجازة المجهول أو بالمجهول مثل أجزت لمحمد بن خاله الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يبين الجواز له منهم أو يقول أجزت لفلان أن يروي عن كتاب السنن وهو يردى عن جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد إلى المراد من ذلك فإياه اجازة فاسدة لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما إذا أجاز جماعة مسميين معينين بانسابهم والمجيز جاهل بأعيانهم فإن هذا غير نأذح نأ لا يتدح عدم سرفته به إذا حضر شخصه في الاجتماع منه وإن أجاز للمؤمنين المنتسبين في الاجازة ولم يعرفهم بأعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف عددهم ولا تصفح أسماءهم واحدا فواحدا .

قال ابن الصلاح فيذبني أن يصح ذلك أيضا كما يصح سماح من حضر مجلسه للسمع منه وإن لم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا تصفح أشتخاصهم .

الخامس : الاجازة المتعلقة بشرط مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحو ذلك وهو كالتنوع الرابع ففيه جهالة وتعليق شرط .

وقد أفنى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح وعلل بأنه اجازة لمجهول فصار كقوله أجزت بعض الناس .

وقال أبو يعلى ابن الفراء وأبو الفضل بن عمرو المالكي يجوز ذلك ، وإذا قال أجزت لمن شاء فهو مثل أجزت لمن شاء فلان بل هذه أكثر جهالة وانتشارا من جهة تطبيقها بمثبته من لا يتخسر عددهم ثم هذا فيما إذا أجاز لمن شاء الاجازة منعه

له فان أجاز لمن شاء الرواية عنه فهذا أولى بالجواز من حيث أن قضية كل اجازة تفويض الرواية بها إلى مشيئة الجواز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصرحاً بما يقتضيه الاطلاق وحكاية المحال لا تعليقا في الحقيقة .

ولهذا أجاز بعض أصحابنا في البيع أن يقول بعثك بكذا إن شئت فيقول قبلت.

السادس : الاجازة للطفل الصغير .

قال الخطيب سألت القاضي أبا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة للطفل الصغير سنه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه ، فقال لا يعتبر ذلك .

قال : فقلت له أن بعض أصحابنا قال لا نصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال ود يصح أن يميز للثائب عنه ولا يصح للثابت له ، واحتج الخطيب للصحة بأن الاجازة إنما هي لإباحة التمييز للجواز له أن يروى عنه والاباحة تصح للعاقل وغير العاقل .

السابع : الاجازة للمدوم ابتداء مثل أن يقول أجزت لمن يولد لفلان وقد أجزها أبو يعلى بن الفرمان الحنابلة وأبو الفضل بن عمرو من المالكية والخطيب من أصحابنا .

قال ابن الصباغ ومأخذ من أجزها اعتقاده أن الإجازة إذن في الرواية لاحادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه رأى القاضي أبي الطيب أنها لا تصح لأن الاجازة في حكم الاخبار جملة بالجماز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للمدوم لا يصح اجازته .

الثامن : الاجازة للمدوم عطفاً على الموجود مثل أجزت لك ولولئك وعقبك ما تناسلوا وهو أقرب إلى الجواز من الأول ولهذا أجزه الأصحاب في الوقف ولم يميزوا الأول وقد فضل هذا أبو بكر بن أبي داود السجستاني فانه سئل عن الاجازة فقال قد أجزت لك ولولادك ولجبل الحبلة يعني من يولد بعد .

التاسع : الاجازة بما لم يسمه المجيز ولم يتحمطه فيما مضى لبرويه المجاز له . إذا تحمله المجيز بعد ذلك .

قال ابن الصلاح ينبغي أن يبنى ذلك على أن الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة أو هي إذن فلا يضح إن جعلت في حكم الاخبار إذ كيف يخبر بما لاخبر عنده منه وإن جعلت أذنا بنى على الخلاف في تصحيح الاذن في باب الوكالة فيما لم يملكه الاذن الموكل بعد مثل أن يوكل في بيع العبد الذي يريد أن يشتريه وقد أجاز ذلك بعض أصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة .

العاشر : اجازة المجاز مثل أجزت لك مجازاتي أو رواية ما أجزيت لى روايته وقد منع من ذلك بعض المتأخرين والصحيح جوازه .

وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسى يروى بالاجازة عن الاجازة حتى ربما والى بين اجازات ثلاث فى روايته .

الحادى عشر : الاذن فى الاجازة مثل أن يقول له أذنت لك أن تخبر عنى من شئت وهذا نوع لم أر من ذكره ولكنه وقع فى عصرنا هذا وسألنى بعض المحدثين عنه والنزى يتجه أنه يصح كما لو قال وكل عنى ويكون مجازا من جهة الاذن وينعزل المأذون له فى أن يخبر بموت الآذن كما ينزول الوكيل بموت الموكل .

وإذا قال أذنت لك أن تخبر عنى فلانا كان أولى بالجواز من أذنت أن تخبر عنى من شئت .

قال (الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لأبى حنيفة ومالك) .

المرسل عند جمهور المحدثين هو أن يترك الراوى ذكر الواسطة بينه وبين المرورى عنه مثل أن يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كقول سعيد بن المسيب .

قال رسول الله ﷺ أما إذا سقط واحد قبل التابى كقول من يرى قلب رسول الله ﷺ فيسمى منقطاً وإن سقط أكثر سمي معضلاً وعند الإصبولين المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعياً أم من تابع التابعين .

والى يومنا هذا فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين إذا عرفت ذلك . فقد اختلف في المرسل والذي استقر عليه آراء جماهير الحفاظ الجهابذة الجكم بضعفه وسقوط الاحتجاج به ونقله مسلم رضى الله عنه في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالاخبار وقال بقوله مالك وأبو حنيفة وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدى ثم غلبا بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المستند .

والشافعى رضى الله عنه صدر القائلين برد المراسيل إلا أنه نقل عنه أنه قبل بعضها في أماكن ؛ قال القاضى رحمه الله ، ونحن لانقبل المراسيل مطلقاً ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعى حسب الباب والقول بمذهب الشافعى هو اختيار الإمام وصاحب الكتاب .

قال الآمدى ، وفصل عيسى بن أبان قتل مراسيل الصحابة والتابعين وتابى التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال :

إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا ، وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابوا التابعين وهو اختصار حسن وليس مذهبنا مغايراً للرأى ابن أبان كما توهمه بعض الشارحين .

ومن أمثلة المرسل احتجاج المخالفين بمحدث أنى العالية ان ضروا دخيل المسجد فوقع في حفرة في المسجد فضحك بعض من كان خلف النبي ﷺ فقال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول أبو العالية تابعى والمرسل عندنا

لاحجة فيه ، فإن قلت روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة أن النبي ﷺ قال : الشفعة فيما لم ينقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة (١) وهذا قد احتج به الشافعي وهو سيد المتكبرين للراسيل .

قلت ستعرف أن مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روى بهذا الإسناد مستندا فروى أبو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابن أبي قتيلة وعبد الملك الماجشون عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن النبي ﷺ أنه قال :

قال لنا : أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل ، قبل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل إسناده إلى الرسول ﷺ يتمننى الصدق قلنا بل لا يزال الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا الظن السابق .

الدليل على رد المرسل أن عدالة الأصل غير معلومة فلانكون روايته مقبولة لأن رواية المجهول مردودة، فإن قيل روايته عنه مع اخفاء اسمه تعديل وإلا يكون ملبسا غاشا قلنا لانسلم ، وسند هذا المنع أن العدل قد يروى عن غير العدل كذا أجاب في الكتاب .

ولقائل أن يقول إنما يروى عن غير العدل إذا صرح به ليعرف أما إذا أبهمه فذلك تليس لا يجوز الأولى الجواب باحتمال ظنه عدلته وليس في نفس الأمر كذلك ، ويجوز أنه لو أظهره لاقتضى نظرنا أنه غير عدل بخلاف ما اقتضاه ظنه ، فإن قيل قول هذا العدل قال رسول الله ﷺ يقتضى أنه علم أب ظن أنه

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر — رضى الله عنها — (الفتح الكبير

— ٣٧٩ —

قال وإلا لم يستنده إليه وإذا صح أنه قال تعين قبوله قلنا قول الفرح ، قال رسول الله ﷺ يقتضى الجرم بأن الرسول عليه السلام قال : ولا شك في ثبوت احتمال أنه لم يقله والجرم بالشئ مع تمييز نقيضه كذب فادح في عدالة الراوى .
فاذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره وليس قولهم المراد انى أظن أن رسول الله ﷺ قاله بأولى من قولنا نحن المراد انى سمعت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله .

ومعلوم أنه لو صرح بهذا القدر لم يكن تعديلا هذا جواب المصنف والمقاتل أن يقول لانسلم أن قوله قال يقتضى الجرم ولم قلتم أنه لا يكفى الظن مسوغاً لإطلاق هذه اللفظة ثم لانسلم أنه ليس أحدهما أولى لأن قوله قال تقتضى إسناده القول لرسول الله ﷺ وفى حمله على أنه يظن ذلك نبقية لذلك الإسناد بخلاف حمله على السماع إذ قد يسمع ويقطخ بكذب من سمع منه ولا يجوز له والحالة هذه أن يقول قال : فحمله على ظن القول أقرب وأولى من حمله على السماع والحاصل أن مجرد السماع لا يسوغ له أن يقول .

قال فلا بد من ضم الظن إليه قوله قيل الصحابة ، احتج القائلون بالمراسيل بأن الصحابة رضى الله عنهم أرسلوا عدة أحاديث لم يصرحوا فيها بالسماع من النبي ﷺ بل قالوا ، قال وقبلها كل واحد منهم والجواب أنها إنما قبلت للظن الغالب القاضى بأن الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب وهذا فى الحقيقة ليس يرسل لأن المرسل كما عرفت قول من لم يلق زيدا ، قال زيد والصحابي لقلى النبي ﷺ .

قال : (فرعان الأول المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم) .

قال إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي لا يقول بشيء من المراسيل ، وقال القاضى فى مخيصر التقريب أنه قبل المرسل فى بعض الأماكن ، والحاصل أن قاعدة الشافعي رد المراسيل والمواضع المثبتة أم يقبلها لكونها مراسيل بل لظن عضدها وقضى بكونها مسندة فكلام إمام الحرمين صحيح وما ذكره القاضى أيضا صحيح والمواضع المثبتة منها ؛

وقد ذكره فى الكتاب أن بعضه قول صحابى ، قال القاضى فى مختصر التقريب وفيه نظر فان الصحابى لا يحتج بقوله لغيره ومنها أن بعضه مذهب العامة ودو المشار إليه بقوله فى الكتاب أقوى أكثر أهل العلم ، قال القاضى ، فأقول له إن عنيت بالعامة الأمة فكأنك شرطت الإجماع فى قبول المرسل وإذا ثبت الإجماع استغنى عن المرسل .

وإن أردت مذهب العوام فانت أجل قدرا من ذلك إذ لا عبرة بخلافهم ولا وفاقهم وإن أردت معظم العلماء فصير معظم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة قلت والشافعي لم يرد الإجماع ولا قول العوام ، وإنما أراد أكثر أهل العلم ولا شك أن الظن أقوى عنده وكذلك قول الصحابى وإذا قوى الظن وجب العمل به .

فالمرسل بمجرد ضعفه ، وكذا قول أكثر أهل العلم وحالة الإجماع قد يقوم ظن غالب وهذا شأن كل ضعيفين اجتماعا ومنها أن يرسله رابو آخر يروى عن غير شيوخ الأول وضعفه القاضى بأن كثرة المرسلين لا يدل على الصحة كما إذا روى عن كثير من الضعفاء قلت وهو كالاول فان ما تبقى جماعة من الضعفاء على روايته أقوى مما انفرد بروايته ضعيف واحد وكذلك الظن الحاصل بصدق المرسل الذى عضده مرسل آخر أقوى منه حالة التجرد فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالضعف الظنين عدم الاحتجاج بأقواهما ومنها أن يستند غير مرسله وكلام القاضى يقتضى أن الشافعي يقول ذلك

وإن كان المسند في تلك الرواية الموافقة للمرسل حجة لأنه رُد على الشافعي بأن العمل حينئذ بالمسند دين المرسل والإمام في المحصول قال إن هذا فيما إذا لم يتم حجة باسناده لكن في كلامه بعد ذلك ما يخالف هذا فإنه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضى وعلى التقديرين فيه نظر .

أما الأول فلما ذكره القاضى .

وأما الثاني فلأن الضعيف إذا انضم إلى الضعيف لا يوجب العمل به كذا ذكروه ولك أن تقول قد يحصل الظن بالضعيفين حالة إجتماعهما كما عرفت .

ومنها أن يعلم من المرسل أنه لو نص لنص على من يسوغ قبول خيرة قال واقبل مراسيل سيدي بن المنسب لأن إعتبرت ما فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله احسب مراسيله ولا أستطيع أن أقول أن الحجة ثبتت بها في ثبوتها بالمتصل قلت أنظر ما أحسن كلام الشافعي حيث صرح بأن المرسل لا يبلغ درجة المتصل وإنما هذه الأمور المستثناة توجب ظنا فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد قد تقوم به الحجة ولكن تكون حجة دون حجة المسند .

وقال الماوردي في باب الشفعة من الحاوي أن مرسل أبي سلمة عبد الرحمن عند الشافعي حسن .

قال (الثاني إن أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لأن إعماله يدل على الضعف) من أسند حديثا أرسله غيره فلا شبهة في قبوله .

وهذا بما تكاد الفطر الزكية أن تدعى فيه القطع .

لكن القاضى في مختصر التقريب حكى عن بعض الغلاة في رد المراسيل أنه قال لا يجب العمل به وهذا ما ذكره القاضى ساقط من القول وأما أن أرسله هو مرة وأسنده أخرى فعبارة المصنف كالصريحة في أن الكلام فيه وأن فيه خلافا وعليه

للشراحون والخلاف فيه ثابت عن بعض المحدثين ولكن الذي جزم به الإمام وأتباعه أنه يقبل .

