

# المنهاج في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علل الأصول للقاضي النجاشي المتوفى ٦١٥ هـ

تأليف

شيخ الأستاذ على بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥٦ هـ  
معلم منهاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧١ هـ

تحقيق وتعليق

الأستاذ محمد السامح

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية  
كلية التربية بالدرية المنورة

١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

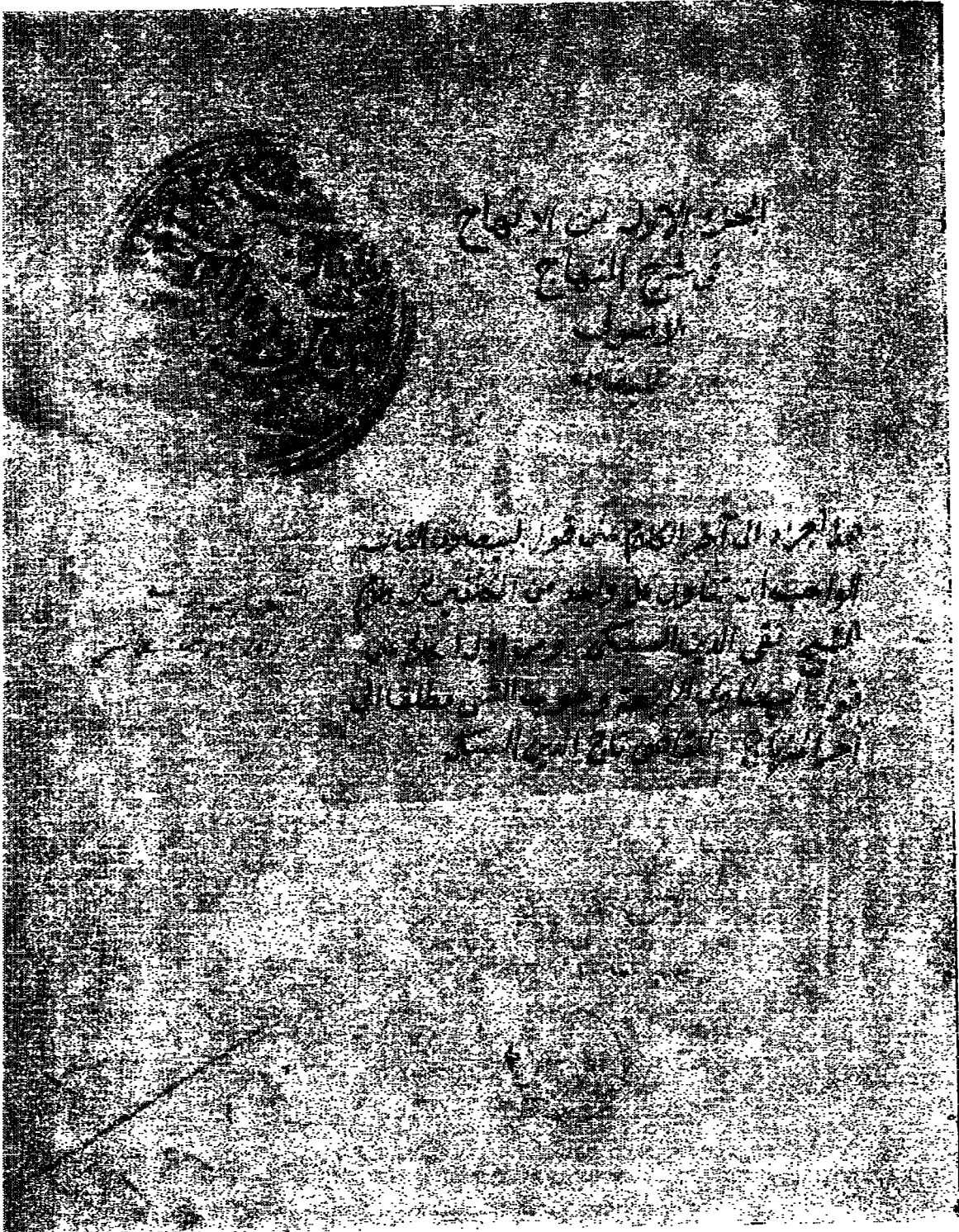
مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد إمامي برامره محمد

٩ ش. الصناديقية - الأزهر - القاهرة

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة للناشر



الصفحة الأولى من النسخة المخطوطة





## 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 بأمور الدين ، أو ما يتصل بأمور 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 - وترك 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 البخارى ، كتاب : الاعتصام ، باب : العمل بالكتاب والسنة ، .

والمقدم في النزول، والناسخ والمنسوخ، وفتاوى الصحابة والتابعين، المجموع 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، وتلبيس عليها 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 لمذاهب أئمتهم ويدافعون عنها،  
ويسمون « بمجتهدي المذاهب » وهؤلاء يبحثون عن أدلة أئمتهم 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 المنطق .

أهمية هذا الكتاب :

إن كتاب « الإبهاج » ، من أجل الشروح التي وضعت على كتاب « المنهاج » ، حيث يعنى بتحرير المسائل الأصولية بالنقل المقارن عن علماء الأصول ، ثم بترجيح ما هو راجح ، في عبارة سهلة سلسة ، 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 أشار إليها في مقدمة كتابه « الإبهاج » ، حيث قال :

« وقد أكثر الناس من التصنيف فيه - أى في علم الأصول - فكلم من تصيف فيه مبسوط 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 المعاهد ، وقد قرىء على مرات كثيرة من جماعات ، حتى سمعت أمراء من كثرة الموارد ، وانتشرت طلبته ، فلم أفتح من واحد ، وفي هذا الوقت شرع فى الاشتغال به ولدى أبو حامد ، أعطاه الله من خيرى الدنيا والآخرة ما هو قاصد ، وزاده بما ليس فى حسابه كل خير ، إنه الكريم المساجد ، فأجبت أن أضع له شرحاً ليتفهم هو وغيره إن شاء الله ، وعسى دعوة من أخ فى الله تنفعنى وأنا فى القبر راقد ، وسميته « الإبهاج فى شرح المنهاج » ، وأخذت هذا الاسم من قول ذى الرمة :

تزداد العين إبهاجاً إذا فسرت

ومخرج العين فيها حين يلتفت (١)

المقدار الذى شرحه الإمام السبكي « الوالد » :

سبق أن قلنا 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 تجزاه الله الخير إلى مسألة : « مقدمة الواجب » ونحن نتلوه والله الموفق المعين ، بخني أطفاه ، والمحقق لرجاء العبد بإسعاده وإسعافه (١) » .

## التعريف بمؤلفي الكتاب

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

### القاضي البيضاوي :

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

ولد بالمدينة البيضاء بفارس ، قرب شيراز ، وإليها نسبته التي اشتهر بها .  
كان - رحمه الله تعالى - إماماً مبرراً في سائر العلوم الثقلية 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 العلم والمعرفة .

### مؤلفاته :

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

- ١ - تفسير القرآن الكريم ، المسمى « أنوار التنزيل » ، فتألفه العلماء بالقبول -  
شركاً وغريباً - ووضهوا عليه الشروح والحواشي وطبع عدة طبعات .
- ٢ - منهاج الوصول إلى علم الأصول ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا .
- ٣ - شرح مصابيح السنة للإمام البغوي في الحديث .
- ٤ - طوائع الأنوار - في علم الكلام - وهو من أجمل المختصرات التي  
ألفت في علم الكلام . طبع عدة طبعات .
- ٥ - المصباح - في علم الكلام - اختصره من كتاب : الطوائع المتبهم .

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

#### وفاته :

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

---

(١) راجع في ترجمته : طبقات الشافعية السبكي ( ١٥٧/٨ ) البداية والنهاية ( ٣٠٩/١٣ ) تاريخ الأدب الفارسي ص ١١٦ ، شذرات الذهب ( ٢٩٢/٥ ) . طبقات الشافعية للإسنوي ( ٢٨٣/١ ) 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 من 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 ، فقيهاً صالحاً ورعاً ، له نظم ظريف في الزهد ومدح الرسول ﷺ ، كما تولى قضاء كل من محافظتي الشرقية والغربية بمصر (١) .

وولده شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو الحسن علي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ملأ 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 ، وأستند 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 بالمسكارية ، وبالشامية البرانية .

( ج ) كذلك حميده تاج الدين أبو نصر عيد الروهاب 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 . ( ٨٩/١٠ - ٩٤ ) .



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

شيخ المسلمين في زمانه ، والداعي إلى الله في سره وإعلانه ، والمباضل عن الدين الختفي بقله ولسانه .

أستاذ الأيتام ، وأحد المجتهدين ، وخهم المناظرين . جامع أشات العلوم ، والمبرز في المنقول منها والمفهوم ، والمشر في رضا الحق وقد أضاعت النجوم .

شاهي الزمان ، وحجة الإسلام المنصوب من طرق الجنان ، والمرجع إذا دجت مشكلة وقابت عن البيان .

عاب لا تكدره الدلاء ، وسحاب تنقاصر عنه الأنواء ، وباب العلم في عصره ، وبركيب 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 الأعر ، وتقي الدين ابن دقيق العيد ، ونجم الدين ابن الرفعة والشيخ علاء الدين الباجي ، وسيف الدين البغدادي ، وعلم الدين العراقي .

كما تلقى القراءات على الشيخ تقي الدين ابن الصائغ ، والفرائض على الشيخ عبد الله الغباري المالكي .

وأخذ الحديث عن الحافظ شرف الدين الديماطي ، والتجوع 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 الموازني ، 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 وسبعمائة، وناظر بها ، وأقر له علماءها ، وعاد إلى القاهرة في سنة سبع ، مستوطنًا مقبلًا على التصنيف والفتيا ، وشغل الطلبة ، وتخرج به فضلاء العصر .  
ثم حج في سنة ست عشرة ، وزار قبر المصطفى - ﷺ - ثم عاد وألقى عمًا السفر واستقر ، والفتاوى ترد عليه من أقطار الأرض ، وترد إليه بعضًا 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 - التبحير المذهب في تحرير المذهب وهو شرح على كتاب المنهاج .
  - ٤ - الابتهاج في شرح المنهاج للتووي ، وصل فيه إلى أوائل الطلاق ، ثم أكمله ابنه : بهاء الدين أحمد كما في كشف الظنون ١٨٧٣ .
  - ٥ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه - بدأ فيه ولم يكمله ، ثم أممه 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 العقلية والعقلية .

مدعيه وعقيدته :

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

كما كان أشعري العقيدة ، وكانت له بعض الآراء الخاصة ، مثل أن الكلام للنفس يسمع ، وأن التعلق قديم ، وأن الروح لا تنفث أبداً ، وامتناع المعاصي : صغيرها وكبيرها ، عجزها وسهوها ، 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 الزبيدي 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 المالمع (٤٦٧/١)

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

(٥٥١/١) مفتاح السعادة (٣٦٢/٢) النجوم الزاهرة (٣١٨/١٠) طبقات

ابن السبكي (١٢٩/١٠) وما بعدها .

ولادته كانت سنة تسع وعشرين وسبعمائة (١) . . .

شعاعه وطلابه للعلم :

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

ولم يكنف ابن السبكي بالتلقي عن والده ، وإنما اتجه إلى الاستفادة من كبار العلماء في عصره ، مثل : ابن الشحنة ، وپونس الذبوسى ، ويحيى بن المصرى ، وعبد المحسن الصابونى ، وابن سيد الناس وغيرهم .

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

قال السبكي عن نفسه في طبقاته عند ترجمته لشيخه المزى :

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

ثم يقول :

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

- 
- (١) تاج العروس للزبيدي (من ب ك) الدرر الكامنة (٢/٢٥٠) المنهل  
الصافي لابن تغرى بردى (١/٣٦٠) 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 الجلد إلى اللعاب ، لا والله ، عبد الوهاب شاب ، ولا يستحق الآن هذه الطبقة . اكتبوا اسمه مع المبتدئين . 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 ، وتوليها 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 فنوناً 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 عام . وعقد فضلاً خاصاً للحديث عن الإيمان والإسلام والإحسان ، وزيادة الإيمان وتفصاته ، 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 وفنونه المختلفة .

وبالإضافة إلى ذلك فقد أهتم السبكي ببعض العلوم أكثر من اهتمامه ببعض الآخر :

(١) فقد أهتم بدراسة الفقه ؛ 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 يملأ طبقاته الكبرى بالكثير من المسائل الفقهية ومناظراته فيها .  
(ب) كما اهتم بعلم « أصول الفقه » ، لئلا يله 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 ؛ وتقد الرجال ؛ ووضع في ذلك قواعد استدرج بها على  
من سبقه .

فقال في ترجمة أحمد بن صالح المصري :

« الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدلته ؛ وكثر مادحوه ومزكوه ؛  
وندر جارحه ، وكاتب 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 بتقديم الجرح على إعلاقه لما سلم لنا أحد 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 والقرالية ، 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  
وسبعماية .

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 فيها برأى خاص .

أبو ترجميح 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 ، الأمر الذي  
يدل على سعة اطلاعه ، وغزارة علمه ، ورسومه قدمه .

وإليك أمودجاً من مؤلفاته المختلفة :

- ١ - الأشباه والنظائر في الفروع الفقهية .
- ٢ - أوضح المسالك في المناسك .
- ٣ - ترشيح الترشيح . في أصول الفقه .
- ٤ - جمع الجوامع . في أصول الفقه .
- ٥ - رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول .
- ٦ - الإيهام 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 بجلالات الأعمال ، ليلة الثلاثاء سابع ذي 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 للتميمي (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 .
- النجوم الزاهرة لابن تغري بردى (١٠٨/١١) فهرس دار الكتب المصرية ( تاريخ ) فهرس جامعة الدول العربية ( تاريخ ) الأعلام لخير الدين الزركلي (١١١/٥) مقدمة طبقات الشافعية لابن السبكي بتحقيق محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الخلوط 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 وأهله أفضل الجزاء - بحثت عن نسخ هذا الكتاب فوجدت له  
هذه النسخ :

١ - نسخة مطبوعة بهامش كتاب « نهاية السول » للإسنوي بمطبعة التوفيق  
الأدبية 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 ١٢٣١ هـ .

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

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 ابن 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 الناسخ نقلاً عن ولده شمس الدين محمد الشهير بالعجمي ، ومذيلاً بما  
يقيد أن الناسخ 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 .  
وفولت هذه النسخة على نسخة ولد المصنف بتاريخ جمادى الأولى سنة  
١٧٥٤ هـ . كما في آخر الأصل المكمل ، وبهامشها بعض تقييدات ، وعدد أوراقها  
٢١٢ ورقة ومبطنها ٢٣ سطرأ في حجم الربع ، وينتهي هذا الجزء عند الفصل  
الثالث ، في المين له ، .

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

#### عمل في التحقيق :

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

وهذا بجمل ما قمت به من عمل فى هذا الكتاب :

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

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

٣ - التعريف بالأعلام والكتب التى ترد فى الكتاب بالفرد الذى يتفق  
وأسلوب التحقيق .

- ٤ - إحالة بعض المسائل النامضة إلى المراجع التي توصلها ، والتي لا يمكن 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 الطبقات من فروق .
- ٩ - وضعت عناوين الموضوعات في صلب الكتاب لتحين القارئ على التمييز بينها من أقرب الطرق ، وأجزت لنفسى ألا أضربها بين معنيتين لتعذر ذلك ، وطلبها 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 لا أتوجه إلى الله تبارك وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يفتح به بقدر إخلاصى فيه إنه سميع مجيب .
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

شعبان محمد اسماعيل





# الإلهام في شرح المنهاج

تعلّى منهاج الوصول إلى غرر الأصول للقاضي البضاوي المتوفى ١١٥٠ هـ

تأليف

شيخ الأستاذ علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥٦

ولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٧١

تحقيق وتعليق

الدكتور عبد الرحمن السمان

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية  
كلية التربية بالبيشة، بئر حنة

١٤٠٦ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد إمامي وأخوه محمد

٩٨ - حي 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 الحزرجي الشافعي نصر الله وجهه قاضي القضاة بالشام المحروس .

قال رحمه الله تعالى : الحمد لله الذي أسس بنيان دينه على أثبت قواعد ، وأعلى أعلام مائه ، فخفضت لها أعناق كل جاحد ، وأحكم أصول شريعته فأعيا تقريرها 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 راكداً ، لا يجد ملجأ من الله إلا إليه ، قد أحاطت به الشدايد ، 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 واجد ، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد ، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والمحامد ، وأزهره عن كل مالا يليق بحاله ، وأقدس له عن ضرر التشبيه والتعطيل ما تكفه القلوب من العقائد ، وأستودعه ذلك ليوم لا يجزى فيه وله 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 ، البرأ في نسبه وذاته عن كل شين يتعلق به جاسد ، المقدم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين في جميع المشاهد ، والليعوث إلى كل إنسي وجني ، والمنقذ لهم من ربة الشيطان المارد ، الهادي إلى سبيل الرشاد ولولاه لم يكن أحد منا براشداً .

صلى الله عليه وسلم ما يبيد الله ساجد ودام في الجنان خالد ، ورضى الله عن أصحابه الذين كل منهم في الله جاهد مجاهد ، وحامى حوزة الدين من كل مارق في الدين مجاهد ، الذين قاموا بجلالة نبيه في جميع المعاهد ، وشيدوا أركان دينه وحفظوا شرائعه في جميع المصادر والموارد ، وقاموا بأعباء المسئلة الخيفية وذبوا عنها كل زائد ، وحوا حماها عن الشبهات ووقفوا عند حدودها تحميلاً للصالح ودرأً للفساد ، رضى الله عنهم أجمعين ، وعن جميع علماء المسلمين الذين خلفوا الصجابة والتابعين ، في تمهيد القواعد ، واستخراج الفوائد ، وضبط الأصول الشوارد ، وتبيين الأدلة والمقاصد ، والتوسع في علوم القرآن التي يتيه في بحارها كل عالم ناقد ، ومعرفة السنة ، ولا يتخطى . ببعضها إلا من هو أسعد الليل مكابد .

وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء ما منهم إلا من جاهد وجاهد وكرد وأب ونصب واجتهد ، والله لسعيه شاهد ، وكان من أعظمهم منة على من بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعى رضى الله عنه فإن له أجمل العوائد يلجمه بين الحديث والفقہ ، وكان غيره يقتصر منهما على واحد ولبناية كلامه على أصول هو أول من صنفها لما سأله ابن مهدي ، فصنف له الرسالة وكم فيها من الفوائد ، فهو أول من صنف في أصول الفقہ لا يترى 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 قواعد وأصوله التي يسير عليها في اجتهاده ، 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 يعيبون على أهل الحديث الإكثار من الرواية التي تدل على عدم الفهم والتدبر ، كما أن أهل الحديث يعيبون 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 وتوايهما .

ولا ريب في أن الشريعة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد ، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح ، وأنفعها معرفة الأحكام التي يجب 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 ، فآسح الخلاف واحتدم النزاع ، حتى قبض الله لهذه الأمة من أخذ يدها إلى الطريق السوي ، وبين القواعد والقوانين التي يحتمك 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 ، ووجه الإجماع ، وبيان التامسح 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 سريح التتال الخوارزمي ، ثم البغدادي ويسبب ذلك سمي التتقال .

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 صاحبي 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 أجر هذا الزائد ، 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 ، وسبح في بحره ودرى من الإله ، وبات يعل به وطرفه ساهد ، وإن لم أزل منذ نشأت محباً 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 المتهاج في الوصول إلى علم الأصول ) الذى صنفه القاضى الفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوى رحمه الله . فلقد أحسن فيه للمنفذ ، وقد قرىء 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) أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو

---

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

فالتحقيق أن أول من ألف فى ذلك كتاباً مستقلاً متظاملاً 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 شاكر من ٩٦ ، ٤١٨ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٩٠٧ ، مناقب الإمام الشافعى للرازي ص ٢١ . الفهرست لابن النديم ص ٢٨٦ ، الشيعة وفتون الإسلام ص ٥٦٥ ، عقيدة أهل الشيعة فى الإمام الصانق 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 .

مقاصد وزاده مما ليس في حسابه كل خير ، إنه الكريم الماجد . فأحييت أن أضع  
له شرحاً لينتفع 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 :

زهد للعين إبهاجاً إذا سمرت ومخرج العين فيها حين يلتفت  
وذلك من قصيدته التي قرأتها على أبي محمد الحسن عبد الكريم سبط زيادة في  
في سنة سبع وسبعمائة 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 الرماني ، 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 والامبين ، 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 فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جداً بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان  
إلا شيئاً 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 ، فكاتب اللغة تضبط الالفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي  
تحتاج إلى غير الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي . مثاله : ودلالة صيغة  
« افعل » على الوجوب « ولا تفعل » على التحريم وكون كل وإخوانها للعموم ،  
يوما أشبه ذلك عما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتمت كتب اللغة لم تجد فيها شعاع

في ذلك ولا تعرضاً لما ذكره الأصوارون ، 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 بما لا يوجد إلا فيه ، ولا يصل إلى فهمها إلى من يلتفت 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 قوية ، وأذهانهم مستقيمة ، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد ، لأنهم أهله الذي يؤخذ عنهم ، وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت القهوم 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 ذلك يثق بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي ، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها والذي تشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم . وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم وقد بخطيء وقد يصيب .

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

( الثالث ) أن يكون له من الممارسة والتبصير لمقاصد الشريعة ما يكفيه 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 بمعرفته 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 نعيطناه هنا (١) .

ومن المعلوم أن الصحابة كانوا أكل الناس في هذه الأشياء الثلاثة ، أما الأول ، فبطبيعتهم ، وأما الثاني والثالث ، فلشاهدتهم الوحي ومعرفتهم 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 وبمجملة 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 - رضى 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 .

اه . محققه .

لام ونحوه فاقضاه انجرار الكلام

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

## الكتاب

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

---

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

(٢) آية ( ٣٠ ) من سورة البقرة وتامها : « وإذ قال ربك لللائكة إني  
جاءل في 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 نسبة إليه أهل الضلال بما يشير إلى نقص أو  
يوهم إلى عيب .

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك لكان الأدب بنا تنزيهه عن  
أن تنطق بنفى ذلك عنه ، لأن نفي الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود ، وتطرق العيب  
والنقص إليه محال لا يخطر بالبال تصوره ، فضلا عن كونه ينفيه ويقدره . وقولنا  
تنزيهه عن كل ما لا يليق بكلمة عبارة محررة أولى من قول من يقول : بأوصاف  
الكمال ، فإن أكثر ما يتصور للناس من أوصاف الكمال ما هو كمال لأنفسهم ،  
كعلمهم وسميهم وبصرهم ، والله تعالى منزّه عنها ، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات  
البشر ، وعلوه وسمعه وبصره مبين لسميهم وبصرهم وعلمهم ، فتزيه كثير من  
الجهال يحتاج إلى تنزيه . وبجامع التقديس أن تقدمه 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 بإخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام ،  
واستحالة النقائص عليه وعجز الأوهام عنه ، وخالف الأدلة على ذلك ومقدس  
لخلقه عن اعتقادهم فيه ما لا يليق بذاته ، والأول صفة ذات والثاني والثالث صفتا  
فعل . وعن ابن عباس وقتادة : القدس الذى منه البركات .

إذا عرفت ذلك فقوله 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 العلى 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  
تقدس . وكذلك السهيلي - 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 « سبويه » كما تقدم . وانظر القاموس فصل

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

وقوله (آجد) الكلام فيه كالكلام في قدس ، 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 وعالوه بما يخرج عن طرق البشر . واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة ، أو هو عبارة عن استجتماع صفات المعالي ووجوه نقي النقائص ، فلا كال إلهه ، 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 عظمتة . 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 لتقيده معنى زائداً على الجلال ، فالباء يحتمل أن تكون بمعنى « في » أي تمجد في عظمته وجلاله ، فارتفع بهما على كل عظيم وجليل ؛ ويحتمل أن تكون للسلبية . على معنى أنه ارتفع بعظمته وجلاله

---

(١) ولغظه 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 .

( وتزده من تفرد بالقدم والكمال ) التنزيه بمعنى التسييح ، وقد ورد مصرحاً به في الحديث أنه كان يصلى من الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله إلا نزّهه ، وأصل النزّه البعد ، وتنزيه الله تبعيده عن مالا يلبق به ، ولا يجوز عليه ، فمعنى تنزّهه 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 مفقر إليه ، والافتقار يناق الكمال ، وله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للخلق من صفات النقص .

( عن مشابهة الأشباه والأمثال ومصادمة الحدوث والزوال ) هذا متعلق بقوله « تنزهه ، وأما تقدس كما ذكره هنا ، والمشابهة المشاكلة ، والشبه والشبه بمعنى واحد ، وهو ما يشبه الشيء ، وبينهما شبه بالتحريك ، وكل منهما 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 العنائل في الحقيقة ، هذا حقيقة المثليين ، وبه زول شبهات يوردها المجسمة وكثير من وقع في التشبيه ظاناً أنه سالم منه . والمصادمة المماسية ، والمراد بها هنا الإلصاق واللاحاق ، والحدوث وجود مسبق 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 آخرأ .

( مقدر الأزواق والأجال ومدبر الكائنات في أزل الأزال ) هذا بما لا يجحده مسلم ولا كافر ، تفرد الرب سبحانه وتعالى به وما فيه من عظيم العلم والقدرة والمنة والأزل المقدم والأزل القديم ، وأصل هذه الكامة قولهم للقديم لم يزل ،

ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا باختصار قالوا يزلى ، ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلوا كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذى برن أذنى . وقوله: أزال على سبيل المبالغة في اللفظ .

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

، ويشكره على ما عننا من الأنعام  
فعال ، ولا يكون إلا بالقول سواء  
اصلامه إلى غيره ، والثاني شكر ،  
ينه وبين الحمد عموم وخصوص من  
بهيل ، وهو أن الحمد يشترط فيه أن  
ات المحمودة صفات كمال ، ولهذين  
والمستحق الحمد على الإطلاق ،  
، وإن كان فيها نقص ما ، والإتيان  
ن جميع الخلائق حامدون وليست  
لك ، فينبغي أن يكون مقصوده  
من التأكيد ويقيد كثرة للفضل في  
وفضل الله هكذا هو . وفي دعنا ، ضمير  
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  
لشكر بالقول فتوافقا في هذا المحل وإن تبايرتا في وصفهما . والفضل من قوله  
(وايألو الله من فضله) (١) ومن قوله (وكان فضل الله عليك عظيماً) (٢)

(١) سورة النساء (٢٢) . (٢) سورة النساء (١١٣) ،

والأفضال : الإحسان والتفضل ، وقد استعمل الفضل على خلاف النقص فيكون التناء عليه حتماً مابناً للشكر ، لكنه ليس المراد هنا لقوله المترادف المتوال ، وإنما ، 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 وبو 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 يكفي فيه رؤية الصحابي ، والفرق شرف الصحبة وعظم رؤية النبي ﷺ ، وذلك أن رؤية الصالحين لها أثر عظيم فكيف رؤية سيد الصالحين ، فإذا رآه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة ، لأنه بإسلامه منتهى القبول ، 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 . ولاجل 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 للتاني 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 أستار أسرار معضلاته ) ، بعد بضم الدال على الصحيح مقطوع عن الإضافة ، أى بعد ماسبق من التقديس والتنزيه ، والحمد والصلاة ، والعامل فيه فعل مقدر تقديره أقول ، وهو معطوف بالواو على نحمد وفصل ، وبعده فعل آخر مقدر تقديره « تنبه » هو معمول القول لاجله دخلت الهاء على « أولى ، وفي القاء فائدة أخرى وهي رفع توهم اضافة بعد الى أولى .

وقوله : تم بضم الهاء يقال تم بالأمر بهم هم أى أرادته ، فأما بكسر الهاء فهو من التميم وهو الديقب ، والهمم جمع همة وهي الواحدة تقول همة مثل جلسة بالفتح لليرة ، وبالكسر لليأة والجمع لها . وإسناد الفعل للهمم وهو في الحقيقة لفاعنها من باب قولهم « شعر شاعر ، والمعالم جمع معلم ، وهو ماجمل علامة للطرق والحدود ، مثل أعلام الحرم ، ومعاله المضروبة 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 عليه السلام : « بعثت بالخنيفية السهلة السمحة » (١) وسميت خنيفية لأنها على ملة إبراهيم ، والخنيف 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 ملة 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 لا اختصاص

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

( ٢ ) سورة آل عمران ( ٦٧ ) .

( ٣ ) سورة التحل ( ١٢٣ ) .



..لملة إبراهيم بذلك ، لأن دين الأنبياء 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 الأنبياء قبله وبعده وهو الإسلام ، وحقائقها على هذا أصول الدين ، ولذا تشمل أصول الفقه الذي تصدى له ، والمعلم الدينية شاملة له ، وإن جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع ، وكلا الأمرين : أعنى المعلم الدينية وحقائق الملة شاملاً للأصول والفروع فيندرج فيه أصول الفقه الذي تصدى له وهو أحسن ، ليكون مناسبتة 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 ومعضلاته عائد على الكشف ، لأن الأشكال والأعضاء فيه لا فيها . فإنها بينة جليلة بيضاء نقية إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رآها 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 ) المنهاج : 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 غاية .

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 فكاح نور . الشرع لصافي بنات النكر ، فجاء عريق الاصلة شديد البسالة ، وتوسطه بين الأصول : أي أصول الدين والفروع ، وهذا يستمد من الأول ويمد الثاني .

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

( ٢ - إيهام ج ١ )

قوله: وهو: يعني هذا الكتاب، وصغر: بضم الفين وكذلك كبر بضم الباء لأنه بمعنى عظم، وأصل كبر بضم الباء لكبر الجثة، 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 الجثة والكبر إلى المعنى، والعوائد جمع عائدة وهى للعطف والمنفعة، يقال هذا أعود عليك من كذا أى أنفع، وفلان ذو عائدة أى تعطف ونفع، وإن هذا الكتاب لسكا وصف.

(جمعه رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين، ونجاة 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 الاستفادة).

هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل. ولتقدم مقدمة 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 والذال من زيد لا معنى له، وكل مركب سمي به معنى فقد يتطابق معناه حال التركيب وحال التسمية كعيد الله مسمى به رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد لا يتطابقان كأقف الناقة مسمى به رجل. ولفظ أصول الفقه مما تطابق 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 معياراً 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، فالقصور بيان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى الأول بالإضاق، لأن المعنى مركب من مضاف ومضاف إليه في الذهن.

كما أن لفظه كذلك في النطق ، ويغير عن المعنى الثاني باللفظ باعتبار أنه ملقب بهذا الاسم ، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه ولقباً له ، وعلماً كسائر أعلام الاجناس ، أو أسماء الاجناس ، فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده . 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 . ويغير عن المعنى الثالث بالإضافي بالاعتبارين كما سبق .

إذا عرفت هذه المقدمة فهمت ثلاثة مباحث :

(أحدها) في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل التسمية ، ولا بد في ذلك من تعريف المضاف ، والمضاف إليه ، والإضافة ، لأن العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد ، ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف ، وليس كما توهم بعض الناس من أنه يعنى بالبداية بالمضاف إليه ، محتجاً بأن المضاف يتعرف بتعريف المضاف إليه ، لأننا نقول : التعريف تعريف مقابل التنكير ، وهو الذي يكتبه المضاف من المضاف إليه ، وتعريف مقابل الجهل وهو المقصود هنا ، وهذا لا يكتبه المضاف من المضاف إليه . فنقول : الأصول جمع وتعرفه بتعريف مفردة ، والأصل ما يتفرع عنه غيره ، وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين ما يثنى عليه غيره ، لأنه لا يقال إن الولد يثنى 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» ، للبيضاوي ملخصاً له . فكلمة «الإمام» ، إذا أطلقت في أصول الفقه ، فالمراد : الإمام غفر الدين الرازي . اهـ . محققه .

على الله تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزء والشرط وانتفاء المانع . وإن أريد ما يفهمه أهل العرف من الاحتياج لزم إطلاقه على الأكل واللبس ونحوهما . وكل هذه اللوزم مستنكرة . 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 شيئين أخص منه : أحدهما الدليل ، والثاني المحقق الذي يشك في ارتفاعه لتفرع المدلول على الدليل ، والاستصحاب على اليقين السابق .

والفقه تعريفه سيأتي في كلام المصنف . والإضافة تفيد الاختصاص . فإن كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص كجحر زيد ، وإضافة الأعلام ، وإذا 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 ، كغلام زيد تفيد اختصاص الغلام بزيد في معنى الغلامية ، 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 الفقه عنه 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 سيأتي .

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

الفقيه والخلاف ، فلم يوضح أصول الفقه في الاصطلاح لسكل ما يحتاج إليه الفقه ، بل لبعض ما يحتاج ، كدأب أهل العرف في تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها في 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 في موضع ، وتقييدها بالإيمان في موضع ، وصلاته ﷺ في السكبة ، وإجمال الصلاة في الآية المذكورة ، وبيان جبريل لها ، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس ، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع الثلث عند عدم العاصب ، وخبر ابن مسعود في ذلك ، وقياس الأرز على البر . ومرسل سعيد ابن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان ، وقول عثمان في بيع الفراء ، والمصلحة المرسل في الترس ، والأخذ بالأخف في دية اليهودي ، والاستحسان في التحليف على المصحف ونحو ذلك ، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة ، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء ، وإنما هي وظيفة الفقه . ولهذا الأدلة ، وأمثالها كليات وهي مطلق الأمر والنهي ، والعموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والفعل والإجمال ، والتبيين والنسخ ، والإجماع وخبر الواحد ، والقياس والمرسل ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسل ، والأخذ بالأخف ، والاستحسان عند من يقول به . وهذه الكليات داخلة في الجزئيات . فإن السكبي الطبيعي موجود في الخارج وفي الذهن في ضمن مشخصاته . ففى الأدلة اعتباران :

أحدهما : من حيث كونها معينة ، وهذه وظيفة الفقيه وهي الموصلة القريبة إلى الفقه . والفقيه قد يغزفها بأدلتها إذا كان أصولياً ، وقد يعرفها بالتقليد ويتسلبها من الأصول ، ثم هو يرتب الأحكام عليها ، فمعرفة حاصلها عنده .

والاعتبار الثاني : من حيث كونها كلية ، أعني يعرف ذلك السكبي المندرج فيها ، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها ، وهذه وظيفة الأصولي فمعلوم الأصولي السكبي ولا معرفة له بالجزئى من حيث كونه أصولياً ، ومعلوم الفقيه الجزئى ولا معرفة له بالسكبي من حيث كونه فقيهاً ، ولا معرفة له بالسكبي إلا لكونه مندرجاً في الجزئى المعلوم ، وأما من حيث كونه كلياً فلا . فالأدلة الإجمالية هي

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 الوتر أو وجوبه ، والهي عن بطلان يبغ الغائب أو صحته مثلاً إلا بواسطة ، فتمسدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معاً أيضاً . وليست مأخوذة في الفقه ، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه ، والحكم الكلي متوقف على الأصول توقفاً ذاتياً ، والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً ، وعلى غيره كليه قد يكون بالتفيد للأصولي كما أشرنا إليه ، وهذا يظهر أن الاجتهاد في الفقه على الإطلاق شرطه الأصول ومعرفة بالاجتهاد . وأما بدون ذلك فيكون مقلداً وإن اجتهد في تفريح المسائل .

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها من حيث دلالتها وتعلق العلم بها ، قبل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها أو للعلم بها ، وكلام المصنف يقتضى الثاني ، وكلام الإمام وغيره يقتضى الأول ولكل منهما وجه ، فإن الفقه كما يتوقف على الأدلة يتوقف على العلم بها . وقد يرجح 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 المنحوي ، 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 ، ثم معرفة الأدلة من حيث كونها أدلة لا بد معه من كيفية الاستدلال ومعظمها يذكر في باب التعارض والترجيح ، فجعلت 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 بينها وبين مدلولاتها ربط عتلي ، 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 يعملون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة . والمصنف وطائفة يعملونه 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 سمي علم المقلد فقهاً ، فمن هذا الوجه يحسن إدراجه فى أصول الفقه لتوقفه 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 يقتضى القياس جائز فى العلم المؤنث كعسائذ ، جمع سفيد 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 يتنارد الأدلة والأمارات اه محققه .



دلائل ، وكل منهما يصح أن يراد به على ما بينا ، ويزداد على جملة من معرفة وجه آخر ، وهو أن يكون نعتاً لمصدر محذوف تقديره : عرفاناً إجمالاً ، وإعرا به تمييز أقوى ، لأنه يبين 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 فيعمم ، 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 للفقه ، 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 فقيهاً، وهذا ظاهر البطلان. نولاً ينبجى عن هذا قيد الإجمال في المعرفة أو في الدلالة، لأن الإجمالى 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 اجتهاداً ولا يحصل الفقه إلا بهلما، 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 المرعية 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 جتان: إحداهما أعيانها، والثانية كلياتها، وكل دليل هكذا، فليست الأدلة منقسمة إلى ما هو إجمالى غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالى، بل كلها شيء واحد له جتان، فالأصولي يعمله من إحدى الجهتين، والفقيه يعمله من الأخرى، ويصدق على ذى الجهتين أنه معلوم من وجه، فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه، والأصولي يعرفها من جهة الإجمالى، 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، فبى باعتبار إحدى النسبتين غيرها باعتبار الأخرى، هذا كله في تعريف للمعنى اللقبى 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، والكيفيتين 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 التقدم كما فعله الإمام ، فإنه ذكر المفردات 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 بالمحتاج 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 فلتسمية 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 للمعرفة ، 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 بمجرد 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 ممن 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 تفيدية ، 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 تصوره ، وعلمت حدوث العالم بمعنى صدقت به ، فالنسبة واحدة ولكن التصور علمها في نفسها والتصديق علم حصولها ، لحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة الخبر به في الخبر ، بل هي حقيقة واحدة إن تعلق بها الكلام مسمى خبراً ، وإن تعلق بها العلم مسمى 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 بالنفي 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 بالنفي أو الإثبات حكم والمعروف أن الحكم يقع النسبة .

وكشف اللبس في ذلك أن الحكم هو نسبة أمر إلى أمر بالإثبات أو النفي ، وهو قسم من أقسام الكلام قد يكون بالنفس وقد يكون باللسان ، فإذا قلنا حكم المذهن فإما زيد الإخبار النفي ، 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 بمضمون الخبر تصديقاً لما قلناه ، لأنه مصدق له ، فالعلم يتعلق بالحكم أو بمضمونه لا ينقسم إليه ، وقولنا بمضمونه لأن العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتدان بالخبر عنها ، فالثاني تصديق للخبر والأول تصديق لمضمونه ، والحكم منه ما هو تصديق وهو الإخبار بصدق الصادق ، ومنه ما ليس بتصديق وهو تقييد الأحكام ، وإنا 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 بصدقها أو يكذبها ، فإن أطلق عليها اسم التصديق ، فإنما هو بطريق احتمالها له ، وإنا تسمى حكماً . وجميع الأشياء معروضة على العلم وهو اللزوم لها ، فالمفردات يتصورها والأحكام الصحيحة يصدقها ، والباطلة يصدق نقيضها .

ولما كان دائماً في القضايا مصدقاً لها ولنقيضها سمي تعلقه بها تصديقاً ، وترك لفظ التكذيب للاستثناء عنه بنقيضه ولحق لفظه ، وإنا 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 سنورده ، 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 أى 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 ولحظوا معه معنى العلم  
في الأصل ، ويطلق النجاة العلم أيضاً على المعرفة وقد أصابوا ، ولكن ليس فيها  
اعتقاد 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 ، ولنقدم  
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 ، ومما يتنبه له إن علم المتعدية إلى مفعولين ، لم يدخلوا الباء على واحد من مفعوليها إذا ذكرا صريحين ودخلت على أن وصلتها السادة مسدهما 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 إنشاء 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 ليمكن من إثباتها ونفيها ، وعلى هذا لا تكون الأحكام مخرجة للتصورات وإنما تخرج بقوله بعد ذلك « المكسب 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 إلا 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 تخيير . وسمى شرعياً لأنه ناشئ من الشارع ، والعلم المتعلق به تصور ، وإنما ذكر لنعرف 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 الذى 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 : « التقريب والإرشاد » وقد اختصره في التقريب والإرشاد الأوسط والصغير . توفي سنة ٤٠٣ هـ ( وفيات الأعيان ٤٠٠/٣ ، الأعلام للزركلى ٩٠٩/٣ ) .



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

( ومن التنيهات ) أن الإمام عن ادعى أن قوله بالأحكام يخرج العلم بالذوات والصفات ، ثم أورد سؤال كون الفقه مضموناً فيقال إن أراد بالعلم الاعتماد 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 التنيهات أيضاً ) أن بعض من شرح هذا الكتاب قال: إن الأحكام تخرج العلم بالذوات والصفات كعلمنا بأن الأسود ذات والسواد صفة ، وهذه عبارة غير محررة ، فإن العلم بأن الأسود ذات والسواد صفة تصديق والعلم التصوري بنفس الذات ونفس الصفة متمثلة في الذهن .

( ومن التنيهات ) 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 ، والمختار 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 سجية ، 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 ، والنارح هو الله تعالى ورسوله مبلغ عنه فلذلك يطلق الشارع  
على الله وعلى رسوله ﷺ ، وبما ذكرناه يتدفع قول من قال: إن الأحكام العملية  
شرعية باعتبار أن الله خلقها ، وأنها تحت قضائه وقدره ، وقد وقفت على طرح .  
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 الأعمال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها  
ففي طريق عديم 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 بقبح الظلم ، وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين ، وكلام الإمام .  
هذا صحيح ، ومعناه أن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل عندنا ، فلا يحترز عنهما ،  
وأما عند المعتزلة فيدركان بالعقل ، وهما حكمان عقليان يحترز عنهما وليس العلم بهما  
فقهاً ، والحكم الشرعي تابع لهما على رأي المعتزلة لا عينيها ، فما كان حسناً جوزة .  
الشرع ، وما كان قبيحاً منعه فصار عند المعتزلة حكمان . أحدهما عقلي والآخر  
شرعي تابع له . والنفه هو العلم بالثاني فلذلك احترز عن الأول عندهم وكلام هذا

الشارح يقتضى أنهم يطلعون على العلم بالأحكام العقلية فقهاً وليس كذلك . فإذا توهم  
كلام الإمام كان رداً على ما قاله هذا الشارح . وهذا المتعدد وغيره من كتب المعتزلة  
وفيه اعتبار الأحكام الشرعية في تعريف الفقه . وقال هذا الشارح أيضاً : إن  
وجه نسبة الأحكام إلى الشرع أن تعلقاتها التجيزية أو العلم بتعلقاتها التجيزية  
مستفاد من الشرع ، لا أن نفس الأحكام أو تعلقاتها العلية مستفاد من الشرع ،  
فإن الشرع حادث والأحكام وتعلقاتها 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 الأظهر من مرادهم ،  
وصاحب هذا الكلام لم يذكر كلام الأصحاب هذا ولكني أنا ذكرته جاحداً له ودفعت  
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 وهي  
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 الشرعي قديم ، ومنهم من قال الحكم حادث ،  
أما قدم الحكم وحدوث كونه شرعياً فلا قائل به ، فإن قال نسميه شرعياً لأنه  
بصد أن يستفاد من الشرع الحوادث قلنا نسميه شرعياً لأنه حكم من الشارع  
الحقيقي 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 لعظ الحكم الشرعي مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك ، وكان شيخنا أبو الحسن الباجي (٢) يختار أن قيد العملية احترازاً 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 لمقصود 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 إخراجها ، وما في الحد ما يخرجها 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 ، والمثنوي ، وشفاء الغليل وغير ذلك .

ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ .

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

(٢) هو : علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب ، علاء الدين الباجي ، المولود في سنة إحدى وثلاثين وستمائة ، كان عالماً بسائر العلوم النقلية والعقلية ، الفقه والأصول ، والمنظرة 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 النية وكثير من المسائل التي تكلم الفقهاء فيها ، كالردة وغيرها مما يتعلق بالقلب، ولذلك ترك الأمدى وابن الخاحب لفظ العملية ، وقالوا الفرعية لأن النية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب . ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب عليه من الصحة والبطالان والمواخذة 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 منع الإمام بعد ذلك أنه حكم شرعي، فعلى طريقه لا حاجة له إلى إخراج فطريق الجواب عنه أن مراده هناك أنه ليس بحكم زائد على أحكام الحد وكذا كون الإجماع حجة معناه إيجاب العمل به وبمقتضاة فيجب الاحتراز عنه .

(الوجه السادس قوله المكتسب من أدلتها) صفة للعلم في 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 العلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أن لهم 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 ١٤٣/٣ ،

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

من المبالغة. ورفيقه اسم فاعل من فقه بضم القاف ، إذا صار الفقه له سجية 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 شرعي عملي مكتسب من دليل إجمالي ، وهو أن هذا أفتاني به المقتى وكل ما أفتاني به المقتى 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 فجعل إلحاح المقلد علماً وأدرجه في جنس حد الفقه ، وأخرجه بهذا الفصل، ولكنه بعد ذلك جعله قسمين العلم ، فإنه لغير موجب والعلم 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 بالماء 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 فاقضى أنه لا شيء من الفقه بظني ونحن نبين لك أنه ظني لأنه ذو 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 التدور . والنص قهراً: أحاد لا يقيد إلا الظن ، ومتواتر وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة ، وإن اقترن به قرآن حتى أفاد العلم التحق بالمعلوم من الدين ضرورة وأنتم قلتم 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 وحذفه لدلالة الكلام عليه .