وما نرى المصنف يخرج عن طريقتهم ولا تعلم أنه وقف على هذا الخلاف والذي عندنا أن مراده من شأنه إرسال الأخبار إذا أسند خبراً هل يعتل أو يرد وهي مسألة ذات خلاف مشهور .

وإحتج من قال لا يقبل بأن اهماله ذكر الرواة في النصاب يدل على ضعف الراوى فيكون ستره له خيانة وندليسا فلا تقبل روايته ، ولك أن تمنع دلالة الاممال على الضعف وتقول لعله آثر الاختصار أو طرقة النسيان .

وإذا قلنا بالتبول وهو الراجح فقال الشافعى إنما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثتى أو سمعت ولا يقبل ما يأتى فيه بلفظ موهم .

وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا اذا قال سمعت فلانا .

قال (الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة بالعربية أولى قيد يؤدي الى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك) .

اتفق الأئمة الأربعة والحسن البصرى وعدة من العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يزد فى المعنى ولا ينقص وساوى الاصل فى الجلاء والختفاء لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وأخرى بالمتشابه وغير ذلك مما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وصفها .

قال الأئمة والأولى خلافه وهذا ما نقله الأمدى وغيره ونقل المازدى أن مالكا قال لا ينقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس وذهب

محمد بن سيرين (١) وجماعة من اللف الى وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختيار أبي بكر الرازي ونقله امام الحرمين في البرهان عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين وروى صاحب التحصيل فمراه الى الشافعي رضى الله عنه .
ونقله ابن السمعان عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين وعن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب .

وفصل قوم فقالوا يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره والأول هو المختار وعليه الإمام والأمدى والمتأخرون جميعاً ، واحتج الجمهور بأوجه .

أحدها : أنه يجوز شرح الشريعة بالعجم بلسانها فإذا جاز ابدال العربية بالعجمية فابدالها بعربية أخرى أولى بالجواز ولا شك أن التعاون بالعربية وترجمتها بالعربية أقل مما بينها وبين العجمية .

قلت وفيه نظر لأن الترجمة بالفارسية جوزت للحاجة وذلك مما لا يتعلق به استنباط راجتهاد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث اذ هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني .

والوجه الثاني : قال الامام وهو الأقوى أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رووا هذه الأخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوا تركوها وما رووها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ .

(١) هو محمد بن سيرين الأنصاري ، أبو بكر البصري ، امام وقته ، روى عن أنس ، وزيد بن ثابت ، وأبي هريرة وعائشة - رضى الله عنهم - وروى عنه الشعبي وقتادة والأوزاعي . توفي سنة ١١٠ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٢ / ٤١٢ - ٤١٣)

والثالث : أن الصحابة رضی الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بألفاظ مختلفة وكتب الحديث تشهد بذلك ومن الظاهر أن النبي ﷺ لم يذكر تلك القصة بجميع تلك الألفاظ بل نحن في بعضها فاطعون بذلك وكان هذا شائعا بينهم ذائع غير منكر من أحد فكان اجماعا على نقل الحديث بالمعنى .

قال أبو المنظر بن السمعاني وما يدل على ذلك رواية الصحابي المناهي عن النبي ﷺ مثل « نبيه عن بيعتين في بيعة ، ونبيه عن المحاقلة والمزانية وحبل الجبل ، والنجس ، وبيع حاضر لباد ، وغير ذلك ، وقوله قضى بالشاهد واليمين والشفعة فيما لم يتعمم فعلم أن الرواة لم يقصدوا الفاظه في هذه الاخبار وإنما حكوا المعنى .

؛ والرابع : انا نعلم ان الألفاظ خدم للمعاني وليست مقصوده بالذات إلا في القرآن العزيز لسكونه معجزا والمعنى هو المقصود فإذا حصل ما كمالا لم يضر اختلاف الألفاف وليس للفقهاء أن يعرضوا على هذا بكلمات الأذان والنشهد والتكبير ولفظي النكاح والتزويج وغير ذلك مما نعبدهنا فيه بالألفاظ لأن الألفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون اللفظ مقصودا أو احتج من منع نقل الحديث بالمعنى بأن ذلك مؤد إلى طمسه واندراسه لأن الراوي إذا أراد النقل بالمعنى كان غاية الاجتهاد في طلب الفاظ توافق ألفاظ الحديث وتزويج معناه .

وأهل العلم على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوف على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوف على موافقها فيجوز أن يذهل عن بعض تلك الدقائق ويتغله إلى لفظ آخر غير دال على تلك الدقيقة ثم يتصل الخبر بالطبقة الثانية وهو خال من تلك الدقيقة فينقلوه أيضاً بالمعنى ويدعون منه نحو ما ترك الأول منه وهام جرا حتى يقع التفاوت الكثير .

والجواب أنه متى أدخل بأدنى شيء لم يجر وتخرج المسألة عن صورتها لأن المترجم لأنه لم يدخل بشيء بل أتى بالمطابق من كل وجه .

(فائدة) سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لافرق وغره أن الآمدى لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك ، وهذا عندى سؤال من لم يترور من الأصول وما الجامع بين المسئلتين وأن يحيل أن الراوى بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة .

فنقول تلك المسألة في أمر لغوى وهى أعم من أن يقع في كلام راو للحديث أو غيره فالمانع في تلك نقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض إلى أن الشرع هل يمنع منه أولا وهذه في أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمبانيع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعتة .

قال (الخامسة إذ زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا من اتحد وجزأ الذهول عن الباقي ولم يغير اعراب الباقي وإن لم يجر الذهول لم يقبل وإن غير الاعراب مثل في أربعين شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات) .

والروايتان فصاعدا إذا انفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة فاما أن يكون المجلس متعددا أو متحدا .

فإن كان متغايرا قبلت الزيادة إذ لامتناع في ذكره صلى الله عليه وسلم للكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الآخر بها والراوى مقبول للقول قبلت وإن كان المجلس متحدا فالذين لم يرووا الزيادة .

إما أن يكونوا عددا لا يجوز أن يذهلوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك

(م ٢٥ - الإيهام ج ٢)

فان كان الاول لم يقبل ازيادة وشرط ابن السمعاني في عدم القبول أن يقول الجماعة أنهم لم يسموه .

قال فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لعرض لهم ، قلت وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة متوفرة الدواعي على نقلها .

وإن كان الثاني فتلك الزيادة إما أن لاتغير إعراب الباقي أو تغير فان لم تغير قبلت عند المصنف والآمدى وقال الإمام تقبل إلا أن يكون المعسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقا وإن غيرت الاعراب كالوروى راو في أربعين شاة شاة .

وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الإمام وانباعه أنها لا تقبل ويتعارضان وخالف أبو عبد الله البصرى انما أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا روى شاة فقد رواه بالرفع والآخر إذا روى نصف شاة فقد رواه بالجر والرفع والجر ضدان فوجب المصير إلى الترجيح .

وقتل إمام الحرمين في البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعى ، وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوى الموثوق به .

وقال بعضهم إن تساوى الساكت وراوى الزيادة في العدد قبلت وإن كان :
:الساكت أكثر فلا وقد سكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتعد .

قال الامدى وحكىه حكيم المنهدد وأرى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد ومن أمثلة ذلك حديث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تخرج صدقة الفطر صاعا من شعير أو صاعا من تمر .

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر
وزاد أو صاعا من قمح .

وحدث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من شرب في إناء من
ذهب أرفضه فإنما يجرجر في جوفه نار جهنم (١) ثم روى يحيى بن محمد الخارثي
حدثنا زكريا ابن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر
هذا الخبر وزاد فيه أو إناء فيه شيء من ذلك .

وهذا كله فيما إذا كان راوى الزيادة ثقة أما إذا كان ضعيفا فذاك مردود
الرواية لأن صاحب الكتاب ذكر فرعا في ذيل المسألة وهو ما إذا زاد الراوى
الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك المرة أى وكان المجلس الذى اسند إليه
الزيادة والتقضان متحدا .

فالاتيبار بكثرة المرات لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الاكثر
عليه ، قال الإمام وان تساويا قبلت الزيادة ومثال الأول أن سفيان بن عيينه
روى عن طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمته عائشة بنت طلحة عن
عائنة رضى الله عنها

قالت دخل على رسول الله ﷺ فقلت انا خبأنا لك حيسا فقال أما أنى كنت
أريد الصوم ولكن قريه أسنده عنه هكذا الشافعى رضى الله عنه ورواه شيخ
يقال له محمد بن عمر وابن العباس الباهلى عن سفيان وزاد فيه وأصوم يوما مكانه

١ — رواه ابن ماجه من حديث عائشة — رضى الله عنها — كما رواه مسلم

من حديث أم سلمة — رضى الله عنها .

الفتح الكبير ٢ / ٢٠٢)

٢ — تقدم تخريجه قريبا .

قال أجد هذه لفظه كان ابن عيينه زادها في الحديث آخر عمره لا يدري،
أمى محفوظة أوشي وقع في لفظه ،

وقال الشافعي سمعت سفيان عامة مجالسة لا يذكر فيه سأصوم يوما مكانه ثم
عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب فيه سأصوم يوما مكانه آخر كتاب السنة.
والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وضحبه وسلم

الكتاب الثالث

في الإجماع

قال رحمه الله الكفاب الثالث في الإجماع وهو اتفاق أهل الحل والعقد من

:أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور)

الإجماع لغة العزم قال الله تعالى (فاجمعوا أمركم) وقال ﷺ لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق ايضاً يقال أجمعوا على كذا أى صاروا ذا جمع كما يقال البن وتمر إذا صار ذا بن وتمر وفي الاصلاح ما ذكره المصنف فقوله اتفاق حسن والمراد به الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أوفى الكل

(وقوله أهل الحل والعقد والمراد به المجتهدين فصل يخرج منه من ليس كذلك كالعوام إذ لا عبرة بوقافهم ولا خلافهم ويخرج ايضاً اتفاق بعض أهل الحل والعقد ، وقوله من أمة محمد ﷺ احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وان قيل بأن إجماعهم حجة كما هو احد المذهبين للاصوليين ، واختيار الاستاذ أبي اسحق كما حكاه عنه أبو اسحاق في شرح اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع الذى هو دليل شرعى يجب العمل به الآن وذلك وان وجب للعمل به فيما مضى لكن التسخ حكمة منذ مبث النبي ﷺ

وقوله على أمر من الأمور يشمل الأحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق ، والغوية ككون القاء للتعبق ولا نزاع في هذين ويشمل ايضاً العقلات كحدث العالم وهو كذلك خلافاً لامام الحرمين وخلافاً للشيخ أبي اسحاق المشيرازى في كليات أصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لاجزئياته كجواز الرؤية فإنه وافق على أن الإجماع في مثلها حجة ويشمل الدنياويات ايضاً كالآراء

والحروب وتدير أمور الرعية وفيه مذهبان المختار منها وجوب العمل فيه
بالإجماع

وفي التعريف نظر من جهة اشعاره بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن
أمة محمد ﷺ جملة من اتبعه إلا يوم القيامة ولم يقل بذلك أحد من المعترفين
بالإجماع فكان ينبغي تقييده بمصر من الأعصار .

ومن جهة أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فقولهُ إجماع وتعبير المصنف
بالاتفاق ينبغي ذلك إذ حقيقة الاتفاق أن يكون من اثنين فصاعدا ولعل المصنف
يختار أن ذلك ليس بإجماع وهو مذهب مشهور منقاد لأن الأدلة إنما دلت على
عصمة الأمة فيما أجمعوا عليه فلا بد من صدق

الباب الاول

في حجة الإجماع

قال (وفيه ثلاث أبواب :

الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل .

الاولى : قيل محال كإجماع الناس في وقت واحد على ما كوله واحد وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد وخموله وكذبه خوفا ورجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلا .

إنما بدا بالكلام على إمكانه وإمكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك .

وقد ذهب بعضهم إلى أن الإجماع محال لأن اجتماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع مادة اجتماعهم على ما كوله واحد في وقت واحد وربما قال بعضهم ، كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال .

والجواب أن الدواعي مختلفة ثم أي في التراخي بخلاف الأحكام لا مكان اجتماعهم على معرفة برهان أو اشارة .

وذهبت طائفة من المعترفين بإمكان الإجماع إلى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الإمام أحمد حكاهما الآمدي وغيره وقيل إنما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه ، واحتجوا بانتشار العلماء شرقا ومغربا قالوا فكيف يعرف موافقة من في أقصى المشرق من في أطراف المغرب قالوا وأيضا يجوز خفاء واحد وخمول

ذكره حيث لا يعرف أنه مجتهد ، قالوا ويحتمل أيضا كذبه مخافة من سلطان جأر
أو مجتهد ذي منصب وبطش أقتى بخلاف معتقده ، قالوا ويحتمل أيضا أن يرجع قبل
فتوى الآخر فلا يبرحان مختلفين فلا يقع الاتفاق .

قالوا فاحتمال الخفاء والتمول ينفي معرفة أعيانهم ولا بد منها واحتمال الكذب
ينفي معرفة ما غلب على ظنه ولا بد منه والاحتمال الآخر ينفي معرفة اجتماعهم في
وقت واحد ، ولا بد منه أيضا .

وأجاب في الكتاب بأن ذلك لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين
قليين ، وقضية هذا الجواب أنه لا طريق إلى معرفته في زمن غيرهم .

قال الإمام وهو الانصاف ، ومنهم من أجاب بأنهم وإن كانوا كثيرين بحيث
لا يمكن الواحد أن يعرفهم بأعيانهم فانه يعرف بمشاهدة بعضهم وللنقل المتواتر عن
الباقيين بأن يتقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عن فيه من المجتهدين
مذاهبهم وشمول المجتهدين بحيث لا يعرفه أهل بلدته مستحيل عادة ، فوضح إمكان
الاطلاع على إجماع من عدا الصحابة وحكم إجماع من عدا الصحابة حكم إجماع
الصحابة في كونه حجة .

هذا قول الجمهور ، وقالت الظاهرية أن الإجماع يختص بالصحابة وهو رواية
عن أحمد .

قال (الثانية أنه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه .

الاول : أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم إذ لا يخرج
عنهما قبل رتب الوعيد على السكل .

قلنا : لا بل على كل واحد وإلا لفي ذكر المخالفة قيل التخرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة .

قيل لا يوجب تحريم كل ما غير قلنا يقضى لجواز الاستئنا .

قيل : السبيل دليل الاجماع قلنا حله على الاجماع أولى لعمومه .

قيل : يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حيثئذ تكون المخالفة المشاقة ، قيل بترك الاتباع وأما قلنا الترك غير سيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا : كاتباع الرسول ﷺ .

قيل المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل قلنا خص النص فيه كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة قلنا بل في كل عصر لأن المقصود العمل ولا عمل في القيامة)

— اتفق أكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه .

وقد صرح الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع بأنه لا يجعله وهو أصح التقلين ، واعلم أن النظام المذكور هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنته كان زنديقا وإنما أنكر الإجماع لقصد الطعن في الشريعة وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج روايته عن حد الحصر هذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم فأعجب لهذا الخذلان وأنكر القياس كما سيأتي ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب نصر التثليث على التوحيد .

وإنما أظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع وله فضائح عديدة وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة وليس هذا موضع بسطها .

واستدل المصنف على حجية الاجماع من ثلاثة أوجه :

الاول : الآية وأول من تمسك بها إمامنا الشافعي رضى الله عنه قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع روى أن الشافعي قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية وهي قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) (١) وجه الحججة أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد في قوله نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لأنه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول ﷺ أن الجمع بين حرام ونقيضه لا يحسن في وعيد ولاجله يستقبح إن زنت وشربت الماء عاقبتك فدل على حرمة اتباع غير سبيلهم وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا يخرج عنهما أى لا واسطة بينهما وإن لزم اتباع سبيلهم ثبت حجية الاجماع لأن سبيل للشخص ما يختار من قول أو فعل واعتقاد .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بوجوه :

الاول : أنه رتب الوعيد على الكل أى على المجموع فليست متابعة سبيل غير المؤمنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاقة الرسول ﷺ وخروج عن هذا مثل أن زنت وشربت الماء عاقبتك لأن شربت الماء غير محذور لا مطلقا ولا شرط الزنا .

وجوابه أن الوعيد إنما رتب على كل واحد منها كما ادعيناه وإلا يلزم أن يكون ذكر المخالفة وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لغو لأميرين .

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضى الله عنها (الفتح الكبير ١٨٢/٢)

أحدهما : المشاققة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وحيثذ فلا يحتاج إلى المخالفة .

والثاني : أن المشاققة وحدها مستقلة في ترتيب الوعيد والغو محال في كلام الله عز وجل .

الوجه الثاني : سلمنا أن الآية تقتضي أن المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين لا يشترط المشاققة لكن لا بد فيها من شرط آخر وهو تبين الهدى لأنه تعالى شرط في مشاققة الرسول تبين الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا فيها أيضا لأن ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطا في المعطوف والآف واللام في الهدى للمعوم فيلزم أن لا يحصل التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الاجماع .

وعلى هذا التقدير لا ينفي في التمسك بالاجماع فائدة إذ يستغنى بحصول دليل الاجماع عن الاجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطا في المعطوف عليه شرطا في المعطوف والعطف إنما يقتضي التشريك في بعض الأحكام دون بعض .

ولو سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر لأن الهدى المشروط في حصول الوعيد عند مشاققة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لأدلة الأحكام الفرعية وإن لم يشترط تبين دلائل المسائل الفرعية في حقوق الوعيد على مشاققة الرسول لم يشترط في لحوقه على اتباع غير سبيل المؤمنين وإلا لم تكن الجملة الثانية مشروطة بما شرط في الأولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل أصلا .

(الوجه الثالث) سلنا حرمة المخالفة في الجملة لكن لانسلم أن قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم جميع ماغير سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك أن كلاما من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم حرمة بعض ماغير سبيلهم حجة الاجماع لجواز أن يكون ذلك البعض هو الإيمان وشبهه مما لاخلاف في حرمة المخالفة فيه .

(الجواب) انهما يقتضيان العموم لما فيهما من الإضافة وقد تقرر أن المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول الاسبيل كذا وجواز الاستثناء من لوازم العام كذا قرره ولك أن تنازع في عموم غير وأمثالها كبعض وجزء إذا أضف مع تسليم أن المفرد المضاف يعم وذلك لأن إضافة غير ايسر للتعريف وقد يقال أن العموم تابع للتعريف ويبعد كل البعد أن يفهم من قول القائل أخذت جزء المال أو بعضه أنه أخذ جميعه بل يقال أو أخذه المال جميعه يكون مناقضا لهذا اللفظ لأن الجزء أو البعض صريحان في خلافه ، والبحث فيما نبهنا عليه محال .

وقد أجاب الإمام بجوابين آخرين :

أحدهما : إنه لو حملنا الآية على سبيل واحد وهو غير مذكور في الآية صارت بخلاف ما إذا حملناه على العموم وحل كلام الله تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى .

والثاني : أن ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة له فكانت علة التوعد كونه أتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضى .

(الوجه الرابع) إن السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي ولاشك أنه غير مراد هاهنا فتعين تحمله على المجاز وهو إما الدليل الذي أجمعوا على الحكم لأجله وبقى الاجماع والاول أولى . فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين

الطريق الذى يحصل فيه المثلئ مشابهة قوية فانه كما أن الحركة البدنية فى الطريق المسوك توصل البدن إلى المطلوب فكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن إلى المطلوب والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك فائما يجب الإخذ بالدليل الذى لأجله أجمعوا لا يجمعهم :

وجوابه أن السبيل يطلق على الاجماع أيضا إذ لاتزاع فى أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل وقد قال تعالى: (قل هذه سبيلى) وقال : (أدع إلى سبيل ربك) .

وإذا كان مجازا ظاهرا فى الإجماع حمل عليه دون غيره من مجازاته لظهوره فيه ولعموم فائدة الإجماع إذ الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد والدليل إنما يعمل به المجتهد .

(الوجه الخامس) سلطنا دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن لاني كل شيء لأن المؤمنين إذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم فى كل الأمور لزم التناقض لأنه يجب عليهم فعله من حيث أنهم فعلوه ولا يجب لحكمهم بعدم وجوبه وإذا لم يكن إتباعهم واجبا فى كل شيء فائما يجب فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ويدل عليه أن القائل إذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الأمر بإتباعهم فيما صاروا به صالحين .

وجوابه أنها تدل على اتباعهم فى كل شيء لجواز الاستثناء كما عرفت وقولك يلزم إتباعهم فى فعل المباحات ، قلنا هب أن هذه صورة نخصت لما ذكرت من الضرورة فتبنى حجة فيما عداها ويلزم من قولك إنما يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين أن يكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لامعنى لمشاقة الرسول عليه السلام إلا أن يترك الإيمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار .

(الوجه السادس) سلمنا خطر إتباع غير سيئهم لكن لا نسلم وجوب إتباع سيئهم وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فيبينهما واسطة وهى ترك الاتباع أصلا . فلا يتبع لاسيئ غيرهم ولا سيئهم .

(والجواب) إن ترك الاتباع أيضا مطلقا لإتباع لغير سيئهم لأن سيئهم الأخذ بمقاتلتهم وترك الأخذ غير سيئهم فثبت حرمة متابعة غير سيئ المؤمنين ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى .

(الوجه السابع) سلمنا أنه يجب إتباعهم لكن لافى كل شيء . بدليل أنه لا يجب فى فعل المباح كالأكل والشرب وقد تقدم هذا لكن فى كلام صاحب الكتاب .

(والجواب) أنه كقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول ﷺ فإنه كما أخرج منه المباح يخرج من متابعة سيئ المؤمنين أيضا .

(الوجه الثامن) الدليل على أنه لا يجب المتابعة فى كل الأمور أن إجماعهم إنما يكون عن دليل فسيئهم ليس إيجابته بإجماعهم بل بذلك الدليل وهذا واضح فالأخذ بإجماعهم مخالفة لسيئهم فوجب أن لا يجوز وظهر أنه لا يجب المتابعة فى كل الأمور .

(والجواب) أنهم لما أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فقد فعلوا أمرين إيجابته بالدليل وتمسكهم بالإجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة فى كل الأمور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها فى إحدى الصورتين لإنقاد الإجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به أهل الإجماع فى العمل بها فى الباقى .

(الوجه التاسع) سلمنا وجوب إتباعهم فى جميع الأمور ولا يلزم حجبة إجماع أهل العصر لأن المؤمنين كل الموجودين إلى يوم القيامة بدليل أنه جمع على بالآلاف واللام وحيتئذ الحجة فى إجماع كل المؤمنين لا مؤمنى العصر الواحد .

(والجواب) أنه إنما المراد مؤمنوا العصر لأن المقصود من الاجماع إنما هو العمل به وإذا كان المراد كل المؤمنين إلى يوم القيامة تعذر العمل به لأنه لا عمل يوم القيامة لانتفاء التكليف إذ ذلك .

قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلاً كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل للعبد والوسط فعل الله تعالى قلنا الكل فعل الله تعالى على مذهبتنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فإن الكل يكونون كذلك) .

الوجه الثاني : من الأوجه الدالة على حججه الاجماع قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) أخبر تعالى بأن هذه الأمة وسط والوسط من كل شيء خياره وأعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الأمة وأخبر عن خيرتها فلو أقدموا على شيء من المحظورات لا تنفي عنهم هذا الوصف فيجب عصمتهم عن الخطأ كبيرة وصغيرة .

في قول وفعل لأن تعديلهم من الله تعالى وهو علم بالسر والعلانية فلو كان فيهم عاص لما عدله بخلاف تعديلنا فإنه مبني على ظننا وما أدى إليه نظرنا مع احتمال خلافه في نفس الأمر .

فإن قلت الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى إتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم ، قلت لانسليم أنها متروكة الظاهر قوله لأنها تقتضى كون كل واحد منهم عدلاً ، قلنا لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤه على ظاهره ويجب أن يكون المراد امتناع خلو الأمة عن العدول .

وقوله : يحمله على الإمام المعصوم ، قلنا قوله جعلناكم أمة وسطا صيغة جمع

فعله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الإمام سؤالا وجوابا . وقد يقال
لا يجمع قول الإمام لانسلم أنها متروكة الظاهر .

قوله : لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره إلى آخره وهو
سؤال قوى .

ويمكن أن يقال في جوابه أن الخصم المدعى أن ظاهر الآية موضوع اللفظ
وهو تعديل كل واحد وهو غير مراد .

والإمام أجاب بمنع كونها متروكة الظاهر ، ومراد الإمام بظاهرهما غير مراد
الخصم فقوله لا نسلم أنها متروكة الظاهر يعنى بالمعنى الذى تعنيه شرح بالظاهر وقوله
لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره يعنى ظاهره الذى عتصمه أتم
وظاهرها عند الإمام أن الأمة لا يتخلوا عن المدول وهو غيب موضوع اللفظ
وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا أفتى ما يقال في الجواب .

وقد قبل مثله في آيات الصافات فادعى بمعنى المباحثين المتأخرين ، أسئل الله أن
ظاهرها هو المعنى الذى أوال عليه لئلا لما ثبت أن إجراء اللفظ على موضوعه يسمع
وجب حمله على ذلك المعنى .

وكان هو الظاهر ومثل هذا بقول الملك المتطلب في حال قهره وسخطه على
عدوه الحسيس أنا فوقك بردى عليك قال فان ظاهر هذا اللفظ المتبادر إلى النهم
غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك
قولك رأيت أسدا يرى بالفتاب ليس ظاهره إلا النارز وهو غير المدعى
الحقيقى فقد نقررنا م الإمام .

فان ذلك . لئلا أن الآية ليست متروكة الظاهر لسكن لا نسلم أن اللفظ من
كل شيء خياره ويدل عليه وجهان

الأول : أن العدالة من فعل العبد إذ هي عبارة عن أداء الواجبات واجتناب الموبقات وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطاً فاقضى أن كونهم وسطاً من فعل الله تعالى فظهر أن العدالة غير الوسط .

والثاني : سلنا أنه تعالى عدلهم لكن تدليلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم يومئذ لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة التحمل وذلك مما لانزعاع فيه فان الأمة تصير معصومة في الآخرة وأما في الدنيا فلم قلنا أنها كذلك .

قلت أما أن الوسط من كل شيء خبره فقال تعالى (قال أوسطهم ألم أقل لكم)
أي أعدلهم .

وقال عليه السلام خير الأمور أوسطها أي أعدلها .

وقال أهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)
أي عدولا .

وأما ما ذكرتموه فالجواب عن الأول أنه باطل على مذهبنا بل الكل من فعل الله تعالى .

قلت : أن العدالة كما مر في تعريفها ليست عبارة عما ذكر بل هي ملكة في النفس وما ذكر تتحقق تلك الملكة به والملكة من فعل الله تعالى .

وعن الثاني وإليه أشار في الكتاب بقوله قلنا حينئذ لا مزية لهم أن جميع الأمم عدول في الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يبق في هذه الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه المزية والفضيلة وأيضاً فكان يقول ستجعلكم لا جعلناكم وقد هرض للإعتراض كلامان .

(٢٦٢ - الإجماع ج ٢)

احدهما : لانسلم أنه يلزم من عدم صدور المحذور عنهم كون قولهم حجة
فرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنح بقوله في الشريعة ولا يعطى .

والثاني : أن العدالة لاننا في صدور الخطاء غلطاً وقد يرد هذا بأن العدالة
التي لاتتافى صدور الخطأ غلطاً هي تعديلنا أما العدالة من الله تعالى فتتافى ذلك
والله أعلم .

قال (الثالث قال عليه السلام لا يجتمع أمتي على خطأ ونظائره فانها وأن لم
تتواتر لكن القدر المشترك بينهما متواتر) .