١٠) قلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه العتوى والعمل به للدليل الفاعل على وجوب اتباع 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 بالمال أن نقول في الوتر مثلا الوتر يصل على الراحة فهو سنة ، فالوتر سنة والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد ، والثانية بالاستقراء، وهما لا تفيدان إلا الظن بالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن ، وهذا الظن الذي أراده المصنف بقوله والظن في طريقه . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها واعتقدوا أنها العمة وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء ، وعليه بنى السائل سؤاله . والأصوليون لم يوقفوا عند ذلك ، لأن الظن لا يجوز اعتياده حتى يدل عليه دليل فنظروا وراء ذلك وقالوا لما حصلت هذه النتيجة وهي اعتقاد 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 المجرع والشبع، والمقدمة الثانية قطعية ، لقيام الإجماع على أن حكم الله في كل مجتهد ما آراه إليه اجتهاده وفي حق من قلده حتى لو اعتقد خلاف الإجماع لدليل كان حكم الله في حقه إلى أن يطلع على مخالفته ، وهذا الإجماع نقله الشافعي في الرسالة والنزالي في المستصفي . ، وإذا تقررت المقدمتان كانت النتيجة الوتر سنة في حق من ظنوهى 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 مغلوناً ، وهذا التقرير على حسنة إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل فلذلك اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن ، والإنصاف أنهم ما 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 يتراد اختلافهما على شيء واحد، على أني أقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما آراه إليه اجتهاده يبياه أنه يجب عليه اتباعه ، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح وبغير هذا التفسير

ممنوع. فإذا قلنا المصيب واحد والمخلى معفو عنه لا يستمر هذا الإطلاق، وإن كان بعضهم قال إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حمله على أنه يأثم بترك ما ظننه واجباً ويفعل ما ظننه 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 أيمز إثمه أو يساوى إثم الزاني .

وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن يقربه إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومنع بعض الناس قطعاً هذا الدليل ليس بجمل لأنه لا بد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل أو اثباته. الظن بنفسه فلا بد من قاطع: إما إجماع وحده ، وإما مع قرائن تخفف به تفيد القاطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسألة من مسائل الفقه سواء كان دليلها فصلاً أم قياساً أم غيرهما بما 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 وسنذكرها ، وقوله بين الأئمة أى المعتبرين، وإلا فقد أنكر بعض الناس القياس وبعضهم الإجماع ولعله لا يسمى من أنكر 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 يقطعه على الفور حث ، والمختار أنها لا تفيد الفور المعروف. والأصولي نسبة إلى الجمع لأنه مسمى به كالانصاري والأنباري ، 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 والتحريم المنهى أو ينفيهما وكذلك بهية الأحكام ، لذلك لا بد أن يتصورها أولاً وقصد بهذا وجه الحاجة إلى تقدم هذه المقدمة .

(لاجرم تبناه 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 والتعويون 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 ركبنا وصار معناها حقا ، وكثيراً ما يقتصر المفسرون على ذلك .

الرابع : أن لا جرم معناه لا بد، وإن الواقعة بعدها في موضع نصب ياسقاط 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 لافعل ، 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 يقدر فلا جرم أنا رتبناه، فأضمار الفاء لإفادة التعليل ، وتقدير أن واسمها لتوافق مواقعها من القرآن أو ينزل الفعل منزلة المصدر، ويستغنى عن إضمار أن والتقدير حقا 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 الجوهرى 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 في الأحكام ومتعلقاتها وفيها بيان ) .

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 بالاقضاء أو التخيير ) .

لما كان الكلام في الحكم الشرعي لم يحتج إلى تقييده وقد تقدم الكلام في كونه إنشائياً أو خبرياً . وتفسيره بالخطاب وتقسيمه إلى الاقضاء أو التخيير يدل على أن المراد الاثنائي، والخطاب مصدر خاطب مخاطب خطاباً ومخاطبة ، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف . 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 للوصى إنه مخاطب بما يودعه وصيته ، ويقال أمر من تفضى إليه الوصية انتهى . 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 ففسال القديم ليخرجها وفي بعض

النسخ لم يقل القديم فظراً 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 والجمادات وذوات المكلفين وفعله كقول الله لا إله إلا هو ، ويوم لسير الجبال ، ولقد خلقناكم . والمراد بالمكلفين من كان بالغا عاقلاً . ولنا في الصبي خلاف هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع أو بأمر الولي ، وعلى كل تقدير ليس تكليفاً ، لأن أمر التدب 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 لكنهم خارجون 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 مسلية وإن كانت المعتزلة لا يقولون بها فإننا نقول بقديم الكلام . والثانية لا نقول نحن بها ، فاستدلوا عليها بثلاثة :

أحدهما : أن الحكم يوصف به أي بالحدوث فنقول حلت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً ، وحرمت بعد أن لم تكن جراماً ، والبعديّة تصرّيح بالحدوث .

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

( وأيضاً فوجبة الدلوک 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 بالدلوک زوال الشمس 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 الرديد وهو يتأني التحديد ) هذا سؤال ثالث على قوله بالاقتضاء أو التخيير . أو للترديد والترديد يتأني 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 متافيان لبيان بلا إشكال ، والتقسيم ليس فيه بيان المقسم ، والحد إنما يؤق فيه بما يفيد البيان ، أو التخيير والإباحة لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان فى 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 قيدياً فيه ، ويلزم على  
هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فر منه ، وأن الكلام في الأزل لا يسمى  
حكماً ومن ضرورته ألا يكون أمراً ولا نهيًا ونحن لا نقول به ، ولا ينجى من  
هذا إلا أن يقال وصف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل التلاحية ، 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 كلها 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 بحديث التعلق  
فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى ، وكأن التعلق طرفين من جهة التسليم  
يتقدم ومن جهة المخاطب قد يتأخر .

(والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة كقول المتعلق بالمعلومات ) .

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 ، كقول 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 هما كذلك ، لأنها عديمة ،  
كما هو الحق ، وقد فاه بذلك جميع متأخري علمائنا ، لكن المشهور القول بالحدث  
فليتأمل اه .

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

(والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للبصانع)

هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قوله « ومعلابه ، أى 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 أنى حللتها له ، فإذا وجد النكاح بتلك الشروط عرفنا الإحلال الأزلى ، ويجوز أن يكون الحادث معرفة للتقديم ، كما أن العالم يعرفنا وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدانيته فليس علة له .

واسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين في هذا المثال ، ولم يرد في الأسماء وقرئ في الشواذ ( صنعة الله ) (١) بالنون فن اكتفى في الأسماء بورود الفعل يكتفى 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 فمبتنع 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 ١/٢٢٨ .

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

( الموجبية والممانعية 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 إعلماً بالحكم فلا معنى لكون الدلوک واجباً إلا أن الله تعالى أعلننا به الوجوب ، ولا معنى لكون الوضوء شرطاً إلا أن الله أعلننا بعدمه بطلان الصلاة . وإما بأن نسلّم أنها حكم ونقول : إنها ليست خارجة عن الحد ، بل راجعة إليه بتأويل ، وهو أن المعنى بالموجبية اقتضاء الفعل ، وبالممانعية اقتضاء الترك ، ومعنى هذا أن موجبية الدلوک مثلاً بمنزلة جعلت الدلوک معرفة لوجوب الصلاة ، واقتضاء المذكور في الحد معناه : وجبت الصلاة عند الدلوک ، وحاصل العبارتين سواء ، فبذلك يكون الحد جامعاً ، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقين في الموجبية والممانعية ، 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 ، لأننا نعلل إباحة الانتفاع بالصحة ، وحرمة بالفساد ، والعلّة غير المعلول ، ولأن يتّام 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 ، وبهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض ، لأنه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده ، وإن توقف على شرط أفا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط الى السبب السابق . إذا عرفت

---

(١) المقصود بالحسكاه 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 الدلوك ، 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 .

بقى 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 الدلوك مساوياً لجعل الدلوك معرفة للوجوب ، فلذلك تعلقت بطلب الطريق الثانى ، إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً ، وإن كان الثانى وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى الدلوك من كل وجه أمكن أن يقال حينئذ إن معنى الصحة الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور ، وليست حكماً بل إعلماً بالحكم ، وكذلك إن جعلنا الصحة وقوع البيع أو العبادة على وفق الوجه المشروع ، وقلنا إن هذا معنى عقلى لا شرعى فيأتى الطريقان أيضاً في الجواب .

( والترديد فى أقسام المحدود لا فى الحد ) .

هذا جواب عن السؤال الثالث . وبيانه أن التردد المنافى للتحديد هو التردد فى الحد وهنا ليس كذلك ، لأن التردد إنما يكون فى 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 ، وبصير الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخييراً ، فهذا القدر المطلق هو الفصل ولا ترديد فيه ، ولكنه ينقسم إلى اقتضاء وتخير فأنت د أو ، بين قسميه ، فلا يحصل بها إخلال فى الحد ، والفصل مساو للمحدود ، وكل ما كان أقساماً لشيء كان أقساماً لمساويه ، فلذلك قال المصنف إنها فى 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 معيناً أحص من أحدهما مطلقاً ، ولو وجد عبارة تشملهما أو تخرج غيرهما .  
استراح من هذا السؤال وجوابه ، وقد خطر لي أن يكون الإنشاء فإنه يخرج  
الخبير ، ويشمل الاقتضاء والتخير فيقال هذا الحكم الشرعي هو خطاب الله  
المتعلق بأفعال المكلفين أعلى وجه الإنشاء ، ويندرج فيه خطاب الوضع وكون  
الشيء سبباً وشرطاً ومائناً ، والحكم بالصحة والفساد سواء قلنا إن ذلك يرجع  
بتأويل إلى الاقتضاء والتخير 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 فحرمة وإلا فكراهة، وإن خير فأباحة )

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي شرع في تقسيمه ، وحذف قوله وهو من وجوه دلالة الكلام عليه والالف واللام في الخطاب للمعهود السابق في حد الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم . والاقتضاء 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 للمطلقين 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 والكراهة والإباحة في التقسيم المذكور بأن به ماهية كل واحد منها ، فأيجاب طلب الفعل المانع من النقيض ، والتحريم طلب الترك المانع من النقيض ، والإباحة هي التخيير 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 الفعل طلباً جازماً ، والندوب المطلوب الفعل طلباً غير جازم ، والحرام المطلوب الترك طلباً جازماً ، والمكروه المطلوب الترك طلباً غير جازم ، والمباح المخير فيه ، ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقاقتها ، وبدأ بالواجب وترك ذكر الجنس وهو الفعل لدلالة الكلام عليه واكتفى بذكر الخواص ، فقوله الذي صفة لمخدوف ، أي الفعل الذي ، فالفعل جنس يشمل الخمسة ، والذي يذم تاركة أخرج المندوب والحرام والمكروه والمباح ، وعادة الأصوليين يقولون الذي يذم يخرج المندوب 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 للقصد ، وقوله شرعاً احتراز عن مذهب المعتزلة فإن عدم 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 تاركة له ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد في التفصيل يكثر به الحدود بخلاف زيادة الفصول فإنه ينقص بها الحدود وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً ، أما اطراد فلأن كل ما يذم تاركة قصداً ليس بواجب .

فإن قلت : الساهي غير مكلف فليس الفعل في حقه واجباً فلا يوصف بترك 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 سهي عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت فالوجوب قد تحقق وتحقق الترك ، 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 بقولي 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 عسيانه وهذا قلته تفقها ثم وجدته في فتاوى أبي عمرو بن الصلاح (١) واستدل بما جاء في الحديث في العشاء أنه نهى عن النوم قبلها ، وإن غلب على ظنه أو يستيقظ قبل خروج الوقت (٢) فالذي يظهر جواز النوم ولا يصح إذا استغرق به النوم على تدور حتى خرج الوقت ، ويحمل الحديث على ماسوى هذه الصورة أو على أنه نهى 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 بعضها 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 بعضها قصداً لذلك الضد ولم يخطل بياله الصلاة فيقال إنه لم يصل وهل يقال إنه تارك للصلاة لأجل تلبسه بعضها محتاراً 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 ،

توفى رحمه الله تعالى سنة ٦٤٣ هـ (وفيات الأعيان ١ / ٣١٢ ، الأعلام ٤ / ٣٦٩) .

(٢) روى عن أبي برزة الأسلى أن النبي - ﷺ - كان يستحب أن يؤخر العشاء التي تدعوها العتمة وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها ، رواه الجماعة .

(٣) في هامش النسخة المطبوعة : د في شرح ابن النحوى: ودع بصيغة الأمر، والمعنى - والله أعلم - وارك من يعلم من عاداته إلخ فلا تقيد به ، ا هـ .

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 يجمعاً 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 يباح حينئذ إطلاق الترك عليه والنوع الرابع من أنواع الواجبات وهو الواجب المضيق لإطلاق الترك صادق عليه حيث ترك فلا قيد فشمّل 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 بيزم وفائدة هذا الرسم أنه إذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله لأجله استدلتنا بذلك على وجوبه . والذم معروف لغة وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره والمعتزلة 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 بسننها إنهم لا يقاتلون على تركها خلافاً لأبي 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 المنزى ، أحد أئمة الشافعية ، =

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

(ويرادفه المرض، وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني) قال أبو زيد الدبوسي (١) من الحنفية الفرض والتقدير، والوجوب السقوط، فخصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لأنه الذي يعلم من حاله أن الله قدره علينا، والذي 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 اللفظين بأحد القسمين تحكم، ولو قالوا: إن هذا مجرد اصطلاح لم نشأحهم والنزاع في موافقته للأوضاع اللغوية، ثم زادوا وادعوا أن الفرض والواجب مختلفان، بالحقيقة وقصدهم من هذا أن التروا واجب وليس بفرض وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث (٢)

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

( الأعلام للزركلي ١٠/١٠ ، الفهرست لابن النديم ص ٢١٣ ) .

(١) هو : عبد الله بن عمر بن عيسى ، أبو زيد ، أول من وضع علم الخلاف ، كان فقيهاً باحثاً . ألف د تأسيس النظر ، فيما اختلف فيه للفقهاء : أبو حنيفة وصاحبه ، ومالك والشافعي . ود الأسرار ، في الأصول والفروع عند الحنفية ، ود 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 رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال :  
.. لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب .. رواه الجماعة

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

وأصل القراءة فرض يتكمله تعالى : « فقرأوا ما تيسر 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 جاء في الحديث فريضة الصدقة يعني النصب والمقادير ، ويلزم الخفية ألا يكون شيء من ذلك فرضاً والزمهم القاضى ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة كنية الصلاة ، ودية الأصابع ، والمعاقلة فرضاً ، وأن يكون الشهاد عند السامع ، ونحوه من المنذوبات الثابتة بالقرآن ، فرضاً ، لما ادعوا أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة .

(والمندوب ما يحمده فاعله ولا يذم تاركه) لك أن تجعله ماء بمعنى الذي كما قال - في الواجب ، وأن تجعلها نكرة ، أى فعل وهو جنس الخمسة . ويحمده فاعله خرج به المباح والحرام والمكروه . ولا يذم تاركه خرج به الواجب . والعموم المستفاد من التثنية في قوله ولا يذم تاركه ، أغنى عن التثنية بقوله قصداً مطلقاً وفي بعض النسخ يمدح مكان يحمده ، وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح . ولا بد من قوله - شرعاً وكأنه 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 كالمفروض تماماً ، وبهذا يتدفع ما أورده الإسنوى على البيضاوى من اعتراض حيث قال : « وأيضاً فقد =



وظن شيخنا الجزرى (١) أن الناسخ أسقطها فلقها بالأصل .

(ويسمى سنة وناقلة ) من أسمائه أيضا أنه مرغب فيه ، وتطوع ، ومستحب ، والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين . وقال القاضى 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 نفي المدح ، فالصواب ذكرهما في الجميع ، كما فعل صاحب الحاصل والتحصيل .  
(نهاية السؤل بمحاشية الشيخ بجيت ١/٨٢) .

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

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

راجع فى ترجمة الجزرى : الوافى بالوفيات ( ٢٦٣/٥ ) طبقات الشافعية للاسنوى ( ٢٨٢/١ ) ولابن السبكى ( ٢١/٦ ) شذرات الذهب ( ٤٢/٦ ) .

(٢) هو : الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو على القاضى ، أحد أعلام المذهب الشافعى ، كان جبل فقه منيعاً صاعداً ، تفقه على القفال المروزى .

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

توفى - رحمه الله تعالى - فى المحرم سنة ٤٦٢ هـ .

ومن شعره :

إذا ما رماك الدهر يوماً بنكبة      فأوسع لها صدرأ وأحسن لها صبراً  
فإن إله العالمين بفضلته      سيعقب بعد العصر من فضلته يبرأ =



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 ندييته بأمر النبي ﷺ .

(والحرام ما يذم شرعاً فاعله) فيقوله يذم فاعله خرجت الأربعة، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول قصد الآن وطمه التشبهه يصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يذم عليه والصواب حذفها من الموضعين . وأما قوله في الواجب مطلقاً فلا دخال الواجب التحريم والموسع ، وفرض الكفاية ، وليس ذلك في الحرام، إلا أن الأمدى (١) نقل خلافاً في الحرام المخير ، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الأختين ، والمعزلة نفوه ، وكان الباجي يقول الحق نفيه ، لأن المحرم الجمع بينهما كما نطق به القرآن لا إحداهما ولا كل واحدة منهما ، بخلاف الواجب المخير ، فإن الواجب إما أحدهما وإما كل منهما على التحير ، 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 المخير كما أثبت القاضى أبو بكر وغيره من الأشعرية ، وأمله بما إذا اعتق إحدى أمته ، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون الوطء تعييناً للعتق في الأخرى ، وكذا إذا طلق إحدى امرأته وقلنا الوطء تعيين على أحد القولين ، ففي هذين المثالبين الحرام واحدة لا يعينها .

وقسم القاضى الأفعال إلى متماثلة ومختلفة ومتضادة ، فالمتماثلة لا يتعلق الأمر بانهين مبهما ، ولا جمعاً بلا تحير كاللونين في مكان واحد لعدم غيرهما ، والمختلفان كاللون ، والسكلام ، يصح الأمر والنهى عنهما جمعاً وتحيراً ، والضدان يجوز النهى تحبيراً والنهى عنهما جميعاً ، ولا يصح الأمر بهما جميعاً ، وصورة التحريم المخير 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 التغلبى الأمدى ، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية ، من مؤلفاته في الأصول كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » ، والذي لا يستغنى عنه أى باحت .

توفي 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 احتمل النهى المخير والنهى عن كل منهما ، وهو فى الثانى أظهر وعلى ذلك قوله ( ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً ) (١) وقريب من هذا فى المأخذ وإن اختلفا فى الصورة قولك : ما ضربت زيدا أو عمراً محتمل ، فإذا قلت ولا عمراً كان نصاً فى أنه لم يضرب واحداً منهما وعند عدما لا نص ولا ظهور فى ذلك .

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

أحدها : الحرام . فيقول الشافعى : 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 .

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

الثالث : ترك الأولى كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل فى فعلها ، والترك بين هذا والنهى قبله ورود النهى 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 بالشىء 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 بلا بين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الأحكام الأربعة ، فإن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه . والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم فى تركه ، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم فى 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 انتفى 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 مدح 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 البهيمة وغير المكلف فلا يكفي في الإباحة عدم الحكم بذلك بل الحكم بعدمه ويحتاج في المنتدوب والمكروه أن يأتي بقوله شرعا في طرفي العمل والتترك 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 كالساحي 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 يتقسم بذاته إلى التحسين والقبیح، وتقسم صفة الفعل الذي هو متعلقه إلى الحسن والقبیح، 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 والقبیح والتحسين والقبیح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه للإذن فيه، ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يؤمر بالثناء عليه، وفعل الله تعالى حسن باتفاق من به يعتمد، لوجوب الثناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالتأمم والساهى والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع 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 الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه، ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال إلا ناساً أدركناهم قالوا إنه قبیح، لأنه منهى عنه والنهى أعم من منى 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 بينهما 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 والمندوب 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 تفعله يقال للمعاجر عن الفعل والقادر عليه إذا منع منه ، وإذا كان شديد العقوبة ، وإذا زجره الشرع عنه والأولان غير مرادين ولا الثالث ، لأن الفعل قد يكون حسناً مع العقوبة الطبيعية عنه . والرابع يصير القبيح مفسراً بالمنع الشرعى ، يعنى وهو غولنا وأتم لا نقولون به فصار الحد غير كاشف عن مرادكم ، وأصل هذا أن صفة الحسن والقبح عدم العقل 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 البصرى ، 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 ٢/٢٥٩) .

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 النذم، 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 وتفسيرهم 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 والمسبب

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

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنه كما يكون بالافتضاء أو التخير ، 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 حكاية .  
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 الأكثرين ، وإما الموجب لا لذاته أو لصفة ذاتية ، ولكن يجعل الشرع إياه موجباً وهو اختيار النزالي ، والامام وافق الأكثرين معنى وغالفهم لفظاً ، وعالف النزالي معنى ولفظاً ، وإلى موافقة الأكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله : « فإن أريد بالسببية الإعلام فحق وتسميتها حكماً بحق لفظي ، وإلى مخالفة النزالي لفظاً ومعنى أشار بيقية 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 إعداها 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 الشارع لما أثر في شيء غير الحكم ، وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلاً ، والمصنف اقتصر على الأول وأخذ أقسام الثالث لأنها صفوة 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 ومعهما 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 توسطوا 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 «المحصل» 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 .  
(معجم المطبوعات ص ٩١٩) .

أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح فيحتاج إلى مقدمة ، وهي أن المعتزلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا ، 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 آثم في الزام مذهب المعتزلة بما 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 مثلاً له جهة نكاح وجهة زنا فيحسن بالأولى ويقبح بالثانية .

## التقسيم الرابع للحكم

### باعتبار الصحة والفساد

( الرابع : الصحة استنباع الغاية وبيزائها البطلان والفساد و غاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء .فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الأول لا الثاني ) .

تفسير الصحة باستنباع الغاية جيد من جهة كونه شاملا 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 للبرص ، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح ، فوافق الأمر لا خلل فيه فيسمى صحيحاً ، وجب قضاؤه أم لم يجب ، ومالم يوافق الأمر فيه خلل فيسمى فاسداً ، والخلاف بين الفريقين في التسمية ولا خلاف في الحكم ، وهو وجوب القضاء على من صلى ظاناً الطهارة فتبين 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 أنها كأمير المجتهد المخطئ بما ظنه ، وغايته أنه سقط عنه الإثم ، وأما أنه أتى بالمأمور به فلا ، وقولهم إن المأمور به صلاة على مقتضى ظنه فمنوع ، 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 وما لا يفتى ، وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلى على حسب حاله ويقضى ، و حكم 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 أن بجميع ماكلف به الآن وبقي شرط أسقط عنه لعجزه ووجب استدراكه بعد ذلك بالتضاء ، 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 الفقهاء ، ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا تيمم حث يجب التضاء صحيحة على المذهبيين ، وإن أوجب التضاء 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، والباطلان والفساد لفظان مترادفان، والإزاء والخذاء والمقابل ألفاظ مترادفة . وجعل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يقتضى أن الصحة والباطلان حكمان شرعيان ، ويكون الحكم تارة بالصحة وتارة بالباطلان ، وقد تقدم الكلام في رده إلى الاقتضاء والتخير ، أو في كونه زائداً عليه ، وخالف ابن الحاجب (١) الجمهور فقال إن الصحة والباطلان أو الحكم بهما

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، المشهور بابن الحاجب ، نشر العلم بين ربوع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفى سنة

أمر عقلي ، وقال في المنتهى ، القول بأن الحكم بالصحة والبطالان 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 النزاع في الحكم بالسببية أو يقول إنها عقلية ، وحكم القاضى مثلاً بصحة عقد إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي ، لأنه الذي يثبت القاضى ، بخلاف الأمر العقلي وليس للقاضى 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 للتقاضى الحكم بها بل بأثر الصحيح .

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

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

---

وله العديد من المؤلفات ، ومن أشهرها في الأصول د منتهى السؤل والأمل في علمى الأصول والجدل ، وقد اختصره في كتاب آخر سماه د مختصر منتهى السؤل والأمل ، وقد طبع عدة طبقات ووضع عليه العلماء الشروح والحواشى .

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

درهم بدرهمين كل من العوضين قابل للبيع ، والخلل 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 ما في 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  
الخلافة في البيع . ومحل 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 تعلقون 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 حملة على الأداء الثغوى 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 لأننا نعمل 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 ، ويحتاج بحلها زاعماً أنه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالاجزاء منعه الخصم ، وقال هذا عين النزاع فأخذ مقابلهما وأثبت التنابر بينهما وهو خارج عن محل النزاع ، ثم ينقل التنابر إلى محل النزاع لثبوت تنابر المقابليين ، 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 حكمتنا بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه ، وليس هذا بالقوى .

وفي المحصول إيراد ثالث ، وهو أنه : لو أقي 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 مهرطاً .

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 الوديمة ) .

الصلاة تقع تارة على وجه يكنى في سقوط التعمد بها ، وتارة على وجه لا يكنى فوصفت بالإجزاء وبعده لاحتماها 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 الوديمة 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 الذي قاله بعيد وكلام الفقهاء يقتضى أن المنسوب يوصف بالإجزاء كالفرض . وقد ورد في الحديث : ( أربع لاتجزىء في الأضاحي ) (٢) واستدل به من قال بوجوب الأضحية ، وأنكر عليه

---

(١) هو : محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلياني ، 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 مدرساً .

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

توفي سنة ٥٦٨٨ هـ .

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

(٢) وتتمام الحديث كما رواه الترمذي وحسنه ، أن رسول الله ﷺ قال : د أربع لاتجزىء في الأضاحي : العوراء البتين عورها ، والمریضة البتين مرضها ، والعرجاء البتين عرجها ، والعجفاء التي لاتنقى ، — العجفاء التي ذهب نخها من شدة الهزال .

ويلحق بهذه الأربعة :

١ — العضباء : التي ذهب أكثر أذنها أو قرننها .

٢ — الهتاء : وهي التي ذهبت ثنايا من أصلها .

٣ — العصماء : وهي التي انكسر غلاف قرننها .

==

حرفي حديث أبي بردة (يجزى عنك) (١) ضبطه ابن الأثير بالوجهين بضم الياء مع الهزرة وفتحها مع الياء ، يقال : أجزأ بمعنى كفي ، وجزأ بمعنى قضى . ولا توصف المعاملات بالإجزاء وإنما يوصف به ما كان مأموراً به . فالصحة أعم محلامنه ، لأنها تكون في المعاملات والعبادات ، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين أن يقع صحيحاً وفساداً كالعلاة والمقرد ، فإنها إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة ، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة بخلاف المعرفة 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 المجازي ، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره ، ولا يرد هذا السؤال في الإجزاء لأنقسام الصحيح إلى مجزى وغير مجزى ، كصلاة التيمم في الحضر ونحوه

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

= ٤ — العمياء : التي لا ترى .

٥ — التولاء : وهي التي تدور في 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 عندي عناقاً جذعاً هي خير من شاتي لحم . فقال ﷺ : تجزئك لا تجزى عن أحد بعدك ،

. أفاد هذا الحديث أن العناق وهي : الأثني من أولاد المعز والغنم من حين

الحول ، لا تجزى في الأضحية ، لأن الرسول ﷺ ، بين في هذا

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

أن هذا الحكم مقصور على من قيل في حقه الحديث

## التقسيم الخامس للحكم

إلى الأداء ، والإعادة ، والقضاء

( الخامس : العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء محتمل فأداءه وإلا بإعادة ، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها قضاء وجب أداءه ، كالظفر المتروكة قصداً ، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم ، 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 أنهم 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 بالأداء والإعادة والقضاء .

وقوله : إن وقعت ، لو قال إن أوقعت كان أحسن ، لأن الأداء 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 الأمور 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 كإيقاع 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 تمبداً محضاً . والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد-  
الفعل . فالقسم الثاني لا يوصف فعمله بأداء ولا قضاء ، لأنهما فرعا الوقت ولا  
وقت له ، وينبغي أن يوصف بالإعادة إذا تقدم فعل مثله على ماسأيدنه .

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 صح العبد وأفسد حجه، ثم عتق فحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء  
وعندي أن إطلاقهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز ، فإن الحج من  
القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل ، وإن وسع فيسه مدة العمر عندنا أو  
ضيق وجب فيه الفور 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 نختاره وهو مقتضى  
إطلاقات الفقهاء ، ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التقريب ،  
والإرشاد ، والنزالي في المستصفي، والإمام في المحصول ، ولكن الإمام لما أطلق  
ذلك ، ثم قال : إنه إن فعل ذلك ثانياً بعد ذلك سمي إعادة، ظن صاحبنا 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  
منفرداً . وقد قال القاضي حسين من الشافعية : إنه إذا شرع في الصلاة ثم أفسدها

ثم صلاحها في وقتها كانت قضاء ، وتبعه غيره على ذلك وماخذه في ذلك أنه لما شرع فيها ، تعين ذلك الوقت لها حتى لا يجوز 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 أخرجها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم وإن بقي قدر ركعتين وشيء .

هذا مأخذ القاضي حسين ومع ذلك هو مردود بوجهين :

**أهدمها :** على رأى الإمام والغزالي ، أعنى قولها 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 فارقت المغرب ، وبما ذكرناه من مأخذ القاضي حسين يعلم أنه ليس مخالفاً لما ذكرنا في حد الأداء ، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لئلا ينقض أن الوقت قد خرج فلا مخالفة في المصطلح ، وإذا قلنا بقول القاضي حسين فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت فعلى مقتضى قول القاضي 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 فبعيد ، لأن وقت الجمعة على الجملة باق .

وقول المصنف : « وإلا فإعادة ، أى وإن سبقت بأداء محتل فإعادة ، ومراده بالاحتل ما فقد ركناً أو شرطاً ، هكذا صرح القاضي أبو بكر ، فعنى المحتل الفاسد . فإعادة على قول المصنف في الوقت فعل مثل ماضى فاسداً ، وقد يورد على هذا بأن الثانى صحيح قليل مثل الفاسد ، ويجاب بأنهما اشتراكا 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 يمتنع ، وهذا هو الذي وعدنا به من قبل ، يخرج من هذا أن الإعادة فعل مثل ماضى فاسداً كان للماضى أو صحيحاً، أداء أو غيره ، فبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، ويفرد الأداء في العمل 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 تستدعى من المائلة أكثر مما يستدعى القضاء ، وقول المصنف : وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها قضاء 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 المذكور أعنى 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 التذنب 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 والواجب . والنائم يقضى لوجود السبب الذي أقرنه مانع الوجوب وهو النوم

والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً فلا يؤثر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا نديباً 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 يقتضى ما فاتته في طفولته لا يسمى ذلك قضاء ولا يصح قضاء ، بل إن صح صح فعلاً مطلقاً ، وهذا صحيح لأن القضاء يستدعى 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 غيرها ، وقلنا فعل العبادة تعني به الواقعة يخرج به إنشاء التطوع بحج 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 تقتضى ، وأورد على هذا أنه لا يوصف بالشيء إلا ما أمكن وصفه بضده كالإجزاء 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 الإجزاء والصحة اقتضى ذلك .

**والثاني :** أن الجمعة تقتضى ظهراً ، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة فقبلت الوصف بذلك في الجملة ، وأيضاً لو أنها وقعت بعد الوقت جمعة مجمل 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 كما يخرج 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 كالسفر أو من جهة الله تعالى كالمرض ، 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 يتمتع 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 .

والثاني : بمعنى أن عليه فيما سبى عنه أو نام فرضاً ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده فيقال له إذا نسيت أو تمت في وقت لو كنت فيه ذا كراً 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 مسكين ، فمن طوع خيراً فهو خير )



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

(ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضييق عليه ، فإن عاش وفعل في آخره ف قضاء عند القاضي أداء عند الحجة إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه ) .

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 الباقلاقي ورأيته في كلامه في التريب وهو إنما يعتبر الظاهر فيحكم بالتضييق فيكون الوقت قد خرج وهو ضعيف لأننا نعرف من نفس الشرع الفرق بين اسم الزاني والواطي<sup>٤</sup> لامرأته يظنها أجنبية ، فالثاني إنما يأثم بجرأته بحسب ظنه ، والاول يثأثم بجرأته وبحصول المفسدة التي نهى الشرع عنها .

## التقسيم السادس للحكم

### إلى العزيمة والرخصة

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

الرخصة بإسكان الحاء وضما مع الراء التسهيل . فرخصة الله تسهيله على عباده هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة وهو يقتضى أن الرخصة من أقسام الحكم ، كما اقتضاه كلام المصنف لا من أقسام متعلقاته كما اقتضاه 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 الحاء فلم أرها في اللغة ولا حفظ هذا الوزن إلا في التلاوة المجرد كلفظة وهزأة

له أن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون . شهر رمضان النبي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولولا العسر ولولا تكبيروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) سورة البقرة ١٨٣/١٨٥ (٦ - الإبهاج - ١٥)



فأقتصر كما نراه 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 رجوعه إذا كان المسافر يجده الصوم ، وقد يكون مع مرجوحته إذا كان يطيقه ويسهل عليه ، وقوله وإلا فعزيمة أى 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 ، أى قطع وحتم سهل على المكلف أم شق مأخوذ من العزم وهو التصديق المصمم والعزيمة مصدر عزم فمضى 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 والمخير

( الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل : الأولى : الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم 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 يجوز ، وثبت اتفاقاً في الكفارة فاتفق الأول ، قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين ، أو يعين ما يختاره أو سقط بفعل غيره ، وأجيب عن الأول بأنه يوجد تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والإجماع وعص الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره ، وعن الثالث بأن الآتي بآيهما آت 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 معرفة ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لا بعينه ، كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعين ، وعن الآخرين بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها ) .

قوله : في أحكامه يعني في أحكام الحكم وذكر في هذا الفصل سبع مسائل والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنوية ، وجعل المسائل الثلاث الأولى في أقسام الوجوب ، لأنه بحسب المأمور به ينقسم إلى معين ، ومخير ، 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 التخيير، والموسع، وفرض الكفاية بما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك الواجب فحسن 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 بـمعين يعنى معين النوع وإلا فالمتعين بالشخص لا يتعلق الوجوب 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 التفاضل إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه خلافاً لكثير من المعتزلة، وقوم من نوابذ الفقهاء المعينين لهم على بدعتهم في قوله إن الكل واجب وحرر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الحصول ولا تخيير فيه، ومتعلق التخيير نصوصيات 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 شيتين 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 كالأمر بالإعتاق فإن مسمى الاعتاق ومسمى الرقية متواطىء كالرجل فلا تعلق للأمر بالخصوصيات لأعلى التعيين 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 التخيير 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 المميزة فلذلك قيد بقوله المعينة لبين صورة المسألة وخصال الكفارة ، يعنى كفارة اليمين وهى الإعتاق والإطعام والكسوة ، فإنها يخير فيها وكذا ما هو على التحير من كفارات الحج . وقوله ينصب 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 بالتمدر المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات كاعتاق رقبة فينبغى ألا يمثل به ، وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلة من الواجب الخير 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 مثلا للواجب الخير ، وقول المعتزلة إن الكل واجب على المعنى المذكور مأخذهم فيه أن الحكم يتبع الحسن والقيح ، فأيجاب شئ يتبع لحسنه الخاص به ، فلو كان واحد من الثلاثة واجبا ، والاثنان غير واجبين لحلا اثنان عن المقتضى للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملا على صفة تمتضى وجوبه ، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتحير معاً .

وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدهما لا خصوص كل منها ، فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الإبهام وإنما قصدوا التفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يخير بين الواحد وبين غيره وأصحابنا لا يراعون الحسن والقيح ويجوزون التحير بين ما يظن أن فيه مصلحة ، وبين مالا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين ، وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين لأنه مدلول لفظ الأمر، ومدارهم في 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 لخصوصيات أولا أمكن أن يقال فى خصال الكفارة احتمالان :

**أحدهما :** أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال .

والثاني : أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا تنزل عنها وكل من الاحتمالين يمكن أن يقرر على مذهبتنا ومذهبهم والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني حوبه يفترق الحال بينه وبين إعتاق رقبة، فإن الثابت فيه الأول لا غير وقول المصنف . فلا خلاف في المعنى قد علمت أنه يمكن تمثيته، ويمكن التوقف فيه لظهور معنيين يمكن أن يذهب إلى كل منهما ذاهب، والأوفق بقواعد المعزلة الأول وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير حتى يكون هو الموصوف بالحسن وبمقواعدنا 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 . ورويه أصحابنا عن المعزلة ، واتفق القرطبان على فساده ، وعندى أنه لم يقل به قائل ، وإنما المعزلة تضمن ردم علينا ومباغتتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجمع ذلك نصار معنى يرد عليه ، وأما رواية أصحابنا له عن المعزلة فلا وجه له لمافاته قواعدهم .

وقوله: رد بأن التعيين يحيل ترك الواحد أى لأن الواجب لا يجوز تركه والتخير يجوز أى يجوز الترك ضرورة فلازم التعيين ولازم التخير لا يجتمعان فاللزومان وهما التعيين والتخير لا يجتمعان لأنهما لو اجتمعا لاجتمعا لأنه لا يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم والتخير ثابت بالاتفاق في الكفارة فأتى 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 التخير 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 الإعتاق ، يكون الواجب على كل منهم ما اختاره مميئاً عند الله وهو خلاف الإجماع ، لإجماع العلماء على أن حكم الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة إلى الجميع ، وعن الثاني بأن الوجوب تحقق قبل اختياره وإلا لما أتم بتركه ، فيما أن يكون معيماً أو مخيراً إن كان معيماً عاد الكلام وإلا بطل قولهم ، وعلى الثالث أن الآتي بأبها آت 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 كالمسئلة المجزئة عن الفرض ، ولا كالبديل الجزئي عن المبدل .

وقوله: قيل إن آتى 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 المطلوب ، لأن ما وقع الامتنال به هو المأمور 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 آتى 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 المرادود .

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



دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ،  
ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد ، وهذا إذا  
فصرنا 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 افتحالا من المثل الذي هو الشبه ، وإما الانتصاب والقيام  
لأداء المأمور به إذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أي اتصب ، وعلى كلا  
التقديرين لا يستلزم أن يكون الممثل 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 وبالجموع أيضاً لتضمنه الواجب ، وهذا واحد  
لا بعينه أو يكون الامتثال بكل واحد وكل واجباً على معنى ما قدمناه عن  
المعناه 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 . فقولاك : 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 يعني  
الوجوب وصفه معين فيستدعي محلاً معيناً ، فإنه يستدعي أحدها لا بعينه كالحرارة  
وهي معلول معين يستدعي 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 يعين بهذا  
الاعتبار ، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره لإبهام فأحدها بهذا التفسير غير معين  
والوجوب معين فلذلك جرى البحث ، ولا يلزم أن يكون المحل مساوياً للحال في  
ذلك ، وقوله وعن الآخر: يعني الثواب والعقاب بأنه مستحق ثواب أمور ، ولا

يجوز ترك كلها ، ولا يجب فعلها يعنى ثواب واجبات مخيرة وهو ازيد 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 فعمل أكثرها ثواباً ، ويستحق على الترك عقاب أدونها عتاقاً ، فأما ما قاله فى العقاب فيظهر اتجاهه وما قانه فى الثواب مراده به الثواب على الواجب ، وما عداه تطوع يثاب عليه ثواب التطوع ، وهذا 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 أحدهما 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 تفلم تحريره ، وإذا اختار المشترى واحداً منها لا يقول إنه كان معيماً بل يعين فيه إبهامه ، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفوزين 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 عمأته إذا أفضل منها شيئاً فأرغاه كالمذنب وذنبت البصرة بدأ فيها الإرتطاب من قبل ذنبا فالتذنيب هنا معناه تمة للسألة ، وليس فرعا منها لأنها في الخير وهو في المرتب ولكن التخيير والترتيب اشتركا في أن كلا منها حكم يتعلق بأمر فإباحة الميتة مرتبة على إباحة المضطر ، ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للميتة ، ووجوب التيمم وإباحته 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 ينته 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 خطا لمن يمكنه الصوم ولا يطيقه كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والمدية ، ولو حمل على نفسه وصام كان خيرا له ، ولا يقال فكان على قياس هذا أن يسن الجمع لأن الوضوء أفضل لآنا نعمل: صحيح إن الوضوء أفضل لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه ، وليس بأفضل بل هو مباح وهذا التصوير على حسنه يחדش فيه شيء واحد ، وهو أنه إذا توضأ بطل التيمم فإنها طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجمع الوضوء والتيمم ، وإذا لم يكن اجتماعها لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها .

قوله : ككفارة الصوم يعني ككفارة الوقاع 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 الوقاع قال مالك بالتخيير فيها ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين ، فإنه مرتب على الحصول الثلاثة الخيير 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 نذرها في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة وكانت تبكي حتى تبل دموعها خمارها .

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 القاضي تقتضي هذا ، ويكون هذا من باب التوافق المطلقة ، ومثل القاضي 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 يفتى أن يأتي فيه الخلاف المشهور في أنه إذا بطل المحصور هل يبطل العموم ، وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصول مثلها في النجس أيضاً . ومثل المحرم بزويج المرأة من كفؤين والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب والمنسحب بالجمع بين خصال كفارة الخنث وحكمه بندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج إلى دليل كما قدمناه وتمثله النجس بالزويج من كفؤين والستر بثوبين مبنى على ما سبق منه ومن غيره .

وعندي 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 التعمل ، كصوم رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع 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 ، ومما قاله يختص بالأول وفي الآخر قضاء ، وقالت الحنفية : يختص بالآخر وفي الأول تمجيل . وقال الكرخي (١) الآتي في الأول إن بقي على صفة الواجب يكون ما فعله واجبا احتجوا بأنه لو وجد في أول الوقت لم يجز تركه قلنا المكلف مخير بين أدائه في أي 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 ٥٣٤٠ ( 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 بحوزة من حوزة ، ويمنعه من منعه ، وإن كان الغرض أن يتبدى 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 بقى من الوقت مقدار ركعة ووسع ما بعده بقيتها ، فإن تلك الصلاة يجب وكذا إذا بقى 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 مثلا يخرج بطلوع الشمس مطلقاً ، بل قال إن طلعت الشمس ، ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها ، واستدل على ذلك بقوله ﷺ **د** من أدرك ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، (١) وقليل من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد أن

---

(١) رواه البخاري معناه . وروى الجماعة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : **د** من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ، وهذا يشمل جميع الصلوات .

وللبخاري : **د** 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 : لا يظهر . قد بينا أنه لا اختصاص لهذا الحكم بها . وقوله : الزائل عنده مستنده تسمية الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً ، وإن كان الكفر ليس بعذر وقوله : تكبيره 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 واتفقوا على أن ذلك البديل هو العزم . فإذا تضييق الوقت تعين الفعل ونصر القاضى هذا القيل ، وردة الإمام وغيره بأن العزم لو صالح بدلاً 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 ولا حاجة إلى البديل ، وإن كان فيما أن يكون كل الواجب أولاً إن كان فيتأدى ببده وإلا فيلزم أن يكون واجباً ولا دليل عليه .

وقوله : لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البديل 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 أخره 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 ولحين من الدهر أظن أن الوهم سرى إلى ناقله من قول أصحابنا إن الصلاة  
تجب بأول الوقت وجوياً موسعاً .

وقول بعضهم يجب في أول الوقت وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية ، وقولهم  
إنما يجب بأخره ، وقصد أصحابنا بقولهم يجب الصلاة في أول الوقت بكون  
الوجوب في أول الوقت لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة ، فحسب الألباس  
في العبارة ومعلق 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 آءاً (١) كمن ترك الصلاة حتى ذهب  
الوقت وبجزئه 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 من 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 المتهاج 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 اللفظة 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 الكرخي :

المقالة الرابعة : حكيت عن الكرخي 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 فأخره (١) . وإنما عدت هذه الفرقة من المتكبرين 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 كالسرخي وبقية المقالات التى حكيناها .

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

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

---

(١) راجع في 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 ببديله جواز ويمكن تسليمه ولا يضرنا .

والمعنى الثاني : لو وجد في أول الوقت فعلة في أى جزء كان ، وهذا مقصودنا ، ومع هذا لا يصح قولهم لم يجوز تركه في أول الوقت ، لأن الذى لا يجوز تركه هو الواجب وفعلة 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 ويحترز به عما لا يكون لذلك فلا يقال فيه ينقسم إلى مضيق وموسع ، وإن كان يلزمه الوقت لأن الفعل لا بد له 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 سنئ 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 يتوقع فواته إن أخر لسكب أو مرض) إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بنائة 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 حكمنا بأنه لا يصح إذا مات لم يتحقق معنى الوجوب ، وإن قلنا يضيق عليه عند الانتهاء إلى غاية معينة 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 عصى بالتأخير سواء مات أم لا ، وهذا الذي قاله قول والصحيح أنه إذا مات عصى 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 رأىنا 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 المنجز والمرتب فكان الصواب أن يقول المصنف ما لم يظن فواته وإن أخر وهي الحالة التي قدمنا في الصلاة أنه إذا غلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه فصار الموسع بالمرء يعصى فيه لشئيين :

احدهما : الموت على الصحيح .

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

احدهما : خروج وقته .

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

## المسألة الثالثة

### في الواجب العمي 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 مخالف 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 يفترق 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 الباقين 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 بفعله غيره لأننا نقول كلفوا 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 :

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

والثاني : ما لا يعتبر معه غيره أصلاً .

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

إذا عرفت هذا فنقول إن قوله إن تناول كل واحد فيسمى فرض عينك أن تعترض عليه فيملا علت أن فرض الكفاية كذلك على الصحيح ، وتمتد عنه بأنه استغنى بالمثال بالصلوات الخمس .