هذا الدليل ساقط في كثير من النسخ ولذلك لا يجنده مشروحا في بعض الشروح
وهو اعتماد على السنة وقد قال الأمدى السنة أقرب الطرق في إثبات كون الاجماع
قاطعا وتقريره أنه روى أن النبي ﷺ قال : لا يجتمع أمتي على خطأ ، وأنه قال
: لا يجتمع على ضلالة ، وهذان اللفظان لا يجدهما عند المحدثين ، نعم روى أبو داود
من حديث أبي مالك الأشعري قال .

قال رسول الله ﷺ أن الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم
فتهلكوا جميعا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا يجتمعوا على
ضلالة ، وسنده جيد وروى معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأشعري عن أنس سمعت
رسول الله ﷺ يقول : أن أمتي لا يجتمع على ضلالة الحديث أخرجه ابن ماجه
ومعاذ سمعه ابن معين وغيره قال السعدى وأبو حاتم الرازى ليس بحجة ، وقال ابن
حبان أستحق الترك ، وقال الأزدي لا يحتج بحديثه ولا يكتب ، وأما أبو خلف
فكذبه ابن معين ، وقال أبو حاتم منكر الحديث ليس بالقوى وروى عن عبد الله
بن عمر قال :

قال رسول الله ﷺ لا يجتمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدا رواه الترمذى
وقال غريب من هذا الوجه .

قلت وفي إسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين ، وقد اختلف أصحابنا في كيفية التمسك بالسنة على الإجماع فقالت طائفة هذه الاخبار وإن لم يتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر وهو عصمة الأمة عن الخطأ وهذه طريقة المصنف .

والامام استبعد إدعاء التواتر للمعنى من هذا الخبر ، وقال لانسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار إلى حد التواتر ولو سلم فالتواتر إنما وقع في مطلق تعظيم الأمة يتأني الاقدام على الخطأ وما ذكره الإمام أولاً صحيح وهو الذى ارتضاه القاضى في مختصر التقریب .

فقال أدعاء الإضطرار في هذه المسألة يقربك من الحيد عن الإنصاف ويوسع دعوى الضرورة في كثير من المعاني ، وأما قوله التواتر إنما وقع في مطلق التعظيم لأن التعظيم الخاص فلقاتل أن يقول من تأمل الأحاديث واحدا واحدا عرف أن ذلكما يدل على هذا التعظيم الخاص وأنها كلها مشتركة في المتن مختلفة الأسانيد . نكت طائفة طريقة أخرى .

قال القاضى وهى الأولى وهى أنا قد علمنا قطعا وانتشار احتجاج السلف في الحث على موافقة الأمة واتباعها والرجوع عن مخالفتها بهذه الاخبار التى ذكرناها قال القاضى وما أبدع مبدع في العصر الخالية بدعة إلا ويحبه علماء عصره على ترك الاتباع وإثار الابتداع .

واحتجوا عليه بالألفاظ التى قدمناها ، قال : وهذا ما لا سبيل إلى جرده وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولم يظهر أحد قبل النظام مطعنا في الأحاديث فلو لا أنهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب في مستمر المادة أن يبدوا ضربا من المبالغة في الاخبار ،

هذا كلام القاضي ، ولقائل أن يقول أما أن السلف كانوا بـ بضون على ترك
الإنباع وإيثار الابتداع فسلم ، وإما أنهم كانوا يحتجون على ذلك بالألفاظ .
المتقدمة فغير مسلم ولم تكن هذه الطريقة سالمة عن الاعتراض .

وقال الإمام لم يقل أحد أن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ثلثي بل منهم .
من نفى كونه دليلاً بالأصالة ومنهم من جعله قاطعاً ، وأما أمام الحرمين فقد
أعترف بأنه ليس في السمعيات قاطع على أن الإجماع واجب الإنباع وسلك
طريقاً آخر عقلياً فقال القاطع على أنه حجة قاطعة أنا نقول للإجماع في صورته
تذكرها وتذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منها ،

أحدهما : أن يصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخلة وأوساطها
بمعمون على حكم مطنون والرأى فيه مضطر فيعلم والحالة هذه أن انفاهم أن وقع
فلا يحمل على وفاق اعتقادهم وجريانها على منهج واحد فإن ذلك مع طرق وجوه .
الإمكان واطراد الاعتقاد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على مقبول مقطوع
به في أساليب العقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانضمام نظر وسبر فكر وذلك
لاختلاف الناظرين في نظرهم .

فإذا كان حكم العادة هذا في النظرى القطعى في الظن بالنظرى الظنى الذى
لا يفرض فيه قطع ، فإذا تقرر أن اطراد الاعتقاد يحيل اجتماعهم على قول الظن
فاذا الفينام قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً فيعلم فطما أنهم
أسندوا الحكم إلى شىء سمى قطعى عندهم ثم لا يبعد سقوط للتقل فيه .

والصورة الثانية : إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا
أيضاً حجة قاطعة ، والدليل عليه أنا وجدنا العصبية الماضين والأئمة المتقرضين
متفقين على تبكيته من يخالف إجماع علماء الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى

المردق والمحاذاة والعقوق ولا يعدون ذلك أمرا هينا بل يرون الاستجواء على مخالفة العلماء فضلا بنا .

واجماعهم هذا مع الانصاف كالتقطع في محل الظن عند نظر العقل فاذا تحقق هذا باجماعهم قطعا في حكم مغلون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن فليكن الاجماع على تبكيث المخالف وتعنيفه مستند قاطع شرعى ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الاخبار التي ذكرناها تلقاها من تلقاها من رسول الله ﷺ بقرائن الاحوال قصد النبي ﷺ في انتصاب الاجماع حجة ثم علموا ذلك وعملوا به واستجروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الاجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا ، هذا كلام إمام الحرمين .

وحاصله أن يقول اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن لا يكون لدلالة وأمارة فان كان لدلالة كان الإجماع كاشفا عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الإجماع لأن مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وإن كان لأمارة فقد رأينا الأولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع فلو لا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفة هذا الإجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته .

قال الإمام وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال أن يقال أنهم انفقوا على الحكم للدلالة ولا امارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا قد اتفقت كلتهم لأجل النسبة سلنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون لامارة تفيد الظن قوله رأينا السلف : عين على المنع من مخالفة هذا الإجماع .

قلنا لانهم اتفقا والسلف على ذلك سامناه لكنك لما جوزت حصول الإجماع لأجل الامارة فلعلمهم أجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة أخرى ، فان قلت أنهم لا يتمصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تمصبوا في هذا الاجماع فدل على أن هذا الاجماع لم يكن عن إمارة .

قلت إذا سلمت أنهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن إمارة فقد بطل قولك أنهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع . هذا اعتراض الامام وهو واضح والنظر فيه يطول ، والذي يظهر لي وهو معتمدى فيما بينى وبين الله أن الظنون الناشئة عن الامارات المزدهجة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وامارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على خطأ . حصل القطع به من المجموع لاراحد بعينه .

قال : (والشبهة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم) .

تقدم أن الشيعة أنكروا كون الاجماع الذى هو اتفاق المجتهدين من الأمة حجة وأعلم أنهم مع ذلك عولوا عليه واحتجوا به ولندن لئلا يدونه قول المجتهدين من الأمة وإلا لتناقض قولهم بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم إذ عندهم أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير فتى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة الامام لهم وإلا لم يوجد اتفاق أهل الحل والعقد .

وإذا وجد اتفاق قول الامام معهم كان حجة لامن حيث هو بل بواسطة قول الامام المعصوم ، ولما كان مذهبهم في أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه ظاهر السخافة واضح الفساد والاشتغال يتبين بطلانه من وظائف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده .

قال : (الثالثة . قال مالك : إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام أن المدينة لتنفى خبيثها وهو ضعيف) .

ذهب الأكثرون إلى أن البقاع لا تؤثر في كون الأقوال حجة وذهب مالك
ابن أنس رحمه الله إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فمنهم من قال إنما أراد بذلك
أسحاب رسول الله ﷺ ، وقال ابن الحاجب والصحابة والتابعين وقيل نحول
على المنقولات المشهورة كالأذان والإقامة دون غيرها وذهب إلى الحمل على هذا
القرائى في شرح المنتخب وقرر الإمام مذهب مالك وقال ليس يستبعد كما اعتقده
جمهور أهل الأصول قلت ولا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد به ترجيح
روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا
التأويل ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع
ولا ينبغي أن ينلن فلان أن مالكاً رضي الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها في
كل زمان وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم ترح دار العلم
وأثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف ، إذا عرف هذا فقد استدل على حجة
إجماع أهل المدينة بما صح وثبت من قوله ﷺ ، إنما المدينة كالسكبر تنقن خشبها
وينصع طيبها ،^(١) والاستدلال بهذا كما ذكره المصنف ضعيف لاهل الحمل على
الخطأ متعذر لأننا نشاهد صدور الخطأ من بعض سكانها وكونها من أشرف البقاع
لا يوجب عصمة ساكنيها وإذا تقرر أنه لا أثر للبقاع علم أن إجماع أهل الحرمين
مكة والمدينة والمصريين البصرة والكوفة غير حجة خلافا لمن زعم ذلك من
الاصوليين قال القاضى في مختصر التقريب وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم
تخصس الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا
اشذوذ منهم انتهى فلا يظن الظان أن القائل بذلك قال به في كل عصر .

(١) أخرجه البخارى ، كتاب الحج ، باب « إن المدينة تنقن خشبها ، ومسلم
(شرح النووي ٣/٥٢٠) كما رواه الترمذى عن جابر رضي الله عنه (تحفة الاحوذى
٤١٩/١٠)

قال (الرابعة قالت الشيعة اجماع المتره حجة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وهم علي وفاطمة وابناءهما رضى الله عنهم لأنها لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي ولقوله عليه السلام أني نارك فيكم ما أن تمسكتم به أن تضلوا كتاب الله وعترتي) .

قالت الشيعة اجماع أهل البيت حجة وقالوا أيضا كما نقله الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع قول علي وحده حجة واستدلوا على الأول بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (١) فقد نفا عنهم الرجس والخطأ رجس فيكون منقيا عنهم وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناءهما الحسن والحسين رضى الله عنهم لأنه كما روى الترمذى لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .

وأما السنة فاروى الترمذى وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله ﷺ (إن تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي) (٢) ، وأما المعنى ولم يذكره المصنف فإن أهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطأ عليهم أبعد ، ولم يذكر المصنف الجواب عما استدلوا به والجواب عن الآية أنا وأن سلمنا انتفاء الرجس في الدنيا فلانسلم أن الخطأ رجس ، ومنهم من أجاب بأن ظاهر الآية في أزواجه عليهم السلام لأن ما قبلها وما بعدها خطاب معهن لقوله تعالى (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى) .

(١) سورة الأحزاب آية (٣٣) .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن يزيد بن حبان التميمي ، كما رواه مسلم

والترمذى (الفتح الكبير ١/٤٥١) .

قال الإمام ويجرى هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطننى انما أريدك
الخير ومعلوم أن هذا القول إنما يتناول ابنه فكذلك هاهنا .

وهذا الجواب وإن انضح من جهة المعنى واعتضد بما فى الأصول والأحكام
وغيرهما من كتب الأصول من أم سلة قالت للنبي ﷺ الست من أهل البيت فقال
سلى إن شاء الله فيبعده من جهة الخير ما فى صحيح مسلم من أن أم سلة قالت وقد
لف ﷺ عليهم الكساء فانا معهم يارسول الله قال انك إلى خير وفى الترمذى قال
انت على مكانك وأنت إلى خير ومن المعنى أن الكاف والميم لا يكون
إلا للذكر .

(والجواب) عن الحديث أنه من باب الاحاد ولا يجوز عندهم العمل بها فى
الفروع فضلا عن الأصول ولو كان قطعيا فانما تقتضى وجوب التمسك بمجموع
الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم .

(والجواب) عن المعنى إنه باطل بزوجاته ﷺ فانهم شاهدن أكثر أحواله
مع أن قولهن وحده غير حجة والله أعلم وقد يقال قدم المصنف أن الشيعة من
منكرى الاجماع ؛ ثم نقل عنهم هنا أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشئ من
الاجماع لا يقال انكر أصل الاجماع .

(والجواب) ان الاجماع المصطلح انكره من أصله وما اعترفوا به ليس
منه وان حصل وفاق بقية الأمة بل لاجل العترة فاقولنا لم يعترفوا بشئ منه وما قالوه
ثم نوافقهم عليه وقد سبقت الاشارة إلى هذا فى قوله والشيعة عولوا عليه .

قال (الخامسة قال القاضى أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه
السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقيل اجماع الشيخين لقوله
اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر .

ذهب القاضي أبو حازم من الحنفية بالخاء المعجمة وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى أن اجماع الخلفاء الاربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى حجة مستدلين بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والخامس في المستدرک وقال على شرطهما من قوله بإسناد ، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ (١) الحديث فان قيل هذا عام في كل الخلفاء الراشدين قيل المراد الاربعة لقوله عليه الصلاة السلام الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة الاربعة هذه ، قيل والصحيح إن المكمل لهذه المدة الحسن بن علي وكانت مدة خلافته ستة أشهر بها تكملت الثلاثون ولكن الحسن رضی الله عنه لم تتسع مهلته ولم يبرز أمره ولا عرفت طريقته لقلة المدة .

. وذهب إلى بعضهم أن اجماع الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام واقتدوا بالذنين من بعدى أبي بكر وعمر (٢) رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وقال حسن وذكره ابن حبان في صحيحه .

وأجاب الامام وغيره عن الخبرين بالمعارضة بقوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديت وهو حديث ضعيف .

واجب الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن ابن عباس خالف جميع

(١) رواه الإمام أحمد في مستدركه ، وابن ماجه ، باب « انبأ سنة الخلفاء الراشدين ، كما رواه أبو داود والترمذي ، وقال : حديث حسن صحيح .