وقوله: أو واحداً معيناً كالتشهد قاله جماعة غيره وهو تفريع على أن التهجيد كان واجباً على النبي ﷺ وحده ، وأن ذلك من خصائصه ، وهذا وإن كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الكافية ، فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التهجيد 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 فيهما للجميع ، وقوله فإن ظن إلى آخره قاله الإمام مستدلاً بأن تحصيل العلم ، بأن النير هل فعل أولاً غير يمكن إنما الممكن تحصيل الظن ولك أن تقول الوجوب على الكل 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 الجنائز طائفة ، ثم طائفة ، وقع فعل الثانية فرضاً كالأول. 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 فالحي 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 يوجب 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 كالمقل 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 فتبين 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 يشبهل 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 بعضهم بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشيء مقدمة عليه بخلاف الجزء ، فإنه داخل فيه ، والختار 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

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 ،  
تقى الدين بقره المجتهد 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 اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه نستعين، رب يسر . قال سيدنا ومولانا الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد  
البارع الحافظ شيخ الإسلام ، مفتي الأنام قدوة الأئمة ، حبر الأمة، ناصر السنة  
قامع 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 أبى الحسن السبكي الشافعى متع الله بحياته للمسلمين وأيده وأمدته 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 يسكون 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 المجللة ، ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذى نسخ شرع من  
قبله بشرعه المؤيد ، وأمر ونهى فأوجب وندب وحرم وأباح ، وأطاق وقيّد ،  
واجتهد فى إبلاغ ما أمر به ، فذب 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  
إليهم بكرة وعشياً وتفد 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 يشقّب محكمها بترهات الملحد  
وزخرف قوله . ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان المقتفين آثارهم الحسان، وخص  
بمزيد الرضوان العلماء الحاميين حتى الشريعة أن يضام أو يضاع ، الوارثين بالدرجة  
الرفيعة هدى النبوة الذى لا يرام ولا يراع . الوافدين على حياضته بالهمة الشريفة.

حتى لا ينفك أو يثان ويشاع ، لاسيما الإمام المظلي مستخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أصل وأنشأ ، وسار نيا بحده والبرق وراه يتحرق عجله وهو أمامه على مهل يتمشى ، وساق إلى سواء السبيل . بعلمه 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 .

وذاذوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله ، والعلوم خطايا من الله ومواهب رضا يتكفل بنجاة كل منهم ونجاحه ويمر بروض الإيمان فيتعطر بأنفاسه ريا رياحه ، ويفخر عقد الجوزاء إذا كان درة في وشاحه .

أما بعد ، فإن العلوم وإن كانت تتعالى شرفا وتطلع في أفق الفخار من كواكبها شرفا فلا مرية في أن الفقه نتيجة مقدماتها ، وغاية نهاياتها وواسطة عقدها ، ورابطة حلها وعقدها ، به يعرف الحرام من الحلال ، وتستبين مصايح الهدى من ظلام الضلال وهيات أن يتوصل طالب ، وإن جد المسير إليه أو يتحصل بعد الإعياء والتصب عليه إلا بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنهاية فيه فإنه صفة ، 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 يفيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بنعام الغفران حتى يأتي يوم القيامة وما تلم جانبه ولا فض فوه ، فإنه موضوع على أحسن منهاج محمول على الأعيان وليس له منها من هاج بعبارة أعذب من ماء السحاب وألعب من ابنة الكرم بعقول أولى الأبواب ، آل فضل البلاغة إليه ، وآلى فضل الخطاب ألا يتمثل إلا بين يديه ، وقد رأيت شراحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز وقالوا وكأنا ضائق بهم الفضاء الواسع فعد مقالهم في الالتناز قنع كل منهم بحاجة في نفسه من اسم التصنيف قضاها ، وجمع نفسه على ما شف به يجمل الكتاب من تقارير ، إذا أنصف من نفسه لا يرضاها ، فشرروهم تحتاج إلى من يشرحها وكلماتهم تريد بسطة في العلم والجسم توضيحها .

وقد كان الشيخ الإمام والذي رحمه الله شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج من الوشى المرقوم ، وأسرى وأسرع إلى الهداية من طالع النجوم عديد شهب لأمنحه وورسل محب سائحته وسماه علم يهتدى بكوكبه ، وعلاء قدر أخذ بلبه الفخر ، ولم يراحه بمنكبه ، لا تنقشع عارضته ، ولا تتوقع معارضته خضعت رقاب المعاني لشكلامه ، وخشعت الأصوات وقد رآته جاوز الجوزاء وما رضىها دار مقامه لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار ، ولا أوصل هلاله إلى لية البدار بل أضرب عنه صفحاً بعد لآى قريب وتركه طرْحاً وهو الدر اليتيم بين إخوانه كالغريب ، وقد حدثتني النفس بالتذليل على هذه القطعة ، وأحاديث النفس كثيرة وأمرتني الأمانة بالتكميل عليها ، ولكنى استصغرتها عن هذه الكبيرة ، وقلت للقلم أين تذهب ، وللسكر أين تجول ، اظن لسانك أم أسهب ، ووقفت وقفة المعاجز والنفس تأتي إلا المبادرة بما به أشارت وجرت على تيارها منادية أمت 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 أعملت الفسكرة في الدجنة والوجه والليل كلاهما كالح ، وشرعت فيه وقلت لعل الغرض يتم ببركته ، وبقصده الصالح وجردت همه ما ورد رائدها إلا وقد سُم من النشاط ، ولا أعتمد مهندها إلا وقد ترك ألف طريق على البساط ، ولاعاد لصلها إلا وقد قضى المأمول ، ولا فترت عزائمها إلا وقد حصلت على نهاية السؤل ، وأعملنا هذه الهمة في مدلمم الديجور، وصر فنا قلبها بشهادة النجوم وقلبكها يدور فلم تنشب ليالى أسبلت جلبابها وأرخت تقايا معدودة ساعاتها بمدودة بالألطف الخفية أوقاتنا، إلى أن انهزمت تلك الليالى ودارت الدائرة عليها ، وجاء من النسيم العليل بشير الصبح متقدماً بين يديها ، فوافى الصباح بكل معنى مبتكر، وجلا عرائس بدائمه فشتف السمع وشرف البصر ، وجاء كتاباً ساطعاً نور شمسه 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 لوجه الكريم موجباً للفوز لديه ، وقد وصل والذى الشيخ الإمام جزاء الله الخير إلى مسألة مقدمة الواجب ، ونحن نتلوه والله الموفق المعين بخفي الطاقة ، والمحقق لرجاه العبد بإسعاذه وإسعافه .

## قال المصنف رحمه الله

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

قال والذى تفهمه الله برحمته : قوله مطلقاً احتراز من الوجوب المقيد 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 مقسوراً » احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقتين لله تعالى لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما ، ولا يجب تحصيلهما 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 ، والذى لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيته ، والذى من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب ، إما أن يكون مقسوراً أو لا ، فغير المقدر لا يتحقق معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق ، وحيث يصح وجوب غير المقدر بما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقسوراً فلذلك لم أر مثلاً 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 تفضيلاً 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 مقسوراً سقط وجوبه إذا لم يقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حيثئذ لكن يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء لقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » (١) .

(١) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي

قلت : هذا ما وقف عنده والذى الشيخ الإمام تعتمدة الله برحمته ورضوانه . ومن هنا أبتدىء وبالله التوفيق ، فأقول : لا مزيد على حسن ما ذكره ، وأما قوله إذا لم يجب الكل لعدم القدرة على الجزء يبقى وجوب ما سواه من الأجزاء فصحيح . ومستنده الحديث الذى أورده وهو القاعدة التى يذكرها الفقهاء بالميسور لا يسقط بالميسور ، وستلقت إن شاء الله فى ذيل المسألة إليها .

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

عرفت المذهب المختار . وقال قوم يوجب للسبب ولا يوجب الشرط سواء كان شرطاً شرعياً كالوضوء للصلاة أو عقلياً كترك ضد الواجب ، أو عادياً كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، وقيل لا يوجبه 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 العقى أو العادى .

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

---

== الله عنه — قال رسول الله — ﷺ — : دعوتى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، كما أخرجه ابن جبان ، 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 مالكي ، من كبار العلماء بالعربية ، كرمى الأصل ، ولد فى إسنا بصعيد مصر ، وتشاء فى القاهرة ثم رحل إلى دمشق ، وكان أبوه حاجباً فعرف به .

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

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

**أحدها :** التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط ونقرر استحالته بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه فتقدر هذا الجائز واقعاً فيصير كالمعنى الثاني ، وسنقرر إن شاء الله استحالته ، ولكن هذا المعنى ليس مراده لأنه محل النزاع فلو أراده 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 متعاقب 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 يوجد 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 موجباً 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 ، فالاول هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه ، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق 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 ، نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله، فكان الأحسن للمصنف أن يقول تكليف بمحال كما قررناه ، وعذره في ذلك أنه فرغ على تكليف ما لا يطاق ، فإن الأصحاب وإن أقروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه لا يفرعون 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 لا 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 الظاهر ، لأن ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا 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 حمل المطلق الصادق بصوره على أحد صوره خلاف الظاهر، وليس فيه إثبات ما ينفيه اللفظ

ولانني ما يثبت، قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكن من كل صورة صار تقييده بصورة منافرة لكونه مطلقا قال:

### تتميمه

(مقدمة: الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً كالشيء للحج، أو العلم به كالإتيان بالحنس 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 وعبرة 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 الحنس إذا ترك واحدة ونسى عنها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالحنس، 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 مبني 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 الحنس على من نسي أحدها وجعل عينها عند من يوجب المقدمة واضح، وأما من لا يوجبها فاذا يفعل وما فائدة الخلاف، قلت قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من العروع ولا يجعل لها به تعلقاً بالته، وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلى الحنس بتميم واحد أو بتميم تيممات، لكن الصحيح إيجاب 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 تطوعاً 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 هذا موضعه .

### فروع قضية

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

أما الأجنبية فواضح ، وأما المنكوحه فلاشتباهها 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 فتنبه 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 تعين ) .

إذا قال : إحدا كما طالق ولم ينو إحداها على التعيين حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين ، لأن كل واحدة منهما محتمل أن تكون هي المطلقة فتحرّم ، وتجو 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 فالزوج غير قادر على إزالة التحريم في الأول دون الثاني ، وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم ، وقال محتمل أن يقال : يحل وطؤها لأن الملاقئ شيء

معين فلا يحصل إلا في محل معين ، فقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن ، ويكون الموجود 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 وطؤها 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 أنسبها طلاقاً رجحياً أنه لا يحال بينه وبين وطئهن وله وطء أيتن 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 وتاباً 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 الذهلي ، الشيباني ، أبو المنصور ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية كان عالماً بالفقه والأدب ، استوزره المقتدي سنة ٤٤٤ هـ فقام بشؤون الوزارة خير قيام ، ولما توفي « المقتدي » وبويع « المستنجد » أقره في الوزارة . وكان يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم . ألف الجديد من النكس ، 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، واستدعاء الطلاق من حيث كونه وصفاً متعيناً مجلاً معيناً يكفى فيه التعين بالنوع .

سلنا أنه يقتضى تعيناً بالشخص ، ولكن نقول هو عند الله متعين بالشخص ، ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه العبد بالطلاق النازل لوجوده من قادر على التصرف في محل قابل فينقذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج منجزاً لأنه كذلك . أوقعه ، فلو لم يقع كما أوقعه لما نفذ التصرف ، ولكننا لا نحكم ببطان الزوجية إلا من حين علنا 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 :

أدبها : ان الله تعالى يعلم المرأة التي سبعينها الزوج بعينها فتكون من المطلقة في علم الله تعالى ، وإنما هو مشتبه علينا . وهذا سؤال أورده الإمام على نفسه في قوله بالإباحة ، فإن الاشتباه يقتضى التحريم ، وهو خلاف ما مال إليه ، وجوابه أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم غير المعين معيناً لأن ذلك جهل ، وهو مجال 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 بالإباحة .

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 نسلم 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 يحز تركه) وجه تفریح 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 التسم الذي يكون التوقيف فيه من حيث العادة ، إذا عرفت هذا فنقول: الواجب ، إما أن يتقدر بقدر كغسل 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 المضحى بها بدلاً عن الشاة المنذورة ، 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 الشعرات 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 جزءه عن جزءه لسقوط الفرض به لصلاحيته كل جزء لذلك ، فتخصيص بعض الأجزاء بوصف الواجب يرجع من غير مرجح .

فإن قلت : ما عمل الخلاف في مسح الرأس هل هو ما إذا وقع الجميع دفعة واحدة حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد تفلاً جزءاً 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 بسبب عيني درجة كما حكى

التوى (١) عن إمام الحرمين .

ومنها : إذا عجل 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 يجره؟ فيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف إن قلنا بوقوعه كله فرضاً فيما إذا أخرجته عن الخمس فلا يكفي بعير واحد، بل لابد في العشرة من بعيرين أو بعير وشاة ، وهكذا وإن قلنا الفرض قدر خمسة فيجره ويكون متبرعاً في العشرة بثلاثة أخماس، على أن إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء ، وليس هذا محل القول فيه .

واعلم أنه يضاهى قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب صور في الفقه منها مؤنة الكيل الذي يفترق 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 الاكتراء أن على المكري الإكاف ،

---

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

من كتبه «تهذيب الأسماء واللغات» ، و«منهاج الطالبين» في فقه الشافعية .  
«تصحيح التيه» ، «المنهاج 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 آتعه الله تعالى ، وقد كنا في أول المسألة وعدنا بالالتفات إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمسور والصور تحتها كثيرة ، ونحن نحيل طالبا بعد ذكر القليل منها على كتابنا المذكور (١)

فتنا : لو عجز عن الركوع والسجود دين القيام لعلمه بظهوره بمنه الانحناء لزم القيام خلافاً لأبي حنيفة .

ومنها : لو لم يقدر على الانتصاب بأن تقوس ظهره لكبير أو زمانة فصار في حد الراكعين ، فقد قال الغزالي تبعاً لإمامه أن يقعد . وقال غيرهما : لا يجوز له التعود ، فإن الوقوف راحياً أقرب إلى القيام من التعود ، فلا ينزل عن الدرجة القربى 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 تسقط بالعجز عن الباقي .

ومنها : لو اطلع على عيب البيع ولم يتيسر له المبادرة بالرد ولا الإسهاد ففي وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا ، وفي الشفعة .

ومنها : لو لم يفضل معه في الدرمة عما لا يجب عليه إلا بعين صاع لزمه إخراجها على الأصح .

ومنها : إذا اشترى الشقص بثمن مؤجل ، فهل يأخذه الشفيع مؤجلاً كما اشتراه المشتري ، 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 تنبيه المشتري على الطلب؟ وجهان .

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

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

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

## المسألة الخامسة

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه

قال : ( الخامسة : وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنها جزؤه ، فالدال 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 بالالتزام وهو رأى الجمهور ، منهم الإمام وصاحب الكتاب ، وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده لاتتمام حصول المقصود إلا بانتفاء كل ضد ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد ، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صرح إمام الحرمين .

والثالث : أنه لا يدل عليه أصلاً - 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 غافلاً 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 ما لم 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 الموجب 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 الأصويين 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 ، وأمر الله تعالى بالشيء نهي عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد اللساني 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 للأمور على التفصيل ولتحصيله بكل طريق مفض إلى ذلك ، ومن جملتها 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 منكري 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 نهى 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  
بالأمر هو النهي . وهذا هو مقتضى كلامه في التلخيص الذي اختصره من التتريب ،  
والإرشاد للقاضي أبي بكر ، فحصلنا من هذا على أن التائل بأن الأمر بالشئ هو  
نفس النهى عن ضده ، إنما كلامه في التمسى وأن المتكلمين في التمسى يقع اختلافهم  
على مذاهب ؟

أحدهما : أن الأمر بالشئ نفس النهى عن ضده ، واتصافه بكونه أمرانياً  
بثابة انصاف الكون الواحد بكونه تريباً من شئ بعيداً من غيره .

والثاني : وهو الذى قال إليه اختيار القاضى فى 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 التمسى بالنسبة إلى المخلوق ، وأما الله تعالى فكلامه  
واحد كما عرفت لا يتطرق الغيرية إليه ، ولا يمكن أن يأمر بشئ إلا وهو مستحضر  
لجميع أصداده لعله بكل شئ بخلاف المخلوق ، فإنه يجوز أن يذهل ويفعل عن  
الضد ، وبهذا الذى قلناه صرح النزالي وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجمهور .

وأما المتكلمون فى السابق فيقع اختلافهم على قولين :

أحدهما : أنه يدل عليه بطريق الإلزام وهو رأى المعتزلة .

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

ليس نهياً عن الضد ولا مستلزماً 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 أضعافه فقد اقتحم أمراً عظيماً ويأج بالتزام مذهب الكمي (١) في نفي الإباحة ، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال لا شئ يقدر مباحاً إلا وهو ضد محظور فيتبع من هذه الجهة واجباً ، ومن قال الأمر بالشئ نهى عن الأضداد ومقتضى لذلك من حيث تفتن لثباته الكمي ، فقد ناقض كلامه ، فإنه كما يتحيل الإقدام على الأمور به دون الإنكشاف عن أضعافه فيستحيل الإنكشاف عن المنهي دون الإتصاف بأحد أضعافه ، ونحتم الكلام في المسألة بفواتد:

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 وأضعافه إن

---

(١) هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، المكنى بأبي القاسم الكمي . من عيون المعتملة ، وإليه تنسب طائفة الكمية ، توفي بـ (بلخ) سنة ١١٣٩ هـ .  
(شذرات الذهب ٢/٢٨١ ، البغدادى ٩/٢٨٤) .

(٢) هو : عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي ، قاض من فقهاء المالكية ، له نظم ومعرفة بالأدب . من مؤلفاته : كتاب (التلقين) في فقه المالكية (شرح المدونة للإمام مالك) (الإشراف على مسائل الخلاف) (شرح فصول الأحكام) توفي سنة ٤٢٢ هـ .  
(فوات 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 الحياتي 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 التدب حسن ، وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر ، إذ هو حيثئذ لا يكون إلا واجباً ، قال القاضي عبد الوهاب : ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضمناً 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 . فيختصر التفرير والإرشاد لإمام الحرمين ، فإنه قيد الكلام بالأمر على التصييص لا على التخيير ، ثم قال : وإنما قيدنا الكلام بانتفاء 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 ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التصييق 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 لاستثنائه كما قلنا في التخيير .

---

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

توفي ببغداد سنة ٢٢٤ هـ

( ابن خلكان ٤١١/١ ، البغدادي ٢٤٦/١١ ) .

الثانية : قال النقشوانى : لو كان الأمر بالثبوت نهياً عن ضده للزم أن يكون الأمر بالتكرار ، والفور ، لأن النهى كذلك . وأجاب القرافي (١) بأن المساعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة تنبئية .

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 يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف لضعفه بأن الأصل تمتنع 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 المأمور به من غير قصد ، وهذا أصح وجهين ، وأجاب بهما في شرح المحصول .

الرابعة : سأل القرافي عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم متعلق النهى فصل للضد ، لا نفس لا تفصل ، فإن قولهم نهى عن ضد معناه أنه تعلق بالضد ، وقولهم متعلقه ضد النهى عنه هو الأول بعينه وسنستقصى 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 مخالفت نهى ، فأنت طالق ، تم قال : قومي ففقدت ، ففي وقوع الطلاق خلاف مستند إلى هذا الأصل .

---

(١) هو: شهاب الدين، أبو العباس ، أحمد بن إدريس القرافي ، المتوفى سنة ٥٦٨ هـ من مؤلفاته في الأصول : « تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، ووضوح عليه شرحاً نفيساً سماه ( شرح تنقيح الفصول ) طبع أخيراً بمكتبة النكليات 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 يتنافى فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ) .

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نسخ وجوب الشيء بقى جوازه وعالف 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 بزدرية 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 يتنافى 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 ، فالحق 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 ينبغي 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 القسم حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالتوصل ، 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

ندب وزيادة ، فإذا نسخ الوجوب بقى الندب ولا قائل به ، لأننا نقول المدعى بقاء الجواز الذى هو قدر مشترك بين الندب والإباحة والكراهة فى ضمن واحد من الأنواع الثلاثة لا بقاء نوع منها على التبعين ، فإنه لا بد له من دليل خاص فكيف يكون هذا بمنزلة بقول القائل إذا نسخ الوجوب بقى الندب ، 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 لعطى ، قلت: الغزالي كما سلفت الحكاية عنه يقول إن الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة فهو منازع فى أصل بقاء الجواز ، ويظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً ، فعند الغزالي الفعل الآن يعود محرماً كما كان ، وعند القوم أن مطلق الجواز الذى كان داخلاً فى ضمن الوجوب باق يصادم ما دل على التحريم . فوضح أن الخلاف مغشوى .

واعلم أن الغزالي قد يقول : إذا اقتضى الأمر بمجموع الشدين بأعنى الأعم والأخص فالذى يزيل الواحد نازل منزلة المخصص بالقياس إلى اللفظ العام ، ولذلك يجوز اقترانه بالأمر بأن يراد صيغة الفعل ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج فى تركه فإنما نعملها على الندب أو الإباحة ولو كان تامحاً لما جاز اقترانه به لأن من شروط النسخ التزاخي ، فإن قلت نحن نسلم أن هذا القيد 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 وإن سلم . يتقوم بفصل عهـم الحرج ) .

احتج من قال بأن الجواز لا يبقى شيئاً إذا قال نسخ الوجوب أو جرمه الترك ، بأن شكّل 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 ، فالدالة فى وجوده فى الواجب فصل الحرج على الترك ، فإذا زال ذلك الفصل

زال الجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته، وأجاب أولاً بأن لا نسلم أن الجنس يقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكيمية، ولئن سلمنا أنه علة له فلا نسلم 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 دليل على الحرج، فيتقوم 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 تعتقد 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 للبحال قبضه للالك بهموم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة، فيه هذا الخلاف.

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

والثاني: يقع تفلاً، وتربهما إمام الحرمين من التوليد فيما إذا نوى الظاهر قبل الزوال هل يعتد تفلاً؟

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

ومنها: لو قالت: وكلتك بتزويجي. قال الرافعي: فالذين يقيانهم من الأئمة لا يعتدون به إذناً، لأن توكيل المرأة في النكاح باطل، قال: لكن المرع 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 وينتقد لك أن تحكم بجزئان الخلاف في الوكالة.



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

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

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

قال صاحب التهمة : ونعني بقولنا إنها غير صحيحة أن الحق لا يتحول بها من  
الدينارين إلى الدرهم وبالعكس ، ولستأنها 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 أورده إذا قلنا إن الخاص إذا ارتفع يبقى العام .

## المسألة السابعة

الواجب لا يجوز تركه

قال : ( السابعة : الواجب لا يجوز تركه قال : الكعبى 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 الكعبى وهو البلخى 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 يحتتمل وجهين :

أحدهما : أنه ليس فعل من أفعال المكلفين بمباح ، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبى جماعة منهم لإمام الحرمين فى البرهان ، فإنه قال : إن الكعبى أنكر المباح فى الشريعة ، وكذلك نقل أبو الفتح بن برهان (١) فى الوجيز ، والآمدى وغيرهم . وهذا ظاهر الفساد .

---

(١) هو : أحمد بن على بن برهان ، فقيه ، أصولى ، كان يضرب به للثل فى حل الإشكال فى علم الأصول .

من مؤلفاته : « البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، فى الفقه والأصول .

ومن آرائه الأصولية : أن العامى لا يلزمه التقييد بمذهب معين .

توفى 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 الكعبي حيثئذ مفاجئاً بإنكار المباح ، وقد نقل عنه القاضى فى مختصر التقريب والغزالي فى المستصحب أن المباح مأمور به دون الأمر بالتدب ، والتدب دون الأمر بالإيجاب ، وقد صرح فى مختصر التقريب بأنه لا يسمى المباح واجباً ولا الإباحة إيجاباً . إذا عرفت ذلك فقد استدلل الكعبي على هذا بأن فعل المباح ترك الحرام ، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك لمحظور 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 تقرر 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 وقاية ما ألزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به مجرم آخر كالزنا إذا حصل به ترك القتل أن يكون واجباً وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجباً آخر وله أن يجيب 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 العوص والإشكال ، وعسى أن يكون عند غيرى حله .

قلت : وهو صحيح ، ولكننا نقول الكعبي : 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 وراعه ، وإن زعم أنها ذات جهتين فلا تنازعه في ذلك ، ولكن تنكر عليه تخصيصه المباح بذلك ، وقد بينا أنه لا يختص به ويعظم التكبر عليه في إنكاره أصل المباح في الشريعة إن صح عنه ، وما ذكره من الدليل لا يقتضى ذلك .

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضاً عليهم القضاء بقدره قلنا المذر مانع 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 والمريض مع أنهم يجوز لهم تركه ، وقد احتجوا على مذهبيهم 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 يدل عنه .

وأجاب بأن شهود الشهر إنما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الإعذار والمذر هنا قائم ، أما في الحائض فلأن الشرع منعها من الصوم ، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعا من تيمم الصوم فيه (٢) وأما في المريض فليجزم التبريد إن كان عاجزا أو يمنع الشرع إن أفضى به إلى هلاك نفسه أو يمنع الشرع من الإيجاب كالسافر ، إن لم يقض إلى ذلك ، وعن الثاني بأن القضاء إنما يتوقف على تحقيق سبب الوجوب في الوقت ، وسبب الوجوب وهو شهود الشهر متحقق 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 مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ) . وعلى ذلك فلا بد من وجود السبب ، وهو شهود الشهر ، وانتفاء الموانع ، التي منها الحيض والنفاس ، أو المرض ، أو السفر وبما في الأمور التي تبيح الفطر .

تأم جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لإفضائه إلى تكليف الناقل ، وذهب الإمام إلى أنه يجب على الحائض والمريض البتة ، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين ، إما الحاضر أو آخر غيزه وأم ما أتى به فهو الواجب كما في الكفارات وهذا هو مذهب القاضى نض عليه في التقريب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق (١) في شرح اللمع هذا عن بعض الأشعرية (٢) فإن قلت : هذا يدخل 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 لإغثار فلا معترض عليه ، وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : إن الخلاف في هذه المسألة عما يعود إلى العبارة ، 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 للتعرض للأداء أو القضاء في النية (٣) وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبيل ركعتي الطواف هل تقضيها ، فقد حكى النووي

---

(١) هو : ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي ، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره ، واشتهر بقوة الحجّة في الجدل والمناظرة . من مؤلفاته : « التبصرة » و « اللمع » في أصول الفقه و « المهذب » في فقه الشافعية توفى سنة ٤٧٦ هـ .

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

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

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

( راجع : الإفتاح للخطيب الشربيني ٢١٩/١ ) .

في شرح المذهب عن ابن القاص (١) والجرجاني (٢) في المعاينة إن ركعتي الطواف تقضيها الحائض لأنها 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 » و « المفتاح » و « أدب القاضي » وله مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول .

توفي سنة ٢٢٥ هـ بطرسوس .

( طبعات الشافعية لابن السبكي ٢/٣٩٤ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٥٩ ) .

(٢) 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 .

( طبعات الشافعية لابن السبكي ٣/٢١ ، 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 يبدل للحكم منه

وهو الحاكم والمحكوم عليه وبه

### الفصل الأول

في الحاكم

قال: ( الباب الثاني فيما لا يبدل 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 الصباح ) .

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

واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للمصلحة 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 التثريب إنما المقصد تحقيق ما يحسن  
في قضية التكليف ويقبح ، وتفاصيل هذه المسئلة وحجج الأصحاب 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 الجزاب عنه لوقوف جماعة من الشاكرين 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 فلننمده 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 ليخضع 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 : الحمد لله الأول قبل كل موجود . . . . ، رتبته على مقدمة وثلاثة كتب . وقد شرحه كثير من العلماء ، منهم القاضي عبيد الله بن محمد التبريزي المعروف بالعبري المتوفى سنة ٧٤٣ هـ .

(جكشف البنون ص ١٧٠٥)

(٢) في هامش النسخة المطبوعة ص ٨٦ ما نصه : 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 الأخر إنما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر. وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يعرف بالعقل وإن لم يرد شرع واعتراض الرافعي. على هذا بأنه ليس معتقداً ، ولك أن تجمع بين كلام الشارحين وهذا الكلام ، بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش ، لأن كل نجش خديعة، وكل خديعة حرام يتبع 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 الأخر 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 الأخر من الألفاظ العامة في الإضرار بخلاف النجش ، والفرق أن النجش لا يجلب للناجش مصلحة ، لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة ليحلب نفعا لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشتري. وجلب منفعة لشخص بإضرار آخر حرام واضح من القواعد المقررة .

وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع لبيعه خيراً منه بأرخص ، ففيه جلب منفعة له من حيث ترويح سلعته ، وللمشتري من جهة شراء الأجرى بأرخص. فباتان مصلحة تان لم يعارضهما إلا مفسدة ، وهي غير محتمة لجواز أن البائع الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيع فيها من مشتري آخر بذلك الثمن ، أو أزيد ، فلا يلزم. من تحريم جلب منفعة واحد لآزمها ، وقوع مفسدة في صورة النجش تحريم جلب منفعة اثنين بمجرد ظن ترتب مفسدة عليها ، فوضح أن العقل لم يكن قبل 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 فقيهاً من كبار الشافعية ، وكان له مجلس في قزوین ، للتفسير والحديث ، يتصل نسبه برافع بن خديج ، الصحابي الجليل .

من مؤلفاته: « التدوين في ذكر أخبار قزوین » ، و« الإيجاز في أخطار الحجاز » و« المحرر » ، في فقه الشافعية توفي سنة ٥٦٢٣ هـ .  
وفات الوفيات ٣/٢ ، الأعلام للزركلي ٤/١٧٩ .

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقيح أو يستلزم قاعدة التحسين والتقيح 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 خبر 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 يتفوا على القبائح والفضائح التي تحتها : هذا كلام الأستاذ ، وكذلك ذكر للقاضي أبو بكر في التخليص الذي اختصره إمام الحرمين من كتابه التقيح 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 ٦٣٦ هـ ( البغدادى ٤/٢٨٧ ) .
- (٢) هو : الحسن بن الحسين ، المسكنى بأبي علي ، المعروف بابن أبي هريرة ، تولى على أبي العباس بن سريج ، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد . توفي سنة ٣٤٥ هـ .
- (٣) البغدادى ٧/٢٩٨ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١ ) .
- (٤) هو : أحمد بن محمد بن أحمد الاسفرايينى ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ولد في « اسفرايين » بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته : « الرواق » 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 الجياد ٣ / ٥١ ) .

إلى الإباحة ، وهذا لتفلاتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة مع علنا بأنهم ما استحسنوا 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 معذنين حتى نبعث رسولا » ، ولأنه لو وجب لوجب إما لفائدة المشكور ، وهو منزّه أو للشاكر في الدنيا ، وأنه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل لها ) .

هذان فرعان على قاعدة الحسن والتمج ، جرت عوائد الأصحاب يذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها لشدة مخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما ، ولهذا يقال إنهما على النزول أي الافتراض والتكليف في النزول عن المذهب الحق الذي هو في الدرورة إلى مذهبيهم الباطل الذي 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 المستقيحات العقلية وفعل المستحسّنات 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 ما به من نعمة فمن الله ، وأنه المتفضل بذلك عليه ، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مستحق عليه وفقاً ، ويكون بالفعل وهو بامتثال أو امره ، 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 الأرموي ، 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 لابن السبكي ٩ / ١٦٢ ، ١٦٣ ) .

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

وجه الدلالة فيه ظاهر ، وتقريره أنا معرعون على القول بالحسن والقبح والشرع على القول بأن العقل يحكم كاشف وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعثة . فدل على أن العقل اقتضى ذلك ولو وجب شكر المعتم 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 والقبح والإيجاب على القول بهما يستدعي فائدة ، وإن شئت قلت : لو وجب لوجب إما بلا فائدة وهو عبث مستقبح 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 الشاكر 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 والقبح ، وهي تقطع باتصال 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 لمقارة الدنيا بالنسبة إلى كبرياته ، ولأنه ربما لا يقع لانتفاً قبل ينتقض بالوجوب الشرعي . قلنا إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة ) .

اعترض على الوجه الأخير بوجهين :

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

(١) سورة الإسراء (آية ١٥) .

قوله مشقة وكلفة بلا حظ قلنا : لا نسلم أنه لا حظ لها في الشكر ، وذلك لأن حائذة 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 لربه سبحانه وتعالى ، وتصرف فيها بنير إذنه ، والتصرف في ملك الغير بنير إذنه يوجب ما ذكرتم ، وأيضاً فالشكر لأنه تعالى منزل منزلة المستزىء بالمنعم لأن نعم الدنيا ، وإن جل خطبها فهي بالنسبة إلى كبرياته 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 أسداه إليه من نعمة جز 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 فهدى حق العباد بسببه .

فإن قلت : لما فسر الشكر باجتهاب القبيح وإتيان الحسن علا الدنيا ما ذكرتم ظلم بالشكر اللائق حينئذ كما هو معلوم بعد ورود الشرع ، قلت : هب أن الأمر كما ذكرت لكن الإتيان بما ذكرت من الشكر يتوقف على استقباح الفعل وتحسينه فربما يستقبح الحسن ويستحين القبيح ، لأن العقول غير معصومة عن الخطأ ، لا يقال قد تعارضت الاحتمالات والمواظبة على الخدمة أنجي من الإعراض والإهمال ، لأننا نقول : ذلك في مشكور يسره الشكر ويسوؤه الكفران والله تعالى مبرأ 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 لفائدة إلى آخر ما أوردتم وأجاب بأن الدليل المذكور لا يطرده 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 اللائق بأصول المشككين ، فإنهم لا يجوزون تحليل أفعال الله تعالى ، وهو الحق ، لأن من فعل فعلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى سواء كان ذلك الغرض طائفاً 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 شكر المنعم غير مسألة التحسين والتقييح بانه إنا نقول ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ قالوا : المعرفة قلنا المعرفة تراد للشكر فكيف تكون نفس الشكر ، فلا بد أن تتقدم على الشكر ، فإنما شكر من عرف وإن قالوا : نغني بالشكر ما تعنون أتم قلنا الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى واجتنب نواهيه ، وإن قالوا : فنحن نقول الشكر هو الإقدام على المستحسنيات ، واجتنب المستقبحات 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 بعدم 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 « الامالى » ، في الفتاوى ، « أدب المفتي والمستفتي » ، و « شرح الوسيط » ، في فقه الشافعية . توفي سنة ٦٤٣ هـ .

(وقيات 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 فحيث لا خطاب لا حكم ، وأما المعتزلة فقسموا 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 العاكية ، وبهذا يعرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ، ومنهم من جعل ما يحصل به الاغتذاء من قسم الاختيارى المتنازع فيه وتبعهم المصنف كما سترأه في كلامه إن شاء الله ، ولعل مرادهم الاغتذاء ما يقع فوق الضرورة . إذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية إلى ما يقضى فيها العقل بحسن أو قبح ، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمه إياها إلى الأحكام الخمسة 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 والاسناذ عمر قصى 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 أى بانتفاء الأحكام ، وهذا ما قاله النووي في أوائل باب الربا

(١) هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، المكنى بأبي بكر ، الملقب بالصيرفي ، -  
الأصولى الفقيه . من مؤلفاته : شرح الرسالة للإمام الشافعى - رضى الله عنه -  
توفى : صر سنة ٣٣٠ هـ .

( تاريخ بغداد ٥ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٣٢٥ ) .

في شرح المذهب أنه الصحيح عند أصحابنا أعني انتفاء الأحكام قال صاحب النكتة والأولى أن نفس التوقف بعدم العلم أي بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكننا لا 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 لتجوزة التكليف بالحال فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقاتل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الناقل لا تكليف بالحال، والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالحال 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 موضح 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: المزاد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحذور عليه، وهو منتف قبل البعثة، فلذلك انتفنا انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا التوقف بالشيخ به، فإن قلت: هل الحكم بنتى الحكم قبل البعثة عقلي أو شرعي. قلت: هو عقلي لا شرعي. بقى مما ننبه عليه هنا، أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس يجب



فإنه حكى فى المحصول قول الوقف، ثم قال : هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعلم الحكم، وتارة بأننا لا ندرى هل هنا حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر. انتهى. فليس فيه اختيار. ما 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 بعلم 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 «المحصل»، للإمام الرازى فى كتاب سماه «الحاصل».

## أدلة القائلين بالإباحة

قال: (احتج الأولون بأنه انتفاع خال عن إمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح كالأستغلال بجدار الغير والاقْتِباس من ناره ، وأيضاً المآكل المذيبة خلعت لغرضنا لا متاع العبث واستغنائه تعالى ، وليس للإضرار اتفاقاً فهو للتعف ، وهو إما التلذذ أو الاعتداء أو الاجْتِناب مع الميسل أو الاستدلال ، ولا يحصل إلا بالتناول ، وأجيب عن الأول بمنع الأصل ، وعلية الأوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعال بالفرض وإن سلم فالحصر 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 والاستضاءة بناره بغير إذنه ، فإنه أبيع لحلوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الإباحة دائرة مع هذه الأوصاف وجوداً وعدمها ، 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 بالاستضاءة كما ذكرنا .

وقد ذكر الرافي جواز الاستغلال بجدار الغير والاستضاءة 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 المواكيل المذيبة إن خلقت لا لغرض كان عبثاً محالاً ،

وإن خلقت لغرض فلا جائز أن يعود إلى البارى لتزهره عن الأغراض ، فتعين أن يكون لغرضنا ، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء . فهو حينئذ النفع ، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً . كالتلذذ والاعتذاء ، أو أخروياً بتعلق بالعمل كالاجتناب لكون تناولها مفسدة مع الميل ، فيستحق الثواب باجتنابها ، أو أخروياً 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 المعاصى 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 الكتاب : وأجيب عن الأول ، بأننا 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 تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، وقد بينا فيما ساف أنه لا يجوز تحليلها ، ولقائل أن يقول إذا كان الكلام فى هذا الفرع مفرعاً على القول بقاعدة التحسين والتقيح وجب المضى فيه على قاعدة القوم ، وهم يعللون أفعال الله تعالى ويزعمون أنها تابعة للصالح . ثم قال المصنف : ونحن سلمنا جواز تحليلها فلا نسلم انحصار الغرض فيما ذكرتم ، وجاز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه 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 لتزهره عن الاضرار، وقد علم الواقع على هذا برد المصنف على الترفيقين 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 والترك والأمر على ما ذكروه ، نعم لو قالوا حق على المالك أن يبيع ، فهذا يعكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على من لا ينتفع ولا يتضرر .

قال : ( تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة لأن عدم المنع أعم من الإذن ) .  
هذا إشارة إلى جواب عن سؤال مقدر ذكره التريقان على الواقعية بمعنى لا حكم ، ولك أن تقول: المصنف غنى عن ذكر هذا إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم ، بل بمعنى عدم 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

الأولى : في الحكم على المدوم

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

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

قال أصحابنا: المدوم يجوز أن يحكم عليه، لا بمعنى أن حال كونه معدوماً 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 الباري 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 قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام ، وليس بأمر إيجاب ، وهو ضعيف ، لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام ، فإنه كما يستبعد إلزام المدوم يستبعد إعلامه،

---

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

وتقدمت ترجمته .

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

قال: (قيل الرسول أخبر بأن من سيولد فآله سيأمره ، قلنا: أمر الله في الأزل معناه أن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا ، قيل: الأمر في الأزل ولا سماع ولا مأمور عيث ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام ، قلنا: مبنى على القبح العتلى ، ومع هذا فلا سفة في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد<sup>(١)</sup> .

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 فآله 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 سفة أو لغيره فحال ، إذ ليس ثم غيره ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمراً ولا نهياً ، ثم صار فيما لا يزال كذلك ، واعترض عليه التراقي بأننا نقول إنه مخبر لنفسه ، والقاتل يشتغل في فكره بزل ليله ونهاره ، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات ، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى قبيحاً ، 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 ، ودموت جلال نفسه بكلامه النفسى أزلاً وأبدأ ولا يسمع ذلك إلا الله تعالى بسمعه التمديم ، وإلى هنا الإخبار أشار عليه السلام بقوله ولا أحصى ثناء عليك أنت كما أئذيت على نفسك، (١)

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

فإنه تعالى يشئ على نفسه دائماً أزلاً وأبداً ، ولا معنى للثناء إلا الإخبار . قال :  
وهذا واجب حق لا ينكره إلا من لم يريض بالعلوم العقلية الكلامية .

والثاني من اعتراض الإمام أنه لو كان بمعنى الإخبار لقبول الصدق والكذب ،  
ولكان يلزم ألا يجوز العفو ، لأن الخلف في خبر الله محال وهو ضعيف ، لأننا  
نقول الأمر عبارة عن الإخبار بزول 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 مبنى 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 رضی الله عنها - قالت: تفقدت النبي - ﷺ - ذات ليلة فتحسنت  
فإذا هو راحع أو ساجد يقول: « سبحانك وبحمدك ، لا إله إلا أنت ، وفي رواية  
في مسلم - أيضاً - فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد ، وهما منصوبتان  
وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافتك من عقوبتك ، 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 الأجلاء  
البرزين في سائر العلوم العقلية والعقلية ، تلقى العلم عن والده بأصفهان ، ثم رحل إلى بغداد  
وببلاد الروم وأخذ عن علماءها ، كما رحل إلى القاهرة ونال من حكماها كل تقدير  
وإجلال . من مؤلفاته : شرح المحصول للإمام الرازي ، وكتاب « القواعد  
في العلوم الأربعة » : علم أصول الفقه ، وأصول الدين ، والخلاف والمنطق ،  
توفى بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ ( كشف الظنون ص ١٣٥٩ ) .

الحق ، ولا سفة في قيام طلب الفعل 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 بالتيب 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 قرضت 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 الذى لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها ، وأمره يصدق طوراً باللسان وطوراً بالجنان ، فلا ضرورة بنا إلى تقدير قيام الطلب بذاته من معدوم ، ومالتا لا تؤخره إلى حين يوجد ذلك المعدوم 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 يتقدس عنه ويحقق هذا أن من أحب أن يحيط علماً بقطر البحار وأوراق الأشجار عد سفهاً واستقيح منه ما أتى به ، بخلاف الرب سبحانه وتعالى ، فالعديم الذى وجد أنه متوقف على أمره ، وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف 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 فالكذب الكلامية  
التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا .

وإمام الحرمين قال : إن هذا الموضع عما 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 فصاعداً، 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 نفينا 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 .  
فالنتي 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 وأجيب 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 بالشئ 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 ، ويا من لا عقل له اعقل للمأمور به ، فعلى هذا لا يجوز أمر الجناد والبهيمة ، لعدم العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا أمر المجنون 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 . اهـ محققه .

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

قوله : « ولا يكفي مجرد الفعل ، هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أننا لنسلم  
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 قاذح 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 تمييزه فإما أن  
يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مفصلاً بين السكران وغيره ، للتخليط 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 النافل مطلقاً

---

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

فقدره رضى الله عنه يجعل عن ذلك ، وأظهر الرايين عندنا أن الشافعى فصل بين السكران وغيره ثم إنا 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 يتانى سياق الآية ، فإن الزب تعالى قال ( حتى تعلوا ما تقولون ) وليس عندى على من قال : إن السكران مكلف إلا إشكال دقيق لولاه لجزمت 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 يجمع مطالبته بها ، فالآية تصلح معتصماً للفریقین ، فمن يكلفه يقول الله خاطبه ومن يمنح يقول قد أمره بالأى يقرب الصلاة ، فإن قلت كيف لا تسكفون التائم وهو يضمن ما يتلفه فى نومه ويقضى الصلوات التى تمر عليه موافقها 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 لطالبته ببدله ، فوجوب الزكوات والقرم والنفقات ليس من التكليف ، بل الإلتاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق فى ذمة الصبيان بمعنى مخاطبة الولى 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 ثبات الحال ، حتى أن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تهياً 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 امتناخه قارورة فينبغي إيجاب ضمانها كالطفل يدق 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 منعت تكليفه ؟

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

وقد قال البيهقي : إن الأحكام إنما نيطت بخص عشرة سنة من علم 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 يناط به التكليف أسرخني ، لا يمكن الاطلاع عليه بغتة لكونه يزيد على التدرج ، وقد علم من عوائد الشرع أنه يعلق الحكم على مظانها المنضبطة لا على أنفسها ، والبلوغ مظنة كمال العقل فعلق الشارع الأمر عليه ، وإن جاز وجود الحكمة قبله بلحظة أو بعده بلحظة ، وفي الشريعة صور

---

(١) ولفظه : عن علي - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : « رفع القلم 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 تضاهى ذلك ، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها  
تضرب من التعمد ، وفي ذلك فروع :

منها : لو كل وضوءه إلا إحدى الرجلين ، ثم غسلها وأدخلها الخف ، فإنه  
ينزع الأولى ثم يلبسها ليسكون 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  
الشرعة 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 المعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده ،  
والنعم من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته .

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

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

---

(١) وخلاصة ذلك : أن العلماء اتفقوا على أن شرط التكليف أن يكون  
المكلف عاقلًا فاهمًا ، 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 متكلياً 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 توجه الخطاب إليه .
- ( ب ) أن العقل ينمو ويتدرج ، وأنه لا يصل إلى حد التكليف إلا إذا تكامل نموه .
- ( ج ) أن نمو العقل شيء خفي ، فلا بد 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 نجد الإمام الشافعي من أن يقول إن من لا يفهم الحجاب يكون مكلفا  
فلعل الإمام الشافعي يقصد بذلك التخليط على السكران المتعمد 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 .

أ ه محققه .



## 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 المرتعش 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 الفعل يصير واجب الوقوع ويصير عدمه ممتنعاً والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق ، وقال القاضى فى مختصر التقريب : إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً ، لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار ، فلا يوصف ذو الرعشة 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 القاضى وإمام الحرمين ، وأبو إسحق الشيرازى ، والغزالي ، وجماعة ، ومال إليه الإمام ، وذهبت المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف وهذا ما أفهمه كلام المصنف كذا نقله جماعة ، وحكاية لإمام الحرمين عنهم أن المكروه على العبادة لا يجوز أن يكون مكلناً بها ، قال : وبنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلف ، والمحمول على الشيء لا يثاب عليه ، قال : وقد ألزمهم القاضى 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 الذى منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به انتهى وقد تابع القاضى جماعة من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح ، وما ذكره إمام الحرمين حتى من هذا الوجه ، ولكن الملزوم لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكروه قادر على حين الفعل المكروه عليه فبين الملزوم أنه قادر لأن المعتزلة كلفوه بالصد وعدم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل والقدرة عنهم على الشيء قدرة على ضده ، فإذا قدر على ترك القتل قدر على القتل .

( ١١ - الإيهاب - ١٦ )

قال الغزالي : وهذا ظاهر ، ولكن فيه غور ، وهو أن الامتثال ، إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له يباعث الأمر والتسكين 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 في العبادات المشروطة فيها التنية ، أما ما لا يشترط فيه التنية كرد المصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس المعتدة فالقصد 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 وإنلاف 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 مستغنياً أثر التصرف إلا بإجماع التكليف ، والضابط في خطاب المكروه وتصرفاته والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعى مزيد بسط لعنا نستقصى القول فيه في كتابنا الأشباه والنظائر على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الإكراه على القتل على أصح القولين ، ومنها الإكراه على الكلام في الصلاة على الأصح ، ومنها الرضاع .

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

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

---

(١) هو : الحسين بن محمد بن عبد الله الشيخ الإمام أبو عبد الله الحناتى الطبرى ، كان إماماً جليلاً حافظاً لكتب الإمام الشافعى - رضى الله عنه - توفي بعد الأربعمئة هجرية .

( تاريخ بغداد ٨ / ١٠٣ ، طبقات الشافعية لابن السبكي ٤ / ٢٦٧ - ٣٧١ )

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

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

## المسألة الرابعة

في وقت توجه الخطاب إلى المكلف

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

المسألة من مشكلات المواضع وفيها اضطراب في المنقول وغور في المعقول، ونحن نذكر مقالات الناس والتنبيه على جهة الاختلاف ثم لعمد إلى الرأي الأسد فتناضل عنه فنقول: قال القاضي في مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين: الفعل مأمور به في 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 بحقيقة الوجوب عند الوقوع. وهذا باطل، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث، وإنما يترق الخالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه، وزعمت القدرية بأسرها أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده، ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية فلم يصفوا كاتماً بحظر ولا وجوب ولا نذب، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث، ثم افترقوا 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 في أنه هل يشترط بقاء المكلف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف، فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشرائط التكليف في كل الأوقات المتقدمة.

وزعم بعضهم : أنا لا اشترط ذلك ، وإنما اشترط 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 الأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب ؟

فهم من شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله ، ومنهم من لم يشترط ذلك انتهى . وهو أثبت منقول في المسألة وصریح 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 فزعوا 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 يرتضيه لنفسه عاقل ، وأما الغزالي ، 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 الغزالي : لا أمر إلا بعدموم 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 استدل 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 المباثرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي عن بعض ما ينسب إلى أهل الحق ، وقال لإمام الحرمين : لا يرتضيه 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 الغزالي 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 شعار الإمام نبيح . وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كناية للتبصر . »

## أدلة القائلين بتوجه الخطاب عند المباشرة

قال: (لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال . قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال 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 حينئذ ، وأما اتفائها قبل المباشرة فلأن الفعل قبل المباشرة يمتنع 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 يمتنع 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 ثاني الحال .  
قلت : يعود الكلام إليه أيضاً ، ويقال إيقاع الإيقاع الذي كلف به إما أن  
يكون نفس الفعل أو غيره ، ويتسلسل فتعين أن يكون توجه التكليف حال  
المباشرة لا قبلها .

قوله : « قالوا ، إشارة إلى حجة ذكرها المعترضة 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 التمكين 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  
فقبل يجب وقوع الفعل ، وقيل لا يجب بل يكون الفعل أولى وإذا عرفت هذا  
فتقول : 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 فاتفق ما ذكرتموه ، ويمكن أن يهرز على وجه آخر  
فيقال : القدرة مع الداعية 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 : فإما يكون  
التكليف حال القدرة والداعية معه 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 مما لا يكتر جدواه ،  
والذي نقوله إن الحق في أحد جهتين إلى الأشاعرة مرجعهما :

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 ما أمر 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 الأمور 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 ما لا يطاق وهو أجل ما استفاد من شرحنا في هذه المسألة ، وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال تارك الصلاة مثلاً 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 ذوو 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 بمؤمنين ) (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 بن مطيع المنفلوطي ، المصري . فثأ في قوص بصعيد مصر ، ولد في شعبان سنة ٦٢٥ هـ يئبببب من أرض الحجاز وكان والده في رحلة الحج فطاف به حول الكعبة داعياً له ، فاستجاب الله دعاه ، فكان ولده =

يجز وإلا جاز ، واختاره الأمدى وادعى أن الغزالي مال إليه . وذهب الاستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يرد التكليف بالمحال ، فإن ورد لاسميه تكليفاً ، بل يكون علامة نصيبها الله على عذاب من كلف بذلك ، واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً وذلك مبني على تمليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل ، وهذا يصلح ردأعلى من بني الامتناع على ذلك ، وهم المعتزلة . وأما من وافقهم مع أصحابنا فلم يأخذ 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 بالمعدوم ، 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 للسكف بالاتفاق ، وأجاب المصنف بأنه إن كان غير متصور كما ذكرتم فيمتنع منكم الحكم عليه لأن الحكم على الشيء فرع تصوره ، فلم حكتم عليه بالاستحالة ؟

ولقائل أن يقول : الحكم باستحالته 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 بالقرافة الصغرى

( شذرات الذهب ٦/٥ ، الدرر الكامنة ٤ / ٩٤ . درة الحجال 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 بالمتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ) .  
اختلف القائلون بجواز التكليف بالحال في وقوعه ، فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه ، والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالمتنع لذاته كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى ، وإعدام القديم . هذا ما ذكره . وهو يفهم وقوع المتنع لغيره ، والحق فيه التفصيل أيضاً فإن كان مما قضت المادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل التحيف لحكمه حكم المتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع ، وأما ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالإجماع . كما سلف .

(قاعدة) : تمخضت عن غير ما عليه جمهور الأصحاب من تجويز التكليف بالحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت . فأما التجويز 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 وجوبين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطیع ، 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 فارتت 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 للتعويبه بالكسبه فإننا سنوضح سر ما نعتقد في خلق الأفعال انتهى .

ولقائل أن يقول : على الأول قولكم ليس الأمر بالشئ 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 ضداً 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 الفعل هو الزمان الثانى إن كان الأمر للفور سلينا أن ذلك ضده المنهى عنه لكنه 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 ، وحينئذ 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 تجويز التكليف بالمتع لذاته أو المتنع عادة .

### أدلة القائلين بعدم الوقوع

قال : ( للاستقراء ، ولقوله تعالى د لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) .

استدل على أنه غير واقع بالمتع لذاته بوجهين :

**حدهما** : الاستقراء فإننا 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 مقدور له فلا يكلف به ، ولك أن تقول هذه الآية تدل على عدم التكليف بالمتع لذاته والمتنع لغيره ، لا للمتنع لذاته فقط ، فيلزم من استدلالها منع الوقوع فيهما ما لم يأت بدليل 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 الاستبراء ، وتقريره أن أبا لُهب مأمور بالجمع بين النقيضين لأنه مأمور 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 بعلم 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 مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع . وإنما الجواب أن هذا ليس من باب المتمتع لذاته ، بل من المتمتع لغيره ، وذلك أنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن فاستحال إيمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره ، فإذا أمره بالإيمان والحالة 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 قررناه إنما 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 كلف بأن يصدق بأنه لا يؤمن إلا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسمى 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 ( ثبت يدا أبي لهب وتب ) (١) ولا دليل فيه لأن التنب هو الحسran . وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه ، وأما قوله تعالى ( إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) (٢) فمخصوصة 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 بالعروع 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 .

## 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 ، ويترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ، ولم يقل أحد إن التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى .

وأما فروع الدين فقال الشافعي ، ومالك وأحمد : إنهم مخاطبون بها ، وخالفت 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 رابع ، أن المرتد مكلف دون غيره ، لالتزام المرتد أحكام الإسلام ، ولا معنى لذلك لأن ماخذ المنع فيهما سواء . وهو جهله 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 لتمكته من إزالة المانع ، والعمل بعده ، كالمحدث . وحصول الشرط الشرعي غير



مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح . أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال ، لأن شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول ، وإنما يجب بتمامه . فإذا تم الحول وهو كافر كيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده لأنه لو أسلم اشترط مضي حول من وقت إسلامه ، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت ، وجواب هذا الإشكال 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 ستعرفه إن شاء الله .

القائدة : تضعيف العذاب في الآخرة ، ومضى الحول ليس من شرطه الإسلام . والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني .

أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج .

وفي الزكاة ثلاثة أشياء :

الخطاب بأدائها ، وهو حاصل لما بيناه .

والثاني : ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه .

الثالث : تعلقها بالمال ، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه 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 والنهي هو محل الخلاف ، وليس كل تكليف أيضاً ، بل ما لم نعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين ، وإنما المراد العامة التي 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 والذي 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 قارنه مانع ، والعبارتان إن وقع فيهما تشاجر فهو لفظي .

ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجناباتهم 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 وغيرها فهذا لا نزاع فيه وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة ثابتة إذا قلنا بصحة أنكحهم ، ومن هذا القبيل الإرث والملك وبه ولولا ذلك لما شاع بيعهم لموارثهم وما يشترونه ولا معاملتهم وكذا صحة أنكحهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له .

قال والذي : بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً والصحة حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم ، ومن يقول بأن الصحة حكم عقلى مراده مطابقة الأمر فهي 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 الشرعي فلا تعلم من يقول بفساده 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 أرواح 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 الشافعي ، 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 ، والتعاق المذكور إنما يقصد به تأكيد الوجوب لأجل الإخذ ايضاً

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 نذر 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 . وكسب أنس النبي كسبه 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 إثباته 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 الآية والحديث وكآليات التي فيها (يا أيها الذين آمنوا) ونحوه فلا تتناولهم لفظاً .

قال والذى 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 خطاب الوضع كون الزنا سبياً لوجوب الحد ، وذلك ثابت في حقهم ،

ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين (١) ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع ، فإنه كيف يقال يسقط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعا أما من لا يعتقد شيئاً فيجرب 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 - : دما 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 للشركين) وأيضاً فإنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حمد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياساً).

استدل على المختار بأوجه:

الأول: أن المقتضى لتناول الكفار قائم مثل: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) (١) وغيرها، والكفر لا يمنع من تناول التمكن من إزالته، فأشبه المحدث المانع من الصلاة، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال، وما قال أحد من المسلمين إن المحدث لا يكلف بالصلاة حتى نبع أبو هاشم (٢) وقال منكر من القول وزوراً قلت: والاستدلال بنحو: (يا أيها الناس) مستقيم وأما ما حكى عن ابن عباس رضي 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 ٣٦٧/١، البغدادي ٥٥/١١)

(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) للفریقین جميعاً من الكفار والمناقضين، (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 المسلمين ) (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 تجعله دليلاً على التفرقة ، وبه يشعر إيراد المصنف حيث استدلك بتناول النهي ، ولو جعله دليلاً على من وافق في النهي لم يحتاج إلى الاستدلال ، وتفريره أن الدليل على أن النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الأمر ، بجماع مطلق الطلب .

فإن قلت : لا نسلم بأنه يتناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا ، لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية أو غيرها ، ولذلك لا نجد الحرب .

قلت : الالتزام بمجرد لا يوجب الحد .

فإن قلت : قال أبو عبد الله بن خويهدر منادى المالكى : إنهم إنما يقطعون في السرقة ويقتلون في الحرابة من باب الدفع فهو تمييز 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 الطهارة ، وإنما هي في 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 تضعيف العذاب ) .

---

( ١ ) سورة فصلت آية ( ٧ ، ٦ ) .

( ٢ ) سورة المدثر ( ٤٢ ، ٤٣ ) .

لما قاس الأمر على النهى بالجامع الذى بينه اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهى من باب التروك فلا يحتاج إلى النية ، بخلاف الأمر ، وإذن يمكن الكافر الانتفاء عن المنهيات مع كفره ، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، وأجيب عن هذا الاعتراض بأنك إن عنيت بقولك يمكنه الانتفاء عن المنهيات أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات ، وإن عنيت أنه يتمكن من الانتفاء عن المنهى لغرض امتثال قول الشرع ، فهذا حالة الكفر متعذر ، فاستوى المأمور والمنهى فى أن الإتيان بهما من حيث الصورة ، غير متوقف على الإيمان والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإيمان فبطل الفرق ، قال صاحب الكتاب وفى 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 إماماً فى حال الكفر أو بعده ، والأول باطل لامتناع الإتيان بها فى تلك الحالة ، وكذلك الثانى لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤثر بالفناء 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 فى الآخرة

---

(١) حديث صحيح وتمامه : « الإسلام يجب ما قبله ، والتوبة تجب ما قبلها وإن الهجرة تجب ما كان قبلها »

أخرجه الإمام أحمد فى مسنده عن عمرو بن العاص (٤/١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥)

ويؤيده حديث ابن مسعود : « أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: « من أحسن فى الإسلام لم يؤخذ بما عمل فى الجاهلية ، ومن أساء فى الإسلام أخذ بالأول والآخر » صحيح البخارى ، كتاب استنابة المرتدين ( ١٧/٩ ، ١٨ ) ومسلم كتاب الإيمان ، باب « هل يؤخذ بأعمال الجاهلية » ، ( ١/٧٧ ) .

كما يؤيد ذلك كله قول الله تبارك وتعالى : ( قل للذين كفروا إن يتهموا يخفف 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ «الإسلام يجب ما قبله ، فجة 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 يترى 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 أُلزم به الخصوم في فروع خاصة لا يظهر فائدة للخلاف فيها كالزكاة ونحوها ، وقد فرع 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 المع ، فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم في الأصول .

منها : ذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أنه يجب على الحربي ضمان النفس والمال .  
تخرجاً من أن الكفار مخاطبون بالفروع وعزى هذا إلى المزني (٢) في المشور .

ومنها : إذا اغتسلت الذميمة 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 النحل آية ( ٨٨ )

( ٢ ) هو : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني ، صاحب الإمام الشافعي ، من أهل مصر ، كان عالماً 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 شرعي من إطعام محتاج أو كسوة عار أو تخليص رقبة عن قيد رق ، وهذه للمصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها ، فإذا وجدت لاجرة إلى إعادتها بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كسألتنا ، وكالصوم .

ومنها : لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ 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 نأخذه وفيه وجه .

ومنها : التصرف في الخمر حرام عليهم خلافاً لأبي حنيفة ، وصرح في التسمية ببناء المسألة على الأصل المذكور ، فإن قلت : لم لا جرى فيها خلاف منهي ؟ 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 تسكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من أمور ومنهى ويقتضى أن الإباحة لاتعلق بهم لاسيما على قولنا إنها ليست من التسكليف ، والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح ، قال والدي : وقد يقال إن إقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على أن المكلف لايجل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه ، فإن صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم ، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين ، قال والدي وهو مما لم أره لغيري وفيه عندي توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحهم ومعاملاتهم ، لأن أثرها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة .

## المسألة الثالثة

### امتثال الأمر بوجوب الإجزاء

قاله : ( الثالثة : امتثال الأمر بوجوب الإجزاء لأنه إن بقي متعلقاً به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمثل بالسلبية . قال أبو هاشم لا يوجبه كما لا يوجب النهى 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 الامتثال موجباً للإجزاء لسكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً إما لذلك المأتى به ، ويلزم تحصيل الحاصل ، أو لغيره ويلزم ألا يكون الإتيان بتمام 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 فامتثال الأمر يكون محصلاً للإجزاء من غير خلاف ، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا نبي على ذلك التفسير ، فقالوا : لا يمتنع الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله ، فإصل 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 =

القرافي هذا الخلاف في مفهوم الشرط كما إذا قال : « إني دخلت الدار وأنت حر ، فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم عتقه ما لم يأت بالمشروط 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 أباهاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل لأن الأمر بمجرد لا يدل عليه ، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في عمل الوفاق 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 الداء ، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء وإليه الإشارة بقوله « لا يوجه ، 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 منهم 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 النهي ، وقد يكون الانكشاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت الداء مع جماعته للصحة ، ولهذا يصح أن يقال لا تفعل هذا وإن فعلته يكون فمك صحيحاً .

فإن قلت : الحاج إذا فسد حجه فهو مأمور بالمضي في فساد الحج وإذا مضى فيه كما أمر لزمه في مستقبل الزمان حج صحيح ولم يقع إذن مضيه مجزئاً وإن كان مأموراً به

---

= الإجزاء بمعنى امتثال الأمر ، واففقوا على عدم الإجزاء ، بمعنى عدم سقوط القضاء إذا احتل 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 يوجه . وانظر : 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 غاض أولاً حجاً مفروضاً فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم ، والافساد متاف لحق الامتثال ، وليس المضى في الفاسد مقتضى الأمر بالحج الصحيح ، وإنما هو متلقى من أمر جديد يختص بالحج فيثبت الجريان في الفاسد بأمر جديد ، ويبقى على المفسد حق القيام بالأمر الأول ، وإن كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسد بأمر جديد ، وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضى ، قال وهذا لا غموض فيه وقد يتعارض على الفقيه الفرق بين الفساد والقوات والتحلال 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 وعلم وخاص ويحمل ومبين وناسخ ومنسوخ ويان 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 الخبر ، وإعما كلامه فى الإنشاء وهو ينقسم باعتبارات ثلاث :

الأول : بالنظر إلى ذاته إلى أمر ونهى فنقول هذا القول أمر أو نهى فيجمل 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 المجمع ، ثم إن أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب التقى وطوراً في قالب الإيمانيات ، إما لكونها تابعة للبصالح 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 الإلثاء 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 الفرض 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 والتنصان ، 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 بالكلية . فإذا قلت : قام الناس إلا زيداً لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيداً فعلت بهذا أن لإفادة قام الناس الإخبار بقيام جميعهم شرطين :

أحدهما : ألا يتدنه 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 متهيئاً 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 عدم 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 بالتقصد لا بد منه لأنه شرط ، والشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط ، والعلم بعدم الابتداء والحتم بما يخالفه لا يشترط ، لأنهما مانعان ، والشك في المانع لا يقتضى الشك في الحكم ، لأن الأصل عدمه ، واختار والذي أيده الله أنه لا بد من أن يعلم الثلاثة ، ويؤيده ما حكاه الروياني عن صاحب الحاوي ، فبما إذا قال الرجل لو وجته طلقتك ثم قال سبق لسانى ، وإنما أردت طليتك أن المرأة إن ظنت صدقه بأماره فلها أن تقبل قوله ولا تخصمه ، وإن من عرف ذلك منه ، 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 والى 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 ككيفية تعرض للنفس الضروري وضع بإزاء  
المعاني الذهنية لدورانه معها) .  
يتعلق بالوضع أمور ستة :

أحدها : سببه ، وقد خلق الله نوع الإنسان وصيره محتاجاً إلى أمور لا يستقل  
بها ، بل يقتدر إلى المعاونة عليها ، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرة  
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 بإزاء ما أريد من تلك المعاني، بخلاف الإشارة فإنها  
مخصوصة بالموجودات المحسوسة ، وبخلاف المثال وهو أن يجعل لما في التضمير  
شكلاً فإنه أيضاً كذلك لا يعسر بل يتعذر أن يجعل لكل شيء مثال يطابقه ، وأما  
كونها أيسر فلأنها موافقة للأمر الطبيعي ، لأن الحروف ككيفية تعرض للنفس  
الضروري ، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أهمل من غيره .

قوله : ( وضع ) .

هذا هو الأمر الثالث الموضوع له، وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول : وضع اللفظ  
بإزاء المعاني الذهنية ، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : بل بإزاء الخارجية ،  
واستدل المصنف على الأول بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية ، فإن من رأى  
شجراً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان، فإذا  
تقنير ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد إسماءً آخر، وهذا

( ١٢ - الإيهام ج ١ )

الدليل أيضاً يدل على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية لامتنع تسمية ذلك بحيوان 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 مجرد اختلافها فى الذهن .

قال ( ليقيد النسب والمركبات دون المعاني المفردة وإلا فيدور ) .

اللام فى قوله ليقيد متعلّمة 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 بالمتبسيّن فلو استفيد العلم بها منها لزم الدور بل الغرض منه التمكن من إفادة المعاني المركبة بتركيبها ، والدور غير لازم هنا إذ يكفى 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 أستمكم) ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتج في تعريفها إلى اصطلاح آخىم ويتسلسل، ولجاز التخيير فيرفع الإمان 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 لا شتهر. وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فيتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة، فلا يكون مكلفاً، أو في غيره وهو بعيد، وأجيب بأنه يلزم العاقل بأن واضعاً وضعه 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 عباده 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 ادعائه في كل الألفاظ واللغات، إذ لو كان كذلك لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الألفاظ على معانيها باختلاف الأسمم والأزمنة، إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافها.

والثاني: وهو أعظم تكثيراً أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الألفاظ 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 الواضح 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 بالبال في ذلك الوقت دون غيره ، إذا بطلت المناسبة للطبيعية 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 فإما 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 كالفاضل فمن 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 ، وأما تخصيص لفظ الاسم ببعض الأقسام فهو اصطلاح محدث للنحاة واللغويين .

**الثاني :** قوله تعالى ( إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم ما أنزل الله بها من سلطان ) (٢) ذمهم على تسميتهم بعض الأسماء بما سمعوا به من تلقاء أنفسهم ، فلو لا التوقيف في كلها لما استبحقوا التسم بذلك ، ولقائل أن يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً .

**الثالث :** قوله تعالى ( ومن آياته خلق 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 ، فينبغي أن يكون المراد اختلاف اللغات ، إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، أو إطلاق اسم اللغة على المعلول أو اسم المحل على الحال ، وحينئذ فلو لا أنها توقيفية لما أمتن 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 تعليمها إلى اصطلاح آخر بينه وبين من يعلمه ، ثم إن الفرض أن ذلك الطريق أيضاً لا يفيد لذاته ، فلا بد من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل ، ولما قلنا أن يقول بهذا الدليل يظل مذهب أبي هاشم ولا يثبت مذهب الشيخ .

الخامس : وهو كالرابع أنها لو كانت اصطلاحية لجاز التعمير . إذ لا حجر 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 ، فعمله مثلاً أن الخيل تصلح للحمل والفر ، والجمال للحمل ، والثيران للزراعة ، وهذا لأن الاسم مشتق من النسبة أو من السمو ، وعلى كل تقدير فكل ما يعرف ماهية ويسكن عنه عن حقيقة يسكنون أسماء وتخصيص الاسم بهذه الألفاظ عرف حادث ، ولو سلمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم فلا يلزم التوقيف ، إذ من الجائز أن يكون من الأسماء التي عليها الله لآدم قد وضعها طائفة مخلوقة قبله ، وفي هذين الجوابين نظر .

أما الأول : فإنه خلاف الظاهر ، إذ الظاهر من الأسماء الألفاظ .

وأما الثاني : فالأصل عدم استعمال سابق ، ومنهم من أجاب بجواب آخر وهو أن المراد من التعليم أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ 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 للإلهام .

قال بعضهم : وأصل التعليل لإثبات أثر الثلاث المشفق ، يقال سودته فقسود ، وقول الإمام : يقال علمته فلم يتعلم ممنوع .

قلت : وهذا المنع غير منقح ، وقد كان الإمام علاء الدين الباجي يقول : لو لم يصح علمته فما تعلم لما صح علمته فتعلم ، لأنه إذا كان التعليم يقتضى إيجاد العلم وهو علة فيه فحلولة وهو التعلم يوجد مع بناء علي أن العلة مع المعلول ، والقاء

في قولنا فتعلم تقتضى تعقيب التعلم ، وإن قلنا : إن المعلول يتأخر فتمول لأفائدة في قولنا فتعلم لأن التعلم قد فهم من قولنا علته فوضح أنه لو لم يصح علته فما تعلم . لكان ، أما ألا يصح علته 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 علته فما تعلم ؟

قلت : فرق والذى أحسن الله إليه بينهما بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمور من المعلم ومن المتعلم ، وكان علته موضوعاً لاجزاء الذى من المعلم فقط لعدم إمكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ، ولا بد بخلاف الكسر ، فإن أثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق والإحصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ فالتوقف إن توقف لعدم القطع فهو مصيب ، وإن ادعى عدم الظهور فقير 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 انتفت الحقيقة وهى أن يكون المراد بها الجارحة وثبت العدول إلى المجاز فليس صرفك إياه إلى اللغات أولى من صرفنا إياه إلى الإقذار على اللغات أو مخارج اللغات ، وإليه أشار بقوله والتوقيف يعارضه الإقذار ، ولقائل أن يقول مجاز المستدل أدنى لأنه أقل إضماراً وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار أو الإضمار والمجاز معاً ، إذ يصير تقدير الآية واختلاف اقتذار ألسنتكم باللغات أو اختلاف اقتذاركم باللغات ، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتذار 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 : حينئذ يقع التعارض بين الإظهار والمجاز ، والمجاز أولى .

قال صني الدين الهندي : والأولى أن يجاب بأننا لانسلم أن اختلاف اللغات إنما يكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية ، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد لله مخلوقاً 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 بتريده اللفظ وهو تكراره مرة بعد أخرى مع القرائن ، كالإشارة إلى المسمى ونحوها ، وبهذا الطريق تعلت الأطفال ، ولو سلطنا ذلك فما ذكرتم من الدلالة لا يقتضى أن جميعها 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 لسكونه من مهمات الأمور ، وأما أبو هاشم فقد احتج على مذهبه ، بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية أو البعض والبعض لعدم الواسطة بينهما ، والقول بالتوقيف باطل مطلقاً فثبت كونها اصطلاحية وإنما قلنا . بطلان التوقيف لأنه إما أن يكون بالوحى ، أو بمخلوق 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 بإزاء هذه المعاني ، لا أن الله تعالى هو الواضع 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 بمخلق 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 اليهم 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 فتقول 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 مما سبق وبتمتير 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 صدقاً في السر ، وصدقاً في العلانية للمسألة 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 الآخر النقاش 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 والنحر 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 يبرزك 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 نقلتان ، 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 العقليتين وتركيبهما على الوجه المستج ، 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 اللفظ ، 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 ، وضعية 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 التحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من المفظ ، ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك ، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع للوضع 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 والعلّة غير المعلول ، وإذا كانت الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ يجوز 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 للتضمن 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 لليباض فإن تصوره من هذه الحيثية يلزم تصور اليباض فهما متلازمان في الذهن ، وليسا بتلازمين 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 القرافي 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 .  
(الأعلام 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 إخراج سبب آخر فلا يلزم العدم ، وذلك ليس لذاته بل لأمر خارج ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من السبب ، والثاني من الشرط ، والثالث من مقارنة عدمه عدم 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 لفظ ، بل أثراً للمنفصل فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الإطلاق ، فإن الملازمة في نفس الأمر والفهم معدوم من اللفظ إذ اللفظ معدوم فهي حينئذ 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 احتراز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى . وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال : كمال مسماه ، 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 الباعيتين ، قال الفراءى : وهو قيد لم يذكره أحد من تقدمه ، وإنما اكتفى المتقدمون بقرينة التمامية والجزئية واللازمة قال : فيقال له إن كانت هذه القران 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 للخمسة 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 ، فأطلاق اللفظ آلة للدلالة كالتلم للكتابة ، والقدم للنجارة ، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه :

أحدها : المحل فحل دلالة اللفظ الفلبي ، وحل الدلالة باللفظ اللساني .

وثانيها : من جهة الوجود فكلمة وجدت دلالة اللفظ وجدبت الدلالة باللفظ ، ولا يوجد دلالة اللفظ في الألفاظ الجملة والأعجمية .

وثالثها : من جهة الأنواع فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع : المطابقة والتضمن والالتزام ، والدلالة باللفظ نوعان : الحقيقة والمجاز .

ورابعها : من جهة السببية ، فالدلالة باللفظ سبب ، ودلالة اللفظ مسبب عنها .

وخامسها : 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 أوردت بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق ، إذا جعل علما للإنسان 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 يتلفظ 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 الجار بردى 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 إعادة 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 .  
بالطبع ، 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 بجالته التصريفية على أحد الأزمنة الثلاثة ، الماضى والحال والاستقبال فهو الفعل ، أو لا يدل فهو الاسم ، سواء لم يدل على زمان أصلا كالسما والأرض وزيد ، أو دل لكن لا بهيئته بل بذاته كالصباح والغيبوق وأمس والآن والمستقبل .

قال : ( كلى إن اشترك معناه ، متواطىء إن استوى ، ومشكك إن تفاوت هـ .  
وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس ، ومشتق إن دل على ذى صنفة معينة كالفارسي ) .

هذا تقسيم الاسم فنقول : هو إما كلى وإما جزئى ، وذلك لأنه إما ألا يمتنع نفس تصوره من اشتراك كثيرين فيه أو يمتنع ، 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 أفراده الذهنية 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 متواطئ لوحدة الحقيقة فيه ، أو مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كاليابس الذى هو الثلج أشد منه فى العاج وكالوجود فإن معناه واحد فى أشياء كثيرة مع اختلافه فى تلك الأشياء ، فإن وجود الجوهر أقدم من وجود العرض والموجود بالذات أولى من الموجود بالتغير والوجود النار أقوى وأشد من غير النار، كالحركة مثلا ، وتجتمع هذه الأنواع من الاختلاف بالنسبة إلى الخالق والمخلوق .

فإن قلت : الأبيض مثلا إذا أطلق على الثلج ، فيما أن يكون استعماله فيه مع خصيصة تلك الزيادة أو لا ، فإن لم يكن فهو المتواطئ ، وإن كان فهو المشترك فإن لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكك .

قلت : كذا أورده ابن التلساني ونحن نقول : المتواطئ أن يضع الواضع للقدر المشترك بتحديد علم الاختلاف فى المحال مع اختلاف المحال فى أمور من غير جنس المسمى كتمييز أفراد الإنسان بالذكورة والأنوثة ، وهذا معنى قولهم المتواطئ ما استوى محاله ، والمشكك أن يضع القدر المشترك بتحديد الاختلاف فى المحال بأمر من جنس المسمى كأجزاء النور فى الشمس ، واستحالة التغير فى الواجب ، فاشترك القسمان فى أن الوضع فى كل منهما للقدر المشترك ، وافترقا بتحديديهما .  
الوجه الثانى : السكلى إما جنس أى 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 : فى اسم الجنس إنه ما يدل على ذات غير معينة ، كالفرس منتقض بعلم الجنس ، فإنه دال على ذات غير معينة ، فإنك تقول : رأيت ثعالة أى ثعلباً مع أنه ليس باسم جنس ، بل علم جنس يعامل فى اللفظ معاملة الأعلام .

فإن قلت : وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أن كلا منهما يصدق على ما لا يتناهى ومساها كلى ؟

( ١٤ - الإيهام ج ١ )

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 : فويستتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع ، لأنه إما يثنى ويجمع الأقراد .

( 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 المنطوق ، وتارة يراد به الأمران : أعني 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 لاشتتاله على ما لا يتناهى ، ومنهم من زعم أنه موجود في الخارج .

والثالث : في وجوده في الخارج أيضاً اختلاف ، والظاهر أنه لا وجود له أيضاً لاشتتاله 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 ومضه وإن 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 :

**الوحدها :** 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 الجزئى ، ولقائل أن يقول: وحدة المضمَر بالنوع لا بالشخص ، فإن أنت مثلاً معناه المخاطب المذكر الفرد من غير تعيين ، فيصح إطلاقه على من كان كذلك، والناس مختلفون في أن المضمَر جزئى أو كلئى ، وحجة المصنف في جعله جزئياً أن الكلئى نكرة والمضمرات أعرف المعارف .

قال : ( تقسم آخر اللفظ والمعنى ، إما أن يتحدا وهو المنفرد ، أو يتكثرا وهي المتباينة تفاضلت معانيها ، كالسواد واليباض ، أو توصلت كالسيف والصارم والناطق والفصيح ، أو تكثر اللفظ واتحد المعنى ، وهي المترادفة أو بالعكس ، فإن وضع الكل كالعين فمشترك ، وإلا فإن نقل لعلاقة واشتهر في الثانى سمي بالنسبة إلى الأول . نقولاً عنه ، وإلى الثانى منقولاً إليه ، وإلا لحقيقة ومجاز ) .

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 كلئى وجزئى على ما مر في التقسيم السابق .

وأما الثاني : وهو أن يتكرر اللفظ والمعنى في الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة المرصعة لمعان مختلفة، وحيث إن يتمتع اجتماعها كالسواد والبياض أو لا يتمتع، بأن يكون بعضها اسماً للذات وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات والصارم للسيف القاطع كما قاله الجوهري (١) في الصحاح وغيره، وقد يجتمعان في سيف واحد أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة العنفة كالناطق بالفعل والفضيح فإن الناطق بالفعل صفة للإنسان وقد لا يكون فضيحاً، فالأولى التي لا يمكن اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتفاصلة لتفاضل معانيها بالذات .

**والثانية :** التي لا يتمتع اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتواصلة، لتواصل معانيها وقد بينا أنها على نوعين .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً في الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشر لو اختلفت 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 لكل واحد من تلك المعاني أولاً والأولى المشتركة كالمعين للمولانا المتعددة .

**والثاني :** وهو ألا يوضع لكل واحد بل لمعنى، ثم ينتقل إلى غيره، فيما

---

(١) هو : إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة، أشهر كتبه والصحاح، أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاق البادية، وهو أول من حاول للطيران، حيث صنع جناحين من خشب وربطها بجمل وصعد سطح داره ونادى في الناس : لقد صنعت ما لم أسبق إليه، وسأطير الساعة، فاجتمع الناس إليه، فتأبط الجناحين . ونهض بهما، فغاثه اختراعه . فسقط إلى الأرض قتيلاً .

وكان ذلك في سنة ٢٩٢ هـ (الاعلام ٢٠٩/١، ٢١٠)

أن ينقل لعلاقة أولاً، فإن لم ينقل لعلاقة ، وقد أهمله المصنف فهو المرتجل ، كذا قاله الإمام .

قال القرافي : وفيه نظر ، لأن المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتنم 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 اللاقين ، كسبطين لك إن شاء الله تعالى في حد المجاز ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول : أعنى الحيوان المقترن مجاز 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 ، كالجوهر إذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسم العرض .

وأما قول الأصفياني : إن قيامه بنفسه نفاسة فهو إن صح ودفع صحة التمثيل للجوهر 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 حقيقة ومجاز أى : وإن لم يوضع لعلاقة حقيقة ومجاز ، وليس كذلك ، إذ لا بد من العلاقة في المجاز ، ويـمكن أن يجاب عن هذا بأن قوله لعلاقة إنما ذكر لتحقيق معنى النقل لا لتويعه أى : لا يتحقق النقل ، ولا يعتبر إلا بالعلاقة لكن يتبين على هذا أن يكون قوله وإلا حقيقة ومجاز معطوفاً على قوله واشتهر أى : وإن لم يشتهر فمجاز ويحىء الإيراد الثاني .

قال : ( والثلاثة الأولى المتحدة المعنى فصوص ، وأما الباقية فالتساوي الدلالة  
بجمل والراجع ظاهر والمرجوح مؤول ) .

الثلاثة الأولى : المتحدة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة اللفظ والمعنى ، والمتكثرة  
اللفظ دون المعنى فصوص ، 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 جيدها إذا رفعت ، ومنه منصة العروس ، وقد يطلق النص  
على ما يدل على معنى قطعاً ، ويحتمل غيره كصبيح العموم في الجرع ، 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 سيأتي  
الشرح إليه إن شاء الله تعالى .

الثالث : اصطلاح الجدليين ، فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص مجرد  
لفظ الكتاب والسنة ، وقد احرص 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 : المتحدة اللفظ متكثرة المعنى ، وإنما قاله الباقية وأراد

القسم الرابع : لأن تحته أفساما 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 دلالة على بعض المعاني أرجح  
فالطرف الراجع 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 النص راجح  
لايحتمل غيره، 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 ، فالمتشابه 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 والمثنان ) .  
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 الإسم  
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 خالفة ، 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 أب ت عبثاً إذ لا معنى لهذه  
الألفاظ :

قلت : لما كانت آلة يتوصل بإجتماعها على الترتيب المعتبر إلى الكلام المفيد  
لم يكن تعليلها عبثاً .

والرابع : كلفظ الخبر ، فإن مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد .

والخامس : أن يكون المدلول لفظاً مركباً مهملاً .

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 فنزل عبد الله إذا كان علماً ، فإن اسم العلم يدل عليه وهو لفظ  
مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب .

وأما الثاني : فكلفظ الهنئان ، فإنه يدل على المركب من مهملتين أو من لفظة  
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 الهنئان كما قررناه ، فإنه لفظ موضوع  
للهمل المركب كما عرفت .

قال : ( والمركب صيغ للإفهام ) شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما ذكر  
من أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره .

قال : ( فإن أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية استفهام ، والتحصيل 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 : إعادة 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 للمأثله « 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 مسماه يقال له هو الحيوان الناطق ، فإن

كان جاهلاً بالحيوان الناطق فسد الحد ، لأن الحد بالمجهول لا يصح ، فتعين أن يكوننا  
معلومين له ومتى كانا معلومين ، فمن علم الحيوان ، والناطق ، فقد عرف الإنسان  
لأنه ليس شيئاً غيرهما ، فعلنا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان ، وإنما كان جاهلاً  
بمسمى اللفظ على التفصيل ، وكان يعطها 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 ، وجاهلاً 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 الجهل هنا إنما وقع من وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا تنافي بين  
العلم بالخبر والجهل بوضع لفظه له ، فإن المرء قد يعلم حقيقة ولا يعلم اسمها .

فإن قلت : الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل علمهما إلا أحدهما ،  
أما هما 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 اتصالحا بخبر واحد ، فإذا ردد ونوع فقال ما يدخله  
الصدق أو الكذب فقد تميز .

قلت : ما ذكرناه هو الصواب ، وذلك لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي  
القبولين ، ألا ترى أن الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد أحد القبولين دون  
الآخر لزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول ، فإن كان ذلك المستحيل  
هو الوجود لزم كون الممكن مستحيلاً ، وإن كان المستحيل هو العدم لزم 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 يقدر 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 سمي الأصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أخباراً  
معظمها أوامر ونواهي؟

قلت : أجب القاضى بوجهين :

**أحدهما :** أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر فالأمر به في حكم الخبر عن وجوبه ،  
وكذا القول في التواهي ، والسر فيه أنه ﷺ ليس أمراً على سبيل الاستقلال ،  
ولأنما الأمر حقاً الله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار  
عن الله تعالى ،

**والثاني :** أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن بروى لهم ،  
ومن عاصر النبي ﷺ كان إذا بلغه أمر لا يقول أخبرنا رسول الله ﷺ بل  
أمرنا ، نقول فالتقول : إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

القسم الثاني : ألا يشمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه ويندرج في التنبيه  
لا على وجه المحصر التمني مثل : ليت الشباب يعود .

والترجي والقسم والنداء وأمثلهن معروفة .

فإن قلت : ما الفرق بين الترجي والتقي ؟

قلت : الترجي لا يكون في المستحيلات ، والتقي 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 تنهياً 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 التساوي  
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 بالنهي عنه ، وإن أراد  
تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره لزم دخول النهي في حد الأمر وهما حقيقتان  
مختلفتان ، وقد يقول من ينصره بدخول النهي في 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 ، والنهي ما يطلب به فعل خاص وهو الكف .

( خاتمة ) قال القرافي في الفروق : اختلفت جماعة من الفقهاء من قولنا  
في حد الخبر ، إنه المحتمل للصدق والكذب أن هذين الاحتمالين مستفادان من الخبر  
بالوضع اللغوي ، وأن الوضع اللغوي 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 في الزمان للماضي ، ولم يقل أحد إن معناه صدور القيام أو عدمه ،  
ولقاتل 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 الافتطاع ، 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 الثراح ، 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 ، احتراز عن المعدول ، لأن للنسبة تمتضى للمغايرة ، ولا مغايرة بين للمعدول والمعدول عنه في المعنى ، وهذا الحد الذي ذكره أسد من تعريف الميداني (١) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله : « وأن يجمد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فترد 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 ، البعث ، صاحب « مجمع الأمثال » ، الذي لم يؤلف مثله في موضوعه .  
ومن مؤلفاته : « نزهة الطرف في علم الصرف » ، و « شرح المفضليات » ، و « 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 وخف ، 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  
ونقصانها ، 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 . والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف 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 زيادتهما ونقصانهما . أى زيادة 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 زيدت 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 لكونه نقصاناً لحركة الإعراب .

قلنا : سيأتى إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه ، فالأولى تمثيله بذهب من الذهاب ، 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 ، حكاه شيخنا أبو حيان في الارتشاف .

السادس : نقصان الحركة والحرف معاً نحو : غلاماً 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 مسلبة ، ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده ، فلا يصح ما ذكره مثلاً ، فالأولى : التثنية بقولك : مدحرج من الدرجسة ، 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 الممجمة ونقصت منه فتحته ، وكذلك : رمى من الرمي ، نقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم ، وسعى من السعى .

التاسع : زيادة الحرف ، ونقصان الحركة نحو : عاتٍ بالتشديد من العدد زيدت الألف بعد العين ، ونقصت حركة الدال الأولى .

العاشر : زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو : ثبت من التثبيت ، زيدت فيه فتحة الياء ونقصت منه الألف ، كذا ذكره في الكتاب ، ولك أن تقول فتحة الياء 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 والحركة 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 ماضى من الخوف  
زيدت الألف وحركة العاء 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 قالاً بعالمية الله تعالى دون علمه وعلاهما فينايه ، لنا أن الأصل جزؤه  
فلا يوجد دونه ) .

شرط صدق المشتق اسماً 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 السرفى قوكن المصنف صدق  
أصله دون وجود أصله كما قال غيره ، إذ لو قال وجود أصله لورد عليه إطلاقه  
باعتبار المستقبل ، إذ هو جائر 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 أى قالوا : إن الله تعالى عالم ولم يقلوا بمحصل العلم الذى 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 جزاء

- فخراراً من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً ومبنى 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 عالمية 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 الله سبحانه وتعالى صفات مغايرة لذاته تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الثبوتية ، ثم قال الذين نعوا الحال العالمية وقادرية 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 علم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، والجائيان قالا : إنه تعالى علم بالذات لا بالعلم ، قادر 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 مجروع معناه ، فلو صح العالم بدون العلم لزم ما ذكرناه ولا ينتض 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 نفيه 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 والعود بشرط بقاؤه في كون المشتق حقيقة ، وإلا فلا ، حكاه الأمدى ، 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 الذى يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة المحسوسة ، كاليأس والسواد ، لأننا على قطع بأن الغوى لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض ، وقد قال الإمام في آخر المسألة لا يصح أن يقال لليقظان إنه نائم اعتباراً بالنسوم السابق ، وادعى الأمدى 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 يعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه ، لأنه أمر حكيم وتبين من هنا وجه انفصال الماضى عن المستقبل حيث كان إطلاقه باعتبار الماضى أولى ، لأن من حمل منه الضرب في الماضى قد يستصحب حكمه ، وأما للمتحليل 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 لزم اجتماع النقيضين ، أعني صدق نفي الضرب وإثباته فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً لأن صحة النفي من أمارات المجاز ، واعترض 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 أهمل العرف يستعملون ذلك فيكونان متناقضين وهو المطلوب .

فإن قلت : سلينا أنهما مؤقتان بالحال وأنها متناقضتان ، ولكن لانسلم أنه حيثئذ 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 من لم يفهم معنى هذا الكلام ، وذلك لأننا لم نعن بذلك سلب إطلاق الاسم حتى يقال إنه مصادرة على المطلوب . بل إن المعنى غير ثابت في الحال ، وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك طائل ويقرر عندك أن المعنى بقولنا يصدق ليس بضارب في الحال تحقق المعنى لا صدق الإطلاق إذ الخصور سدوا هذه المقدمة لما ذكرها الإمام وغيره ، وما اعترض أحد بهذا السؤال .