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي ، من رواية حذيفة ، كما صححه ابن حبان (الفتح الكبير ١/٢١٥) .

الصحابة في خمس مسائل انفرد بها واين مسعود انفرد بأربع مسائل ولم يحتج عليهم
أحد بالاجماع الاربعة .

قال (السادسة يستدل بالاجماع لما لا يتوقف عليه كوحدة الصانع وحدث
العالم لا كتاباته

الاجماع وإن كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الاحكام بل على بعضها
وهو ما لا يتوقف ثبوت حجية الاجماع على ثبوته سواء كان من الفروع أو الاصول
أما يتوقف ثبوت الاجماع على ثبوته فلا يستدل بالاجماع عليه وإلا فيلزم الدور
وقد مثل صاحب الكتاب الاول بحدوث العالم ووحدة الصانع أى ثبوت الاجماع
لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الاجماع قبل معرفة حدث العالم ووحده
الصانع .

وقد قال الاسفراينى وغيره من الشراح ان المثال غير صحيح لان كون
الاجماع المصطلح حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم المجتهدون من الامة
المحمدية ولا يصير الشخص من هذه الامة إلا بعد معرفة وحدة الصانع وحدث
العالم فوضح أن الاجماع متوقف على معرفة هذين ولك ان تمنع توقف حجية
الاجماع على وجود المجمعين إذ هو حجة وإن لم يجمعوا .

ومثال الثانى واليه الاشارة بقوله لا كتاباته اثبات الصانع واثبات كونه متكلم
والنبوة فان الاجماع يتوقف على ذلك إذ ثبوته بالكتاب والسنة صحة الاستدلال
بها موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلم وعلى النبوة فلوا ثبتنا وجود الصانع
والنبوة بالاجماع لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل .

الباب الثاني

في أنواع الإجماع

قال (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدم أحداث الثالث والحق أن الثالث ان لم يرفع بجمعا عليه جاز وإلا فلا مثاله قيل في الجدمع الآخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه) لك هنا مناقشتان .

احدهما : كان من جنس الوضع تأخير هذا الباب عن الذي بعده وهو الثالث في شرائط الإجماع .

والثانية : أن الإجماع شيء واحد ليس تحته أنواع لكنه أراد الأنواع ما لا يكون إجماعا عند طائفة دون الآخرين وهو إجماع بالإتفاق ، ثم عرض لتفصيل أنه اختلف أهل العصر في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدم أحداث. قول ثالث وفيه ثلاث مذاهب .

الأول : المنع مطلقا وعليه الجمهور .

والثاني : الجواز مطلقا وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر .

والثالث : وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام وأتباعه الآمدي ان الثالث ان لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجر أحداثه والاجاز مثال الأول إذا مات رجل وخلف جذا وأخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقرن إلى سقوط الاخوة بالجد فلو قال قائل باسقاط الجد بالأخوة لم يجر لانه رافع لأمر يجمع عليه

حستفاد من القولين المتقدمين وهو أن الجسد إما منفرداً أو مشاركا للأخوة فإذا
أسئلتنا الجسد فقد رفعنا أمراً بما عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام
والآمدى وغيرهما وهو صحيح .

وإن صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب بعضهم إلى انفرد الأخ بالمال
لأن الإجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن أمثلته أيضا الجارية الثيب إذا وطئها
المشترى ثم وجد بها عيباً قديماً .

قال بعضهم تمنع الرد وقال آخرون بالرد مع العقد فالقول بالرد بجاناً ثالث
كذا صورته الآمدى في الثيب وابن الحاجب في البكر ، فان قلت كيف .

قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث في الثيب بالرد بجاناً قلت لم يثبت
تكلم جميع الصحابة في المسألة بل كان القولان ممن يتكلم فيها فقط ولو فرض كلام
جميعهم فلا نسلم استقرار رأيهم على قولين .

وهذا الفرض على تقرير صحة اختلاف الصحابة بل قد روى عن زيد بن
ثابت مثل قولنا ثم أن المنقول عن علي وعمر لم يصح .

قال والذي رحمه الله أيده الله وقد وقعت على أسانيد وردت في ذلك عنهما
فرأيتها كلها ضعيفة وأمثلها الرواية عن علي وهي منقطعة لآنها من رواية علي بن
الحسين وهو لم يدرك جده .

ومثال الثاني وهو ما لم يرفع : ما عليه ولم يثبت له في الكتاب قيل يجوز فسح
النكاح بأحد العيوب الخمسة وقيل لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون
بعض ليس رافقاً لما جمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالاته
ومثاله أيضا قيل يعمل أكل متروك التسمية سهواً وعمداً وقيل لا يعمل لا سهواً
ولا عمداً فالقول بالعمل في السهو دون العمد جائز .

قال (قيل انفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال يزواله قيل
وارد على الواحد قلنا لم يعتبر فيه إجماعا) .
احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا بوجهين .

أحدهما : أن اختلافهم على قولين إجماعا على أنه يجب الأخذ بأحدهما ولا
يجوز العدول عنها وتجويز القول الثالث مبطل فكان مبطلا للإجماع وذلك باطل
والجواب الأخذ بأحد القولين وعدم جواز غيرهما مشروط بعدم حدوث
ثالث فإذا حدث ثالث انتفى شرط الاتفاق على وجوب هذا الأخذ بأحد القولين
وامتناع الثالث .

واعتترض الخصم على هذا الجواب بأنه وارد على الواحد إذ الشبهة قائمة
بمعناها فيقال إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر
الثاني ، فإذا ظهر فقد زال شرطه فيجوز القول بخلافه .

وأجيب عنه بأن الاحتمال وإن كان قائما في الإجماع على القول الواحد
لكنهم ممنوا فيه من إحداث ما يخالفه وجزموا بوجوب الأخذ به دائما بخلاف
ما إذا اختلفوا على قولين فلم يبطلوا بنفي الإحتمال المذكور فليس لنا أن نحكم عليه
بالتسوية وهنا كلامان .

أحدهما : أن في صحة وقوع اشتراط عدم إحداث الثالث في الإجماع على
أحد القولين نظراً ومن ثقل ذلك .

والثاني : أنه مبنى على أنه لا يجوز حدوث إجماع بعد إجماع سبق على
خلافه وقد ذهب أبو عبد الله إلى أنه يجوز لكن لا يقع وقال الامام أنه الأولى
بأسياني .

قال (قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في
واحد وفيه نظر) .

الوجه الثاني أن الذهاب إلى الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقاً ولم يمكن ذلك إلا أن يكون القولان باطلين ضرورة أن الحق واحد .

وحينئذ يلزم إجماع الأمة على الخطأ .

وأجيب بأن المحذور وهو تخطئة الأمة في حكم واحد أجمعوا عليه كثبوت .
حظ الجدل مثلاً في الميراث .

أما تخطئة كل فريق في حكم فلا محذور فيه .

قال صاحب الكتاب وفيه نظر ، ووجهه أنه إذا أخطأت كل الأمة في شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إقسام الأمة إلى شطرين كل شطر بخطيء في مسألة .

والأكثر على أنه لا يجوز .

واختار الآمدي خلافة واعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقاً لأن المجتهد يعمل بما اداه إليه إجهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم التخطئة وإنها بمنفعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه .

قال (الثانية إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم للفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العممة والحالة لم يجز لأنه رفع بجمع عليه والاجاز ولا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام)
لعلك تقول ما للفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل

إحداث لقول ثالث ويعتضد بأن الامدى لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك .

وحاصل ما ذكره القراني في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعدداً والاولى مخصوصة بما إذا كان محله متحداً والشرح أن أهل العصر لم يفصلوا بين مصالتيين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والاخرون إلى التحريم فيها وأراد من بعدم الفصل فهذا يقع على أوجه .

أحدها : أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوم أن الخلف جار فيه وصرح فيه الجار بردى ، وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب .

فقد حكاها القاضي أبو بكر في مختصر التقريب والإرشاد .

قال واحتج قائله بأن الاجماع على منع التفرقة ليس باجماع على حكم من الأحكام فلا معول عليه لكنه كما قال القاضي غلط ومرائفة لما قاله الأمة صريحا .

وقوله ليس من الأحكام باطل لانهم إذا أجمعوا على منع الفصل فقد أجمعوا على منع التحريم في إحداهما مع التحليل في الاخرى أو بالعكس . وهذا تعرض لحكم نفيًا وإثباتاً .

والثاني : أن لا ينصوا على ما ذكر بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين لذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورت العمة ورت الحالة ومن منع احداهما منع الاخرى .

وإنما جمعوا بينهما من حيث انه انتظمها حكم ذى الارحام قال الإمام فهذا بما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلا أن هذا الاجماع متأخر (م ٢٧ - الاباح ٢)

عن سائر الاجماع في القوة وذهب بعض الناس إلى الخلاف فيه ،
والثالث : وبالله الإشارة بقوله والاجاز أن لا يكون كذلك فقل لا يجوز
الفرق والحق جوازه وقوله وألا يجب إشارة إلى الدليل عليه أي لو لم يجز السكن
الدليل هو أنه وافقه في مسألة ويلزم على ذلك أن من وافق يجتهد في مسألة لدليل
أن يوافقه في كل المسائل وهو باطل ويلزم منه سد باب الاجتهاد .

(قاعدة) ظاهر كلام الإمام والمصنف أن نحو قول بعضهم لا يقتل المسلم بالذم
ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم يقتل ويصح جريان خلافه في أنه هل يجوز
للفصل فيقال يقتل المسلم بالذم ولا يصح بيع الغائب أو العكس به يشعر إيراد
القاضي في مختصر التقریب .

وصرح الأمدى بنفى الخلاف في ذلك وما افتتياه كلام الإمام غير بعيد من
التفصيل فيه يؤدي إلى تخطئة كل الأمة إذ يلزم خطأ شرطهم في جواز قتل المسلم
بالذم وخطأ للنظر الآخر في منح الغائب .

وقد تقدم أن الأكثرين منعوا إنقسام الأمة إلى فردين كل فرده خاطئه في
مسألة وقد يقال لا يلزم من الذهاب إلى التفصيل كونه حقا في نفس الأمر ، بل
يكفي أن يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا .

قال : (قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين المعوى قيل قال الثوري الجماع ناسيا
ينظر الصائم والاكل لاقلنا ليس بدليل) .

احتج من منع الفصل مطلقا بأن الأمة إذا تال نصفها بالحرمة في المسألتين وقال
النصف الآخر بالحل فهما فقد اتفقا على اتحاد الحكم في المسألتين وأنه لا فصل
بينهما فيكون الفصل ردا للاجماع .

وجوابه أنه إن عني بقوله اتفقوا على أنه لا فصل بينهما أنهم نصوا على استوائهما

في الحكم وهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك لأن النزاع ليس في هذا وإن أراد أن ذلك لازمه فليس كذلك لأنه لا يلزم من عدم التعرض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عين الدعوى وأول المسألة واحتج من أجل الفصل مطلقاً بأنه وقع الاترى إلى ذهاب بعض العلماء إلى أن الجماع ناسياً يفطر والأكل ناسياً لا يفطر .

وقال بعضهم لا يفطر واحد منهما ثم فرق سفيان الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناسياً يفطر والأكل لا بعد النسيان في الجماع دون الأكل ، وأضرب الإمام عن الجواب عن هذا لوضوحه ، وأجاب المصنف بأن قول الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب أيضاً بأنهم ينصوا في هذه الصورة على عدم الفرق أو اتحاد الجماع وبأن فتياً الثوري بتاك لعلها قبل إستقرار المجمعين على القولين المطلقين .

قال : (الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق) .

للمسألة تشعب في النظر وشفنا التليل فيها أن يقال هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه وذلك على حالتين .

الأولى : ولا تعرض لها في الكتاب أنه هل يجوز إنعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافة ذهب الاكثرون إلى المنع وذهب أبو عبد الله البصري إلى الجواز قال الامام وهو الأولى لأنه لإمتناع في إجماع الأمة على قول بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر ولكن إتفق أهل الإجماع على أن كل أجمعوا عليه فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائز .

الثانية : أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة ثم يقع الإجماع على أحدهما فاللخلاف حالتان .

— ٤٢٠ —

أحدهما : أن لا يستقروا ولم يتفرغوا لها الآمدى في الأحكام فالجمهور على جواز وقوع الاجماع بعده وخالف أبو بكر الصير في كفا اقتضاه إطلاق الإمام وشيعته .

والثانية أن يستقر ويمضى أصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسألان .

أحدهما : إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بينهم بعد استقرار الخلاف الاتفاق على أحد القولين والمنع من المصير إلى القول الآخر فيه خلاف يني على اشتراط إقراض العصر في الاجماع فإن اشتراطنا جزئ بلا نظر والأقوية مذاهب .

أحدها : وهو إختيار الإمام أنه لا يجوز مطلقا .

والثاني : وهو إختيار الآمدى عكسه .

والثالث : يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد .

لادليل قاطع .

المسألة الثانية : إذا اختلفوا على قوانين ومضوا على ذلك فهل يتصور إنعقاد إجماع للعصر الثاني بعدم على أحدهما حتى يمتنع المصير إلى القول الآخر ، ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والصيرفي وإمام الحرمين والغزالي إلى إمتناعه واختاره الآمدى .

وذهب الجمهور إلى الجواز وتبهم ابن الحاجب إذا عرفت ذلك فاستدلال المصنف على جواز وقوع الاجماع بعد الاختلاف باتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر بعد إختلافهم فيها وهو دليل على المسألة الأولى ومثله الاستدلال بأجمعهم على دفته عليه السلام في بيت عائشة بعد إختلافهم ولك أن تمنع أن كلا منهما كان جازما بمقالته وقبول إنما كان إختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لاحد منهم الجزم بشئ .

واستدل للمسألة الثانية بانفاق التامين على المنع من بيع أمهات الاولاد بعد
:بإختلاف الصحابة .

قوله وله ماسبق أى وللصير في ماسبق في منع أحداث قول ثالث وتقريره
:أن إختلافهم إجماع على جواز الاخذ بأى قول كان .