فإن قلت : سلينا 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 ضارب الآن أو ليس بضارب الآن إذا جعلناه جهة 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 ممتعة الآن ، والآن ظرف للاتقاء لا للنفي ، فإن النفي هو الحكم وهو حاصل الآن واتقاء 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 المثبت ، وانزد 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 وبقى بعد هذا أن يوم الجمعة ، إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيد بذلك الوقت أو المطلق . والمعنى : أن زيدا يصدق يوم الجمعة أنه ليس بضارب ، ومن ضرورة انتفائه انتفاء المقيد وإذ وضح أن المطلقة جزء من المؤقتة صح تعبير 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 مجال التكلم وطلنا عليه ، فالمطلقة وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف ، وكان ذلك منطوقاً به فسمارت 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 ولنة فكيف يقول إن أحدهما أعم من الآخر ، بل ترك ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحح على التقديرين أعنى من حيث النقل 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 والدي رضي الله عنه في كتابه « الاتساق في مقاربة الاشتقاق » وهو مختصر وضعه في هذه المسألة إنهم ما فهموا جيداً ، وأطال النفس في ذلك وأجاب

عن سؤال انساحب التحصيل ذكره على هذا وعلم خطبه ، ونحن لم نذكر السؤال  
لكونه مبنيًا 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 مساويًا .

قال : ( وعورض بوجوده: الأول أن الضارب من له الضرب وهو أعم ، ورد  
بأنه أعم في المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً .

**الثاني** : أن النحاة منوا عمل النعت للماضي ، ونوقض بأنهم أعمالوا المستقبل .

**الثالث** : أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة وأجيب بأنه لما عذر  
استعمال أجزائه ا كتنى 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  
مستقضى بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال لأن ما قلتموه في الماضي يأتي  
بمعناه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً .

الثالث : لو كان بقاء المشتق منه شرطاً في صحة إطلاق المشتق حقيقة لاستعمال إطلاق المتكلم والخبر بطريق الحقيقة على شيء أصلاً ، لأن المشتق وهو الكلام والخبر 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 المضايقة في مثل هذه الأمور ، وهذا كما إطلاقهم 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 كإطلاقك على الأسود أنه أبيض باعتبار بيضاؤه المتقدم ، وقد قدمنا أن ذلك ليس من محل النزاع .

(فوائد) : أحدها : أعلم أنا لا نبنى بالحال حال نطقنا بل حال انصافه بالمشتق منه .

فإذا 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 .

فإذا 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 مضى ولا استقبال ، بل هو مطلق بالنسبة إليها ، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة ، 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 اقرارنا لا يختلف .

**الثالثة :** إذا قلت : زيد ضارب أمس 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 أتصل بمعموله ، والحق خلاف الإغلاقيين ، لأن الحمل لاحتمية فيه ولا مجاز كما عرفت ، فحكمتك 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 ، وكانتا 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

لمسراتي في الحمام فأتى حرة وكأنتا 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 منكرأ إلا رفعته إلى القاضي فلان ولم ينو أنه يرفعه إليه  
وهو قاض ، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عزل ، ثم رفع إليه ، ففي الخنث  
وجهان : إذامات ولم يرفع إليه إلا وهو معزول .

لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل مسكاه لم يكن ساكنه فثلاثة أوجه :  
جمالتها إن كان سكنه في الماضي ساعة ما حدثت وإلا فلا ، قال المتولي (١) : لو وقف على  
عبد فلان وقلنا العبد مالك صح ، وكان الاستحقاق متعلقاً بكونه عبد فلان حتى  
يلو ياعه 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  
حنه 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 لكأنت ذاته محلا  
للحوادث ، وذلك على أصلهم في أن الكلام حادث ، لأنهم لا يعترفون بالكلام

( ١ ) هو : عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري ، المعروف بالمتولي ، فقيه  
مناظر ، عالم بالأصول ، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد . من مؤلفاته :  
« تنمية الإبانة للتموراني » ، 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 بالتحقيقة، 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 لاقتصر إلى خلق آخر وتبطل. 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 وجوديا كان أو عدمياً لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فهو الحادث ولا فهو القديم، فإن كان قديماً لزم قدم 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 المنتسبين ضرورة افتقارها إليهما، ولأن العالم هو ماسوى الله تعالى والتأثير غير الله تعالى إذ التأثير غير المؤثر، وإن كان حادثاً افتقر في حدوثه إلى تأثير، والكلام فيه كالقلام 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 يمتنع التسلسل فيها لذلك، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة وهم جرا إلى ما لانهاية 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 ملاين والتامر والمسكى والمدنى والحداد مشتق من الأمور التي يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق. هذا كلامه، وقد أومر اختيار مذهب المعتزلة ومناقضته في ذلك لما اختاره في كتبه الكلامية. حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول دلخق مذهب

الأشاعرة 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 ألزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فإنه قولنا زيد قيسى أو تميمى يكون حينئذ مشتقاً من قيس و تميم ، والمشتق منه غير باق . والحق أن دعواه أن لفظة ذر لا تقتضى الحلول غير مسلمة 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 فخلق فقد قيل في حثه القولان، وقيل يحث قولاً واحداً ، وبه أجاب الماوردى وطرده في كل ماجرت العادة فيه بالأمر دون المباشرة من جميع الناس كقولهم والله لا احتجمت أولاً افتصدت 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 المترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن المركبة كالجمع المحدود والرسم مع المرسوم ، فإن الحد والمحدود غير مترادفين على المذهب المختار ، إذ المحدود دال على الماهية من حيث هي ، والحد دال عليها باعتبار 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 يمحترز 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 ، كالنصيح 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 ليحترز 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 كلمتين فصاعداً سلم 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 ليشتمل ترادف الأسماء كالبز والقمح ، والأفعال كجلس وقعد، والخروف مثل « في الباء » 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 ، وأهمل 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 كلم ، وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان ليطان ونظائره فهو أن التابع لا يفيد ، كذا أظنته 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 ) أى عند الشافعية ، فإن الفرض والواجب لفظان مترادفان ، إلا في الحج ، فإن الفرض غير الواجب .

وذنب 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 التمهيز ( ١٢٥ / ٢ )

بإثبات 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 لاتضعه سدى ، وجعل أبى حاتم بمعناه لا يضر ، بل مقتضى قوله إنه لا يدرى معناه أن له معنى وهو لا يعرفه .

فإن قلت : فصار كالتأكيـد لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية . قلت التأكيـد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز فإنك إذا قلت : قام القوم احتمال أن يريد البعض . مجازاً ، ويتنى هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك : كلهم ، وأيضاً فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع ، والتأكيـد لا يكون كذلك ، وقول المصنف : التأكيـد يقوى ليس بجيد ، بل كان ينبغى أن يقول : التأكيـد تقوية أو المؤكـد 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 للمصنـورة الدريدية .

ومن كتبه « الاشتقاق فى الأنساب » و « المقصور والمدود » 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 التباينات التي تتباين بالصفات ، كما في الإنسان والبشر ،  
فإن الأول موضوع باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس .

**والثاني:** باعتبار أنه يادى البشرة ، وكذا الخندريس والمعقار ، 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 الكذاب 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 الصاحبي ، في علم العربية ، جامع التأويل  
في تفسير القرآن ، توفي سنة ٣٩٥ هـ .

(٢) وفیات 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 رواية للشعر ، محدثاً ، مشهوراً بالحفظ  
وصدق لهجة ، ثقة حجة ، ولد ومات في بغداد .

من كتبه : الفصح ، و قواعد الشعر ، و شرح ديوان الأعشى ، و معاني  
القرآن ، توفي سنة ٢٩١ هـ .

تذكرة الحفاظ ٢ / ٢١٤ ، الأعلام ١ / ٢٥٢ ،



منها هذه ، وعلقت أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقت من خطه ، ونحن نقول :  
أما الجواز فلا يظن بعامل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه  
محال ، وأما الوقوع في مسميات تخرج عن حد الحصر .

إذا عرفت ذلك فلو وقع المترادفة سببان :

أحدهما : أن تكون من واضعين .

قال الإمام : ويشبه أن يكون هو السبب الأكثرى ، مثل أن تضع إحدى الفيلتين  
أحد الاسمين ، والآخرى الاسم الآخر للسمى الواحد من غير أن تشعر إحداهما  
بالأخرى ، ثم يشتهر الوضمان ويخفى الوضمان ، أو يلتبس وضع أحدهما بوضع  
الآخر ، ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبنى على كون اللغات اصطلاحية .

والثاني : أن يكون من واضع واحد وهو السبب الأقلى ، كما ذكر الإمام ،

وله فوائده :

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 ألتغ  
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 المعرف وموج إلى

حفظ الكل ) .

نقل الإمام أن من الناس من قال : المترادف وإن كان واقعاً ، لكنه على  
خلاف الأصل وبه جزم في الكتاب ، وحيث إذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً  
( ١٦ - الإبهاج - ج ١ ) .

اللفظ آخر ومبانياً له فعمله على المبين 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 احتمال أن يكون الذي اقتصر على حفظه خلاف ما اقتصر عليه الآخر ، فعند 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 وصنى الدين الهندى 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 معنهما ، وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مبدل إلى مستعمل ، فإن إحدى اللغتين بالنسبة إلى اللغة الأخرى بمثابة المهمل .

فإن قلت : التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ كما في أنواع البلاغة من الترصيع والتجنيس وغير ذلك ، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اللبيب .

قلت : رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصل 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 تحديد.

الأشياء فلا خلاف في جواز ذلك ، هذا كلام الأصوليين في المسألة ، وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللغة مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ كعقود البياعات وغيرها ، وأما ما وقع النظر في أن التمبد 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 لسبيله لفظه كالحلاف في أن لفظ النكاح كلى يعتد بالعجمية واللغات المتأخر 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 والحين وكلا وكلنا ، 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 عليهم أن التابع يدخل في هذا لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه ، فكان من حقه 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 يومئذ يشترط في المؤكد أن يكون بلفظ مغاير لذلك فيخرج التأكيد اللفظي . وإك أن تجيب أولاً بأن الثاني هنا بمعنى واحد كما في قوله (ثاني اثنين) (١) ، وثانياً : بأن ما يؤكد الجملة بما 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 تصروه 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 تأكيدياً مع ضراحته فيه واشتماله 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 ﷺ : « والله لا غزون قريشاً ثلاثاً » ، والحديث مروى في سنن أبي داود  
من حديث مسعر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً بـ اللفظ : « والله لا غزون قريشاً » ،  
ثم قال : « إن شاء الله ثم قال : « والله لا غزون قريشاً » ، إن شاء الله ، ثم قال : « والله  
لا غزون قريشاً » ، ثم سكت ثم قال : « إن شاء الله » ، ورواه أبو داود من طريق  
أخرى مرسل ، 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  
بعينه على ضربين :

الأول : أن يكون ذلك في الجمل ، وهو إما بقرون بماطف كقوله تعالى :  
(وما أدراك ما يوم الدين • ثم ما أجراك 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 .

( شرح شواهد العيني على الأشموني ٢ / ٨٠ ، الشاهد رقم ٦٢٩ ) .

(٢) سورة الانفطار (٧ ، ١٨) .

(٣) سورة القيامة (٣٤ ، ٣٥) .

(٤) سورة النجم ( آية ٢١ ) .

المؤكد فاعل الأول أو ضميره ، نحو قام زيد قام زيد ، أو قام زيد قام ، وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك: صل صل الصديق ، وقد يستغنى بفاعل أحدهما ، وقد اجتمع الأمران في قول الشاعر :

فأين إلى أين . النجاة . يبتلى أذاك أذاك للأحقون أحبس أحبس (١)

أو حرفاً كقول الشاعر :

فلا والله لا يُبلى لما بي ولا لكأ بهم أبدأ دواه (٢)

الثاني: التأكيد المعنوي ، وهو بغير ذلك اللفظ الأول وذلك قسمان :

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 المجمع مثل : جاء القوم كلهم أو أجمعون ، قال الله تعالى : ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) (٣) ومن ذلك أخوات أجمعين كأكتعين وأبصعين وأبتعين .

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 مشهورة به ، وله فوائد تعرف

- (١) يذكره التحويون من شواهد التوكيد اللفظي .  
( شرح ابن عقيل ص ١٣١ ) .
- (٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد .  
( شرح الشواهد للعيني على الأشجوني 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 : نمنه فإن لم يقتض ذلك انتفاء احتمال المجاز فلا أقل من اقتضائه ضرورة هذا الاحتمال مرجوحاً ضعيفاً ولذلك نقول : زيد قائم لمن يكتمني بهذا الخبر ، فإذا أردت أن تقرر عنده ذلك لم تجد بدأ من التأكيد ، فإن فتقول : إن زيدا قائم ، فإذا توهمت منه نكيراً 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 يومئذ للكافرين ) في جميع السورة فذلك ليس تأكيداً ، بل كل آية قيل فيها ( ويل يومئذ للكافرين ) في هذه السورة فالمراد المكذبون بما تقلم ذكره قبيل هذا للقول ، ثم يذكر الله تعالى معنى آخر ويقول : ( ويل يومئذ 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 السامري ، المدمشقي ، عز الدين ، الملقب بسلطان العلماء ، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد .  
ألف الكثير من الكتب ، منها : الإمام في أدلة 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 طلقان ، 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 واقتربنا 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 الدالان 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 للتواطىء ، فإنه يتناول المساهية 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 فوقه 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 متمتع أم ممكن ، وبتقدير إمكانه ، فهل هو واقع؟ فهذه 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 ليكن 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 الذي تقدم ذكره أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية ، وأيضاً فاصولها متناهية وهي الآحاد والعشرات والمئون والآلاف ، والوضع للمفردات لا للركبات ، وللسند المنع الثاني : 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 سلطنا صحة المقدمتين فلا يلزم ما ذكرتم ، لأن المعاني التي يقصدها الواضع بالتسمية متناهية . إذ الوضع للمعاني فرع تصورهما ، وتصور ما لا يتناهي 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 .

الثاني : 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 مترادفاً ، 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 سلطنا أن وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا يلزم  
مطلوبكم إذ لا يقتضى غير وقوع الاشتراك ، ووقوعه لا يقتضى وجوبه وأنتم  
ادعيتم 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 الصم ، 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 لادى إلى وقوع المفسدة ففعل  
حالم يطلب منه وربما كان بمنوعاً منه ، وأجاب بالنقض بأسماء الاجناس وتقريره

---

(١) هو : أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي أحد علماء الإسلام الذين  
جمعوا بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون .

مؤلفاته : د أقسام العلوم ، د شرائع الأديان ، د كتاب السياسة الكبير ،  
و الصغير ، د أدب السلطان والرعية ،

توفى سنة ٥٢٢٢ .

( معجم الأدباء 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 .

توفى 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 الإجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للائتمال 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 تساوي المشترك في عدم الدلالة التصيلية .

قال : ( واختار إمكانه لجواز أن يقع من واحد من واضعين ، أو واحد لغرض الإبهام حيث يحمل 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 اللطائفين في إقادته المعنيين ، ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا اللغات غير توقيفة ، وإما من واضع لواحد لغرض الإبهام على السامع حيث يسكون 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 الترم ونحوه ، ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء ، والليل إذا عمس ) .

قوله : ووقوعه عطف على قوله واختار إمكانه ، وهذا هو المذهب الرابع أنه واقع والخلاف فيه مع من سلم إمكان المشترك ومنع وقوعه لنا أنا نتردد في المراد من القروء ونحوه عند السماع بغير قرينة بين الطهر والحيض على السواء ، ولو 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 ، فإن ما 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 واختار خلافه بدليل قوله تعالى ( ثلاثة قروء ) (١) عند من يجعل القراء مشتركا بينهما كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح ، وكذلك قوله تعالى ( والليل إذا عسعس ) (٢) أي أقبل وأدبر ، وإنما أتى المصنف بهذين المثالين ، لأن الأول : من الأسماء ، والثاني : من الأفعال ولأن أحدهما مفرد والآخر جمع ، ليفهم بذلك وقوع النوعين 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 لاستعماله 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 النظم يمانع في المسكتين ، بل اكتفى بذكر أحدهما لأنه لا قائل بالتفصيل كما صرح به صفي الدين الهندي وغيره .

قال : ( الثانية : أنه بخلاف الأصل ، وإلا لم يفهم ما لم يستقصر ، ولا متع .

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨)

(٢) سورة التكويد 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 ، ويؤدى  
إلى الإضرار ، إذ يعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحاً .

هذه المسألة : في تبيين 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 الانفراد ، لما حصل  
التفام بين أرياب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال من غير استفسار ،  
واستكشاف عما أراده المتكلم ، وقد علمناه حصول ذلك ، فإن الفهم يحصل  
بمجرد إطلاق اللفظ فكان الغالب على الظن حصول الانفراد .

الثاني : لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفاة الظن  
فضلا 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 واللافت ومتضمن المفسدة على  
خلاف الأصل ، لأن الأصل عدمها ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة السامع ، أنه  
ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسار الالفاظ ، لكون الالفاظ مبهياً أو استنكف  
أى تعاطم السامع عن استفساره ، وحيث أنه فرجاً يفهم من اللفظ غير مراد الالفاظ  
ويحكى لغيره ويحكى ذلك الغير لآخر ، وهكذا فيؤدى إلى وقوع جمع كثير في التلطف  
وذلك جهل عظيم ، والدليل على أنه يتضمن مفسدة الالفاظ أنه قد يحتاج في تفسير  
اللفظ المشترك إلى اللفظ المنفرد فيكون المشترك ضائعاً ، وأيضاً فإنه يؤدى إلى

إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير ، وأيضاً فربما ظن اللفظ أن السامع فهم  
المعنى الذى أراده فيعتمد على ذلك فيضيغ غرضه ، أى غرض اللفظ .  
قوله : ( فيكون مرجوحاً ) أى إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً ،  
أى على خلاف الأصل .

قال : ( الثالثة : مفهوم المشترك ، إما أن يتباينا كالنهر والظهر والحيز ، أو  
يتواصلا فيكون أحدهما جزء الآخر ، كالإمكان العام والخاص ، أو لازمه  
كالشمس والكوكب وضوئه ) .

للمشترك لا بد له من مفهومين فصاعداً ، ففهمناه إما أن يتباينا أو يتواصلا .  
القسم الأول : أن يتباينا - أى لا يمكن اجتماعهما فى الصدق على شئ واحد  
كالحيز والظهر ، فإنهما متدورا 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 يسكون 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 يسكون لازماً له ، ومثل له فى الكتاب بلفظ الشمس ، فإنه  
موضوع لجرم الكوكب وضوئه وضوء الكوكب لازم لجرمه ، ومن أمثله أيضاً .

الكلام ، فإنه عند المحققين مشترك بين الفساق والساق ، مع أن الساق دليل على الفساق والدليل يستلزم المدلول 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 مشتركا بين معنيين على المعنيين معاً ، فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان أبو بكر الباقلاقي وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو علي الجبائي إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة ، بشرط ألا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين والنقيضين ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله الغير المتضادة ، أي أنه ليس محل الخلاف في المتضادة وإدخال الألف واللام على غير ليس بشائع ، ولم يتعرض المصنف للنقيضين ، لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء ونقيضه ، وقد مثل لذلك بلفظة « إلى » ، على رأى من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه ، ومما 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 (إلى المرافق) (٢) كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالفضل ، فدعوى أن الوضع لهما عبث عريضة عن التحقيق ، ولو سلطنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يصل قبله وهو تعين أحدهما : بأدنى 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 تعلق ، ولعل فيه فائدة لم نطلع على فامض سرها ، وإن كان العباد ، فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما يحصل بوضع قبيلتين ، وأما المتضادة فنل بعضهما لها بالقرء وهو فاسد ، لأن الشارع إذا قال : اعتدى بقرء لم يمتنع أن تمتد بالظهر والحیضة ، وإن كانا ضدین فی نفسهما . والمثال الصحيح لذلك صيغة واقعل ، 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 تقيضين وهو المختار عند المصنف . وذهب أبو هاشم ، والكرخي . وأبو الحسين البصري ، والإمام نجر الدين وغيرهم إلى امتناع ذلك .

ثم اختلف المانعون في سبب المنع . فن قائل سبب المنع أمر يرجع إلى المقصد أي لا يصح أن يقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازاً . ولكنه يمكن أن يقصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوي وأبتدأ بوضع جديد . ولعل أحد أن يطلق لغتاً ويريد به ما شاء .

وهذا مذهب إليه الغزالي وأبو الحسين البصري واختاره الإمام ، ومن قائل سببه الوضع الحقيقي أي أن الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجميع بل على البديل 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 يحمل في موجب الإطلاق على المحامل ، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البديل ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التخصيل . 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 والمنقح ، ومنهم : من فرق وسيأتى في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى ، وهنا كلامان نذكرهما قبل الخوض في الحجاج :

أحدهما : أن هذا الخلاف في استعمال المنظ المشرك في معنييه جار في استعماله في مجازيه مثل أن يقول : والله لا أنثرى ، ويريد السوم وشراء الوكيل كما صرح به الإمام أبو المنظر السمعاني (١) في القرامح وغيره وفي حقيقته ومجازه ، مثل أن يطلق النكاح ويريد به العقد والوطء جميعاً . وقد جرى الشافعي على منوال واحد فجوز استعمال اللفظ في حقيقته وفي حقيقته ومجازه وحمله عند الإطلاق عليهم وأخرج ابن الرفعة نفسه 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 تحقيق 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 الغاضى تصريح بأنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معاً لما يلزم منه من الجمع بين التقيضين .

الثاني : أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو في الكل

(١) هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار بن محمد المروزي السمعاني ، الحنفي ، ثم الشافعي ، أبو المنظر ، من العلماء بالتفسير والحديث . من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ، القواطع في أصول الفقه . توفي سنة ٤٨٩ هـ .

( مفتاح السعادة ٢٠ / ١٩١٠ ، الأعلام ٨ / ٢٤٣ ) .

( ١٧ - الإبهاج = ١ )

العددي ، أى فى كل فرد فرد وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة فى الحالة التى يدل على المنى الآخر بها وليس المراد الكلى المجموعى ، أى يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحادها ، ولا الكلى البديلى ، أى يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البدل ، 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 سياتى إن شاء الله تعالى .

قال : ( لنا الوقوع فى قوله تعالى : ( إن الله وملائكته يصلون على النبي ) . وهى من الله مخررة 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 أسندها 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 النطق 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 أصول 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 أعثر عليه بعد البحث والتدقيق .

( بنية الوعاة ١ / ٢٧٨ ، الدرر السائلة ٥ / ٦٧ ) .

(٢) سورة الأحزاب ( آية ٤٦ ) .

واعلم أنه وقع في بعض نسخ المنهاج : والصلاة من الله مغفرة كما أوردناه وهو الذي أوردته التزالي في بعضها رحمة ، وكذلك ذكر الإمام والتعبير بمغفرة أحسن ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء بغير وهو محال من الله تعالى ، لحمل 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 محالاً بالحال ، ولقاتل 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 المانعون 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 استعمال لثنتين في معنيين ، وليس النزاع فيه ، وأجاب في الكتاب بأن الفعل لم يتعدد في اللفظ قطعاً وإنما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد ، وذلك عين الدعوى ، واعترض التزالي 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 يعنى في الآية الثانية التي سنذكرها 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 التواخيء وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواخيء أولى .

قلت : إنما يكون التواخيء 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 للغفرة 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 القرينة كقوله : « ونحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأى مختلف ، ويكون أصله أن الله يصلي وملائكته يتسلون ، وأوجب بأن الإضمار خلاف الأصل ، وهذا الجواب لا يحسن عن يقول الحمل على الجميع بطريق المجاز ، فإنه يمتنع 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 فثبتتته في العمل : بعينه ) .

آية الثانية قوله تعالى : ( ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض ، والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والأنهار وكثير من الناس ) (١) وجه الاحتجاج أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين ، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ، فإذا أن يراد به معنى غيرهما أو وضع الجبهة وحده ، أو الخضوع وحده ، أو يراداً معاً ، والشكل ماغل سوى القسم الرابع .

والأول : لكونه خلاف الأصل إذ الأصل عدمه .

والثاني : كذلك لا امتناع 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 لما فيها من الدلالة على الصانع والرحمانية فتعين الرابع ، وحيث يكون اللفظ الواحد مستعملاً في مدلوليه المختلفين دفعة واحدة وهو ندعى ، 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 عن المصنف ، 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 يسجد الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لأنه مدلول الأول ، وفي بعض النسخ بمثابة العمل أي 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 استدلتم 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 ولو وضع الجبهة منفرداً ، ولجموعهما ، 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 قنط ، أما إذا استعمل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل الطير يسجد بمعنى يخشع ، أو في المجموع مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد إلى واحد فلا يلزم هذا المحذور . والدليلان المذكوران من هذا القبيل .

**الاولى :** الجواب أن يمنع وضعه للمجموع ، وسند المنع أنه خلاف الأصل إذ يلزم منه الاشتراك ، لأنه يكون موضوعاً لكل فرد وللجموع والاشتراك على خلاف الأصل .

قال : ( احتج المانع بأن الواضح إن لم يضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا : لم لا يكفي 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 أولاً .

إن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له ، بل في البعض لأن مدلول اللفظ خيئذ ، فهذا وحده ونحوه ما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له ، وإن كان الثاني لم يجز 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 يجز استعماله فيه ، بل يكفي 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 يفعله حقيقة ، ويمكن تقرير الجواب هلى 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 الكل العدى .

قال : ( ومن المانع من جواز في الجميع والسلب والفرق ضعيف ) .

ليس كل من منع استعمال المشترك في معنييه منع مطلقاً ، بل منهم من أطلق  
منعه وقد تقدم البحث معه ، ومنهم من فرق واقترق هؤلاء إلى فرقتين :

**الفرقة الاولى :** فرقت بين التني والإثبات فقالت : يجوز استعمال المشترك  
في معنييه في السلب دون الإثبات ، واحتجوا بأن الكسرة في سبأ التني نعم فيجوز  
أن يراد به مدلولاته المختلفة ، وأجيب بأن هذا الفرق ضعيف لأن السلب لا يرع  
إلا ما هو مقتضى الإثبات ، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات  
المختلفة فقط حيث لا يعم السلب والجمع ، فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات  
اللفظ فقاسد لما ذكرناه ، وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لاني أفراد  
المدلولات المختلفة فسلم ولا يجديكم شيئاً .

**الفرقة الثانية :** قالت : يجوازه في الجمع دون المفرد ، واحتجوا بأن الجمع في  
حكم تعديد الأعداد فقولك ثلاثة عيون في قوة قولك عين وعين وعين ، فكما  
يجوز أن تريد بالأول: الجارية مثلاً ، وبالثانية: الباصرة ، وبالثالثة : عين الشمس  
فكذلك في الجمع ، وأجاب بأن هذا الفرق ضعيف لأننا نسلم أن الجمع في حكم تعديد  
الأفراد ولو سلناه 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 التنية عند هذا المفصل ملحقة بالجمع والله أعلم .

قال : ( وتتل عن الشاعبي والقاضي الوجوب حيث لا قرينة احتياطاً ) .

الفرق بين الوضع والاستعمال والمحل ين ، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك  
على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً ، وهذا هو الوضع المنفرد ،  
وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره ، وهذا هو وضع  
المنقولات الثلاثة الشرعية والعرفيين الخاص والعام ، والاستعمال إطلاق اللفظ  
وإرادة معناه بالحكم وهو الحقيقة أو غير معناه لعلاقة وهو المجاز والمحل اعتقاد  
السامع مراد المتكلم من لفظه ، أو ما اشتمل على مراده ، فالمراد كاعتقاد الشافعي  
أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد بالحيض الاستعمال

نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القران لاشتيماله على مراد المتكلم احتياطاً .

إذا عرفت ذلك فالوضع أمر راجع إلى الواضع وقد سلفه الكلام في وضع المشترك والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي اتهمنا من كلامه ، والحمل من صفات السامع وهما نحن تتكلم فيه فنقول :

اختلف مستعملو المشترك في معنييه أنه هل يجب حمله على ذلك إذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل 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 ، وحجتهم 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 مجملاً ، وبه قال الإمام تفريراً على القول بجواز الاستعمال ، واحتج عليه بأنه إن لم يكن موضوعاً للمجموع 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 للمجموع 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 فالتمسك به على نفي الوجوب تفريراً على الجواز لا يستقيم ، ببق 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 الآمدي



وقد قدمنا أن الفاضى فصل بين الحقيقة والمجاز ، فلم يقل بالجملة فيها وبين المشترك فقال بالمثل فيه ، ويحصل بهذا التفصيل في الحمل مذاهب :

أحدها : حمل اللفظ على معنيه سواء كان أحدهما مجزأ أم كانا حقيقتين وهو رأى الشافعى .

والثانى : عكسه .

والثالث : التفصيل وهو رأى الفاضى وهل هو للاحتياطى أو للعموم ، فيه هذا الخلاف والمختار عندنا أنه للاحتياط ، وكيف يكون من باب العموم ومسمى للعموم واحد والمشارك مسمياته متعددة ، وأيضاً فالمشارك يجب أن يكون أهراده متاهية ولا كذلك العام ، وأما ما يقال كيف يحسن من الفاضى جعل الحمل من باب العموم وهو من منكرى صنيع العموم فجوابه : أنه إنما ينكر وضعها للعموم ، ولا ينكر استعمالها والله أعلم . ونختم المسألة بقوائد :

أحدها : قد علمت نقل الناقلين عن الشافعى في استعمال اللفظ في معنيه .  
وجمله عند الاطلاق عليهما .

وقد قال الرافعى في باب التدينير : الأشبه أن اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ، ولا يحمل عند الإطلاق على جميعها ذكره في مسألة إن رأيت عيناً فأنت حر .

وقال في أوائل الباب الثانى : في أحكام الوصية الصحيحة من كتاب الوصايا مسألة الوصايا بالعود في المسألة يعنى هذه نظر للاصوليين ، فسياق كلامه لا يقتضى أن الشافعى رأى ذلك ، وكيف وقد جعل الأشبه خلاف ذلك .

واعلم أن الخلاف في المسألة مشهور بين أصحابنا ، وقد حكى الماوردى في الخاوى في أوائل كتاب الأشربة في المسألة أوجها ، ثالثها : التفرقة بين الجمع والسلب ، وقد قدمنا أن الفقيه في 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 الأعرابي الذي قال في المسجد فزجره الناس فنهام 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 إزالتها ، 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 وحدهما 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 ينه ، وهو في غاية البعد ، فإن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا بقربة .

**الرابعة :** يضاهي الخلاف الأصول في حمل المشترك على معنيه في الفقه صور :

منها : لو وقف على مواله وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، فأوجه أرجحها عند النزاع بطلانه ، وهو منقح على رأى من يمنع استعمال المشترك في معنيه .

**والتاني :** يصح ويصرف إلى الموالى من أعلى :

( ١ ) أخرجه البخارى وأبو داود ، وابن ماجه والنسائي 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 المعتاق .

**والخامس :** الوقف إلى حين يصطلحوا وهو متجه على رأى من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ، ووجه مضاهاة هذا الفرع للسألة التي انتهينا منها أن لفظ الموالى مشترك بين الموالى من أعلى والموالى من أسفل ، فإن قيل بما قاله بعض الاصحاب بأن صدقه عليهم 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 الناظرة ، وعين الماء ، والدينار ، وأحد الإخوة من الأب والأم ، ولم ينو المعلق شيئاً فهل يعتق العبد إذا رأى شيئاً منها فيه تردد ، قال : والوجه الحكم بأنه يعتق به .

فإن قلت : هل لاقلنا لا يعتق إلا برؤية 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 عيدانه ، والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به ، والذي يخر به ، فهل يحمل على الجميع؟ بناء الرافعي على الخلاف الأصولي ، والمسألة تحتاج مزيد بسط ، ومحل ذلك كتابنا الأشباه والنظائر .

**السادسة :** قال الاصحاب : 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 الجيـض إلا في قليل مثل قوله عليه السلام «دعى الصلاة أيام أقرائك» (١) ، فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً والله أعلم .

قال : ( الخامسة : المشترك إن تجرد عن القرينة فجمل ، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين أو أكثر فكذا عد من يجوز الأعمال في معنيين ، وعند المانع يحمل أو إلغاء البعض فينحصر في الباقي أو الكل فيحمل على المجاز ، فإن تعارضت حمل على الراجح هو أو أصله ، فإن تساويا أو ترجيح أحدهما وأصل الآخر فجمل ) .

اللفظ المشترك على قسمين :

**الأول :** إن تجرد عن القرينة فقال المصنف : إنه يحمل ، وهذا واضح على رأى من يمنع حمل المشترك على معنیه ، وعليه نبه الإمام بقوله : فهو يحمل لما بينا من امتناع حمله على الكل ، وأما من يرى الحمل ، فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده بجلاء بل محمولا على المعاني التي لا تتضاد ، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال : لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه بجمل بالنسبة إلى الواحد البعـين ، 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 :

**الأول :** 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 تغتسل 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 يتخدم 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 وإنما هو إذا تجرد عن القرينة ويسكون بحملا عند من لا يجوزه .

ومثاله : إن رأيت عيناً صافية ، فإن الصفا مشترك بين الباصرة والجارية والشمس والنقد .

الثالث : أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي أي يتعين ذلك الباقي إن كان واحداً مثل : دعى الصلاة أيام أقرائك ، فإن الأمر بتاركها 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 ، فالخاتمة 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 اللذين 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 الاصطلاحي ، والطهر هو التقاء المحتوش بدمين وإطلاقه على الصغيرة والآيسة مجاز عن هذا فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعم منه بالاصطلاحية ، فلو قال لها أنت طالق في قرء وليس هو القرء الاصطلاحى ، انتقدح 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 بثل 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  
ماذا كرهناه 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 الأصلي حقيقة ذلك لراجح فهو مجمل ، لاختصاص كل واحد من المجازين  
بجهة ترجحه إذ أحدهما راجح ، وأصله غير جلي والآخر بالعكس ، وإلى هذا  
القسم أشار بقوله : وأو ترجح أحدهما ، وأصل الآخر فمجمل ، 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  
فمجمل ، وأشار إلى هذا بقوله فإن تساويا .

## الفصل السادس

### في الحقيقة والمجاز

قال : ( الفصل السادس في الحقيقة والمجاز :

الحقيقة فعيلة من الحق ، بمعنى الثابت أو المثبت نقل إلى العقد للمطابق ، ثم إلى القول للمطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية )

قدم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على لفظي الحقيقة والمجاز ومعناها لئلا 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 إذ 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 بثبوته 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 الوضع . قال : فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعاً في الرتبة الثامنة ، 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) (١٠) 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 الثالثة ، 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 العصل ، 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 فيصيلا 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 ، فأنتما جيء بالتاء لذلك ، وعمل إنما



يسوى فيه بين المذكر والمؤنث ، إذا كان بإفياً على وصفيته مستعملاً مع موصوفه استثناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه ؛ وأما إذا غلبت عليها الاسمى 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 الاسمى وهو أقرب إلى لفظ الكتاب إلا أنه مدخول ، فإنه لا دلالة لتاء على النقل .

قال : ( والمجاز مفعول 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 التعدى والعبور تقول : جزت الدار - أى عبرتها - ووزن المجاز مفعول ، لأن أصله يجوز فقلت . واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم ، والمفعول 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 الذى هو الجواز ، وإما في مكان التجوز أو زمانه . ونقل لفظ المجاز من ذلك إلى الماعل وهو الجائر . أعنى المنتقل لما بينهما من العلاقة ، والعلاقة إن نقل من المصدر هى الجزئية لأن المشتق منه جزء من المشتق . كقولك : هذا رجل عدل - أى عادل - وإن نقل من المجاز المستعمل في المكان فهى إطلاق اسم المحل وإرادة الحال ، مثل : سال الوادى .

وأما المجاز المستعمل في الزمان ، فقد 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 الانظ فمعرض يتمتع 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 فى 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 :  
إحداهما : 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 المتقول مثل : بكر و كلب ، فإنه ليس بمجاز  
لأنه لم يتقل لعلاقة . والله أعلم .  
قال : ( وفيه مسائل :

الاولى : الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كاللداية 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 فيازم 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 .

**أحدهما :** أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ، لم يخصص بالعرف العام .  
ببعض أنواعه ، كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ،  
وخصصها العرف العام بذات الحوافر .

**وثانيهما :** أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى ، ثم كثر استعماله  
فيما له نوع مناسبة وملازمة بحيث لا يفهم المعنى الأول : كالفاتط ، فإنه موضوع  
في الأصل للكان المطمئن من الأرض التي تقضى فيها الحاجة غالباً ، وأطلقه  
العرف على الخارج المستقذر من الإنسان كناية عنه باسم محله لنفرة الطباع عن  
التصريح به ، وأما الخاصة فلانزاع في وقوعها إذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء  
كلام الطوائف من ذوى العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة ، كالغلب والتقص  
والجمع والفرق في اصطلاح النظار ، وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب التباس  
إن شاء الله تعالى .

**قال :** ( واختلف في الشرعية فنح القاضى وأثبت للمعتزلة مطلقاً ، والحق أنها  
مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة ، وإلا لم تكن عريضة فلا يكون  
القرآن عريباً وهو باطل لقوله تعالى : وكذلك أنزلناه قرآناً 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 لتلك 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 نقل إلى الدين  
وأصوله كالإيمان والإسلام والكفر والفسق ويخص بالدينية فهي إذن أخص من  
المنقولة الشرعية .

فإن قلت : فهذه الأقسام الممكنة هل هي واقعة كلها تقريباً على القول بالحقيقة الشرعية ؟

قلت : قال صفي الدين المندي : 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 أسماءً 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 : ( وفاكهة وأباً ) (٣) هذه الفاكهة ، فما الأب ، ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أن له اسماً آخر عندهم نحو العشب . هذا كلام صفي الدين المندي . 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 : ونقض عليهم يدل على أنهم أحالوا ذلك وأما وقوعها فذهبت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء إليه مطلقاً . وقالوا : نقل الشارع هذه الألفاظ من التبلاة والصيام وغيرهما من مسيئتها

(١) سورة الزخرف آية (٨٧) .

(٢) سورة الإسراء آية (١١٠) .

(٣) سورة عبس (آية ٣١) .

اللعوية وابتدأ وضعها لهذه 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 يتغير الوضع وشدد السكير على مخالفه ، وقال قد تبعهم شردمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق وما راموا مرامهم ، يد أنهم زلوا عن سواه الطريق . وذهب إمام الحرمين والغزالي والإمام وأتباعه ، منهم صاحب الكتاب إلى التفصيل ، فاتبوا من المقولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالكيفية ، وهذا معنى قول المصنف مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة أي لم تستعمل في المعنى اللغوي ، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملت 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 يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا  
عليك مثل الذي صليت فاعتمضي نوماً 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 تمت العجاج وأخرى تملك الاجا  
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 الزبران المزعفرا

فإن ابن السكيت (١) يقول : يكتبون الاختلاف إليه وهو في الشرع اسم للناسك المعروفة من جملتها القصد ، وكذلك سائر الأسماء الشرعية ، وذهب الأمدى إلى التوقف في المسألة .

(قائدة) قال الشيخ أبو إسحاق : 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 ، فنقل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي فن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر . ثم اختار الشيخ أبو إسحاق أن الإيمان يبق 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 يكزن 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 معانٍ آخر .

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 إسحاق ، أبو يوسف ، ابن السكيت ، إمام في اللغة والأدب ، أصله من خوزستان ، بين البصرة وفارس .  
من كتبه : « إصلاح المنطق » ، « الألفاظ والأضداد » ، « القلب والإبدال » ، « شرح المطلقات » ، وغير ذلك كثير .  
وفيات الأعيان ٢ ، ٢٠٩ ، الأعلام ٩ / ٢٥٥ ) .

مناطل لفقوله تعالى : ( إنا أنزلناه قرآناً عربياً ) (١) ونحوه كفقوله تعالى : ( أنعجمي وعربي ) (٢) فدل على أنها عربية أعني الصلاة والصيام والحج ونماؤها ، وهذا فيه نظر ، لأنه لا يبطل إلا مذهب المعتزلة فقط ، وقد رد إمام الحرمين على القاضي ، بأن جملة الشريعة يجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء لحسب وليس الأمر كذلك .

قال : ( قيل المراد بعبءه ، فإن الخالف على ألا يقرأ القرآن بحيث يقرأه البعض قلنا : معارض بما يقال إنه بعبءه قيل : تلك كلمات قلائل 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 المواطىء على جزئياته ، ويدل على هذا أن الخالف على ألا يقرأ القرآن بحيث يقرأه 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 الختم 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 فأنت حر ، ومتى مت ، وقد قرأت القرآن فأنت حر ، فات السيد والعبد بمكة ، وقد قرأ القرآن كله كان حراً ، 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 فأنت حر ، لم يعتق إلا بقراءة الجميع ، وكذا قال المحاملي في التجريد : هذا هو المذهب في المسألة ولا يعرف ما يخالفه .

**الوجه الثاني :** إنا لا نعلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية ألا يكون القرآن عربياً ، فإن تلك كلمات قلائل فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قسيده فارسية لا تخرجها عن كونها فارسية ، وأجاب بأنها تخرجه عن كونه عربياً ، والكلمات القلائل 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 ، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي 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 نعلم أنها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم . سلينا لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربياً لقلتها سلينا ، ولكن ذلك غير ممتنع لأن المراد من قوله تعالى : ( قرآناً 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 تغذ ، 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 كالصابون والتور ، وأن اللغات فيهما متفقة .

( تنبيه ) عرفت من هذا أن المصنف يختار أن المغرب لم يقع في القرآن ، وقد تبع الإمام في ذلك ، وهو الذي نصره القاضي في كتاب التقريب ولص عليه الشافعي في الرسالة في باب البيان الخامس فقال : ما نصه : وقد تسكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تسكلم 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 تقليد له، وتركنا للسألة له عن حجته ومسألة غيره عن خالفه 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 للعلية والعجمية، وذلك لا يجديده شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس غير شامل الاعلام .

قال صفي الدين الخدي : وهو الذي يجب أن يكون .

قال : ( وعورض بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ : قلنا : كفي التجوز ) .

قد عرفت ما طغنت به المعبزة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجيئوا به وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين :

أحدهما : 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 الحاجة إلى التعبير عنها ، وهي الاسامي التي تطلق عليها كالصلاة والحج لا مدخل للعرب في إطلاقها عليها ، إذ وضع الألفاظ مسبوقة بتعلق المعاني وهم لم يتعلقوها قبل الشرع ، ولا خطرت لهم ببال .

وأجاب بأنه إن عنيتم بقولكم ما يعقلوها ولا خطرت لهم ، لا من حيث المجرع ، ولا من حيث الجزء فمنوع ، فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة ، وإن عنيتم أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع فلم ، 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 الذى هو الإفهام به .

قال : ( وبأن الإيمان لغة هو التصديق وفى الشرع فعل الواجب ، لأنه الإسلام . وإلا لم يقل من مبتغيه لقوله تعالى : ( ومن يتنغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ) ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى : ( فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين بها 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 : فى 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 الثانى من وجهى المعارضة وهو تفصيلى وتقريره : أن الإيمان فى اللغة هو التصديق ، وفى الشرع فعل الواجبات فتكون الحقيقة الشرعية ، بمعنى أنها حقائق مبتدأة واقعة وهو المدعى .

أما المقدمة الأولى : فبالقول عن أئمة اللغة ومنه قوله تعالى : ( وما أنت بمؤمن لنا ) أى بمصدق لنا .

وأما الثانية : فلأن الإيمان هو الإسلام والإسلام هو الدين والدين هو فعل الواجبات ، فالإيمان فعل الواجبات ، وإنما قلنا : إن الإيمان هو الإسلام لوجبهين :

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 فتقرر 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 أي منهم ، ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضمر ، وإنما قلنا إن الإسلام هو الدين لقوله 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 ) أي دين الملة المستقيمة . وقوله ذلك عائد إلى جميع ما تقدم ذكره فوجب أن يكون السبب 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 ، فإنهما 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 وبدل على اتصال الإسلام عن الإيمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين: ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (١) ، أي والله أعلم: إن الذي وقع منكم ليس بإيمان

حتى تقولوا نحن مؤمنون ، وإنما هو إسلام ، لأنه فعل ظاهر من غير تصديق .  
بالقلب ، فلا تقولوا : آمنا بل قولوا : أسلمنا ، 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 أسلمنا) قوله : وإنما جاز الاستثناء  
جواب عن قولهم : لو ظير الإيمان الإسلام لم يجز الاستثناء للمسلم 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 مسوغ لاستثناء المسلم من المؤمن لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه  
شرطه ، ولا يتمكس 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 شرط وجود الإسلام فلا يلزم أن يتفق  
الإسلام بانتفاء الإيمان إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً فى صدق الإسلام ، لا فى صحته  
أوركاً فى الإسلام ، وما دلتم على شيء منهما وقد تجز القول فى المسألة ، ولم يذكر  
المصنف متمسك القاضى أبى بكر ومن متمسكاته أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ ،  
فلو كانت حقائق شرعية لسكانت غير عربية لفقدان وضع العرب إياها لهذه المعانى ،  
فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكلية ، وقد قررتم بطلانه ، وجواب هذا  
يعلم مما 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 لجواز  
حصول التفهيم بالقرائن 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 السلف : وعليه بعض المعتزلة والخوارج إنه تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، سوية مذاهب أخر كثيرة ليس هذا محلها . ورام السهلي التفرقة بين الإيمان والتصديق من وجهين قررهما :

**أحدهما :** أن التصديق لا بد وأن يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر ، فإذا نظرت في الصنعة وعرفت بها الصانع آمنت 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 مخبرة 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 صدقته ، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع المقدر لغة وشرعاً لنعديه بإباء ونحو ذلك ، ونحن نجيب عن هذا بأن اللفظ شرط في صحة الإيمان لا ركز 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 قاتراً وبالله 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 .