فلو إنعقد الاجماع الثانى لامتنع الاخذ بما أجمعوا على جواز الاخذ به فلزم
:رفع الاجماع بالاجماع .

وجوابه ماسبق أنهم إنما جوزوا بشرط أن لا يحصل إجماع والله أعلم .

وأنت إذا إنتهى بك التفهم فيما أوردناه إلى هنا علمت أن المسألة في كلام
:صاحب الكتاب غير مختصة بما إذا أجمع أهل ذلك العصر الذى أجمعوا بينهم
بل هى أعم من المسألتين ولم تفتقر بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسألة الاولى
مفتراً باقتصار المصنف من الدليل على مثال وقع الاجماع فى صورته بعد
:الاختلاف من حصل منهم الاختلاف .

قال : (الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم
:للولد والمتعة إجماع بخلاف بعض المتكلمين والفقهاء لنا سبيل المؤمنين قيل فإن
تنازعهم أوجب الرد إلى الله قلنا زال الشرط قيل أصحابي كالنجوم قلنا الخطاب
:صع العوام الذين عصمهم قيل إختلافهم اجماع على التحجير قلنا زال لزوال
:شرطه) .

معنى الكلام فى تصور وتويع الاجماع بعد الاختلاف والنظر الآن فى أنه إذا
:هل يكون حجة ولو وقع حالان :

احدهما : أن يقع من أهل العصر الثاني الاجماع على إحدى مقالتي أهل العصر الأول كوقوع الاجماع على منع بيع أم الولد من الباتنين بعد اختلاف الصحابة فيها وعلى أن نكاح المتعة باطل مع أن ابن عباس رضي الله عنه كان يفتى بالجواز قال بعض الشارحين وفي المثالين نظر أما الأول فلخالفه بعض الشيعة وكونه قولاً للشافعي ولك أن تقول أما مخالفة بعض الشيعة فلا اعتداد بها وأما كونه قولاً للشافعي فليس كذلك إذ لم ينس على ذلك لا في القديم ولا في الجديد وإنما قيل أن في كلامه ميلاً إليه .

وذهب معظم الأصحاب إلى أن هذا اختلاق قول ، قال ، أما الثاني فلبقاء المخالفة فيه من ذفر ولك أن تقول أن صح عنه فلا اعتداد بخلافه بعد قيام الاجماع قبله وبعد أن قاس على خلافه وفي شرح الجار بردي أن مراد المصنف بالمتعة التمتع ، شرحه بأن عثمان كان ينهى عنه ثم صار إجماعاً أنه جائز إذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسألة للكتاب والذى عليه المصنف تبعاً للإمام والجمهور أنه إجماع نفوم به الحجة وتحرم مخالفته .

وذهب كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية إلى خلافه لنا إذ ما أجمع عليه أهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب أتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين احتجوا بثلاثة أوجه .

احدها : قوله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (١))
أوجب الرد إلى كتاب الله والرسول عند التنازع فيجب أن يرد إليهما دون
الاجماع واجب بوجهين .

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

أحدهما : وهو المذكور في الكتاب أن وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بخصوص الإجماع فزال وجوب الرد لزوال شرطه وهو النزاع ولك أن تقول لاختفاء في وجود النزاع قبل حصول الإجماع فكان يجب رده ولا يجوز الإجماع .

الثاني : وهو حسن الرد أن الإجماع رد إلى الله والرسول ﷺ .

وثانيها : ما روى من قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جواز الأخذ بقول كل منهم . لم يتصل بين ما يكون بعده إجماع أو لا فلو وجب الأخذ بقول أهل الإجماع لزم التخصيص وأعلم أن هذا الحديث رواه ابن منده أن أبو الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده أن أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي حدثنا عبد الله بن روح المديني حدثنا سلام بن سليمان حدثنا الحارث بن عاصم عن الأعمش عن ابن أبي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال :

نال رسول الله ﷺ مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وروى نعيم بن حماد الخزازي عن عبد الرحيم بن زيد العمري عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر مرفوعاً سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدى فارحني إلى يا محمد أن أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوأ من بعض فمن أخذ بشيء منهم عليه على اختلافهم عندي على هدى .

وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئاً .

وأحباب بأن الخطأ ليس بجميع الصحابة ولا للجهتدين منهم إذ ليس إتياع واحد منهم الآخر أولى من العكس فتعين أن يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين

في عصر الصحابة وإذا كان كذلك وقد انفضوا فعوام العصر الثاني وخواصهم غير مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الإمام هذا الجواب بل أجاب بتخصيص الحديث بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستقلال مع عدم جواز الاقتداء في ذلك بمد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص الاجماع عنه والجامع بينهما نصحيح الاجماع المنقذ أخيراً ، ولك أن تقول على جواب المصنف خطاب المشافهة يسم كل العوام ولازم أن يكونوا كذا يكون مخاطبين وليس كذلك على جواب الإمام أنه إذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره القرافي .

وقد يقول من ينصر الإمام إذا خصت صورة لمعنى وجد في صورة أخرى قيس على المخصوصة وأخرجت من العموم ويفرق من يعضد القرافي لأن الاقتداء بهم في التوقف محل بمقصود التكليف فلذلك أمتنع بخلاف الاقتداء بهم في القول الآخر .

وتأشها : واليه الإشارة بقوله اجماع على التخيير أن في حين اختلاف أهل العصر الأول الاتفاق على جواز الاخذ بأيهما أريد فلو انعقد الاجماع الثاني لتدافع الاجماعان وأجاب بأن إجماعهم على التخيير بين القولين مشروط بأن لا يحدث إجماع فلما زال الشرط بنحصول الاجماع زال المشروط وهو التخيير .

الحالة الثانية : وليست في الكتاب أن يختلف أهل العصر ثم يقع الرجوع منهم بأعيانهم قليل ليس بحجة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الإمام ولقوله (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وعليك باعتبار الأجوبة المتقدمة وأجوبتها هنا .

وقال (الخامسة : إن اختلفت الأمة على قولين فانت إحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لانهم محل الأمة) .

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت قال الإمام وأتباعه يصير القول الآخر بماً عليه لأنه عند الموت أو الكفر يتبين باندرج قول تلك الطائفة الأخرى تحت أدلة الاجماع لصيرورتهم حينئذ كل الأمة وإنما قلت عند الموت ولم أقل بالموت لسؤال يرد فقال يلزم أن يكون قول الباقي حجة لأجل موت أولئك وليس موتهم مناسباً لسكون قول الباقي حجة وجوابه أن قولهم صار حجة عند الموت لأنه إذا كان قول كل المؤمنين لا بالموت .

وقال الأمدى إنه لا يكون اجماعاً ذكره في آخر المسألة الثانية والعشرين .

قال (السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقي فليس باجماع ولا حجة وقال أبو علي اجماع بغيرهم وقال أنه هو حجة لنا ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالفاً وجوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه) .

إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقي وسكنوا عن الانكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو اجماع بلا خلاف .

قال القاضي عبد الوهاب من المالكية والقاضي الرباني من أصحابنا وقضية ذلك انه إن ظهرت عليهم أمارات السخط لا يكون اجماعاً بلا نزاع وكلام الإمام كالصريح في ان الخلاف جار وإن ظهرت امارات السخط فانه قال السكوت يحتمل وجوهاً سري الرضا وعد منها ان يكون في باطنه مانع من إظهار القول قال وقد

يظهر عليه قرائن السخط وإلا شبه أن هذا ليس من عمل الخلاف وإن لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت ففقه مذاهب :

أحدها : أنه ليس بإجماع ولا حجة وبه قال شذالي والإمام واتباعه ونقله هو والآمدى عن الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي حجة لأنهم لو لم يسعدوه لاعترضوا عليه وهل هو إجماع أو لا في وجهان وقال الشيخ أبو إسحاق في اللمع أنه إجماع على المذهب .

والثاني : أنه إجماع بعد انقراض العصر ، وبه قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عندما نقله الرافعي .

الثالث : أنه حجة وليس إجماعاً ، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي وهو المشهور عند أصحابنا كما نقله الرافعي وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدلة الشرع غير الإجماع أو أنه ليس إجماع قطعي بل ظني النظر مضطرب في ذلك ويؤيد القول قول الماوردي ، والقول الثاني أنه لا يكون إجماعاً ، قال الشافعي من نسب إلى ساكت قولاً فقد كذب عليه فافتضى أن الساكت لا ينسب إليه قول لا ظناً ولا قطعاً ويضد الثاني قول أبي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس بإجماع قطعي .

والرابع : ذهب إليه أبو علي بن أبي هريرة إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة وإلا فإجماع لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب فلمثل السكوت . لذلك وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر ويصيره مجعماً عليه بخلاف الفتيا .

والخامس : عكس ذلك لأن الحكم إنما يصدر بعد بحث واثقان بسد الكلام مع العلماء وتصويبهم لذلك فاذا سكتوا عن الحكم جعل ذلك إجماعاً وأما الفتيا

فلا يحتاط فيها كالحكم ، وذهب إلى هذا أبو اسحاق المروزي ثم استدلل صاحب الكتاب على ما ذهب إليه هو وإمامه من أنه ليس باجماع ولا حجة بأن السكوت يحتمل وجودها سوى الرضا وهي كثيرة .

أحدها : أنه كان في مهلة النظر .

الثاني : أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول وهو الخوف :

والثالث : أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فرضا وقد ذكر هذه الأوجه في الكتاب .

والرابع : ربما رآه قولاً شائعاً لمن أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن موافقاً عليه
الخامس : ربما أراد الإنكار ولكنه ينتهز فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة إليه مصلحة .

والسادس : أنه لو أنكر لم يلتفت إليه .

والسابع : ربما سكت لظنه أن غيره قام مقامه في ذلك . وإن كان قد غلط فيه
والثامن : ربما رأى ذلك الخطأ من الصنائع فلم ينكر وإن احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظناً وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ولقائل أن يقول ما أنها لا تدل على الرضا قطعاً فسلم وأما ظاهر فمتوع أن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا وذلك ما هو ظاهر الفساد كالثامن فإن الصغيرة يجب إنكارها كما يجب إنكار الكبيرة ، قال القرافي ، وقد اختلف الناس في المندوبات والمكروهات هل يدخلها الأمر والإنكار أم لا وأما الواجبات والمحرمات صنائع كانت أم كباائر فيدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجماعاً واحتج أبو هاشم بما ذكره في الكتاب من أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرفه مخالفاً وجوابه أن ذلك ممنوع ولو سلم فلا استدلال به إنما يتم أن لو كان الإجماع السكوتي حجة إذ هو عينه فلو شتم الإجماع السكوتي به لأنتم الشيء بنفسه .

وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردى تساهل لانه اثبات لشيء - بفرد من أفراده
إلا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة أن على والرد عليها لانه إذا بطل كونه حجة بطل
كونه إجماعا وهذا من حسن الاختصار رحمه الله .

قال (فرع قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقيين) .
هذه المسألة فيما إذا قال بعض أهل العصر قولاً ولم يعلم له مخالف ولا أنه بلغ
جميع أهل العصر وليست مختصة بعصر الصحابة على خلاف ما صوره الإمام وتلك
المسألة فيما إذا نقل أنه بلغ جميعهم وسكتوا عليه .
وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب .

أحدها : أنه ليس بإجماع ولا حجة لأن الاجماع السكوتي إنما كان حجة إجماعاً
لأن بعضهم قال الحكم وسكت الباقيون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم
عليهم السكوت عن الإنكار فالسكوت دليل الرضا وهذا لا يمكن حمل السكوت
على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به .

وثانيها : أنه كالسكوتي حتى يجرى فيه الخلاف المتقدم لأن الظاهر مع الاشتهار
وصوله إليهم .

وثالثها : وهو الحق عند الإمام وأتباعه وبه جزم منهم المصنف أن هذا
القول إن كان فيما تعم البلوى كتنقض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوت إذ لا بد
لأن أئمة فيهم من قول لكنه لم يظهر وإلا لم يكن إجماعاً ولا حجة لاحتمال زهول
البعض عنه .

واعلم أن الأمدى صور المسألة بما إذا ذهب واحد من أهل العصر إلى حكم ولم
ينتشر بين أهل العصر لكنه لم يعرف له مخالف وتبعه بن الحاجب في شرطه عدم

- ٤٢٩ -

الانتشار وظاهر كلام الإمام وصرح به صني الدين الهندي وتصوبه المسألة بما
إذا انتشر .

واعلم أنه لا مخالفة بين الكلامين فان الانتشار في كلام الآمدي محمول على الشهرة.
وإن لم يعلم أنه بلغ الجميع والانتشار المنفي في كلام الآمدي هو الانتشار بحيث يبلغ
جميع وسكتوا عنه .

الباب الثالث

في شرائطه

قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل :

الاولى : أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالف واحد لم يكن سبيل الكل .

قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المزمعون يصدق على الأكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الأعظم .

قلنا : يجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثالث) .

يشترط في الاجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون بلا دليل لجهلهم به فيكون خطأ فيشترط في الاجماع على المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء والاصولية قول الاصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا عند الاكثرين .

وقال الاقلون يعتبر قولهم لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحيث لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض الآخر .

وهذا ما اختاره الآمدي وهو مشهور عن القاضي نقله الامام وغيره وينبغي أن يتمهل في هذه المسألة فان الذي قاله القاضي في مختصر التقريب مانصه الاعتبار في الاجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ماعليه العلماء لم يكثر بخلافه وهذا ثابت اتفاقا واطباقا إذ لو قلنا أن خلاف العوام يقدر في الاجماع مع أن

قولهم ليس إلا عن جهل أفغى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل على أن الأمة اجتمعت عليها وعوامها أن خلاف العوام لا يعتبر به وقد مر على هذا الإجماع عصر قشيت بما قلناه أن لا يعتبر بخلاف العوام .

فقد سرح القاضى بقيام الإجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال فى هذا الكتاب فى الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا انتهى . فإن قلت : فما هذا الخلاف المحكى من أن قول العام هل يعتبر فى الإجماع .