قاله : ( الثاني الأسماء الشرعية موجودة المتواطئة ، كاللحج ، والمشارك كالصلاة الصادقة على ذات الأركان وصلاته المصلوب ، والجنابة والمعتزلة سمو 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 النقل 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 أهمل ذكرها أيضاً فقال الإمام : الأظهر أنها لم توجد لأنها ثبتت على خلاف الأصل فتقدر بقدر الحاجة ، وتابعه صاحب التحصيل . وقال صفي الدين الهندي : الأظهر أنها وجدت وهذا هو الصحيح ، لوجدان الواجب والفرض وهما مترادفان عند الشافعي رضي الله عنه ، والإمام يوافق على ذلك والإنسكاح والتزويج عند الشافعي أيضاً ، وأما المتواطئة فوجودها أيضاً ، ومثل لما المصنف بالحج ، فإنه يطلق على الأفراد والتمتع والقران ، وهذه الثلاثة مشتركة في المساهية ، وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي ، وأما المشتركة فاختلّفوا في وقوعها وجزم المصنف بوقوعها .

قال الإمام : وهو الحق ، 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 الجنابة ، وما لا قيام فيه كصلاة الناعد ، والصلاة بالأيام على مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب ، فإنه لا شيء من ذلك فيها ، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك . هذا كلام الإمام .

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 الكل إذ التواطؤ خير من الاشتراك. ثم ذكر الهندي: أن الأشبه وقوع المشتركة، ومثلها بإطلاق الطهور على الماء والتراب، وعلى ما يدنغ به. كان ذلك ليس باشتراك معنوي، إذ ليس بينها معنى مشترك يصلح أن يكون مدلول. اللفظ، ولقائل أن يقول: لم اكتفيت بالتحلل والتحرّم في الصلاة قدرأ مشتركاً، ولم تكف باشتراك الماء والتراب وآلة الدباغ في إزالة المانع قدرأ مشتركاً.

وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً، وقد أهملها المتسلف في الكتاب، وهي كالفاسق بالنسبة إلى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة، فإن تنازله الثاني بطريقتي أولى.

قوله: والمعزلة: أي أن المعزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية قسموها إلى أسماء الأفعال، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال، فالأول كالصوم والصلاة، والثاني 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 الكل عندهم في كونه شرعياً، هكذا نقل الإمام وتبعه صاحب الكتاب وفيه نظر، وإن المنقول عن المعزلة، أن الدينية هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين، كالإيمان والكفر.

وأما الشرعية فكالصلاة والصوم، كذا عزاه إليهم طائفة، منهم القاضي، وإمام الحرمين، والغزالي، فقال إمام الحرمين:

قالت المعزلة: الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: الألفاظ الدينية وهي الإيمان والكفر والفسق، فهي عندهم منقولة إلى قضايا في الدين، فالإيمان في اللسان التصديق، والكفر من الكفر وهو الستر والفسق الخروج، وهذا الذي ذكره على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً، وإنما هو فاسق.

والقسم الثاني: الألفاظ اللغوية وهي النار على قوائن اللسان.

والقسم الثالث : الألفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم وأخواتها ، فهي مستعملة في فروع الشرع ، هذا لفظه في البرهان ، وهو الذي ذكره في كتاب التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي ، وكذلك أوردته 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 لتوياً 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 معاني الحروف من المعاني اللغوية إلى المعاني 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 الجمالية ، وذلك معروف كالصلاة وأمثالها ، ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال وسندكرها إن شاء الله مع الفعل .

وأما الفعل والحرف فقد علمت أن التحقيق فيهما أنهما مستويان ، والفعل يتقسم 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 ولم يستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظ أشهد في الشهادة ، فإنها تعينت ولم يعم 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 الماضي فيعمل في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان ، فمن الإنشاءات التي 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  
وكلتك ، والصحيح لا فرق ، وفعل الأمر يعمل به في كل موضع يعمل بالماضي  
على الصحيح .

وأما اسم الفاعل ففي 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 يبعد 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 لكتاب  
آية الله تعالى .

قال : ( الثالثة : صيغ العقود كبت 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 للرجعية : طلقتك لم  
يقع كما لو نوى الإخبار ) .

صيغ العقود والفسوخ مثل : بعت 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 : بعت مردياً إخبار عما صدر منه في الزمان الماضي ، أما إذا استعملت  
هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها ، فهل هي إخبارات باقية 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 ، فعنى قولك : بعت  
الإخبار عما في قلبك ، فإن أصل البيع هو التراضي ، ووضعت لفظة بعت 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 )

**إحداها :** أن اللفظ لو كان إخباراً لسكان إما عن ماضٍ أو حال أو مستقبل ، والأولان باطلاق ، وإلا يلزم ألا يتقبل الطلاق التعليق لأن التعليق توفيق وجود شيء على شيء آخر ، والماضي والحال قد وجدا فلا يسهله ، لكن اللازم متفق لقبوله التعاقب إجمالاً ، وإن كان عن مستقبل لم يقع ، لأن قوله : طلقك إذن بمنزلة قوله : ستصيرين طالقاً ، والطلاق لا يقع بذلك .

**وثانيها :** 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 بنيرها . إن كان الأول لزم الدور لأن كون الخبر صدقاً : وهو بعتك مثلاً موقوف على وجود الخبر عنه ، وهو وقوع البيع ، فلو توقف الخبر عنه ، وهو الوقوع على الخبر ، وهو بعتك 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 لرجعته في عدتها طلقك ونوى الإخبار عما معنى لم يقع قطعاً ، وإن لم ينو شيئاً أو نوى الأشياء وقع بالاتفاق ، ولو كان إخباراً لم يقع كما لو نوى به الإخبار .

( قادتان ) : إحداها : 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 مقتضى 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 : سأعطيك 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 فسر قولنا : يا زيد 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 بأنني 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 الذي هو بمعنى  
يازيد خبر وإنما هو إنشاء .

نعم الخبر أنادي زيدا الذي ليس هو بهذا المعنى .

قال القرافي : وأما المختلف فيه ، هل هو إنشاء أو خبر فهو صيغ المقود  
كما تقدم .

الثانية : ذكر القرافي في التفرقة بين الإنشاء والإخبار وحوها :

احدهما : أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الإنشاء .

والثاني : أن الخبر تابع لثبوت غيره في زمانه ، كيف ما كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ، والإنشاء متبوع لمتعلقه فيترتب بعده .

والثالث : أن الإنشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسيبه عقيب آخر حرف أومع آخر حرف ، إلا أن يمنع مافع ، 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 كقوله : أنت طالق ، وأن البابين سواء في الإنشاء .

قال : وليس كذلك ، ثم أطلال 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 حاوله والذي فقوله 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 تحتميق معناه الخبري ، سماه الشرع زوراً وينظر هذا من بعض الوجوه .

قوله : أنت عليّ حرام ، قصد به إنشاء التحريم ، والشرع لم يرتب مقتضاه من

---

(١) سورة المجادلة آية (٢)

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 رتب 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 والتحريم .

قال : والذي أيده الله تعالى وينبئ أن يسمى هذا الإنشاء الثاني باطلا . وأما الإنشاء الأول ، فإن وقع شروطه الشرعية فصحيح ، وإلا فهو باطل أو فاسد ، والباطل لا يترتب عليه أثر أصلاً بخلاف الباطل في القسم الثاني ، وهو الظهار والتحريم حيث ترتب عليهما حكم شرعي ، لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع إياهما 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 الصغير وأقى الكبير كر النداء ومر العشي أو فيما نحو : أحياني اكنحالي بطلعتك ) .  
لما تنهى القول في الحقيقة شرع في المجاز .

والشرح : أن المجاز إما أن يقع في مفردات الالفاظ فقط أو في تركيبها أو فيهما جميعاً . والأول كما إطلاق 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 أنقالها ) (١) .

ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب والاستعاضة والعقل ، ومثل له في الكتاب بقول الشاعر :

أشباب الصغير وأقني الكبير      كر 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 أشباب والصغير مستعملان في موضوعيهما ، وكذلك أقني والكبير ، لكن إسناد أشباب وأقني إلى كر الغداة ومر العشي ، هو الذي وقع فيه التجوز لكونهما مستدين إلى الله تعالى في نفس الأمر - ومثله : أثبت الربيع البقل .

والضابط فينه أنك متى نسبت إلى ما ليس ينسب إليه لذاته بضرب من الملاحظة بين الإسنادين ، كان ذلك مجازاً في التركيب ، وخرج بهذا القيد الأخير قول الدهري : أثبت الربيع البقل . إذ ذلك ليس عنده لضرب من الملاعبة بل هو أصلي عنده منتسب إلى من ينسب إليه حقيقة ، ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع بأي الكتاب العزيز ، فإن الإثبات التي يذكر والأمثلة التي تورد جاز أن يكون قائمها دهرياً . على أن البيت المذكور في الكتاب لاصطلاح العبدى ، وهو مسلم في قصده التي هذا البيت منها ما يدل على ذلك ، وبهذا القيد يتفهم عنه الكذب أيضاً لأن الكاذب لم يستند الأمر 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 الأمر 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 لكعب بن زهير بن أبي سلمى المزني .

( شرح لامية كعب بن زهير ص ١١ )

لم يتعد ، عند عدمه كالهلاك 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 سرته 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 :

أحداها : 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 النسبة ، 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 ورد على التعبير بالمفرد لخروجه منه .

· قال : (ومنع 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 الأسفرائيني المنع مطلقاً .  
قال إمام الحرمين في التلخيص الذي اختصره من التقریب والإرشاد للقاضي :  
والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه ، وفيما علقه من خط ابن الصلاح . أن أبا القاسم  
ابن كج 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)  
الأصفهاني الظاهري ، فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأى  
هؤلاء ، وحكى عنه الإمام وشيخته منهم المصنف اختيار المنع في القرآن والحديث .  
وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة :

المنع مطلقاً ، المنع في القرآن وحده ، المنع في القرآن والحديث دون ماعداهما  
والرابع : أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما ، وعليه جماهير العلماء  
سلفاً وخلفاً .

والمصنف استدلل على وقوعه في القرآن ليدل على ماعداه بطريق أولى ، وقد  
وقع المجاز في مواضع عديدة من الكتاب العزيز ، وصنف شيخ الإسلام عبد الله  
ابن عبد السلام في ذلك مصنفاً حافلاً اكتفى المصنف بذكر قوله تعالى ( جداراً  
يريد أن ينقض ) ووجه الحجية أن الإرادة هي الميل مع الشعور وهي عمتنة في

---

(١) هو محمد بن داود بن علي بن خاف الظاهري أبو بكر ، أديب مناظر . قال  
عنه الصفدي : الإمام بن الإمام ، من أذكى العالم .

ولما توفي أبوه جلس مكانه في مجلسه وأخذ يدرس على مذهب والده .  
من مؤلفاته : كتاب الوصول إلى معرفة الأصول ، - الإلتزام ، - والاتصاف .  
وغير ذلك .

توفي في رمضان سنة ٥٢٩٧ .

( النجوم الزاهرة ٣ / ١٧ ، الأعلام ٦ / ٣٥٥ ) .



المجدار لكونه جماداً ، وقد أضافها إليه ، وأراد بذلك الإشراف على الوقوع وهو مجاز .

فإن قلت : لاسلم امتناع قيام الإرادة بالمجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم والقدره فيه .

قلت : هذا من خرق العادات التي لا يكون إلا في زمن النبوة لقصد التحدي لا في عموم الأوقات ، وهذا لم يكن للتحدي .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح المع : واستدل أبو العباس بن مريج على أبي بكر بن داود بقوله تعالى ( لهدمت صوامع وبيع وصلوات ) فقال : الصلوات لاتهدم 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 العصبية عن كلامه أفر بأن القرآن مشحون بالمجاز ، وكيف لا وهو من توابع العصابة ، وبدائع كلمات العرب ولا يخلو القرآن عن ذلك .

وقد قال القاضي في مختصر التقریب : 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 لآدى 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 يقتضى 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 إثباتها من ورود الإذن ، وهذا لم يرد به إذن فلا تعلقه عليه .

والثالثي : سلنا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى لكن شرطه ألا يومم نقضاً .  
ومنحن فيه يومم النقص ، لأن التجوز يومم 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 ، ويكتفى في كونهما حقائق  
بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ، ويرجع البحث لفظياً ، فإنه حينئذ يملق الحقيقة  
على المستعمل ، وإن لم يكن بأصل الوضع ، ونحن لانطلق ذلك ، وإن أراد بذلك  
استواء الكل في أصل الوضع .

قال القاضي في مختصر التقریب : فهذه مزاحمة للحقائق ، فإننا نعلم أن العرب  
ما وضعت اسم الحمار للبيد ، وأر قيل البيد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة ،  
وأن تدارل الاسم لهما متساو في الوضع ، فهذا دنو من جحد 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 التتابلية مثل : سأل  
الوادي ، والصوربة كنسبته اليد قدرة ، والتفاعلية مثل : نزل السحاب ، والتفائية  
كنسبية العنب نحرأ ) .

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز من علاقة بينهما ، ولا يكتفى بمجرد  
الاشتراك في أمر مامن الأمور ، والجار إطلاق اسم كل شيء على ما عده لأنه مامن  
شيء إلا ويشارك كل ما عده في أمر من الأمور بل لا بد من المناسبة والمشاركة في  
أمر خاص ظاهر ، وهل يكتفى وجود تلك العلاقة في التجوز أم لا بد من اعتبار  
العرب لها ، أي بأن تستعملها فيه . واختلفوا فيه على مذهبين :

اختار 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 أوهمه كلام بعضهم ، فالقائل بالاشتراط يقول : لا بد وأن تتجوز العرب بالنسب عن المسبب مثلا ، وخصمه يقول يكفي وجود العلاقة ، وهذا معنى قول المصنف نوعها ، وما نبه عليه قبل الخوض في مقدارها . أما إذا أوردنا مثالا لجهة من الجهات للتجوز فلستنا قاضين عليه ، بأنه لا يشتمل على جهة أخرى من جهات التجوز ، بل يجوز اجتماع جهتين وثلاثة فلا تفهم من قولنا : مثال الجهة القلائية كذا الاختصاص بتلك الجهة ، بل شرطه أن يشتمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات ، وإن كان مشتملا على جهة أخرى فإنما لم ننبه عليها لأننا نذكر لها مثالا آخر .

الجهة الأولى السببية : وهي إطلاق اسم السبب على المسبب ، وإن شئت قلت : العلة على المعلول ، وهي أربعة أقسام قابلية ، وقد يقال لهذا القسم مادة وعصراً وصورية ، وفاعلية ، وغائية .

واعلم أن كل متكون في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة نحو : السرير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الانسطاح وظائمه الاضطجاع عليه ، فسميت الثلاثة الأول أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع ، فلولو الخشب والحديد ما تماسك ، ولولو الفاعل ما ترتب ، ولولا الانسطاح لما تأتى عليه الاضطجاع ، وسمى الرابع سبباً لأنه الباعث على هذه الثلاثة ، فلولو استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة : وهو معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل ، ومعنى قولهم : العلة النائية ، علة العال الثلاثة في الأذهان . ومعلولة العلة 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 للبوثر على التأخير - 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 قابل له إطلاقاً  
لاسم السبب على المسبب ، هكذا مثل به الإمام وأتباعه منهم المصنف وفيه نظر ،  
فإن الوادي ليس جزءاً للماء فلا يكون سبباً قابلاً له ، والمادى فى اصطلاحهم  
جنس ماهية الشيء كما عرفت فى الحشب مع السرير .

مثال الثانى : وهو تسمية الشيء باسم سببه الصورى لإطلاق اليد على القدرة كما  
فى قوله تعالى ( يد الله فوق أيديهم ) (١) أى قدرة الله فوق قدرتهم ، فإن اليد صورة  
خاصة يتأتى بها الأقتدار على الشيء ، فشكلها مع الأقتسدار كشكل السرير مع  
الاضطجاع ، وهو سبب صورى فتكون اليد كذلك ، فأطلاقها على القدرة إطلاق  
لاسم السبب الصورى على المسبب .

وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال العكس على الإمام وأتباعه ، إلا الشيخ صفي  
الدين الهندى . فقالوا ومنهم المصنف : كنسبته اليد قدرة ، والصواب كنسبته  
القدرة يدأ ، وكذا وقع فى الآية الكريمة .

مثال الثالث : وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعل . قولهم : نزل السحاب ، أى  
المطر ، فإن السحاب فى العرف سبب فاعلى فى المطر ، كما تقول : النار تحرق  
السوب .

مثال الرابع : وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائى ، تسميتهم العنب بالخر كما فى  
فى قوله تعالى حكاية ( لئن أرانى أعصر خمراً ) فأطلق العنب على الخمر لأن الخمر غاية  
مقتضودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس .

قال : ( والمسببية كنسبية المرض المهلك بالموت ، والأول أولى للالتزام 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 للوفاة ، وهذا مما أشار إليهما في الكتاب :

أحدهما : أن التجوز يلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس ، لأن السبب المعين يستدعي مسبباً معيناً ، والمسبب المعين لا يستدعي سبباً معيناً بل سبباً ما ، ألا ترى أن اللمس يدل على اقتضاض الضوء ، واقتضاض 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 تعليل المعلولين المتماثلين بعلمتين مختلفتين ، لأن العلم بالمعلول حيث لا يستلزم العلم بالعلة ، وأما العلم بالعلة المهيئة ، فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعين ، وأما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا البحث .

الثاني : قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علة : وأولاهما : العلة الغائية وهذا معنى قول المصنف : ومنها الغائية ، أى وأولى منها الغائية لأنها حال كونها ذهنية علة العلة ، وحال كونها خارجية معلول العلة ، فقد حصل لها علالتا العلية والمعلولية وكل واحدة منهما على تحسن التجوز .

قال : ( والمشابهة كالأسد للشجاع والمنقوش ويسمى الاستعارة )

العلاقة الثالثة : المشابهة ، وهي تسمية الشيء باسم شبيهه ، إما في صفة ظاهرة خاصة بحمل الحقيقة كما لاق اسم الأسد على الشجاع ، والخنار على البليد . وإما في الصورة كما للاق اسم الأسد أو الفرس مثلاً على المنقوش المنصور في الحائط بصورته . قوله : وتسمى الاستعارة ، هنا يحتمل أن يعود إلى المنقوش وحده ، أى ويخص المنقوش الذي 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 المشابهة المعنوية ، كتسمية

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 للملوك بالفارة تفاؤلاً ، 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 تظفر بذات الدين سلبت البركة فاشتقرت بذلك ، كذا حكاه الرويان 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 الإناج . بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص ، وفيه فنلر ، لأن دلالة العموم من باب التكنية لا من باب الكل ، والفرد منه من باب الجزئية لا من باب الجزء ، وتحقيق هذا يتفق 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 المتواخلة يُلحق بالحقبة على كلة ، 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 ، لحنث الحالف على ألا يقرأ القرآن بقراءة بعضه ، كالحالف على ألا يشرب الماء والعسل يحنث بقليله وكثيره ، وقد ذكرت 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 تنتهي ، 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 ( يجمعون أصابعهم في آذانهم ) أي أناملهم .

قال : ( والجزئية كالأسود للزنجي ، والأول أقوى للاستلزام ) .

العلاقة السادسة الجزئية وهي : إطلاق الجزء وإرادة الكل كقولهم للزنجي أسود ليس كله أسود ، ألا ترى إلى يياض عينيه وأسنانه فيكون إطلاق الأسود على المجموع المركب 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 لكله أو بعضه ، كما يقول ألكسور إحدى الرجلين : أعرج ، والأولى :

أن يتل لهذا النوع بقولهم ، فلأن يملك كذا رأساً من الغنم ، أو ذبيح 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 كالمسكر للخمر فى الدن ) .

العلاقة السابعة الاستعداد وهى : تسمية الشيء المستعد لأمرباسم ذلك الأمر . مثل تسميته الخمر حال كونه فى الدن بالمسكر ، ولقائل أن يقول : إذا كان الخمر اسماً لما خامر 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 بالسكتاية 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 طرفاً للواء ، فإن الراوية فى اللغة اسم للجمل والبغل . والحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهري ، وأئند لأبي النجم :

تمشى من الردة مشى الحفل مشى الروايا بالمراد الأثقل

ثم إنه أطلق على القرية لمجاورتها 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 يتنظم 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 لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله أن الكاف بمعنى مثل ، فيكون له تعالى مثل وهو محال ، والنرض 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 ؛ والامة قد عقلت منه نفي المثل بدونها .

وأجاب عنه صن الدين الهندى : يمنع أن الامة بأسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة .

قال : وكيف يقال ذلك وفي الامة من يتكر أن يكون في كلام الله نجاز ومنهم من ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها . ولا يمكن حمل الآية على نفي التمثل 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 - ٢٠ )

**والثاني :** أنه إن كان قد نفي مثل المتل والذات من جملة مثل المتل لزم أن يكون الذات منفية ، وهو أقوى الإبرادين .

وأجاب بعضهم عن هذا بأن الذات لما كانت ثابتة قطعاً بالبرهان القاطع الخارجى ، نفي ماعداها منفياً ، وذكر القرافى فى الجواب : أنه إنما يلزم نفي الذات من جهة أنه مثل ، فإنها بقيد المثلية أخص منها من حيث هى ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود ، ثم إن القرافى اعترض على هذا الجواب بما لا تطيل 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 قدي نفي عنه المتل الذى هو محمول ، فهو منفي عنه لا منفي ، فيكون ثابتاً فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية ، وإنما المنفى مثل مثلها ولازمه نفي مثلها ، وكلاهما منفي عنها والله أعلم .

العلاقة الحادية عشر : النقصان ، أى المجاز بالنقصان فى اللفظ مثل قوله تعالى ( وأسأل القرية ) تقديره ، وأسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهى لا تسأل ولقائل أن يقول: يحتدل 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 بالكلية . ثم الذى يدل على أن القرية حقيقة فى الناس المجتمعين أيضاً قوله تعالى (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة) (١) (وكأين من قرية .

أعلمت لها وهي ظالمة (١) (وكم أهلكنا من قرية يطرت مغيثتها) (٢) ولأن القرية مشتقة من القرء وهو الجمع . ومنه قرأت الماء في الجوز - أي جمعه - ومنه القرء وهو الضيافة لاحتياج الناس لها ، وهذا كاه حركة البحث والنظر .

والأول : هو المرتضى ، أعنى أن المراد سؤال أهل القرية ، كيف والشافعي رضى الله عنه ، قد نص عليه في الرسالة ، ونقله عن أهل العلم باللسان ، وسمى هذه الآية وأمثالها بالصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، فقال مانصه باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره .

قال الشافعي : قال الله جل ثناؤه ، وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم (وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للنبي خافضين . وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وأنا 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 يثبتان عن صدقهم انتهى . وهنا مباحثتان :

أحدهما : أن العادين لمهذين النوعين ، العاشر والحادي عشر ذكروه في المجاز الإفرادي ، وكيف يكون ذلك في مجاز القصص ، والمجاز في المفرد هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، والمخدوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك . لأن الزائد لم يستعمل البتة في شيء ، وهذا السؤال قد شاع وذاع وأجاب عنه والذي رحمه الله بأن هذا لفظ مستعمل في غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادي

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 عقلي ، ولم نرد 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 (واسأل القرية) وفي قوله (ليس كذلك شيء)  
فهم ذلك ، ولا يقال إنه حينئذ يصير مجازاً في التركيب ، لانا لانعنى بمجاز التركيب  
إلا إسناد الفعل إلى الفاعل ، وهو الذي يسكون الإسناد فيه من جهة الموضوع  
النحوي صحيحاً وإنما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام من كافر  
يعتقد حقيقته لم يكن مجازاً ، وهذا جواب تقيين .

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 تستفيد الكلمة حركة  
لأجل إجابات 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 اللث في قوله ليس كذلك شيء الجر بزيادة  
الكاف ، وكان حكمه في الأصل النصب ، فالجر فيه مجاز ، والقرية في قوله : واسأل  
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 التشنيع بمثل هذه التخيلات .

قال : ( والتعلق كالخلق للخلق ) .

العلاقة الثانية عشر : التعلق المتخاضل 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 .

وثنائها : عكسه ، ومنه قوله تعالى : ( يا أيكم المفتون ) (١) أي الفتنة . وهذا على رأى من يقدر المصدر ، وأما من يقول : الباء زائدة والتقدير ، أيكم المفتون ، فلا يصح له التمثيل بها .

وثالثها : إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو ( من ماء دافق ) أي مدفوق ( وعيشة راضية ) أي مرضية .

ورابعها : عكسه ، مثل قوله تعالى : ( جبالاً مستورا ) أي ساتراً ، وقوله : ( إنه كان وعدة مائياً ) أي آتياً .

وخامسها : إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم : رجل عدل ، أي جادل ، وصوم أي صام ، ونهم من يقول : التقدير ذو عدل وذو صوم ، فبلى هذا يكون من مجاز الخذف ، لا مما نحن فيه .

وسادسها : عكسه ، مثل : قم قائماً ، أي قياماً ، واسكت ساكناً ، أي سكوتاً ، وقد نجز شرح ما أورده المصنف من العلاقات وهي وإن كانت اثنتي عشر علاقة فهي أيضاً في الحقيقة اثنتان وعشرون قسماً ، لأن العلاقة السببية مشتبهة على أربعة أقسام : والمماثلة على قسمين كما تقدم والاستعداد أيضاً على قسمين ، لأن المستعد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكاب بالنسبة إلى العقار 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 ستة 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 ففى رحمة الله هم فيها خالذون ) (١) ، أئ فى الجنة لأنها عمل رحمته : السابع والعشرون : تسمية البدل باسم البدل مثل : يأكلن كل ليلة إكافا ، أى بمن إكاف . الثامن والعشرون : عكسه كتسمية الإبداء بالقضاء فى قوله : ( فإذا قضيت الصلاة ) أى أدبتم . التاسع والعشرون : إطلاق المنكر وإرادة المعين مثل ( أن تذبحوا بقرة ) عند من يقول : كانت معينة ، الثلاثون عكسه مثل : ( ادخلوا الباب سجداً ) عند من زعم أن المأمورية دخول أى باب كان . الحادى والثلاثون : إطلاق المنكرة وإرادة الجنس مثل : قوله تعالى : ( علمت نفس ما قدمت وأخرت ) (٢) . الثانى والثلاثون : إطلاق الموت باللام وإرادة الجنس مثل : الرجل خير من المرأة ، والدينار خير من الدرهم . الثالث والثلاثون : إطلاق اسم المقيد على المطلق كقول شريح القاضى ، أمهت ودمعت الناس على غضبان ، فإنه أراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتسوية ، ومنه قول الشاعر :

إذا مت كاتب الناس يصفين . شامت وآخر من بالذى 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 الشئ على الشئ كما إطلاق اللسان على الكلام

(١) سورة آل عمران ( آية ٧ : ١٠ )

(٢) سورة الأنفال ( آية ٦٥ ) .

(٣) قائل هذا البيت هو : العجير بن عبد الله السلولى ، ( شرح المقدمة النحوية

لابن أبى شاذ بتحقيق الدكتور محمد أبو النوح شريف ص ٢٠٦ ) .

ويروى : إذا مت كان الناس صنفان

شامت وآخر من بالذى 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 خمرأ) ، وهذا غير القسم الذي تقدم في كلام المصنف ، أعني مجاز الاستعداد ، لأن المستعد للشيء قد لا يؤول إليه ، بل هو مستعد له وتغيره ، كما أن التصير قد لا يؤول إلى الجزئية ؛ وإن كان مستعداً لها وتغيرها ، وابن الحاجب عبر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه بدليل أنه مثل بالخمر ، وذلك يوم اتحاد القسمين ، وكذلك الإمام ، فإنه عبر بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده ، والحق اقترايق للقسمين ، والناظر إذا أمن نظره في جزئيات هذه الأقسام ، ونظر إلى تفاوتها حصل على عدد كبير ، 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 واليلة ، 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 ، ويسهل عليه خروج الروح .

( تفسير ابن كثير ٣ / ٥٦٣ ) .

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات ، أي بالأصالة وقد يكون بالتبعية ،  
فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء :  
أحدها : الحرف وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه بل ولا بد وأن يضم  
إلى شيء آخر ليحصل الفائدة .

قال الإمام : فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه كان حقيقة وإلا فهو مجاز  
في التركيب لافي المفرد. وقد اعترض عليه النفشواني 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 لمعلاقة كان مجازاً من  
غير تفاوت .

قال : وأقرب مثال لذلك قوله تعالى ( ولاصليكنم 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 لغير 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  
وتعذر أوجب عدم دخول الحقيقة .

قال : ثم نقول : ما الدليل على أنه إن ضم إلى ما لا ينبغي ضمه إليه يكون  
مجازاً في التركيب لافي المفرد ، بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الانفراد  
وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه ، بأن تقول رأيت أسداً  
يثب فهذا حقيقة ، وإن ضم إلى ما لا ينبغي 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 النفشواني وكله متعنت حسن .



**الثاني :** الأفعال والمشتقات، لأنها يتبعان أصولهما، وأصل كل منها المصدر فإن كان حقيقة كان كذلك وإلا فلا .

هذا كلام المصنف تبعاً للإمام ، وقد اعترض عليه التقبيحاني 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 زيدا ضرب عمراً 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 يمنع 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 زيدا ضرب عمراً مجازاً والحالة هذه ، لأنه يصح أن يقال زيد ذو ضرب لغزوه 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 . أعنى 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 متقولاً لغير علاقة ، وإن نقل لعلاقة كنسبى ولده 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 متقولاً لغير علاقة فواضح ، وإلا فأصدقه - له مع زوالها .

وقال الغزالي : إن المجاز يدخل في الأعلام الموضوع للصفة كالأسد والحمر  
تدون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات ، واعتراض النقشواني على قولهم  
إن المجاز لا يدخل في الأعلام ، بأن القائل يقول : جاني تميم أو قيس وهو يريد  
طائفة تميم وهذا مجاز ، لا حقيقة ، وتميم اسم علم فقد يطرق المجاز إلى العلم لما  
يبين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق ، وفي هذا الاعتراض نظر .

قال : ( الخامسة المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة  
سوال نقل وإيخالة بالفهم ) .

الأصل تارة يطلق ويترادف به الغالب ، وتارة يراه 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  
والغرض 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  
المتضمنين ، 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  
افتقارهما 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 المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحاضرة ، و المحتسب في شسواذ  
بالقرارات ، و الخصائص ، في اللغة ، و المختضب من كلام العرب ،

توفي سنة ٢٩٢ هـ .

(وفيات الأعيان ١/ ٣١٣ ، الأعلام ٤/ ٢٦٤)

والثاني : أن الحقيقة لا تخل بالفهم وذلك ظاهر ، والمجاز يخل بالفهم فيكون مرجوحاً ، والدليل على أنه يخل 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 وأبجاز 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 يختبئ عليه الحال فيحمل على الذي ليس به مراد .

قال : ( فإن غلب كالطلاق تسارياً ، 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 طارض 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 فيتعادلان ، 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 النية بخلاف الطلاق ، وهذا كلام المصنف ، وهو فيما اختاره في هذه المسألة ، وفيما مثل به متابع للإمام في كتاب المعالم ، فإنه كذلك فعل ، ثم أورد على ما ذكر في الطلاق بأنه يلزم ألا يصرّف إلى المجاز الراجح إلا بالنية ، وليس كذلك بدليل أنه لو قال لزوجته : أنت طالق طلقت من غيرنية ، وأجاب بأن هذا غير لازم ، لأنه إذا قال لمتكوحته

أنت طالق ، فإن عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة ، وهو إذ التمطلق القيد واجب أن يزول مسمى القيد ، وإذا زال هذا للمسمى فقد زال القيد المخصوص ، وإن عنى به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح ، فالإمام كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن التية ، 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 جيد عن السؤال ، ولك أن تعترض على الإمام أيضاً ، بأننا لانعلم أنه إن عنى بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال القيد المخصوص ، وإنما يجب ذلك ، أن لو كان المطلق في سياق الإثبات للعموم الشمولي ، وإنما هو عموم بدلي ، فإذا عنى الحقيقة المرجوحة ، فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة ، وهي أعم من القيد المخصوص ، 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 يعياً به .

والثالث : أن تهجر الحقيقة بالسلكية بحيث لا تراد في العرف ، فقد انفصا على تقديم المجاز مثل من حلف لإيأكل من هذه النخلة فإنه يحنت بشرها لا بمخضها وإن كان هو الحقيقة ، لأن المجاز حينئذ ، إما حقيقة شرعية كالصلاة أو عرفية كالدابة ، وإذا عرفت هذا فتقول : لا يستقيم التمثيل بالطلاق ، لأنه صار حقيقة عرفية أو شرعية عامة في حل قيد النكاح ، وهاتان الحقيقتان مقدمتان على الحقيقة اللغوية .

الرابع : أن يكون المجاز راجحاً ، والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات نحو

واقه لأشربن من هذا النهر ، فإن شربه منه حقيقة في كرهه من النهر بفيه ، وإذا اغترف في الكوز وشرب فهو مجاز إذ شربه ، إنما 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 .

( عامة ) قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة ، وقد يبصر لفظ 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 كالتفنيق أو حصاره . معناه كفضاء الحاجة أو لبلاغة لفظ المجاز أو عظمه في معناه كالمجلس العالي أو زيارة بيان كالأسد ) .

هذه المسألة في السبب الداعي إلى التكلم بالمجاز وهو وجوه :

أحدها : 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 لئلا يطلع غيرهما على ذلك المعنى .

ورابعها : أن الإختفاء وإن كان غير مطلوب له لكن قد يتقل لفظ الحقيقة على اللسان سواء كان ذلك لمفردات حروفه أو لتناظر تركيب أو لتقل وزنه وقد ذكر في الكتاب من أمثلة هذا القسم التفنيق بفتح الحاء المعجمة ، وإسكان الترنون وفتح القاء بعدها وكسر القاف بعدها ياء آخر 'روف ، ثم قاف وهو الدامية ، فلما كان هذا اللفظ ، أعني التفنيق ثقيل على اللسان ، لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه أعني تقل الحروف ، والوزن ، وتناظر التركيب ، حسن العدول عنه إلى المجاز ، بأن تقول : وقع فلان في موت وما أشبهه .

فإن قلت : إذا كان وضع 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 النابذة .

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  
بالناط عن الخرافة .

وسادسها : أنه قد لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع ، والتجنيس وسائر أصناف  
البيدع ، 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 كالمجاز  
للعالي والجناب الشريف ، وما أشبه هذه الالفاظ 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 .

وثاسعها : 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 : ( السابقة : اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الأول .  
والاعلام 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 الاعلام 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 الاعلام المترجمة ، أو نقلها عما  
وضعت له كالتقولة ، وليست بمجاز ، لأنها لم تنقل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة .  
وقد ظهر أن المراد بالاعلام هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة ،  
فإنها حقائق لغوية لاسماء الاجناس ، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الاعلام  
للتقولة والمترجمة على خلاف ما ظن الجاريري شارح الكتاب حيث قال :  
الذي يدور في خلدي أن المراد بالاعلام التقولة .

وأما الثاني : وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً ، فذلك بالنسبة إلى معنى .  
واحد باعتبار اصطلاحين ، لأن اللفظ الموضوع للبعنى العام كالدابة الموضوع لـ لكل  
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 التني والإثبات .

قال : ( النامنة : علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة ) .

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز ، إما أن يقع بالتصنيف أو الاستبدال .  
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 المتقوّل والمجاز الراجع ، 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 المتقول فغير وارد ، لأن المتقول إليه إنما يتبادر لأنه حقيقة فيه ، وكونه مجازاً فيه أيضاً ، لا يناق كونه حقيقة فيه لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً ، وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية فلصيورتها الآن مجازاً عرفياً ، وأما المجاز الراجع ، فقال صني العين الهندي : هو نادر والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة ، وتختلف المدلول على الدليل الظني لا يقدح فيه ، ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر ، وتختلفه في بعض الأوقات لا يقدح 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 أنا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين ، ويستعملون إحداهما بقرينة دون الأخرى ، فتعرف أن اللفظة في المستعمل حقيقة دون القرينة ، لأنه لو استقر 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 للبحار ) .



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 لكل ما يدب على الأرض فيترك أهل  
بعض البلدان استعمالها فى الحمار بحيث نسي إطلاقها عليه عندم .

واعلم أن إطلاقها على غير المنسى مجاز لتوى لا قصرها على الحمار ببلاد مصر ،  
وعلى الفرس بالعراق ؛ وضع غير الوضع الأول ، كذا ذكروه ، وقد يقال : إن  
استعملها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقة وإلا مجازاً ، فالوضع الثانى ،  
لا يخرج الأول ، عما وضع له .

## الفصل السابع

### في تعارض ما يخل بالفهم

قال : ( الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم ، وهو الاشتراك والنقل .  
والمجاز والإضمار والتخصيص وذلك على عشرة أوجه ) .

الأحوال اللفظية الخلة 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 خلة 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 يخل بالفهم من الألفاظ سواها وبيانها حصر الخلات 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 : فيما 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 لتنظية 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 والتنخيص فكان المجموع عشراً .

واعلم أن هذه الدعوى غير محررة ، والاعتراض عليهما من وجوه :

**أحدها :** 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 باليقين لا بالظن ، فكان حقه أن يذكرها هنا العشرة بعينها ، فالحصر في الخمسة باطل .

**فإن قامت :** لعل المراد أن انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن .

**قلت :** هذه التولية 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 :

**أحدهما :** 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 للجواز فيندرجان تحت مطلقه ، وعلى هذا يكون الاحتمالات المخلة 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 المخلة 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 يقرره بالذكر وتبعه المصنف 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 تقتضي بصيغتها فعل المأمور أبداً فكان الأحسن أن يعد النسخ ، وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال :

يجوز 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 الحاليتين كالركاة ) .

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 اللغوى ، وأما بعده فلأن مدلوله المنقول إليه وهو الشرعى أو العرفى ، وإذا كان مدلوله مفرداً لم يمتنع العمل به .

وأما المشترك فدلوله متعدد في كل وقت فيكون المجمل لا يعمل به إلا بقريئة اللهم إلا أن يقال : نحمله على معنيه وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه ، مثال ذلك لفظ الزكاة ، فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين الغناء والقدر المخرج من النصاب ، وأن يكون موضوعاً للغناء فقط ، ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب فإذا تعارضنا فالنقل أولى لما ذكرناه ، ومن أمثله أن يقول الشافعى : الفاتحة 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 الفاتحة ركناً فيقول الحنفى : مذهب القاضى : أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ ، بل الصلاة مشتركة بين اللطاة وبين المتابعة ، ومنه سمى الثانى في جليلة السياق مصلياً لكونه تابعاً لصلوى الذى قبله ، وسميت هذه العبارة صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً ، وإذا كانت مشتركة كانت بحجة ، فيسقط الاستدلال بها حتى يدين الخصم وجحان اللفظ في 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 أحكمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً ، (٢) والظاهرة في عرف الشرع منقولة إلى لؤالة الحدث والخبث ، ولا تحدث فيبتلين الخبث ، فيقول الكلب 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 - وفي رواية بقائمة الكتاب - فهي خداج ، هي 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 أحكمكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أو لاهن بالتراب » .

مشترك في اللغة بين إزالة الألفجار وبين الغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى ، لأنه مستعمل فيهما حقيقة إجماعاً ، والأصل عدم التخيير 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 لكثرتة ، 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 المعمول للاحتياط كالعمل 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 آباؤكم ) (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 ) .

بغيرها من الآيات ، وإذا كان حقيقة في المقعد لا يكون حقيقة في الوطء ، وإلا يلزم الاشتراك .

فإن قلت : لولا ذلك لزم المجاز .

قلت : المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه .

ومنها قولنا : لا يجوز التوضؤ بالنيذ ، 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 : ( وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ) (١) والظهور هو الذي يتطهر به كالحنوط والسعوط الذي يتحنط به ، ويتسقط به . فيقول الحنق : الأصل في فاعول أن يكون تابعاً لفاعل في الفعول والتعدية ، وطاهر قاصر فظهور مثله ، فلو كان مهناً الذي يتطهر به للزم الاشتراك وعلى ما نقوله تكون صيغته هنا مجازاً ، فإنه لا تكرار في طاهرية بماء السماء والمجاز أولى من الاشتراك لما مر ، فتقول : هو الرجيج مدفوع بقوله تعالى : ( ليظهركم به ) والباء 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 مفتقر إلى القرينة في جميع صورته إذ ليس البعض فيه أولى من البعض ، وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين مثل وإسأل القرية ، أي أن لفظ القرية ، يحتمل أن يكون منقولاً بالاشتراك على الأهل والأبنية ، ويحتمل أن يكون حقيقة في الأبنية فقط ، والأهل مضمرة فيقول الناظر الإضمار أولى لما قلناه ، ومن أمثلته 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 الحل ، وهى المرأة التى يحل وطؤها ، خلية الابن المرأة التى يحل له وطؤها ، والجارية المملوكة للإبن كذلك فتكون خلية له ، وإذا كانت خلية للإبن اندرجت تحت الآبة ، فتكون محرمة على الأب . فيقول الخنق : خلية الرجل هى المرأة التى تحل له بالنكاح وهى الزوجة ودليله النقل .

قال الجوهري : الخلية الزوجة . فنقول : لانسلم أن إطلاق الخلية 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 الخلية هى الزوجة من استعمال العرب ، والاستعمال أعم منه أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، ونحن دللنا باشتقاق لفظ الخلية 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 الإضمار ، لأن جارية الإبن لا تحرم على الأب على التأيد بالإجماع بل ما دامت مملوكة ، والآية إنما سبقت لبيان المحرمات على التأيد فلا بد من إضمار ما يصح به تحريم جارية الإبن لا على التأيد ، لجواز أن يقال : وحلائل أبنائكم بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم ، والإضمار أيضاً خلاف الأصل . فوقع التعارض بين الاشتراك والإضمار .

قلت : الإضمار 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 لا يسقط الاستدلال به ، قلنا : المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فتندرج صلاة الجنائز تحت عمومها .

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 تسكحوا ما نكح آبائكم ، فإنه مشترك أو مختص بالعقد 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 تسكحوا ما نكح آبائكم ) وهو حقيقة في الوطء ، فنقول : بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى : ( وأنكحوا الأيامى منكم ) (١) وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء ، أو أن يكون مختصاً بالعقد وخص عنه الفاسد حتى إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً فلا يبين أن ينكح تلك الموطوءة بالوطء 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 ) .

عَنْ النَّبِيِّ ﷺ : « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » (١) ووجه الاحتجاج أن الصيام منقول عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص ، والمعرف بأل يفيد العموم واستغراق 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 بتبديت الصوم وما ذكرناه يحمل صالح له ، والمجاز أولى من النقل .

قال : ( السادس : الإلتزام خير منه لأنه مثل المجاز كقوله تعالى : ( وحرم الربا ) فإن الأخذ مضمر والربا نقل إلى المقدم ) .

الإضمار أولى من النقل لأن الإضمار مساو للمجاز لما سيأتي إن شاء الله تعالى : والمجاز أولى من النقل لما مر . مثاله قوله تعالى : ( وحرم الربا ) فإن الربا هو زيادة والزيادة بعينها لا توصف بحل 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 لقربنة قوله : ( وأحل الله البيع ) فإذا نزل النبي ﷺ عنه 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 المبادلة 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 للمبادلة 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 والشرائط ، فالأول أولى لأن التخصيص أولى ، من أمثله أن يقول المالكى : يلزم الظهار من الأمة وأم الولد لقوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم) الآية وهما من جملة النساء ، فإن قال الشافعى : لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب ألا يتناول محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا لزم أن يكون مخصوصاً بذوات المحارم ، فإنهم من نسائهم ، ولا يلزمهم فيهن ظهار . كان للمالكى أن يقول : إذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص أولى .

قال : ( الثامن : الإضمار ، مثل المجاز لاستوائهما في القرينة مثل هذا ابنى ) .

الإضمار مثل المجاز فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل من خارج ، وإنما قلنا : إنهما ميان 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 صنئ الدين الهندي ، وقيل بالعكس . قوله مثل هذا ابنى .

اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ، ولا صاحب الحاصل والذى عندي في تقريره أن القائل لعبد هذا ابنى ، والمبد لا يمكن أن يكون ابنه إما لكونه مشهور النسب من غيره ، أو لكونه أكبر سناً منه ، فهنا قد اتفقت الحقيقة ، وبقى اللفظ دائراً بين مجازى الإضمار والمجاز ، إذ يحتمل أن يكون المراد مثل ابنى في الخو ، أو أنه ابنى مجازاً لذلك ، وأما أنه هل يترتب على هذا عتق أو لا يترتب . فليس من وظيفة الأصول التعرض له ، ولا إرادة المصنف ، وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب من غيره واستلحقه ، هل يعتق لكونه أقر بالنسبة 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 بعنتها وجهان : وليس مأخذها مجاز الإضمار والتخصيص بل شيء غيره ، وقد نبهنا على ذلك لتلا يغتر به مغتر .

وأما ما ذكره الرافعى 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 وضع أن مسألة هذا ابني على الوجه المذكور غير معروفة في المذهب فافهم ذلك ، ونفايرها ما لو قال : أوصيت لزيد بنصيب ابني .

وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تحمل على مثل نصيب ابني ، ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي : يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى : ( اقتلوا المشركين ) فإن قال المالكي : يلزم على ما ذكرته أن يكون لفظ المشرك مجازاً إذ المشرك من جعل الشريك ، وهذا يصدق على شركاء الزرع والعمار ، ويكون قد عبر بلفظ المشرك عن الكافر بالشرك تعبيراً عن الأخص بلفظ الأعم ، بل ينبغي أن يكون في الآية إضمار تقديره اقتلوا محاربة المشركين صوتاً له عن المجاز ، ولا يندرج صورة النزاع ، حينئذ 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 باتفاق 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 الحنفي : لم قلت : إن المراد هنا الوجوب ؟

(١) سورة المجادلة ( آية ١٢ ) .