قلت : هو اختلاف فى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أجمعت الأمة ويحكم بدخول العوام معهم تبعاً وهو خلاف لفظى فى الحقيقة وليس خلافاً فى مخالفتهم تقدح فى قيام الإجماع وكلام القاضى فى مختصر التقريب ناطق بذلك فانه حكى هذا الخلاف بعد كلامه المتقدم ، فقال مانصه فان قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة : تمة عليه .

قلنا : من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فانه سبيله فيطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه .

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك فقال بعضهم لعموم يدخلون فى حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة فى تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع فهذا مساهمة منهم فى الإجماع وإن لم يعلموا واقعه على التفصيل ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يسكونون مساهمين فى الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يستحق كونهم أهل الإجماع .

.. واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره ويؤول إلى عبارة مخصوصة ، والجملة فيه .
 أنا إذا أدرجت العوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم
 بإجماع الأمة أر ندر من بعض طوائف العوام خلاف ، فلا يطلق القول بإجماع
 الأمة ، فإن العوام معظم الأمة وكثيرها ، يل أجمع علماء الأمة انتهى كلام
 القاضي .

وكلام النزالي في المستصنى لا ينافيه، فليأمل وليضبط ذلك، فهو مكان حسن
 ولا ينبغي أن يعتمد أن مخالفة العوام تقادح وموافقهم تفتقر الحجة اليها ، وكيف
 ذلك وهم يقولون لا عن دليل ، يكون قولهم خطأ .

والخطأ لا يفتقر قيام الحجة اليه ، وإن سبب مسيّب بما سلف من أن العصمة .
 إنما تثبت بلجوع الأمة . قلت فإذا تقول في البله والاطمئال ؟ أليس هم من الأمة ؟
 وهذا إزام لا يحصل له عنه . هذا في العوام وقد قلنا إن الخلاف فيهم لفظي ،
 ويمكن أن يقال ينبنى عليه إذا لم يكن في المصير إلا يجتهد واحد .

فإن قلنا إن العوام داخلون تبعاً فهم داخلون معه فيكون إجماعاً وإلا فلا يكون
 قوله إجماعاً لما قدمناه في أول كتاب الإجماع من أن الإجماع لا يصدق إلا من
 اثنين فصاعداً .

وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه فذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر .

قال الإمام وهو الحق ، وذهب معظم الأصوليين إلى خلافه ، لأنه ليس من
 الثنتين ولو وقعت له واقعة لزمه أن يستقنى المقتضى فيها ، واحتج القاضي بأنه من
 أهل التصرف في الشريعة يستضاء برأيه ويستهدى بنصحه . ويحضر مجالس الأشوار
 وإذا كان كذلك بخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر اعتبار في
 الخلاف انبى عليه اعتباره في الوفاق ، واستبعد امام الحرمين مذهب القاضي ، وقال

إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم ، وإن فرض أنهم أبدوا وجهها في التصرف ، فإن كان سالماً فهو محمول على ارشادهم وتهديتهم إلى سواء السبيل . وإن أبدوا قولهم أبدى من يراع الإجماع ، فالإنكار يشهد عليهم .

قال والقول المتنى في ذلك ، إنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، وليس بين من يقاد ومن يقاد مرتبة ثالثة .

ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره ، ويترقى المتقدم ويقضى إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف ، ولتحقيق خالف القاضي إذا وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد لخلاف المتصرفين مذهباً مختلفاً به ، فإن المذهب لأهل الفتوى ، فإن ثبت بأن المنصرف الذى ذكره من أهل فتوى فالقول فيه يشرح في كتاب الفتوى .

والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مقتبساً اعتبر خلافه . وأما المبتدع فإن كفرناه ببدعته فلا خلاف في أنه غير داخل في الإجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه ، وعلى هذا فالخالف هو في مسألة وينبغي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الامة الإسلامية قبل إسلامه كالمسلم ، ثم خالف الأعلى رأى من يشترط في الإجماع انقراض المجمعين ، وإن لم تكفره فالتحتم أنه لا ينقد الإجماع دونه اكونه من أهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الامة . وقيل ينقد دونه وقيل لا ينقد عليه بل على غيره ، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ، ولا يجوز ذلك لغيره ، وفيه نظر فانه إذا تعذر انعقاد الإجماع من (٢٨٤ - الإجماع ج ٢)

وجه لم يتقدم من وجه ، وسيأتي إن شاء الله كلام امام الحرمين فيه ، وأما أهل
الفسقة من أهل اقبلة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين ، فذهب معظم الأصوليين
كما ذكر امام الحرمين إلى أنه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم ، والمختار خلاف ذلك
لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان ، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين
لا كلهم فلا يكون حجة .

وهذا ما مال إليه امام الحرمين ، فقال الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره
بل يلزم أن يتبع في وقائمه ما يؤدي إليه اجتهاده ، وليس له أن يقلد غيره ،
فكيف يتخذ الإجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه .

قال وإن بعد انعقاد الإجماع من وجه لم يتقدم من وجه ، قال فان قيل هو عالم
في حق نفسه باجتهاده فيصدق عليه بينه وبين ربه ، وهو يكذب في حق غيره ،
فلا يمتنع لاقسام أمره على هذا الوجه أن ينقسم حكم الإجماع ، قلنا هذا محال ،
فان الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا يكذبه ، فهو كالعالم في غيبته ، فان تاب فهو
كما لو أتى النائب .

وأعلم أن الأولين اختلفوا في تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين :
أحدهما : وعليه يقوم هذا السؤال إن اخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه
فربما أخبر بالوفاق وهو يخالف أو بالخلاف وهو موافق ، فلما نعتذر الوصول
إلى معرفة قوله سقط أثره .

وشبه بعض المتأخرين ذلك بسقوط أثر قول الخضر عليه السلام على القول
بأنه حتى لتعذر الوصول إليه .

والثاني : أن العدالة ركن في الاجتهاد كالعالم . فاذا فاتت العدالة فاتت أهلية
هاد ، وهذا فيه نظر ، إذ أهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام وأصحح

المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا علق لها بالديانة أصلا فان قلت فهذا يرد عليكم في الكافر فانه قد يحرم على علوم الشرع والاجتهاد لاتعلق له بالديانة قلت للكافر لا يرد فان الحجية في اجماع المسلمين والفاسق منهم دون الكافر ويتفرع على هذين التعليين أن الفاسق إذا اداه اجتهاده في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن .

وإذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الاجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعا لأن قوله سبيل المؤمنين يتناول الكل وليسوا دين الواحد كل المؤمنين هذا مذهب الجمهور .

وقال الإمام الجليل محمد بن جرير وأبو الحسين بن أبي عمر والخطيب المعتزلي . أبو بكر الرازي وكذا أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينقد اجماع الأكثر مع ثلاثة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الأمدى وهو قضية إيراد المصنف في خصص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الامدى وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه وإلا اعتد به قلت وهذا ما ذكره القاضي في مختصر التفرير أنه الذي يصح عن ابن جرير .

وقال أبو عبد الله الجرجاني أن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به وإلا فلا ومنهم من قال اتباع الأكثر أولى ويمسوز خلافه وهو مذهب لا تحريم فيه لانا نعلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون باحدهما أكثر رجح جانب الأكثر وإتاما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعا قال والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف .

قال صني الدين الهندي والظاهر أن من قال أنه اجماع فانما يجمله اجماعا ظنيا

لائطعيا وبه يشعر إيراد بعضهم لنا أن الصحابة اجتمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة .
 إلا أبو بكر رضى الله عنه ولم يقل أحدان خلافة غير معتد به بل رجعوا إليه حين
 المناظرة واحتج ابن جرير ورفقته بوجهين ذكرهما في الكتاب .

أحدهما أن لفظي المؤمنين والأمة يصدق على الأكثر كما يقال على البقرة أنها
 سوداء وإن كان فيها شعرات بيض وللزنجي أنه أسود مع يبيض حدفته
 وأسنانه .

والجواب أن صدق إطلاق اللفظ العموم على الأكثر إنما هو على سبيل المجاز
 وليس حقيقة لأنه يجوز أن يقال لمن عدا الواحد من الأمة ليسوا كل الأمة . يصح
 استثناؤه منهم وهذا واضح .

الثاني قوله ﷺ عليكم بالسواد الأعظم أو بلنباح السواد الأعظم ويسمى
 الأكثرين فيكون قولهم حجة .

والجواب أن السواد الأعظم يعم كل الأمة لأن من عدا الكل فالكل الأعظم
 منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق أنه أعظم من غيره لخل تحته النصف الزائد بفرد
 واحد على النصف الآخر وإلى هذا أشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو يضم
 الثاء واللام أى حمله على ما صدق عليه أنه أعظم يوجب عدم الالتفات إلى ثلث
 الأمة إذا عالفوا الثلثين وقد قرره الجار بردى والاسفراينى على أن الثاء مفتوحة
 وأن المراد الثلاث اسم العدد الخاص وأن ابن جرير ورفقته يسلبون أن مخالفة
 الثلاثة قادمة .

وهذا ماش على ما اقتضاه إيراد الإمام كما سبق وما ذكرناه من التقرير
 أحسن وأسلم .

واعلم أن للسواد الأعظم وقس مفسراً في الحديث على خلاف ما استدل به

للخصم قروي ابن ماجه من حديث معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأعمى ، عن أنس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيت الا اختلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق وأمله ، (١) . هذا لفظه وأهل الحق هم جميع الامة ولا أعلم لهذا الحديث طريقاً غير الذى ذكرت ومعاذ وأبو خلف شعيبان .

قال (الثانية لا بد له من سندلان الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان فهو الحجة فننا قد يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع) .

رب متراشق في اللفظ يعبر عن المسألة بأن الاجماع لا بد فيه من توقيف وقيل قد يقع عن توقيف واشتراط السند في الاجماع هو الذى عليه الجماهير .

وقال قوم يجوز أن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقيف على مستند ، لكن سلوا إن ذلك غير واقع كما ذكر الامدى لنا أن الفتوى في الدين بغير دلالة أو اشارة خطأ فلو اتفقوا عليه كانوا بآمين على الخطاء .

وذلك يقدر في الاجماع واعتراض الامدى على هذا الدليل بأنه إنما يكون خطأ إذا لم تتفق الامة عليه .

(١) روى هذا الحديث من عدة طرق ، في كلها نظر ، كما قال الخافظ المراءى . أحدهما : عن أنس بن مالك ، رواه عنه ابن ماجه بإسناد ضئيف . كتاب الفتن ، باب : . السواد الاعظم .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده (٢٧٨/٤) والطبراني في الكبير .
وانظر : تخريج أحاديث المناهج للحافظ المراءى ورقة ٤٣ خطوط بمكتبة لأزهر (٨٦٨) أصول الفقه .

أما أن انتفتت عليه فلا نسلم أنه خطأ ، وذلك لأن من يجوز ذلك مع القول بعصمة الأمة عن الخطأ يمتنع أن يكون ذلك خطأ عند الاتفاق .

وحال الشيخ صفي الدين المنذرى رد هذا الاعتراض بقال : القول في الدين بغير دليل وأمانة باطل في الأصل ، وكذلك لو لم يحصل الإجماع عليه ، كان ذلك باطلاً وفاقاً .

والإجماع لا يصير الباطل حقاً ، بل غاية تأثيره أن يعير المظنون خطأ . قلت وفيه نظر فقد يقال يتبين بحصول الإجماع بعد ذلك أن القول في الأصل كان خطأ . هذا إذا وقع قولهم مترتباً لو إن وقع دفعة واحدة فلم يقع إلا خطأ

ثم إن القائل بغير اجتهاد قبل حصول الإجماع على قوله لا يقول إنه مخطئ ، فيما قاله ولا مصيب بل مخطيء في كونه قال بدون اجتهاد ، وهذا خطأ لا يزول بإجماعهم بعد ذلك على قوله .

وأما المقول فيحتمل أنه خطأ فيه ، ويشتمل أنه أصاب ، وهذا التردد يزول بالإجماع بعد ذلك على قوله ويعلم أنه كان مصيباً .

فإن قلت إذا كان كل فرد منهم أخطأ في كونه قال ، فيارم خطأ المجموع في كونهم قالوا وهو محذور ، فلك المسائل الأخير منهم الذي بقوله يحصل الاتفاق ويتكامل الإجماع ليس مخطئاً في كونه قال ، وهذا إذا وقع مترتباً فإن وقع دفعة واحدة فلا نسلم خطأهم في كونهم قالوا ، بل نقول إنما يخطئ من أذنب على القول وجدده بغير مستند .

أما إذا حصل اتفاق من الأمة على القول فلا ، واحتج من قال يجوز أن يوقفوا الاختيار الصواب بأمرين :

أحدهما : أنه لو لم ينقذ الإجماع إلا عن مستند ، لكان ذلك المستند هو
البيعة ، وحينئذ فلا يبقى في الإجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الإجماع وأصله
يكونان دليلين ، واجتماع دليلين على مدلول واحد جائز حسن .

والثاني : أنه وقع بدليل إجماعهم على بيع المراضاة بلا دليل ، وأجاب
بأن له دليلاً لكن ترك ذكره لما وقع الإجماع عليه اكتفاء بالإجماع .

قلت وقد آلمدى في أثناء المسألة أن الخلاف ليس في وقوعه ، وتقدم نقل
هذا عنه ، فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضاً ، وأيضاً فإن أريد بيع المراضاة
المعاطاة التي يذكرها الفقهاء ، فالذهب الصحيح أنها باطلة فأين الإجماع . وإن كان كما
ذكره الشراح أنه إذا تحقق التراضي من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا
البيع ، لكن اختلفوا في الدليل على التراضي .

فقال الشافعي ومن وافقه لا بد من صيغة تدل عليه . وقال مالك وبعض
أصحاب الشافعي يكفي المعاطاة ، فهذا فيه نظر إذ سند الإجماع أشهر من أن يذكر
وأكثر من أن يحصر .