قلنا : ظاهر الأمر الوجوب . فإن قال : نعم ، ولكن لو حملناه على الوجوب لزم إضمار الحدث ، لأن الرضوء 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 المضطجع ، 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) فن قال بالأول قال مجازاً كما في قوله تعالى ( فن عاف من موص جنتاً ) (٢) أي علم وفي الآية إضمار والمعنى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن ، فإن نشزن فاهجروهن في المضاجع ، فإن أصردن فاضربوهن ، ومن قال بالثاني : قال : الخوف بمعنى العلم مجازاً كما في قوله تعالى ( فن عاف 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 اتنى 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 فإن

( 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 تبيين المقصود . مثال تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفي : متروك التسمية عمداً لا يخل بقوله تعالى ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ) (١) أى ولا تأكلوا مما لم يتلفظ علمه باسم الله .

وقول الشافعى : المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجاز لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح لأنه لولا ذلك وأولنا كما قلتم للزم تخصيص اللفظ إذا سلمتم أن ذبيحة الناسى حلال فللحنفي أن يقول التخصيص خير من المجاز . ومن أمثله أيضاً أن يقول الشافعى : العمرة فرض لقوله تعالى ( وآتوا الحج والعمرة لله ) (٢) وظاهر الأمر الوجوب ، فيقول المالكي : 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 سلبوا 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 المالكي : 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 الشافعي : 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 ، فللمالكي 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 ذوات 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 يضمن لزم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية ، كرد الودائع والقصوب .

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 معنيته 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 والتدب أن يقول : كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في التدب ، 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 ، فالمشارك

---

(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 الجنسى ، وهذا بخلاف أسماء المعاني إذ تتناول المسمى في أى ذات كان ، فكان اختلال الفهم يجعله مشتركاً بين عليين أقل الفرع .

**الثاني:** وإليه أشار بقوله : وهو أى المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك بين معنيين ، لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك من الأول أقل من الثانى ، هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين ، وأنت إذا نظرت إلى قولهما المشترك بين عليين وبين علم ومعنى ، وعلبت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفرادها ، وتذكرت ما قاله قبل ذلك من أن العلم ليس بحقيقة ولا مجاز ، علبت أن الغفلة تطرقت إليهما في ذلك ، وبالله التوفيق .

## الفصل الثامن

### في تفسير حروف يحتاج إليها

قال رحمه الله: ( الفصل الثامن: في تفسير حروف يحتاج إليها، وفيه مسائل :  
الاولى : الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب  
مثل : تقابل زيد وعمرو ، وجاء زيد وعمرو قبله ، ولأنها كالجمع والثنية وهما  
لا يوجبان الترتيب ) .

هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة  
وقوعها في الدلائل . وقد أودعه مسائل :

الاولى : 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 قضضية 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 للعدر المشترك بين الترتيب والمعية ، وهذا ما نقله  
القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية عن أكثر أصحابنا ، ونقل عن القراء أنها  
للترتيب حيث يمتنع الجمع مثل : أركعوا واسجدوا . ويشبه ألا يكون هذا مذهباً  
رابعاً مفصلاً ، لأن الموضوع للعدر 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 :

الهداه : 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 .

الثاني : أنها تستعمل حيث يتمتع الترتيب ، فإنك تقول : تقاتل زيد وعمرو والتفاعل يقتضى صدور الفعل من الجانبين معاً ، وذلك يناهى الترتيب ، وتقول : جاء زيد وعمرو قبله ويمتدح 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 يبنى كونها للترتيب .

والثالث : أن النحاة قالوا : واو العطف في المختلفات بمثابة واو الجمع وياه التثنية في المتفقات ، ولذلك أنهم لم يتسكنوا من جمع الأسماء المختلفة وتأنيثها استعمالوا واو العطف ، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب ، فكذلك واو العطف وهذا الدليل كالذي قبله لا يبنى القول بالمعية وهنا أموراً .

الهداه : أنه أطلق الواو والصواب تقيده لو واو العطف لتخرج واو مع وواو الحال مثل : سرت والنيل فإنهما يدلان على المعية بلا شك .

وثانيها : حكاية الإجماع قلده فيه الإمام والإمام حكاة عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسيبلي ، وفيه نظر . فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم .

وقد سبق النقل عن الفراء وكذلك قال شيخنا أبو حيان في الارتشاف ونقله السبلي (١)

(١) هو : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخنمى السبلي كان عالماً باللغة والسير ضريراً .

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 بصريهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح .

**وثالثها :** 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 المعلق 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 زعمه الله في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق ، ولا شك أنه إذا أخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول حقيقة الماهية وبالتالي هي تقييد الإطلاقي ، فالأول لا يقيد ، والثاني يقيد لا .

**وقولنا :** يقيد لا يقيد التجرد عن جميع القيود إلا يقيد لا . وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ، ولذلك أمثلة منها : مطلق الماء ، والماء المطلق .

**فالأول :** ينقسم إلى الطهور ، والظاهر 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 أحدهما

---

== 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 متمقناً ، لا يأكل إلا من عمل يده .

من مؤلفاته : « الإقناع » ، في النحو أكله بعده ابنه يوسف ، و « أخبار النحويين البصريين » ، و « صنعة الشعر » ، وغير ذلك .

توفي سنة ٣٦٨ هـ .

( وفيات الأعيان / ١ / ١٣٠ ، الأعلام / ٢ / ١١٠ ، ١١١ )

وهو الطهور ، وذلك لأنه أخذ فيه قيد الإطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمنع بها أن يقال له ماء إلا مقيداً كقولنا : ماء بتغير بزعفران أو أشنان أو نحوه ، وماء اللحم ، وماء الباقلا ، 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 ، وحقيقة منتسمة إليهما ، وإذا أطلق يقيد بالكامل المتعارف ونحوها في الزواج بين الناس .

ومنها : الثز والأجرة واله داق وغيرها من الأعراض المجمولة في الذمة ينتم إلى الحساب والمزجل . وإذا أطلقت إنما تحمل على الحساب ، فالإطلاق قيد اقتضى ذلك .

ومنها : حقيقة 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 لزيد على بقية القرائب ، فيقال إنهما أقرب الأقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة ، ذلولا 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 والدي 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 .

فإن قلت : اللفظ إنما وضع أطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة وتقييدكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة ، من أين قلت : من جهة إطلاق التكلم فصار إطلاقه قيداً في اللفظ .

فإن قلت : من المعلوم أنه ليس في اللفظ فهل يتولون إن ذلك تمرينة حالية أو لفظية وهي متوسطة بين القرأتين الملقوظ بها ، والقرأتين 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 زبداً لم يخرج عن كونه كلاماً ، ولكن خرج عن إقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زبداً ، 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 والنائم . فهذه ثلاثة شروط .

فإن قلت : من أين لنا اشتراط ذلك ، واللفظ وحده كاف في الإفادة ، لأن الواضع وضعه لذلك ؟

قلت : وضع الواضع له معناه أنه جعله متنياً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص ، والمقيد في الحقيقة إنما هو المتكلم ، واللفظ كآلة للوضوغة لذلك .

فإن قلت : لو سمعنا : قام الناس ولم تعلم من قائله هل قصده وهل ابتداء 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 قيل له ورافقه التوفيق .

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع المطلق ، وأنه كان الأسد أن يقول مطلق الجمع فساق المنظر إلى ذكر هذه المباحث الجليلة .

قال : ( قيل : أنكر ومن عصاهما ملقناً ومن عصى الله ورسوله .

فلما : ذلك لأن الأفراد أشد تعظيماً ، قيل : لو قال لغير المدخول بها أنت طالق ، وطالق ، طلقت واحدة بخلاف أنت طالق طلقتين .

فلنا : الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ ، وقوله طلقتين تفسير لطاقق ) :

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين :

الأول : ما روى مسلم في صحيحه أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ وقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ، فقال له رسول الله ﷺ « بئس الخطيب 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 الأفراد بالذكر أشد في التعظيم ، وبما 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 الخطيب 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 ويعذرانكم ، فقد جمع بينهما في ضمير واحد . وقد قلت : أوجب بوجهين :

(١) رواه مسلم في كتاب الجمعة (١٥٨/٦) بشرح النووي من حديث عدي 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 رواه 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 الله ، وأن يكره أن يمود 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 : للثانين بأن الواو للترتيب ، أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها : أنت طالق طالق طلقت واحدة على المذهب الصحيح ، ولو كانت الواو لمطلق الجمع لكان مثل قوله : أنت طالق طلقتين حتى يقما .

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 بانة إذ هي غير مدخول بها بخلاف قوله : طلقتين 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 الثانين 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 لمطلق الجمع .

قلت : وهو اللائق بقواعد مذهبه وعليه تدل فروعه ، وقد اتفق الأصحاب قاطبة 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 ، فنشأ 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 التسم 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 بوجوب 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 المال في عكسه ، وهو ما إذا قال : طلقها وخذ مالي ، بل لو صرح بتم التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم أخذ المال على الطلاق ، قال الرافعي : لأنه زيادة خير .

فإن قلت : قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب ، فيما إذا قال لعبد إن مت ودخلت الدار فأنت حر . لا بد أن يقع دخوله الدار بعد موت السيد ، ولم يحك ما يخالفه ، فقد جماها 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 وضح 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 فيمحدثكم ، مجاز ) .

الفاء للتعقيب - أي يدل على وقوع الثاني عقيب الأول من غير مهلة ، ولكن في كل بحسبه . كقولك : دخلت بغداد بالبصرة ، وقولك : قتت قمشيت ، 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 قائلون ) (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 لا بهاتين 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 فالرحمن يشكره . وإذا أوجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط . علمنا أن الفاء للتعقيب قوله (وقوله لا تفترأوا) جواب عن سؤال مقدر تقديره أن يقال : قد جاءت الفاء بمعنى التعقيب في قوله (لا تفترأوا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب) (٢) . والإسحاح 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 الإسحاح لما كان متحقق الوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة الواقع عتبه .

(فرع) قضية اقتضاء الفاء التعقيب أنه إذا قال مثلا: إن دخلت الدار فكلمت زيدا فأنت طالق ، فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها ليريد عقيب دخولها .

وحكى الأصحاب 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 : دفي، الظرفية ولو تقديراً مثل (ولاصليكم في جنود النخل) ولم يثبت مجيئها للسببية) .

لفظة دفي، للظرفية تحقيماً نحو : الماء في الكوز ، أو تقديراً مثل قوله تعالى حكاية (ولاصليكم في جنود النخل) لتمسك المطلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن

(١) قائله : كعب بن مالك ، و يروى :

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان

( النحو الجامعي د . محمد أبو الفتوح شريف ص ١٣١ )

(٢) سورة طه آية (٦١)

النحاة من يقول: «في» هنا بمعنى علي واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك (١) لكونه الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيديه الأول .

وقول المصنف : «في» للظرفية ولو تقديراً يحتمل أموراً :

**أحدها :** أنها تكون حقيقة في الظرفية المحققة مجازاً في المقدرة ، وهذا مذهب سيديه والمحققين .

**والثاني :** أن تكون مشتركة بينهما .

**والثالث :** وهو الأقرب إلى الصواب أن تكون حقيقة في القدر المشترك دفماً للاشتراك والمجاز ، وحينئذ تكون من قبيل المشكك أن معنى الظرفية في المحققة أوضح .

قوله : ولم يثبت بحيثها السببية .

اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء ، أنها السببية لقوله عليه السلام « في النفس المؤمنة مائة من الإبل ، وضغفه 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 مسأله الباء 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 بها 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 مرة، (٣) .

وأما العرب فقال الشاعر :

بكرت بالسوم تلحانا \* في بغير ضل أوحانا

ومثله : لوى رأسه عنى ومال بوده \* أظاينج خردكان فينا بوروبها

أظاينج بالعين المعجمة والنون المكسورة والخود بفتح الحاء المعجمة  
المرأة الجميلة .

وهذا هو الذي اختاره ابن مالك ، والإصاف في لفظه ، في ، أنها حقيقة في  
الظرفية مجاز في السلبية ، وقد ذكر بعضهم اللفظة ، في ، موارد أخرى .

قال الشيخ أبو حيان : وتأول أصحابنا كل ذلك وردوه إلى معنى الرعاء .

قال : ( الرابعة : من ، لابتداء الغاية والتمييز والتبويض وهي حقيقة في التيين  
دفعاً للاشتراك ) .

---

(١) سورة الأنفال آية (٦٨)

(٢) سورة التور 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 ٢/١١٠ ) .

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 «قظنا 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 النظر إلى العصور ، وهذا قد أثنته 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 مالك .

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 كبرى في قولك : أخذته من التابوت ، ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداءً وانتهاءً، وأما وعد الله الذين آمنوا فمتقدر 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) والسبيلي وطائفة ، أن «من، لا تكون إلا لا ابتداءً الغاية ، وصححه ابن عصفور ، ويعرف كونها لا ابتداءً الغاية بصحة وضع «الذي، مكانها ، وكونها للتبويض بصحة وضع البعض .

ثم قال المصنف تبعاً للإمام : إنها حقيقة في التبيين ، لأنه مشترك بين المعاني المتقدمة 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 ٣١٥ 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 ٢١٠ هـ .

من مؤلفاته : « الكامل ، في اللغة والأدب ، شرح لامية العرب ، - طبقات النحاة البصريين ، توفي ببغداد سنة ٢٨٦ هـ .

( وفيات الأعيان ١/٩٥ ، 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 السراج بأصوله . من مؤلفاته : « الأصول ، في النحو ، و « الشعر والشعراء ، - شرح كتاب سيلويه ، توفي سنة ٣٦١ 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 متواطئاً 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 ادمن ، موارد أخرى لا تطيل بتعدادها .

قال : (الخامسة : الباء تعدى اللازم وتجزى المتعدى لما تعلم من الفرق بين مسحت المتديل بالمتديل ، ونقل إنكاره عن ابن جنى ورد بأنه شهادة نبي ) .

الباء حالتان : إحداهما : أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك : كتبت بالقلم ، د ومررت بزيد ، فلا تقتضي إلا مجرد الإلصاق ، وهذه الحالة هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله : الباء تعدى اللازم والتعبير بالإلصاق أحسن ، ولم يذكر لها د سيويه ، (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 ، فتسكون الباء بمعنى الممزة في قولك : أذهب .

الثانية : أن تدخل على فعل يتعدى بنفسه ، وهو مراد المصنف بقوله : تجزى للتعدى أن تقتضي التمييز كقوله تعالى ( وامسحوا برءوسكم ) وخالفت الخنفيه في ذلك . لنا أما تعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال : مسحت يدي بالمتديل ،

( ١ ) تقدمت ترجمته .

( ٢ ) سورة البقرة آية (١٧)



ومسحت المنديل بيدي، فإن الأول : يفيد التبويض ، 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 للتبويض ، وإنما هي للتعدي ، وفهم التبويض منه إن سلم إنما هو لكون المنديل فيه آلة والعمل في جاري العوائد ، إنما يكون ببعض الآلة كما تقول : أخذت بثوب زيد وإنما أخذت ببعض ثوبه ، ومنه (أخذ برأس أخيه).

وقد ذكرنا أن سيوبه 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 . وذكرنا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستة أنواع : النقل ويدور عنه بالتعدي كما سبق في قوله ( ذهب الله بنورهم ) ويكون الفعل قبلها لازماً ومتعلياً نحو : صككت الحجر بالحجر ، أصله : صك الحجر الحجر ، والإلصاق في هذا واضح ، والسبية نحو ، مات زيد بالجوع ، والاستعانة نحو ، كتبت بالقلم .

وأدرج ابن مالك هذا في السبية 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 ، فإدري ما أراد . وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل قال : وهو يحسن غالباً في موضع

اللام كقوله تعالى ( إنكم ظلمتم 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 شوا الإغارة فرساناً وركباناً (٢)

أي يدلهم ، وللقابلة وهي الداخلة على الأيمان والأعواض ، نحو : اشتريت الفرس بألف ، وقد يسمى باء العوض . وذهب الكوفيون إلى أن الباء قد تأتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو :

وإن تسألوني بالنساء فإني خير بأحوال النساء طيب (٣)

أي عن النساء .

وقال الأخفش : ومثله : فاسأل به خبيراً . واستدل ابن مالك لهذا القول : بقوله تعالى ( ويوم تشقق السماء بالغمام ) (٤) أي عن الغمام . وكان الأستاذ أبو علي يقول ، اسأل بسببه خبيراً ، وسبب النساء أي لتعلموا حالهن .

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن الباء تكون بمعنى على ، وهو الذي عزاه لإمام الحرمين إلى الشامي ، واستدل عليه بقوله : ( ومنهم من إن تأمنه بدينار 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 .

( المعلقات العشر للتبريزي )

(٤) سورة النور آية (٢٥)

إليك) أى على دينار. وزعم بعض النحاة أن الباء تدخل على الاسم حيث يراد الشيء نحو: لقيت بريد الأسد ورأيت به القمر أى: لقيت بملقاتى إياه الأسد أى شبهه .

والصحيح أنها للسبب أى بسبب لقائه وبسبب رؤيته ، وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المراد به غير ذات الفاعل ، أو ما أضيف إلى ذات الفاعل نحو قول طهليل الغنوى :

إذا ما غزا لم يسقط الروع رجمه ولم يشهد الهيجاء بالموت معصم

الألوث الضعيف ، ويقال للرجل الذى يسك بهرف فرسه خوف السقوط معصم بضم الميم بعدها عين مهملة ساكنة ثم صاد مهملة مكسورة ، وقيل : المعصم الذى يتحصن بالجبال فيمتنع فيها وظاهره أن فاعل يشهد غير ألوث معصم والفاعل فى الحقيقة هو ألوث معصم ، وتسكون الباء زائدة ، كما فى قوله تعالى (وهزى إليك بجذع النخلة) (١) (ولا تلهوا بأيديكم إلى التهلكة) (فليمدد بسبب) (تثبت بالذهن) (من يرد فيه بالحداد) فهذا من أجمع ما ذكره النحاة من موارد الباء .

وأما ورودها للتبييض 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 التضمين ، أى روين بماء البحر .

وقال إمام الحرمين : ذهب بعض فقهاءنا إلى أن الباء إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبييضاً وزعموا أنه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يتضمن ذلك ، وهذا خاف من الكلام لا حاصل له. وقد اشتد تكثير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن نقول : مسحت رؤسى ومسحت برأسى والتبييض يتأق من غير الباء كما ذكرته فى الأساليب انتهى .

قوله : ونقل أى احتج من زعم أنها ليست للتبييض ، بأن أبا الفتح ابن جنى

من أئمة اللغة ، وقد اشتد تكبيره 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 حيد عن سبيل الإنساف إذ الواصل في فن إلى نهاياته والبالغ فيه إلى أقصى غاياته يقبل قوله فيه تفيماً وإثباتاً ، وقد وافق ابن جنين على ذلك صاحب البسيط فقال : لم يذكر أحد من الحوئين أن الباء للتبعيض .

وقال بعضهم : لو كانت للتبعيض لقلت : زيد بالقوم ، تريد من القوم ، وقبضت بالحرام أي منها ، ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النبي في مسألة « في » حيث قال : ولم يثبت بجيئها للسيبىة غلبت 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 ) أي منها

وقال عمر بن أبي ربيعة :

فلمت فاما أخذنا بقرونها شرب التريف يبرد ماء الحشرج (١)

وقال غيره :

شربت بماء الدرصين فأصبحت زوراء تنثر عن حياض الديلم (٢)

الدرصان: بضم الدال بعدها حاء مهملة ساكنة ، ثم راء مهملة مضمومة ، ثم ضاد معجمة مفتوحة ، وهما ماءان يقال لأحدهما : وسبيح ، وللآخر الدرص ، وهما مما غلب فيه أحد القرنين على الآخر كالعمرين والعمرين . وقال الآخر :

---

(١) قائله : عمر بن أبي ربيعة ، وقيل لجيل بن معمر .

( لسان العرب مادة حشرج )

(٢) قائله : عنبرة بن شداد . راجع ( لسان العرب مادة دحرض ) .

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى بلجج خضر لمن تلجج  
وقد ذكرنا أن الكوفيين والأصمى ، والقتي وابن ملك ذكروا ذلك .  
قال : ( السادسة : إنما للحصر لأن - إن - الإثبات وما لا في فيجب الجمع على  
ما أمكن .

وقد قال الاعشى : وإنما العزة للكائر ، وقال الفرزدق :

وإنما يدافع عن أصحابهم أنا أو مثلي .

وعورض 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 ونفيه عن غيره ، فيه مذهبان :

أحدهما : تفيد الحصر ، وبه قال القاضي وأبو إسحاق الشيرازي ، والنزالي  
وعليه الإمام وأتباعه منهم صاحب الكتاب .

والثاني : لا بل تفيد تأكيد الإثبات واختاره الآمدي واحتج الأولون  
بوجهين :

أحدهما : أن كلمة - أن - تقتضي الإثبات وما تقتضي النفي ، فعند تركيبهما  
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 وحيث ، 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  
ضعف 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 الربعي (١) وهو أن كلمة «أن» لتأكيد إثبات المسند للسند إليه ، ثم لما اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية لما ذكرنا تضاعف تأكيدها فتناسب أن تضمن معنى القصد 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 صريحاً ، وقولك : لا عمرو إثباتاً ثانياً : لحيثه ضمنا ، وهذا الوجه أشد من الأول ، إلا أن للعتراض عليه أن يقول : وجه مناسبة إضمار معنى التنصير لأثمة ، ولكن ذلك إنما يقال بعد ثبوت كونها للحصر ، والكلام فيه وبجود هذه المناسبة لا يدل عليه .

الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب : أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى عبد الله بن الأعور المازني الصحابي رضي الله عنه :

ولست بالأكثر منهم حصي وإنما العزة للكأثر (١)

(١) هو : علي بن عيسى بن الفرج بن صالح ، أبو الحسن الربعي ، 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 الشاعر عن قاتل هذا البيت ليس بصحيح ، فإن فأنه هو :  
الأعشى : ميمون بن قيس بن جندل بن سراحيل ، من الطبقة الأولى في الجماعة ،  
وأحد أصحاب الملقات . أدرك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولم يسلم .  
توفي سنة ٧ هـ .

وهذا البيت من قصيدة له يهجو بها علقمة بن علاثة ، ويمدح عاصم بن الحارث .  
مطلعها : شاقك من قتلة أطلالها بالسط فالوتر إلى حاجر

(الصريح المنير في شعر أبي بصير ، الأعلام ٣/١٠٩٠)

ولست بفتح التاء ضبطه الجوهري . وقال الفرزدق : وهو همام بن غالب  
التابعي رحمه الله :

أنا الذائد الحسامي الذمار 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 .

واعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهب الثاني ، وكان  
مصمياً عليه ، ويتغالي في الرد على من يقول : بإفادتها الحصر الذي اختاره والذي  
أبقاه الله .

الأول : وله كلام مبسوط في المسألة ائتمده عن تكريه علي السرخسي أبي حيان ،  
وقال : إنه استمر على لجأه ، وأن اللبيب لا يقدر أن يدفع عن نفسه فهم أن وإنما  
للحصر . ومن أحسن ما وقع له في الاستدلال ، على أنها للحصر قوله تعالى ( وإن  
تولوا فإنما عليك البلاغ ) (٣) فقال هذه الآية تفيد أن ، وإنما ، للحصر ، فإنها لو  
لم تكن للحصر لسكانت بمنزلة قولك : وإن تولوا فعليك البلاغ . وهو عليه  
البلاغ تولوا أو لم يتولوا ، أو وإنما 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  
إلهمك 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 السبع  
مثل الربا ، إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، إنما أموالكم وأولادكم فتنة ، إنما السبيل  
على الذين يستأذنونك وهم أغنياء ، إنما يستأذنونك 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 يتأرى .

(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 تأويله إلا الله ، واجب ، وإلا يتخصص المعطوف بالحال ، قلنا : يجوز حيث لا لبس مثل : ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ، وبقره 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 يجران مجرى المبادئ للقصور ، 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 القلق ، أن أول كلامه يدل 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 الآمدى 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 ، وعميت أبصارهم يجرون آيات الصفات على ظاهرها ، ويعتقدون أنه المراد ، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصرى رحمه الله تعالى فوجدهم يتكلمون كلاماً سافطاً فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، وقيل : سمو 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 أراده الله مع جزمهم المعتقد بأن الظاهر غير مراد ، ولكنهم يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى ، وعلى هذا في إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسيته 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 أوجه :

الاول : زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى : ( الم المص كهيعص طه حم ) وأمثالها ، فإننا لا نفهم 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 امتناع أن يقول الله تعالى : آمنا به ، والثاني : خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات ، وإذا اتقى هذا تعين ما ادعينا 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 أعني 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 يتمتع تخصيص المعطوف بالحال ، إذا لم تقم قرينة تدل عليه .

وأما عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يتمتع 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 الاستبجاح ، وهو مقيد بهذا الاعتبار .

قال : (الثانية : لايعنى خلاف الظاهر من غير بيان لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل . قالت المرحمة : 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 يرجحون للعمل - 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 للمهل ما لايفيد ، 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 المعاصي 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 الشرعي ، ثم العرفي ، ثم اللغوي ثم المجازي ) .

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي ، وأقسام لآلته عليه ، فالخطاب الدال على الحكم . إما أن يدل عليه بمنطوقه - أي بحقيقته أو بمفهومه .

الحالة الأولى : أن يدل عليه بمنطوقه ، فإما أن يكون له مسمى شرعي ، أو لا .

الأول : يحمل على المسمى الشرعي ، ما لم يصرف عنه صارف ، لأن عرف الشارع يعرف المعاني الشرعية لا اللغوية ، ولأنه مبعوث لبيان الشرعيات ، وقيل إذا دار بين الشرعي واللغوي فهو يحمل لصلاحته لكل منهما .

وقال الغزالي : إن ورد في الإنبات حمل على الشرعي كقوله ﷺ «إني إذ ذن أصوم» فإنه إذا حمل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنيته من النهار ، وإن ورد في النهي كان مجملاً ، وذلك مثل نهيه ﷺ عن صوم يوم النحر ، فإنه لا يمكن حمله على الشرعي وإلا كان دالاً على صحته ، لأنه يستحيل النهي عما لا يتصور وقوعه .

وقال الأمدى : في الإنبات يحمل على الشرعي ، وفي النهي على اللغوي ، والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب إليه المصنف ، وقول الغزالي والأمدى : إن النهي مستلزم للصحة غير صحيح .

والثاني : وهو الذي ليس له مسمى شرعي إما أن يكون له مسمى عرفي أو لا

**والاول :** يحمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب لأن الظاهر من حال الخطاب أن يكون مما يتبادر إلى أذهان المخاطبين .

**والثاني :** يحمل على اللغوي الحقيقي لتمينه حينئذ ؛ وكذا إذا كان له مسمى عرفي ، ولم يمكن حمله عليه لمسانع ، وإن لم يمكن حمله على اللغوي لقرينة صارقة عنه فيتمتع 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 المذهب : 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 يتصوا على حده بما يمينه 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 حنت ، وإن أطلق لم يحنت ، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها ، وفيه وجه أنه يحنت ، قال به المزني ، قال الراجعي هنا : وسيأتى 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 يحنت بالعماسد لأنه منعقد يجب المضي فيه كالصحيح .

ومنها : لو حلف لا يركب دابة عبيد زيد لا يحنت بالدابة المجمولة باسمه إلا أن يريد . فإن ماكه السيد دابة فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك . وقال ابن كج :

لا يحنث . وإن قلنا : بملك لأن ملكة ناقص السيد متمكن من إزالته . وأما الرجوع إلى العرف ففي مسائل تخرج عن حد الحصر ، وقد أتينا 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 اقتضاء أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب ، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً أو يخالف 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 مقتضى لكونه لازماً هو العقل ، وقد يكون الشرع ، واللازم عن المركب قد يكون موافقاً للبنطوق فيما اقتضاء من الحكم ، وقد يكون مخالفاً . فهذه أقسام :

الأول : اللازم عن المفرد الذى اقتضى العقل كونه لازماً عن المفرد ، بأن يكون شرطاً للبنى 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 مملوك .

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 داخل فى قسم الاقتضاء أيضاً ، كدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : د رفع عن أمى

الخطأ والنسيان (١) ، على رفع الإثم ، وعبارة الكتاب لا تنافي ذلك ولا تقتضيه ، لأنها لا تمتضى انحصار الافتضاء في المذكور فيه .

نعم ، تقتضى أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بنطوقه لأنه لم يمد في أقسام المفهوم بل في المنطوق والغزالي على الاقتضاء بجمله أفساهه من المفهوم .

الثالث: اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمبدأ ذلك المركب في الحكم ويسمى نحوى الخطاب لأن نحوى الكلام ما يفهم منه قطعاً ، وهذا كذلك ، ويسمى أيضاً لحن الخطاب ، لأن لحن الكلام عبارة عن معناه ، ومنه قوله تعالى ( ولتعرفنهم في لحن القول ) (٢١) أى معناه وربما سماه الشافعى رضى الله عنه بالجلى ، 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 الجلى .

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 باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ) (٣) على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً ، لأنه لو لم يجز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعها مقدار ما يسمع فيه الغسل قبل طلوع الفجر ، وإنما ذكر المصنف مثاليين ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم ، كالمثال الأول ، وقد يكون مساوياً كالثانى : وهذا هو المختار .

---

(١) رواه ابن ماجه فى كتاب الطلاق ، باب « طلاق المسكره 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 ) .



وممنهم : 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 للحكم في المنطوق من جهة الأولى . انتهى . وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في شرح اللمع وغيره ، وعليه جرى ابن الحاجب ، لكنه قال بعد ذلك في مفهوم المخالفة : شرطه ألا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ، فاضطرب كلامه .

الرابع اللازم عن المركب وهو مخالف للدلول 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 ينكرون المفهوم ، فإن تقابل الظنون فيه أوضح فهو بالتوفيق أولى وشيخنا أبو الحسن مقدم المرافقة 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 الأشقياء أشعر ذلك بتقيضه في السعداء ، وقد تحققت على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكرى الصيغ على ما اعتقده معظم النقلة ، ولكنه قال في مفاوضاته مع أصحاب الوعيد بإنكار 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 ) .

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 لابي بكر الدقاق والحنابلة ، وقد سفه علماء الأصول الدقاق ، ومن قال بمقاتته ، وقالوا : هذا خروج عن حكم اللسان وانسلاخ عن مفاد الكلام فإن من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ،

قال إمام الحرمين : وعندى أن المبالغة في الردع عليه . عرف ، لأنه لا يثنان يذرى العقل الذى 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 انتفاء غير المذكور ، ثم قال : وأنا أقول وراء ذلك : لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدى المسمى بلبقه ، فإن الإلحاح 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 مثل : 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 استدلل 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 لسكان الدليل الدال على ثبوت الحكم في الأصل المقيس عليه كالنص الدال على أن البر ربوى مثالا ، وإلا على نفي الحكم عن الفرع المقيس كالأرز في مثالا ، والفرض أن القياس قاض بالخالفه . فنى عمل بالمفهوم بطل القياس ، وقد ضعف هذا الدليل بأن التمازض 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 إذاً مع المساواة ولا قياس مع عدم المساواة ، وأبدي والذى 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 والحص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما ، فغاية ما يفعل القياس حينئذ أن يخصص المفهوم ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس ، بل ولا في تخصيص النطق .

(قائدة) في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه أن شيخه ابن الدقاق هذا ادعى في بعض مجالس النظر ببيغداد صحة ما قاله من مفهوم اللقب فالزم وجوب الصلاة ، فإن البارى تعالى أوجب الصلاة فهل له دليل يدل على نفي وجوب الزكاة والصوم وغيرهما ، قال فبان له غلظه وتوقف فيه .

قال : (ويأخذى صفى الذات مثل ؛ في سائمة الغنم زكاة يدل ما لم ينلها للتخصيص فأئدة أخرى ، خلافاً لأبي حنيفة وابن سريج والقاضى وإمام الحرمين والغزالي ) .

هذا مفهوم الصفة وهو مقدم المفاهيم ورأسها ، وقد قال إمام الحرمين : ولو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لسكان ذلك متقدما فإن المحدود والمحدود موصوفان بعددهما ووحدهما ، وكذا سائر المفاهيم ، وقول المصنف : ويأخذى ، 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 وصفان يعثورانها وقد علق الحكم بأحدهما ، وهو السوم وكذلك قوله تعالى : ( ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ) (٢) وقد اختلفوا في هذا المفهوم فذهب الجمهور وكبيرهم الشافعى وأبو الحسن وأبو عبيدة معمر بن المثنى وجمع كثير

---

(١) رواه البخارى بمعناه في كتاب أبي بكر الصديق في كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم ( ١٤٦ / ٢ ) 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 ، ( ٣٥٨ / ١ )  
(٢) سورة النساء آية (٢٥) .

من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يدل على التني واختاره المصنف ، ثم اختلف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس الميثب 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 بالتني عن معلوفة الغنم ، وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا ، وقال : الصحيح تخصيصه بالتني عن معلوفة الغنم فحسب ، وذهب أبو حنيفة والفاضل وأبو بكر وأبو العباس بن سريج لإمام أصحابنا والفعال الشافعي والغزالي وجماعة إلى أنه لا يدل واختاره الآمدي وفرق أبو عبد الله البصري فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان الجمل 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 اتنى عنه الصفة إذا كان داخل 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 : وتمد اطلعه في الكتاب تبعاً للإمام النقل عنه في إنكار مفهوم الصفة

وليس بجيد .

وقال الإمام : إنه لا يدل على التني 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 الثماتين به إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة أخرى متنايرة 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 : « والمبيح قائم بعينه ،

وفي رواية لأحمد « والسلعة كما هي ،

(المتقى من أحاديث الأحكام لابن تيمية ص ٤٥٧ ، ٤٥٨)

عن موالة الكافرين فلا تؤثرهم عليهم . ففي هذه الأشياء 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 حيثئذ . 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 تلك الحقيقة ، فالتكلم يكتفي 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 لانحصار 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 القرافي عن هذا بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب الشهرة والعادة 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 الأشباه والنظائر ، وقد ذكر اختلاف الأصوليين في أن العام هل يشمل الصورة النادرة فقال : هذا الخلاف لا يبين لي حرمانه في كلام الله تعالى ، لأنه لا ينبغي عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر وقال : وإنما يتبين لي دخوله في كلام الآدميين وقد أوجبت عنه في كتابي الأشباه والنظائر بما لو عرض على ذوي التحقيق لتلقوه بالقبول .

فقلت : الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للحنى الذي 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 تمر تلك 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 ألقاظ

كثيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى ، كالترجي والتقى والفاظ التشكيك وكل ذلك متفق في جانبه تعالى ، وإنما يجيء ليكون الفراء على أسلوب كلام العرب .

قال : ( لنا أنه المتبادر من قوله عليه السلام «مطل الغنى ظلم» ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر، وإن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتف بالأصل فيتعين ، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما استعرفه ، والأصل ينفي علة أخرى فيتقنى بانتفاء قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزاماً. قلنا: دل التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي، قيل: ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ليس كذلك. قلنا: غير المدعى ) .

استدل على أن مفهوم التصفة حجة بثلاثة أوجه :

الاول : أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان ، كما أن من سمع ما رواه البخاري ومسلم من قوله ﷺ : «مطل الغنى ظلم» (١) فهم أن مطل من ليس بمعنى ليس ظلماً ، وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ، وكذلك الشافعي ، وهو إمام اللغة وابن مجدتها ، والتمسك بقول الشافعي وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابي جلف ، وكذلك أهل العرف يتبادر إلى فهمهم من قول الناقل الميت اليهودي لا يبصر أن الميت الذي ليس هو يهودي يبصر ، بدليل أنهم يسخرون من هذا الكلام ، ويضحكون منه ، وإنما ذكر المصنف هذين المثالين ليعين أن المتبادر إلى الفهم في الأول عند أهل اللغة ، وفي الثاني : عند أهل العرب فيجتمع التبادر من الجهتين ، وهذا من محاسنه .

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعي وأبي عبيدة فقال: هذا المسلك

(١) رواه البخاري في كتاب الحوالات ، «باب في الحوالة» ، (٢/١٢٣) .  
ومسلم (٥/٢٤) «باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة» ، وأبو داود - كتاب البيوع ، «باب في المطل» ، (٢/٢٢٢) كما رواه الترمذي ، تحفة الأحوذى (٤/٥٣٥) والنسائي (٧/٢٧٨) 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 فيقع التمسك بمنظومه ومشوره .

الوجه الثاني : أن ظاهر تخصيص الحكم بالصفة يستدعي فائدة صرناً للكلام عن اللغو وتلك الفائدة ليست إلا نفي الحكم عما عداه لأن غير ما متب بأصل فتعين 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 بدينه 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 بعلمتين 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 الغنم السائمة ، غير موضوع لنفي الزكاة عن المعلوفة ، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخرها ، وإما قلنا : إنه لا يدل بالالتزام ، لانه إن كان التضمن فواضح لأن نفي الحكم عما عدا المذكور ليس جزءاً لثبوته في المذكور ، وإن كان الالتزام المعرف في تقسيم الالفاظ فلأن شرطه سبق الذهن من المسمى إليه ، والسامع قد يتصور وجوب

الزكاة في السائمة ، ويفعل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بنق أو إثبات ، بل قد يفعل 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 لما لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي ، فالدال على ثبوت الحكم للصفة المنصوصة بالذكر مطابقة يدل على نفيه عما عداها التزاما . قوله المساوي 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 المعلوم لجواز ثبوته بالعلة الأخرى ، هذا تقرير الجواب . ولقائل أن يقول : إنما يتأتى هذا عند من لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم اليبين ويستكفي بالالتزام الخارجى سواء كان لزومه بواسطة أم بغير واسطة .

الوجه الثاني : 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 الحالين .

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 نحو الخطاب لا من دليله .

فإن قامت : ديب أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه ، ولكن آية أخرى مؤيدة له وهي قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شقيق يطاع ) (٢) فلو كان مفهوم الصفة حجة لزدكم أقول بأن لهم شقيقاً لا يطاع .

---

(١) سورة الإمبراء آية (٣١)

(٢) سورة ظافر آية (١٨)



قلت : هذه الصفة لما فائدة أخرى غير التخصيص ، فلا يكون من محل النزاع .  
وقد ذكر والى أيده الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد لهذه الصفة .

**أحداهما :** أنها الذى يتشوق إليه نفوس من يقصد أن يثفع فيه فكان التصريح  
بنتفيها نفياً قطعاً لأطباع الظالمين ومظالمهم ، ليقطعوا إياهم ، لأن من كان متشوقاً  
لشيء فصرح له بأنه لا يبلغه كان أنسى له من أن يدل عليه بلفظ عام شامل له .  
أو مستلزم لياه فلم يقصد بهذه الصفة التخصيص وإنما قصد ما ذكرناه .

**الثانية :** أن من الشفعاء من لا يقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلاً ، ومنهم  
مقبول الشفاعة ، 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 في آحاد الشفعاء ، وتلك في  
صفة شفاعتهم .

**الثالثة :** ما يدل عليه مادة يطاع ، والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول  
والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فإنما تقال في الأمر فكان ذكرها ههنا لتسكئة بديعة  
وهى أنه لما ذكر الظالمين ، وشأن الظالمين في الدنيا القوة ، والمتكلم لهم بمنزلة من  
يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في 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 مبلغنا لا ينفع  
فيه إلا شفيح له قوة ورتبه أن يطاع لو وجد ، وهو لا يوجد ، وهذه قريبة من  
التي قبلها إلا أنها بحسب الحاضر ، وتلك بحسب الماضي .

**الخامسة :** التنيه على ما فضل الشفيح لأجله كقول المغلوب الذى ليس عنده  
أحد : ما عندى أحد ينصرنى ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة .

**السادسة :** فائدة ذكرها الزمخشري وفهمها يتوقف على تحرير كلامه وفيه نظر  
طويل ، وقد تكلم عليه الشيخ الإمام والذى أبلغ كلام وأحسنه ، ولولا خشية  
التطويل والخروج عن مقصد الشرح لا استوعبنا ذكره ، فإنه مما يشح به اللبيب  
ويثبط به ذر الذهن السليم .

( قاعدة ) أصل وضع الصفة أن تجيء ، إما للتخصيص أو للتوضيح ، ويكثر مجيئها للتخصيص في التكررات والتوضيح في المعارف ، نحو: مررت برجل عاقل ، ويزيد العالم . وقد تجيء لمجرد الثناء كصفات الله تعالى ، أو لمجرد الذم نحو : الشيطان الرجيم ، أو للتوكيد مثل : نفخة واحدة ، أو للتجنين مثل : زيد المسكين .

وهذه الأقسام لا مفهوم لها ، وقد يعبر عن التخصيص بالشرط عن التوضيح بالتعريف ، والمعنى واحد ، ولما احتتمل كون كل منهما مراداً وفع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أما كن اختلف فيها العلماء ، وفي الحكم المرتب عاينها 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 لسفيان 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 يشترط ،

ومنها : إذا قال لزوجته إذا تظاهرت من فلانة الأجنبية ، فأنت علي كظاهري ثم تزوجها فظاهر منها ، فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى ؟ فيه وجهان :

أحدهما : أنه يصير مظاهراً ويكون لفظ الأجنبية للشرط وهو للتخصيص ، فكأنه علق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية وذلك تعليق على مالا يكون ظهاراً شرعياً فلا يصح من الأولى .

ومنها إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل ، فصار كشيء فأكاه فقيه خلاف  
صنهم من خرجه على هذه القاعدة ، ومنهم من خرجه على تغليب الإشارة والعبارة ،  
ومن هنا ينعرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة .

وقد ذكرنا في كتابنا ، الأشباه والنظائر ، عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها  
حاشية به عين ناظره ، والله أعلم .

قال: (الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن)  
فإنه يتقنى المشروط بانتتمائه . 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: (ولأنكرهوا فتيتكم على البغاء إن أردن تحصناً) ليس كذلك  
قلنا : لأنسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه ) .

هذا مفهوم الشرط ، وهو أقوى من مفهوم الصفة ، ولذلك قال به بعض من  
لا يقول بمفهوم الصفة ، كابن سريج ، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكريه .  
وأما القرآني فإنه صمم على إنكاره فقال : الصحيح عندنا ما ذهب إليه القاضي  
من إنكاره .

واعلم أن محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال : من جاءني أكرمه ،  
وأمثالها من صيغ الشرط نحو: متى ، وإذا أن هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على الزام  
من يجيء . هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء؟ هذا محل النزاع ، وكذلك  
في مفهوم الصفه وغيره ، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند  
العدم لا على أصل العدم عند العدم ، فإن ذلك ثابت بالأصل قيل أن ينطق 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 للمعتدة  
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 : أما 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 انتفائها لجواز أن توجد بالتيمم ، وأجاب بأن المدعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وما ذكرتموه لا ينقض 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 اتفق لم تصح الصلاة ، وهذا أحسن من تقريره على لفظة غير ، ونسخ الكتاب مختلفة لأن غيراً تصحف بعين .

الاعتراض الثالث : أنه لم لو كان مفهوم الشرط حجة لسكان فوله تعالى :

(ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) (١) دالا على أنهن إذا لم يردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء ، وأجاب بأننا لا نسلم أنه ليس كذلك ، أى لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة التحصن ، بل حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن متفعية 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 يقول : ليس بجرام ، لأنه ليس بمتصور ، والحرمة فرع كونه متصوراً .

فإن قلت : ما فائدة قوله (إن أردن تحصناً) حيثئذ؟ قلت: لعل المراد التخصيص على قبض فعلهم ، والتداء 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 أظننى إن كنت ابني ، والمراد التنبيه على السبب الباعث للأمر به لا تقييد الحكم ، فكل هذا ليس من محل النزاع .

قال : (السادسة : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص) .

اختلفوا في أن تعليق الحكم بعدد مخصوص هل يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً ؟ فذهب طوائف إلى أنه يدل وهو المتقول عن الشافعى مما نقله الماوردى في باب بيع الطعام قبل أن يستوفى ، وإمام الحرمين والنزالي .

وقال آخرون : إنه لا يدل وهو رأى القاضى وإمام الحرمين ، وبه قطع المصنف ، وأما الإمام فاختر أن الحكم المقيّد بعدد إن كان معلول ذلك العدد ثبت في الزائد لوجوده فيه كما لو حرم جلد مائة أو حكم بأن القلتين يدفعان حكم التجاسة وإلا لم يلزم كما لو أوجب جلد مائة ، والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه ، وكان الحكم إيجابياً أو إباحتى ثبت فيه كما لو أوجب أو أباح جلد مائة ، وإن كان تحريمياً

(١) سورة النور (آية ٢٣) .

فلا يلزم ، وإن لم يكن داخلاً فيه كالحكم بشهادة شاهد واحد ، فإنه لا يدخل في الحكم بشهادة شاهدين ، فالتحريم قد ثبت فيه بطريق الأولى ، والإيجاب والإباحة لا يلزمان .