قال (فرعان الأول يجوز الإجماع عن الإمارة لأنها مبدأ الحكم ، قيل الإجماع
على جواز مخالفتها قلنا قبل الإجماع ، قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم
ونخب الواحد) .

علمت أن الإجماع لا بد له من مستند ويجوز أن يكون ذلك المستند نصاً
بالاتفاق وكذلك دليلاً ظاهراً وهل يجوز أن يكون إمامة أي قياساً فيه مذاهب

أحدها : أنه جائز واقع وعليه الجمهور .

والثاني : جائز غير واقع .

والثالث : أنه غير ممكن وذهب إليه بن حريز الطبري، كذلك داود الظاهري لكنه بناه على أصله في منع القياس .

والرابع : إن كانت الإمامة خلية جاز وإلا فلا ، ثم إختلاف القائلون بالوفوع في أنه هل يحرم مخالفته إذا وقع مع أطباقيهم على أنه حجة والحق أنه يحرم مخالفته واستدل المصنف على جوازه بأن الاماره مبسداً الحكم أى نصاح أن يكون طريقاً للحكم فيجوز الاجماع عليها قياساً على الدليل ولم يكلم في الوفوع ، وقد استدل عليه الإمام بأن الصحابة أجمعت في زمان عمر رضى الله عنه على أن حد الشارب ثمانون وهو بطريق الإجتهد لما روى أن عمر رضى الله عنه شارب الصحابة في ذلك فقال على رضى الله عنه أراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون .

وقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد وأفل الحد ثمانون وهذا نصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا الحكم بالإجتهد وضرب من القياس لأنه مع وجدان النص لا يتعلق بمثله .

ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من أنه لعلمهم أجمعوا عليه انص لكنه لم ينقل إستغناء الإجماع .

واستدل عليه قوم أيضاً بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة الشيرج والديس السبال إذا وقعت فيه فارة ماتت قياساً على ما سبق .

استدل المانعون بوجوبين .

احدهما : أن الإجماع تام حتى يجوز مخالفة الإمامه وانضم المصادر من الإجتهد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك بمنع .

والجواب أن مخالفتها إنما يجوز إذا لم يجمع على الحكم المثبت بها ، أما بعد
الاجماع فلا يجوز مخالفتها .

والثاني : أن الامارة يخلف فيها اد من الآفة من يعتقد بطلان الحكم بها
والجواب بذلك يرفه عن الحكم بها والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر
الواحد إذ وقع الخلاف فيهما كما مر ويجوز سدور الاجماع عنهما اتفاقاً .

قال (الثامن المرافق للحديث لا يجب أن يكون منه خالفاً لأبي حنيفة وأبي
عبد الله لجواز اجتماع دليلين) .

الاجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون
مستند الى ذلك الدليل لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل اليه
استغناء بالاجماع .

وقال أبو عبد الله البصرى أن يكون مستنداً اليه والأصناف أن أبا عبد الله
إن أراد أنه كذلك على سبيل غلبات للظنون فهو حق إذ الأصل عدم دليل غيره
والاستصحاب حجة وينبغي أن يجعل على ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي
من موافقة مذهبه لرأى أبي عبد الله البصرى .

وقد فصل أبو الحسين في المعتمد فقال إن كان الخبر نصاً متواتراً لا يحتاج
معه إلى استدلال طويل وإجتهد .

فيعلم أنهم أجمعوا لأجله وإن إحصاج في الاستدلال به إلى استدلاله طويل
يجب أن يكون هو المستند ، وكذلك إن كان من أخبار الأحاد ولم يرو
أنا أنه ظهر فيهم أو روى أنه ظهر فيهم لكن بغير واحد أيضاً وإن روى بالتواتر
رجح أن يكون عنه

قال (الثالثة لا يشترط اقراض المجمعين لأن المدليل قام بدونه قيل وافق وافق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع) .

اختلفوا في اقراض المبرهل هو شرط في إتيان الاجماع على مذاهب ائمتها : وعليه أكثر الشافعية والحنفية أنه لا يشترط واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني : يشترط وهو رأى أحمد وابن فورك .

والثالث : أنه يشترط في السكر في دين القول وهو من مذهب الأستاذ واختاره الأمدى .

والرابع : نقل ابن الحاجب عن إمام الحرمين إن كان عن قياس استرط وإلا فلا ، والذي قاله في البرهان ما ملخصه أن المرضى عنده ان الاجماع ينقسم إلى مقطوع به وإن كان في مظنة نظن فلا يشترط فيه الاقراض ولا طول المكث بعد قوله والى حكم مطلق يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم فلا بد فيه من ان يطول عليه الزمان فإذا طال ولم يتدح على طوله لواحد منهم خلاف فهذا يلتحق بقيادة الاجماع ، فإن امتداد الأيام تبين التحاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين فالمعتبر ظهور الاصرار بتناول الزمان .

حتى لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور قال فلست أرى ذلك إجماعاً من جهة أنهم أبدوا وجهاً من الظن ثم لم يتضح اصرارهم عليه انتهى . وعرفت من كلامه أن الاقراض في نفسه عنده غير مشروط ولا معتبر في حالة من الأحوال وهو خلاف مقتضى نقل ابن الحاجب عنه .

والخامس : أنه إذا لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقص عن اقل عدد التواتر فلا تكثرت يقاتهم وتحكم بانسداد الاجتماع حكاة القاضي في مختصر التقرير .

وأشار إليه ابن برهان في الوجيز واستدل المصنف على ماأختره بأن دليل الإجماع ليس مقيدا بالاقراض فلا يكون شرطا فيه، واحتج الخصم بأن عليا رضي الله عنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأى ، ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن يبعن فقال له عبيدة السلماني رأيتك في الجماعة أحب إلينا من رأيتك وحدك فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلًا مع أن عليا خالفه، والجواب أن منع ثبوت الإجماع قبل الرجوع فان قول عبيده رأيتك في الجماعة يدل على المنع من يبعن كان رأى الجماعة ولا يدل على أنه كان رأى كل الأمة وإنما أراد أن ينضم قول على إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على الأقل .

هذا تقرير قوله ورد بليغ وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع على والتقرير الأول هو الذي في المحصول :

قال (الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة) .

الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة عند الإمام والآمدي واتباعهما لأن الإجماع دليل من الأدلة فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة ، وخالف أكثر الناس فاشترطوا التواتر في نقله ، قال الآمدي والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مقيدا في نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع ، وكلام الآمدي يخبر بأن الخلاف ليس مبنيًا على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع قاعدة ظنية قال فكيف القول في تفاصيله .

قال (الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقط) .

إذا عارض الأجماع نص من كتاب أو سنة فإن قبل أحدهما التأويل أول سواء كان القابل الاجماع أم النص نويقا بين اندليلين لا يختص التأويل بالنص على خلاف ما فهم اياربردى وإن لم يقبل أحدهما التأويل سافطا لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح بنجام هذه المسألة نجر كتاب الاجماع والله الموفق .

فهرس

الجزء الثاني في كتاب الإيهاج

الباب الثاني

٣ في الأوامر والنواهي : وفيه فصول

الفصل الأول

في لفظ الأمر — وفيه مسألان

٣ المسألة الأولى : في حقيقة الأمر

١٠ المسألة الثانية : في تعريف الطلب

الفصل الثاني

في صيغة الأمر : وفيه مسائل

١٤ المسألة الأولى : في معاني صيغة أوّل

٢١ المسألة الثانية : صيغة أفعال حقيقة في الوجوب

٢٧ أدلة مذهب المصنف

٣٠ أدلة المخالفين

المسألة الثالثة : مدلول الأمر بعد التحريم

المسألة الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه

المسألة الخامسة : الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يفيد التكرار ؟

المسألة السادسة : الأمر المطلق هل يفيد الفور ؟

الفصل الثالث

في النواهي — وفيه مسائل

المسألة الأولى : النهي يقتضى التحريم

المسألة الثانية : النهي يدل على الفساد

المسألة الثالثة : مقتضى النهى فعل للضد

المسألة الرابعة : أقسام النهى

الباب الثالث

٨٠

في العموم والخصوص — وفيه فصول

الفصل الأول

في العموم — وفيه مسائل

تعريف العام

المسألة الأولى : الفرق بين العام وما يشاركه في الجنس

المسألة الثانية : في أقسام العام

علامة العموم

المسألة الثالثة : الجمع المنكر لا يقتضى العموم

المسألة الرابعة : نفى المساواة بين الشئين هل هو عام ؟

الفصل الثاني

في الخصوص — وفيه مسائل

المسألة الأولى : في تعريف التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

المسألة الثانية : الذى يقبل التخصيص

المسألة الثالثة : في غاية التخصيص

المسألة الرابعة : العام بعد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز

المسألة الخامسة : المخصص بمين حجة

المسألة السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص

التخصيص الثالث

في التخصيص ، وهو متصل بمتصل

التخصيص المتصل وهو أربعة :

الأول : الاستثناء

تعريف الاستثناء ، وأقسامه — وفيه مسائل :

الأول : في شرطه

الثانية : الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس

الثالثة : في حكم الاستثناءات المتعددة

الرابعة : الاستثناء بعد الجمل

التخصيص بالشرط :

تعريفه — وفيه مسائل

الأول : متى يوجد المشروط

الثانية : العطف على للشرط او على المشروط

التخصيص بالصفة

التخصيص بالغاية

التخصيص المنفصل ، وهو ثلاثة :

الأول : العقل

الثاني : الحس

الثالث : الدليل السمعي — وفيه مسائل

الأولى : تعارض العام والخاص

الثانية : ما يخص القرآن الكريم

الثالثة : التخصيص بخبر الواحد

- القول في التخصيص بالقياس
الرابعة : تخصبص المنطوق بالمفهوم .
الخامسة : للتخصيص بالمادة .
السادسة : خصوص السبب لا يخص ، وكذا مذهب الراوى
السابعة : أفراد فرد لا يخص
الثامنة : عطف الخاص على العام لا يخصه
التاسعة : عود ضمير خاص لا يخص
« تذييب ، حكم المطلق مع المقيد .

الباب الرابع

٢٢٤

في الجملة والمبين — وفيه فصول

الفصل الاول

في الجملة — وفيه فصول

- الاولى : اللفظ إما ان يكون مجملا بين حقائقه . الخ
الثانية : قالت الخفية (وامسحوا برؤوسكم) بـ
الثالثة : قيل آية السرقة بـ

الفصل الثاني

في المبين

- تعريف المبين — وفيه مسائل :
المسألة الأولى : المبين يكون، فولا وفلا
المسألة الثانية : جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
« تذييب ، يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة

الفصل الثالث

في المبين له

الباب الخامس

٤٤٧

في الناسخ والمنسوخ — وفيه فصلان

الفصل الاول : في النسخ

تعريف النسخ ، وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في وقوع النسخ

المسألة الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض

خلاف ابي مسلم الاصفهاني في ذلك والرد عليه

المسألة الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل

المسألة الرابعة : يجوز النسخ بغير بدل أو ببدل أثقل منه

المسألة الخامسة : نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

المسألة السادسة نسخ الخبر المستقبل

الفصل الثاني

في الناسخ والمنسوخ — وفيه مسائل

الاول : نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

الثانية : لا ينسخ المتواتر بالاحاد

الثالثة : الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

الرابعة : نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى

الكتاب الثاني

في السنة

٢٨٨

تعريف السنة

الباب الاول

في أفعاله ﷺ — وفيه مسائل

- الأولى : المتواتر يفيد العلم
- الثانية : المتواتر لا يحتاج إلى نظر
- الثالثة : ضابط المتواتر وشرطه
- الرابعة : المتواتر قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً

الفصل الثاني

فيما علم كذبه — وهو قسمان

مسألة : بعض ما نسب إلى رسول الله ﷺ كذب وسبب وقوع الكذب

الفصل الثالث

فيما يظن صدقه وهو خبر الواحد

- شروط الخبر — الأول : التكليف
- الثاني : كونه من أهل القبلة
- الثالث : العدالة
- الرابع : الضبط وعدم المساهلة
- لا تقبل المراسيل خلافاً لأبي حنيفة ومالك
- وقوعان ، الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي... الخ
- الثاني : أن أرسل ثم أسند قبل رواية الحديث بالمعنى

الكتاب الثالث

في الإجماع

الباب الأول

في بيان حجته — وفيه مسائل

الأولى : ذهب بعضهم إلى استحالة

الثانية : حجية الإجماع والدليل على ذلك

الثالثة : إجماع أهل المدينة والخلاف فيه

الرابعة : إجماع العترة

الخامسة : إجماع الخلفاء الأربعة

السادسة : ما ثبت به الإجماع وما لا يثبت

الباب الثاني

في أنواع الإجماع — وفيه مسائل

المسألة الأولى : إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداهن ثالث

المسألة الثانية : إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل

المسألة الثالثة : يجوز الاتفاق على الحكم بعد الاختلاف

المسألة الرابعة : الاتفاق على قول من اثنين جماع

المسألة الخامسة : إذا اختلفوا في إحدى الطائفتين ، يصير قول الباقيين حجة

المسألة السادسة : الإجماع السكوتي والمذاهب فيه

و فرع ، خبر الواحد فيما تعم به البلوى كالإجماع السكوتي

الباب الثالث

في شرائط الإجماع

الأولى : لا بد فيه من قول كل عالمي ذلك الفن

الثانية : لا بد للإجماع من سنة

- ١- فرعان ، الأول : يجوز الإجماع عند الأمانة
الثاني : الإجماع بالموافق لمعنى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه
الثالثة : لا يشترط إقراض المجمعين
الرابعة : لا يشترط التواتر في نقل الإجماع
الخامسة : إذا عارض الإجماع نص أول القابل له
-

تم الجزء الثاني من كتاب الإيهام
ويبه الجزء الثالث وأدلة : للكتاب الرابع
في القياس

رقم الايداع بدار الكتب
٨٢ / ٣١٥٥

التزقيم العول
١ - ٠٠٠ - ١٩٣ - ١٧٧

مطبعة نفريتي
إبابة - طريق بنسليك