قال : ثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو تنص إلا بدليل منفصل . ومن حجج القائلين بهذا المنهوم 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 العرابة 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 لحصول الغفران لهم ، بناء على حكم الأصل إذ كان جواز المغفرة ثابتاً قبيل 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 متلق من القاضي أيضاً ، فإنه قال : من شد اطرفاً من العربية لم يخف عليه أن المقصود منه قطع موارد الرجاء دون التعليق على السبعين ، وكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن أدهم بن نطوق بالضاد . والحق أن الجواب الأول أسد من هذا ، وقد ذكره القاضي أيضاً في مختصر

التقريب ، وأما ما تعلق به بالتقاضى فى إنكار الحديث فغير معتصم لأن السبعين وإن فطقت العرب بها للبالغة تارة فقد نطقت بها للتقييد 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 كائنين وعشرة ، أما المعدود فلا يكون مفهومه حجة كقوله صلى الله عليه وسلم : أحلت لنا ميتتان ودمان ، فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد ، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله صلى الله عليه وسلم : إذا بلغ الماء قلتين ، (١) والذى لا يتجه غيره هو ما ذكرناه ، وذلك لأن العدد شبه الصفة لأن قولك فى خمس من الإبل فى قوة قولك : فى إبل خمس ، يحمل الخمس صفة للإبل ، وهى إحدى صفات الذات ، لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل أو أكثر ، فلما قيدت وجوب الشاة بالخمسة فهم أن غير ما بخلاؤ . فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منهم اتقاء الحكم عما عداه فصار كاللقب ، واللقب لا فرق فيه أن يكون واحداً أو مثنى ، ألا ترى أنك لو قلت : رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد ، فكذلك للمثنى 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 المثنى 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 خبثاً ،

جاء في 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 لو اُحد منها ، وقوله :  
«أحلت لنا ميتتان ، سبق 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 المدد ، وكان لما ذكرته من  
البحث لأن قرينة الكلام بقوله : إذا بلغ يقتضى أنه أراد التقييد بهذا القدر  
المخصوص فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة فإلذلك مسح التمسك به .

قال : ( السابعة : النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا والمقارن له إما نص  
آخر مثل دلالة قوله : ( أفحصيت أمرى ) مع دلالة ( ومن يعص الله ورسوله  
فإن له نارجهم ) على أن تارك الأمر يستحق العقاب ودلالة قوله : ( وحمله  
وفصاله ثلاثون شهراً ) مع قوله : ( حوزين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ) على  
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، أو إجماع كدلالة ما دل على أن الخال بمثابة الخالة  
في إرثها إذا دل نص عليه ) .

النص المستدل به على حكم قد يدل بمنطوقه ، وقد يدل بمفهومه ، وهذان  
القسمان تقدمتا 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 التكلم ، واقتصر في الكتاب  
على ذكر القسمين الأولين : أعنى 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 أمرى ) (١)



فإنه يدل على أن تارك الأمر حاص ، 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 الأمور به يستحق العقاب ، وثانيهما أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشيئين ، والآخر على ثبوت بعض ذلك لأحدهما على التعمين فيتعين الباقي للآخر مثاله قوله تعالى : ( وحمله وفصاله 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 فعلم من مجموع النصين ، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر .

**الثاني :** الإجماع كدلالة ما روى من قوله ﷺ : « الخال وارث من لا وارث له ، على أن الخال يرث في بعض الأحوال ، وانعقد الإجماع على أن الخالة بمنابته في الإرث والعمران ، فيدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه على أن الخالة أيضاً ترث في حالة يرث الخال .

**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 نحملة 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 وقرائن حاله ﷺ يرجح 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 المنفرد عليها	٢٧
<b>الباب الاول</b>	
٤٣ في الجسيم	٤٣
٤٣ الفصل الاول : في تعريف الحكم	٤٣
٤٤ رأى المعتزلة في الحكم	٤٤
<b>الفصل الثاني</b>	
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 دفرع، لو ظن المكلف أنه لا يبديش إلى آخر الوقت - الخ	٨١
٨١ الرخصة والمزيمة	٨١

الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الثالث</b>	
في أحكام الحكم	٨٤
المسألة الأولى : الواجب المعين والخير	٨٤
« تذبذب » الحكم قد يتعلق على الترتيب	٩١
المسألة الثانية : الواجب الموسع والضيق	٩٣
« فرع » الواجب الموسع قد يسهل 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 المنكوحه بالأجنبية	١١٣
الثاني : لو قال لإحدى زوجتي إحداكما طالق 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
<b>الباب الثاني</b>	
فيما لا بد للحكم منه وفيه : عدة فصول	
<b>الفصل الأول</b>	
في الحاكم وهو الشرع	١٣٥
فرعان :	
الأول : شكر المنعم ليس بواجب عقلا	١٣٩
الثاني : حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة	١٤٢
تنبيه : عدم الحرمة لا يوجب الإباحة	١٤٨

الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الثاني</b>	
في المحكوم عليه : وفيه مسائل	١٤٩
المسألة الأولى : يجوز الحكم على المدوم	١٤٩
المسألة الثانية : تسكيف الغافل	١٥٤
المسألة الثالثة : الإكراه الملجئ يمنع التسكيف	١٦١
المسألة الرابعة : التسكيف يتوجه عند المباشرة	١٦٤
<b>الفصل الثالث</b>	
في المحكوم به : وفيه مسائل	١٧٠
الأولى : التسكيف بالمحال	١٧٠
الثانية : الكافر مكلف بالفروع	١٧٦
... الثانية : ... الأولى : ... الإجزاء	
<b>الأول</b>	
القرآن الكريم	
أبواب	
<b>الأول</b>	
فيه عدة فصول.	
في الوضع	

٢٠٢ طريق معرفة العسائر

<b>الفصل الثاني</b>	
في تقسيم الألفاظ	٢٠٣
أقسام الدلالة	٢٠٣

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
التباین وألفاظه	٢١٢
المترادف	٢١٣
المشترك	٢١٤
المجمل والظاهر والمؤول	٢١٤
مدلول اللفظ إما معنى أو لفظ مفرد أو مركب . . . الخ	٢١٥
تقسيم المركب إلى استتھام وأمر والتماس	٢١٦
الحسب	٢١٧
التنبيه والترجى والتعنى 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 الباری سبحانه وتعالى	٢٢٧
المسألة الثانية : شرط كونه حقيقة دوام أصله	٢٢٧
المسألة الثالثة : اسم الفاصل لا يطلق على شيء والفعل قائم بغير خلاف . المعتزلة في ذلك والرد عليهم	٢٣٤

الموضوع	الصفحة
<b>الفصل الرابع</b>	
في الترادف	٢٣٧
تعريفه	٢٣٧
الفرق بين التوكيد والتابع وبين الترادف	٢٣٩
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
<b>الفصل الخامس</b>	
في الاشتراك — وفيه عدة مسائل	٢٤٨
المسألة الأولى : في إثباته	٢٤٨
المسألة الثانية : الاشتراك خلاف الأصل	٢٥٢
المسألة الثالثة : مفهوم المشترك إما أن يباينا 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
<b>الفصل السادس</b>	
في الحقيقة والمجاز	٢٧١
تعريف الحقيقة	٢٧١
تعريف المجاز	٢٧٣
المسألة الأولى : وجود الحقيقة اللغوية والمعرفية	٢٧٤
الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية	٢٧٥
القول في أن القرآن الكريم عربي كله	٢٧٩



الموضوع	الصفحة
الفرق بين الإيمان والإسلام	٢٨٢
( فسروع )	٢٨٥
الأول : النقل خلاف الأصل	٢٨٥
الثاني : وجود الأسماء الشرعية	٢٨٦
الثالث : صيغ العقود من الإثشاء	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
<b>الفصل السابع</b>	
في تعارض ما يتخلل بالفهم	٣٢٢
الاحتمالات المتخلة بالفهم خمسة .	٣٢٣
التعارض بين هذه الاحتمالات يقع على عشرة أوجه	٣٢٢
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 « إنما »	
الفصل التاسع	
في كيفية الاستدلال بالألفاظ : وفيه مسائل	
٣٦١ المسألة الأولى : لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل	
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 بإفادة الحكم وعدمه	
( تم الفهرس بحمد الله تعالى )	

مطبعة الفتحاة الحديثة  
مؤسسها عبد الرحمن النوري  
صحة الجامعة بجدة والهدى بالوكى

# الإلهام في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علو الأصول للقاضي البصاوي المتوفى ٦٤٥ هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٨٧٥ هـ  
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٨٧٦ هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور زغبان محمد اسماعيل

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية  
كلية التربية بالمدية المنورة

الجزء الثاني

١٤٠٩ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكلمات الأزهرية

مدين محمد مياحي وأخوه محمد  
٩ ش. الصادقية - الأزهر - القاهرة



## الباب الثاني

### في الأوامر والنواهي

( الباب الثاني : في الأوامر والنواهي ، وفيه فصول :

الاول : في لفظ الأمر ، وفيه مسألان :

الاولى : أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت (١) المعزلة العلوية وأبو الحسين الاستعلاء ، ويضددهما قوله تعالى : حكاية عن فرعون : ماذا تأمرون )

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللسان والنفساني ، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ، أو في أحدهما على مذاهب ، قيل في اللساني فقط ، وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات ، إلى أنه مشترك بينهما ، وذهب آخرون : إلى أنه حقيقة في النفساني فقط ، وكلا القولين منقول عن الشيخ ، ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى ( ويقولون في أنفسهم ) (٢) وقوله تعالى ( وأسروا قولكم أو اجهروا 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 التكسير جاز تأنيته وتذكيره ، فإثبات التاء لتأوله بالجماعة ، وحذفها لتأوله بالجمع .

( شرح ابن عقيل ١/٤٠٨ ، ٤٠٩ )

( ٢ ) سورة المجادلة آية ( ٨ )

( ٣ ) سورة الملك آية ( ١٣ ) .

وتجاء الأخطا (١) :

إن الكلام لبي الفؤاد وإنما حمل اللسان على الفؤاد دليلاً

قال أصحابنا : ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسى ، فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل ، ولكننا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلامية على إثبات معنى في النفس ، يزيد على العلوم والتدبر والإرادات ، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً ، فهي أدلة على إثبات النسمية ، لا على إثبات الحقيقة .

وأما قول الإمام هنا : المختار أنه حقيقة في اللسان فقط ، فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين ، لأنه قال هناك : الكلام بالمعنى القائم في النفس ، مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه ، وإنما الذي يبحث عنه اللسان ، وقوله هنا : فقط أى ولا يكون حقيقة في الشيء والقصة والشأن والطريق ، كما ذهب إليه أبو الحسين ، وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا في اللسان . قوله : في لفظ الأمر ، أى لفظ الأمر ، لا في مدلولها الذى هو الفعل ، ولا في نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سياتى إن شاء الله تعالى فسمى الأمر لفظ وهو صيغة الفعل ، ومسمى صيغة الفعل 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 المفهومة 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 ، في شعره إبداع ، اشتهر في عهد بني أمية ، وأكثر من مدح ملوكهم ، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم : جرير ، والفرزدق ، والأخطل .

توفي سنة ٨٩٠ 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 كلف ، ذلوق قال : فعل غير كلف ؛ كما فعل ابن الحجاج لسلم من هذا الاعتراض ، ويترض عليه أيضاً بقول القائل : أوجبت عليك كذا وأنا طالب منك كذا فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خبراً 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 .  
وإئن قلت : إنه ليس بطالب حقيقة .

قلت : وكذا الساني إنما الطالب حقيقة المتكلم ، وقد زاد الإمام في الحد قيماً 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 ما شى على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعل ، والتحقيق أنهما مسألان كما سبق .  
وما يدل عليه ذهب الجمهور ومنهم القاضى إلى أن المندوب مأمور به مع قول الجمهور إن صيغة افعل حقيقة في الوجوب ، وقول القاضى إنها مترددة بين الوجوب والتدب والإباحة والتهديد ، صرح به في محضر التقريب ، بل صرح في محضر 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 : افعل فترددة بين الدلالة على الوجوب والتدب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقعود



المفصال ، أو قرائن الحال تخصصها ببعض الـمتنـضيات ، هـذا ما ترتضيه  
من المذاهب انتهى قوله .

« واعتبرت ، شرطت المعتزلة في الأمر العلو ، وقالوا : لا يصدق إلا به -  
أبى بأن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب مه ، فأما إن كان مساوياً له  
فهر 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 يجعل 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 أصحابنا .

(تنبيه) ما نقله المصنف هنا عن أبي حبان ، لا يناقض ما اختاره في تقسيم

(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 الحنـفـية والشافعية » و « العمدة في  
أصول الفقه » .

توفي ببغداد سنة ٤٧٧ هـ .

طبقات ابن السبكي ٢/٢٣ ، الفتح المبين ١/٢٧١ .

الألفاظ لأن الكلام هنا في مدلوله النوى وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي  
الآتى إلى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه  
أسماء مصطلح عليها بين العلماء .

وقد رد المصنف على المذهبين : 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 ، ونحن المعلوم انتفاء العلو إذا كان فرعون في تلك الحالة  
أعلى رتبة منهم ، وقد جعلهم آمريين له وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين  
عليه ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحد من  
العلو والاستعلاء ، ومما 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 عهوه ، 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 الغد

وقال الآخر مخاطباً يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

(١) سورة الأعراف (١٠١٠) والشعراء (٣٥)

(٢) هو : دريد بن الصبة الجشمى البكرى ، من هوازن ، ومن الشعراء  
المعمرين 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 لزركلى ٣/١٦ ، ١٧ )

أمرتك أمراً جازماً فعصيتي 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 ، والنسب 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 المخصص عن  
ابن برهان أنه قال: كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والقصة والمقصود  
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 للفعل 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 لنزم أن يكون فعله محابة واحدة وهو في السرعة كلح البصر ، وذلك باطل ضرورة ثبوت تعدد أفعاله ، وحدث بعضها بالرفق والتدرج ، وإذا حل 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 مائنه : 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 يقاوم 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 الارادة خلافا للمعتزلة . لنا : أن الإيمان من الكافر مطلوب ، وليس بمراد لما عرفت ، وأن المهد لغذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد ) .

لما ذكر أن مدلول الأمر القول الطالب للفعل ، احتاج إلى بيان الطلب تمييزاً 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 ، وبينهما وبين المقهوم من الخبر ، وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه ، وهو مدخول من وجوه :

**أحدها :** أنه لا يلزم من الحكم بالترقية بين الشيتين بالبدية معرفة كنهه حقيقتها بل قد لا يعرف الحكم بالترقية ماهية ذلك الشيء فضلاً عن أن يعرفه بالبدية ، ألا ترى أن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبدية ، ويفرق بين الإنسان ، والملك ، والطار ، 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 بينهما 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 منار للعبارات المختلفة باختلاف النواحي والأمم ، ومغاير للارادة ، أما مغايرته للعبارات فواضح . فإن ماهية الطالب 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 أصرح 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 والمنتع 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 معايرة 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 ، وبيان ذلك ، أن السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن أمثال أوامره ، وكذب السلطان فأراد إظهار صدقه بالتجربة ، فإنه إذا أمره بشئ عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً ، لا بمتخالة ألا يريد تمهيد عذره حالة كونه مردياً 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 تزوج أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد .  
وأجيب عنه بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره ، فدل على أنه أمر. أمن وهذا جواب ضعيف ، فإن قوله : التمهيد إنما يحصل بالأمر إن أراد اللفظي فممنوع لأن مجرد سماع العبد الأمر اللفظي يحصل التجربة ، وإن أراد اللفظي فالفرق بينه وبين الإرادة مسلم .

**وثانيهما :** ذكره الأمدى فقال : هذا لازم على أصحابنا في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه العمرة لعبده ، مع علنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحميت عقابه ، وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه .

قال صبي الهندي : وهو اعتراض ضعيف لأننا لا نسلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته ، إذا لم يكن مريداً له .

قال : وهذا لأن طلب المضره لا يتأني غرضه ، بل قد يوافقه ، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة ، وإنما المناق لغرضه وقوع المضره والطلب لا يوجب ، فالخاصل أن طلب المضره من حيث إنه طلب لا يتأني غرض العاقل لا بالذات ، ولا بالغرض بخلاف الإرادة ، فإنها وإن لم تنافه بالذات ، لسكنها مناقبة له بالغرض لكونها توجب وقوع المضره ، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضي وقوع المراد ، فعم الطلب والإرادة في الأكثر يتلازمان ، فيظن أنه يستحيل أن يجتمع مع الكراهة كما يستحيل أن يجتمع الإرادة معها .

(قائدة) استدلال القاضي أبو العلي الطبري : في شرح الكفاية وتبعه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : على أن الأمر مغاير للإرادة ، بأن من حلف ليقضين زيدا دينه غدا ، وقال إن شاء الله ، ولم يقضه لا يبحث في يمينه مع كونه مأمورا 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 مؤجلا ، فإننا لا نسلم وجوب الوفاء في غدا ، 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 التقليل 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 الإيفاء ، ليخرج أيضاً ما إذا لم يتمكن كالمس ، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكن .

قال : ( واعترف أبو علي وابنه بالتناب وشرطا 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 خلوه عن الطلب ، فلا بد من ميم بينهما ، ولا ميم سوى الإرادة ، والجواب أن الميم حاصل بدون الإرادة ، لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وبجاز في غيره ، وهذا كاف في التميز ، لأنها إن وجدت بغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقي ، أو بقرينة حملت على ما دلت 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 احترازا 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 والساهى أمراً يترتب عليه مقتضاه ، اللهم أن يلزم أن مقتضاه لا يترتب عليه ، وحينئذ يجيء الخلاف النحوى في أنه هل من شرط الكلام القصد ، 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 مما يليك .

الثالث : الارشاد : واستشهدوا .

الرابع : الإباحة : كلوا .

الخامس : التهديد : اعملوا ما شئتم ، ومنه : قل تمتعوا .

السادس : الامتنان : كلوا مما رزقكم الله .

السابع : الإكرام : ادخلوها .

الثامن : التسخير : كونوا قردة .

التاسع : التعجيز : فأتوا بسورة .

العاشر : الإهانة : ذق .

الحادي عشر : التسوية : اصبروا أو لا تصبروا .

الثاني عشر : الدعاء : اللهم اغفر لي .

ثالث عشر : التنى : ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي .

الرابع عشر : الاحتقار : بل ألقوا .

الخامس عشر : التسكون : كن فيكون .

السادس عشر : الخبر : فاصنع ما شئت ، وعكسه : والوالدات يرضعن ، لا تسكح المرأة المرأة ) .

تقدم أن الأمر اسم القول للطالب للفعل ، وهذا شروع في ذكر صيغته وهي « افعل » 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 والنهى ، وإن فرض حمله على غير النهى ، فهو متردد بين جميع احتملاته ، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة ، إلا أنا لا ندرى على أى وضع جرى ، قول القائل : افعل فى اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأى ، ثم نقل عن أبي الحسن ناقلون : أنه يستمر على القول بالوقف مع فرض القرآن .

قال إمام الحرمين : وهو زلل بين فى النقل ، ثم قال إمام الحرمين : الذى أراه فى ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك ، وإنما الذى تردد فيه مجرد قول القائل : افعل من حيث ألقاه فى وضع اللسان متردداً ، وإذا كان كذلك فى الظن به ، إذا اقترن بقول القائل : افعل لفظاً وألفاظاً من القبيل الذى ذكرناه ، مثل أن يقول : افعل حتماً أو افعل واجباً ، نعم قد يتردد المتردد فى الصيغة التى فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التى ذكرناها . فالمشعر بالأمر النفسى الألفاظ المقترنة بقول القائل افعل ، أم هى فى حكم التفسير لقول القائل افعل ، وهذا تردد قريب ، ثم ما نقله القلة يختص بقرآن المقال على ما فيه من الخط ، فأما قرآن الأحوال فلا ينكرها أحد .

وهذا هو التنبيه على سر مذهب أبي الحسين والقاضى وطبقة الواقفية (١) .

هذا كلام إمام الحرمين ، ثم قال المصنف : صيغة افعال ترد لستة عشر معنى :

الاول : الإيجاب ، كقوله تعالى ( أقيموا الصلاة ) (٢) .

الثاني : التذنب ، كقوله تعالى ( فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ) (٣) فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية ، وحكى صاحب التقريب قولاً للشافعى : 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 بالأكل مما يليه ليس مجيد ، فإن الذى نص عليه الشافعى رضى الله عنه ، فى غير موضع . أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهى النبي ﷺ . كان آثماً حاصياً ، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفى ، وأقره عليه والشافعى نص على هذه المسألة فى أخوات لها غريبات أخرجهن والذى رحمه الله وأطال الله بقاءه ، 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 ، يتهمون إلى فرقة تسمى « المعجزة » ،

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٤ وما بعدها طبعة صبيح بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد .

( ٢ ) سورة البقرة آية (٤٢)

( ٣ ) سورة النور آية (٢٣)

( ٤ ) سورة البقرة آية (٢٨٢)

والفرق بين التدب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا ، ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بفرض الفاعل ومصلحة نفسه ، وقد يقال : إنه يثاب عليه لكونه ممثلاً ، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب التدب ، لأن أمثاله مشرب بحفظ نفسه ، ويكون الفارق إذاً بين التدب والإرشاد ، إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة ، والآخر لمنافع الدنيا ، والتحقيق 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 افعل : حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما استعرفه إن شاء الله تعالى ، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى اطلقت عليهما صيغة افعل هي المشابهة المعنوية .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : ( كلوا من الطيبات ) (١) .

الخامس : التهديد ( اعملوا ما شئتم ) (٢) ومن التهديد الإنذار كقوله تعالى : ( قل تمتعوا فإنز مصيركم إلى النار ) (٣) وقد جعله جماعة قسماً آخر ولا شك 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 الهندي 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 ، وقبل في الفرق بينهما إن التهديد في العرف أبلغ من الوعيد والغضب من الإنذار ، وكلاهما فروق صحيحة ، والعلاقة بين التهديد والوجوب للمضادة ، لأن المهدد عليه ، إما حرام أو مكروه كذا قيل ، وعندى أن المهدي 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 المتروعة 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 الذي 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 متمنة بخلاف التسخير ، فإنه لغة الذلة والامتهان في العمل . والعلاقة فيه ، وفي التكوين المشابهة المعنوية ، وهي تحتم الوقوع ، وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، 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 : ( يا صبروا 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 امرئ 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 إما 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 لامرئ 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 نيك من ذكرى حبيب ومنزل

بمقط الأوى بين الدخول فحومل

( شرح القصائد العشر للبربرى ص ٤٧ بتحقيق الشيخ محى الدين عبد الحميد ) .  
(٤) سورة الأعراف (١١٦) ويونس (٨٠) والأشعراف (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 يمياً به ولا يلتفت إليه يقال : إنه احتقره ، ولا يقال أهانه ، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبي عن ذلك .

الخامس عشر : التكوين: كن فيكون. وقد سما الغزالي إلى هذا القسم بكال القدرة وتبعه الأمدى .

السادس عشر : الخبر مثل قوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » (١) أى 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 ، أى 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) يعنى أن الخبر قد يأتي مراداً به النهى ، كما قد يقع مراداً به الأمر ، وذلك أعنى بجيئه مراداً به النهى ، كما فى الحديث الذى 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 فى كتاب الادب ، باب « فى الحياء » ، (٥٥٢ / ٢) .  
(٢) سورة البقرة (٢٣٣) .

(٣) رواه ابن ماجه فى كتاب النكاح ، باب : لا نكح إلى بولى (٦٠٥ / ١) من حديث أبى هريرة — رضى الله عنه — بلفظ « لا تزوج » ، بإسناد ضعيف ، كما رواه الدارقطنى بإسناد على شرط مسلم ، انظر : سبل السلام (١١٩ / ٣) — (١٢١) .

نبياً 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 التحويض كقوله : ( فاقض ما أنت قاض ) (٢) وزاد صني الدين المنذرى تاسع عشر وهو التعجب ومثل له بقوله تعالى : ( قل كونوا حجارة أو حديداً ) (٣) وهذا المثال جعله الأمدى وابن برهان من قسم التعجيز . ورأيت في طبقات الفقهاء لأبي عاصم العبادي ، في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي ، زيادات أخر منها التعجب ، كما قال الشيخ المنذرى ، لكن مثل له بقوله تعالى : ( انظر كيف ضربوا لك الأمثال ) (٤) ومنها الأمر بمعنى التكذيب مثل قوله تعالى : ( قل فأتوا 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 المنذرى إلى اثنين وعشرين .

قال : ( الثانية : أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البواق ، 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 أفعل : ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها ، وإنما الخلاف في بعضها ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب :

أولها : 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 وفاقه ، وتمسكوا بعبارة متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بالفاظ 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 اللفظ أم بالشرع على مذهبي ، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللفظ ، 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 دهازم المعتزلة ، أي دهازم 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 المحكي 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 محكي عن طائفة من الواقعية ، كالشيخ والقاضي واختاره الغزالي والآمدي ، هذا هو تحرير هذا المذهب ، وقول المصنف في حكايته وقيل لاحدهما ولا تعرفه ، 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 لاحدهما ، واستعمل في الثاني : مجازاً ، واختار أنه يتوقف فيه انتهى .

وقد حكى الشيخ المندي عن الشيخ والقاضي ، وإمام الحرمين والغزالي ، التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو التدب فقط ، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، وهذا متاير لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة . والذي في المستصفي ما رأيت ، وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما في أول

هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذي صرح باختياره ما نصه: 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 اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: 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 بالقرض الحين ونقول: اذعل طلب محض لا مسامح 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 يعمل دون التقييد بالوعد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيص الطلب، فإذا الصيغة لتمحيص الطلب، والوجوب مسدرك من الوعد. هذا لهثاه، ثم قال: وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يقرب ما اخترته من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التمحص في الطلب موعده على تركه، وكما 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 الطلب 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 الأمر، ور 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 تقتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة.

فى الشرع إذ لا غرض له فى الكلام فى شىء غيرهما، ولم يصرح الشافعى بأن اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به ، ويكون ماذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين : هو الذى ذهب إليه إمامهما .

واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للذهبين اللذين حكياهما عند حكاية القول بالوجوب ، فى أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة ، فتصير للذاهب أربعة :

الوجوب بالشرع ، والوجوب باللغة ، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة ، وعدم الوجوب .

فإن قلت : كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة ؟

قلت : هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت ، وعن ذكره الشيخ أبو إسماعيل والقاضى أبو بكر فى مختصر التقريب لإمام الحرمين ، وقال إن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضى الوجوب عليه ، وأنه كذلك بأصل الوضع لأنه قد ثبت فى إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً ، وتقريبه وتوبيخه بالمصيان عند مجرد ذكر الأمر ، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فافتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب . وقال للمازرى: صرح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم ، فقد ثبت هذا المذهب إلا أنه عندنا ساقط .

قال القاضى فى مختصر التقريب : ولسنا نعلم أن فى إطلاق اللغة ما يقتضى أن يخالف الصيغة المطلقة المعراة عن القرأئ يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ ، ويقول لهم : هم تسكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامثال بسمة العصيان ، فإنما وبخوه عند تركه امثال أمر شاهد قرأئ أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب ، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالمصيان فى الأمر المنجرد عن القرأئ .

قال : وإسم الأمر يصدق على المنجرد والمقترن ، فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة .

قال : ثم نقول على وجه النزول : 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 موجباً 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 - والكراهة والتحريم 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 موافقاً لنص أو مبيناً 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 : إنه للتدب على الإطلاق . هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسألة .

وقد ادعى الإمام إذ حكى الاتفاق على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمة أن الخلاف إنما وقع في أمور خمسة : الوجوب ، والتدب ، والإباحة والتنزيه ، والتحريم . وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمت أن حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد .

## أدلة القائلين

بأن صيغة « افعل » ، 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 ( افعل ) حقيقة في الوجوب لوجوه خمسة :

الأول : قوله تعالى لا بإيس : ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) (١) ووجه الحجج منه أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستعماله على من يستحيل عليه الجمل ، بل المراد منها : الذم والتوبيخ ، وأنه لا عنده في الإخلال بالوجود بعيد 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 جصل المقصود ، إذ المطلوب معرفة مقتضى أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ ، وغرضنا من إيراد هذا السؤال : أنه قد يؤخذ منه أن المعتزلة أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتمد أنهم لا يخالفون 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 الأعراف (آية ١٢) .

قلنا : رتب النـم على ترك مجرد افعل) .

الدليل الثاني قوله تعالى : ( وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ) (١) ووجه التمسك أنه تعالى ذم أقواما على ترك ما قيل لهم فيه أفعلوا ، إذ الآية بسياقها يدل على النـم فلو لم تكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك ، وإنما قلنا : إن سياق الآية يدل على النـم لأنه ليس المراد من قوله لا يركعون الإعلام والإخبار لأن ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل أحد فيكون ذمأ لهم . واعترض عليه بوجهين :

١- **الوجه الأول :** أنا لانسلم أن النـم على ترك مقتضى الأمر بل على تكذيب الرسل ويؤيده قوله : ( ويل يومئذ للمكذبين ) أجاب عنه بأن الظاهر أن النـم على ترك مقتضى الأمر أن رتب النـم على الترك ، والترتيب يشعر بالعلية والويل على التكذيب لحيث إن ما أن يكون المكذبون هم التاركين ، فلمهم الويل بسبب التكذيب ولهم العقاب بترك المأمور به ، إذ الكفار مأمورون بالفروع ، وإما أن يكونوا غيرهم فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب ، وآخرون العقاب بسبب ترك المأمور به .

هذا تقرير الجواب ، واعترض النقشواني 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 الأنبياء ، 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 هو ضعيف ، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن النـم على ترك مدلول قوله : اركعوا ، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل .

والوجه الثاني : وهو يتجه على الدليلين المذكورين هذا الذي نحن فيه ، والذي

تقدم وتوجيهه ، سلمنا أن الذم على الترك لكن فعل الأمر اقترنت به قرينة تقتضى إيجابه ، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى مادلت عليه إجماعاً ، أجاز عنه بأنه رتب الذم على مجرد ترك المأمور به وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالغلبة ، فيكون نفس الترك علة ، وما ادعيت من القرينة الأصل عدمه .

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 صدد العذاب لقوله ) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ( قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، والمخالفة اعتقاد فساد . قلنا : ذلك لدليل الأمر لأنه قيل الفاعل ضمير والذم 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 صدد العذاب ، فتارك المأمور به على صدد العذاب إنما قلنا : تارك المأمور به مخالف للأمر لأن موافقة الأمر هي 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 يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) (١) أمر مخالف الأمر بالحنز عن العذاب والحنز عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لوقوعه بدليل أنه يصح الأمر بالحنز 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 ، فلم يكن ترك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالحنز 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 - أى لانسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الايمان بمقتضاه ، وإنما هي اعتقاد حقيقته يعنى كونه حقاً مستوجب القبول ، فالمخالفة هي إنكار حقيقته ، يعنى 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 بالحنز ، بل أمر بالحنز 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 بد له من اسم ظاهر يعود إليه وهو مفقود هنا ، قال :  
الخصم : 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 فنزل قوله ( قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذا ) وإذا  
كان كذلك ، فلو أمر المتسللون بالحدز عن المخالفين ، اسكابوا قد أمروا بالحدز عن  
أنفسهم وذلك غير ممكن .

الثاني : أنا ولو سلنا أن مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه ، لكان أمراً  
للمتسللين بالحدز عن المخالفين ، ويصير تقدر الآية حيثئذ : فليحذر الذين يتسللون  
منكم لو إذا الذين يخالفون عن أمره فيضبح إذ ذاك قوله ( أن تصيبهم فتنة ) لأن  
فاعل ( فليحذر ) حيثئذ الضمير ، ( والذين ) مفعوله ، والحدز لا يتعدى إلى مفعولين  
حتى يكون ( أن تصيبهم ) مفعولاً له ثانياً له ، فيصير حيثئذ ضامماً لا تعلق له  
بما قبله ، ولا بما بعده .

فإن قلت : لم لا يكون لأجله إذ الحدز لأجل إصابتهم بالفتنة أو العذاب الآليم ؟

قلت : لو كان كذلك لكان مجامعاً للحدز ، لأن الفعل يجب أن يجامع عتسه  
واجتماعهما محال ، كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب ، وقد قال الجاريري  
الشارح أيضاً : 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 : سلنا أن قوله  
فليحذر أمر المخالفين بالحدز وأنه لا ضمير في الآية لكن لم قاتم لأنه يوجب الحدز ،

وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب ، هو محل النزاع والاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب .

أجاب: إنا لاندعى وجوب الحذر من قوله: فليحذر، وإنما ندعى أنه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الأمر، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضى للوقوع في المحذور. وإلا لكان الحذر عبثاً. ولقائل أن يقول: قد يحسن الحذر مع التردد في قيام المقتضى لمجرد 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) الآية المذكورة، لنظير مجرد فنيده 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 النقشوراني على الاحتجاج بالآية فقال: الأمر هنا بمعنى الشأن وهو الاجتماع على محاربة الكفار، لأنه مذكور معرف بالإضافة إلى النبي ﷺ وقد ذكر قبل هذا منكرأ في قوله تعالى ( وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ) وذلك الأمر هو الشأن، وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه وكان بعضهم ينسل لو اذأ، فأراد بالمخالفة ههنا الانحراف، وهو النسل لو اذأ في المعنى، وإذا كان ذلك محمولا على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحراف عن كذا، ولا يقال ترك عن كذا، فإذا كان الأمر محمولا على الشأن والمخالفة على الإنحراف 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

تأري جهنم خالدين فيها أبدا) قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر قوله: ويفعلون ما يؤمرون) -

قلنا: الأول: ماض أو حال .

والثاني: مستقبل قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود .

قلنا الخلود: المكث الطويل) .

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب، فتشارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول: بقوله تعالى ( أف عصيت 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 نار 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 عاص كما أوردناه وبه عبر الإمام، واعترض الخصم بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم الصغرى، وهي أن تارك المأمور به عاص وبيانه 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 توكيداً أجاب 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 لقريظة قوله : ما أمرهم ويفعلون للمستقبل لقريظة 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 ننفي 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 بغيانهم التي طبعوا عليها ، يعني أن بغيانهم الطاعة فيكون أحدهما خبراً عن الواقع منهم ، والآخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرر ، والفعل المضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم : زيد يعطى ويمنع ويصل ويقطع ، وقول خديجة رضي الله عنها ، للنبي 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 للكفار فقط ، وبدل على ذلك قوله : ( خالد بن عبد الله ) فإن غير الكافر لا يخلد في النار ، أجاب عنه بأن الخلود في اللغة المكث الطويل 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 يناق ذلك إذ قد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قوله : ( ولن يتموه أبدأ ) والكفار يتمنون الموت في جهنم . ألا ترى إلى قولهم فيها يا مالك ليقض علينا ربك ولنا نل 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 : فاطنين فيها مكناً طويلاً زمنياً طويلاً ، فيسكون قد قرر اللفظ لمجرد التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا .

فإن قلت : التأكيد لا بد منه على التفسيرين لأنه إن أراد بالخلود الدائم ، كما ذكرتم فما أتى بهوله أبدأ إلا للتأكيد .

قلت : التأكيد على تهدير 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 ، والمك 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 النقشواني 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 ) أي يجوزون بمقتضاه ويمتلون ويمتنع منهم عدم الإيمان بمقتضاه ، قال وكذلك في قوله تعالى : ( أفصليت أمرى ) 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 يمتنع عن عقابه بالتدبر الذي ذكره قال : وبهذا استحق العاصي الخاود في النار بهذه الآية ، وكان ضالاً ضلالاً مبيئاً بدليل قوله : ( ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ) 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 ، وهن 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 استفهمه لما رآه لم يفعل ما أشار به كان يقول ما كان يمنعك من ذلك هل عصيت أمري ، فقال هارون : لا ، ولكن المانع أن خشيت أن تقول : فرقت بين نبي إسرائيل ، فقبل موسى عليه السلام عنده ، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره ، ولا بالخائفة لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع ، وإن لم يكن التقييد موجوداً في اللفظ كما تقول لو كليك : 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 لمجرد الدم والتوبيخ ، ولولا اقتضاء الأمر الوجوب 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 أسماعهم ، وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعل ، وليس هو

بخدرى (١) والقراني رحمه الله تبه على ذلك : ومن كتبه استفدناه وهو صحيح ، وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله ، هل روى هذا الحديث من طريق الخدرى في شيء من الكتب والأجزاء فقال لا ، ووقع الحديث في بعض الكتب منسوباً إلى أبي بن كعب ، وليس بجيد أيضاً ، وقد نجزت الدلائل الخمس وهي إنما تفيد ثبوتها أن الأوامر الصادرة من الشارع للوجوب ، لأنها حقيقة الوجوب بأصل الوضع كما هو المدعى فلا بد من إقامة الدليل على أنها في 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 الخزرجى . صحابي جليل ، كان من الملازمين للنبي ﷺ - وشهد معه كثيراً من الغزوات . توفي سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة ( خلاصة تهذيب الكمال ١ / ٢٧١ ) .  
أما أبو سعيد بن المعلى : فهو : رافع بن المعلى بن لوذان بن حبيب بن عدى الأنصارى . مات سنة ٧٣ هـ ( خلاصة تهذيب الكمال ٣ / ٩٩ ) .  
وهذا الحديث رواه البخارى عن أبي سعيد بن المعلى في تفسير سورة الفاتحة والأنفال . فتح البارى ( ٩ / ٢٤٤ - ٢٧٧ ) كما رواه الإمام أحمد في مسنده ( ٢ / ٤١٢ - ٤١٣ ) .  
والترمذى في فضائل القرآن ، والطبرى في تفسير سورة الأنفال ( ١١ / ٤٦٦ )



## أدلة القائلين بالندب

قال : احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والندب هو الرتبة ، والسؤال للندب . فكذا الأمر .

قلنا : السؤال ، وإن لم يتحقق .

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل :

أولها لأبي هاشم القائل : بأن الأمر للندب لا جرم إن في بعض النسخ احتج أبو هاشم ، لكن ذلك غير مستقيم . لأن الثالث والثاني على أحد التفسيرين كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا تعلق لما لأبي هاشم ، وتقرير ما احتج به أبو هاشم أنه لا فرق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ، فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال للندب ، فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على شيء غير الندب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه .

هذا تقرير الاحتجاج يعبر به عن المباحين بأن الأمر لو دل على الإيجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال من ذهب الوجوب بل لتقرير مذهبه ، فكان الأحسن أن يقال بأن الأمر لو دل على شيء غير الندب ، كما أوردناه ولا يخص الوجوب بالذكر .

وأجاب المصنف : أن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً لأن صيغة افعال عدد 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 متضاران ، على أن هذه المباحث كلها إنما هي على تقدير ثبوت اعتبار الرتبة حتى يكون فارقها ، لكنها عند المصنف غير معتبرة أن العلو والاستحلال لا يعتبران كما تقدم ، فلو 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 بمن 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 القائلين 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 )

أحتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب . بأنها وردت للوجوب تارة ، والتدب 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 لآبي هاشم على أنه حقيقة في التدب ، وذلك بأن يزيد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت يقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها في رجحان وجود العقل مع جواز الترك ثابت حيثئذ ، ولا معنى 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 ، وحكنا 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 بتكوين عقلي من مقدمات عقلية كما سبق ) .

احتج من ذهب إلى التوقف بأنه لو ثبت في إحداهما ثبت بدليل الامتناع إثبات اللغة بالتشبي ، وذلك الدليل إما عقلي أو نقل ، والأول : لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني : إما متواتر ، وهو متفق ، 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 العقلية غير كان والمسألة عقلية 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 اتتمت طرق المعرفة تعين أوقف وهذا الذي نقله الإيباري رأيه في كلام القاضي في مختصر التريب والإرشاد في غير موضعين أجاب بوجهين .

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 عقلية وقد اختلف الأصوليون في أن هذه ظنية يقينية .

الثاني : أن هذا الحصر ممنوع وسند النع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقل كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل يستحق النار ينتج العقل من هاتين التقليلين 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 أجيب 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

فلم يرد فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتواريخهم 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 أولى على قاعدة أهل النظر عما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول: لا نسلم المحصر سلمنا نختار معرفته بالآحاد ، والجديون يعلمون مثل ذلك بأن الثاني هنا مثلاً فيه تسليم للمحصر ، 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 قريبة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب .

الأول : أنها تنبأ حاننا 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 كنت : من القائلين بالصبغة لفظت بأن الصبغة المطلقة بعد الخطر يجره 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 ، وهاتين عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه 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 الفاضل في مختصر التريب أنه أظهر أجوبة الشافعي ، وحكاها الشيخ  
أبو حامد الإسفرايني في باب الكتابة من تحليته 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 بعملة وعلق صيغة  
أفعل بزواله مثل : فإذا حلتم 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 بعملة ولا صيغة أفعل ، علق  
بزواله فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الإيجاب والندب ، وتريد ههنا  
احتمال الإباحة ، وتكون هذه قرينة تروح هذا الاحتمال ، وإن لم تعينه ، وأما إذا لم  
ترد صيغة أفعل ، ولكن قال : إذا حلتم فأنتم ما مورون بالاصطياد ، فهذا يحتمل  
الوجوب والندب ، ولا يحتمل الإباحة ، قال : وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله :  
أفعل في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقال بها ، وهذا المذهب أخذه  
الغزالي مما حكاها إمامه البرهان ، وفي التلخيص عن بعضهم أنه إن ورد الخطر مؤقتاً  
وكان متناه صيغة في الاقتضاء فهي للإباحة ، قال : والقرض من مساق الكلام  
ورد الخطر إلى غاية ، وهي كقوله : وإذا حلتم 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 ، بأن الأمر يفيد الوجوب ، إذ التفريع على القول بذلك ووروده  
بعد الحرمة غير صالح ، لأن يكون معارضاً فإنه 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 حلتم 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 تخلقوا 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 بقي 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 .

٢ / ٢٣٤ ) .

(٤) رواه الترمذي 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 البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود من حديث عائشة قالت : « جاءت فاطمة بنت أبي حبيس إلى رسول الله - ﷺ - فقالت : يا رسول الله إنني أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال النبي - ﷺ - : إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فاركبي الصلاة ، فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي ، ( المغني لابن قدامة ١ / ٣١٢ )

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 وجهه هو مباح مجرد ، والأمر به في قوله صلى الله عليه وسلم للخيرة بن شعبة لا أنظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما (١) ، أى يجعل بينكما المودة ، وأرد بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبية عند خوف الفتنة .

ومنها : إذا قال لعبده اتجر 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 يفتح في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله صلى الله عليه وسلم إذ سألوه 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 )



للاجوب المتقدم ، بل النهى يفيد التحريم ، وبه قال الأستاذ ، وقال لا ينتهض.  
الاجوب السابق قرينة في حمل النهى على رفع الاجوب ، وادعى الوفاق في ذلك ،  
وفي التلخيص مختصر التريب والارشاد للتناضى دعوى الوفاق ، كما ذكر الأستاذ ،  
فإنه قال في أثناء الحجاج لو صح ما قلتموه للزم أن تقولوا : إذا مرط الإيجاب ،  
وسبق التحتم ، ثم تعقبته لفتلاً تستغنى 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 الوفق عليه كما قدمته في  
صينة الأمر بعد الخطر ، وقد فرق القائلون : بأن النهى بعد الاجوب للتحريم مع  
قولهم : بأن الأمر بعد الخطر للإباحة بوجوه .

أحدها : أن النهى لرفع المعاصد المتعلقة بالنهى ، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة  
بالمأمور ، واعتناء الشارع بدفع المعاصد أشد من اعتناؤه بتجلب 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 الصينة كسيراً في  
أذيات والاختبار بمعنى الإباحة ، كما سبق بخلاف النهى بعد الاجوب .

والرابع : أن دلالة النهى على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الاجوب ،  
لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ، والله أعلم .

( فائدة ) تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستدنان ، وأما النهى .  
عقيب الاستدنان مثل قوله بِسْمِ اللَّهِ لسعد وقد قال له أوصى بما لك قال : لا ومثل  
أيسلم بمضنا على بعض ، نعم أيضاً بمضنا 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 كقولك : 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 الاحتفاء 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 التثنية ، قال : التثنية والتثنية كثير ، فإن نعم مقدره فيه ، ولا تقدره أمراً لأنه ليس مستحباً . لقوله : أنه كثير وليس بما ضرورة إلى تقديره أمراً وصرفه عن ظاهره ، فهذا هو القاعدة في ذلك قررهما والذي رحمه ، وينبئ عليها مباحث في مواضع كثيرة فافهمها .

قال : ( الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل : للتكرار وقيل : للمرة وقيل : بالتوقف للاشتراك أو للاجتهل بالحقيقة .

الأمر : إما أن يرد متيداً 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 النمود ، وهو مسألة الكتاب وفيه مذاهب .

**أحدها :** 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 ، لا أن الأمر يدل عليها بذاته واختاره الإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآمدى 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 : نفع 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 الشافعى ، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين ، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين ، وابن الصباغ في عدة العالم والآمدى وغيرهم .

قال صنى الدين الهندى : ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقى ، 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 فى الأول ، أم الماهية وحدها ، الأول : مسلم ، والثانى : ممنوع لأن الماهية الموجودة فى الأول موجودة فى الثانى 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 فى شرح المحصول عن الآمدى أنه قال : وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية ، ثم خطأ هذا الشارح الآمدى بأن إمام الحرمين إنما يرى الوقف ولا يقضى فى الزيادة بنفى ولا إثبات .

واعلم أن الآمدى لم ينقل فى الأحكام عن إمام الحرمين إلا الوقف ، كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدى ، ومنهم من نفى احتمال التكرار ، وهو اختيار أبي الحسين البصرى وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف فى الزيادة ولم يقضى فيها نفي ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية انتهى . والظاهر أن نسخة الأصفهاني ، وكذلك هذا الشارح من الأحكام سقيمة سقط منها من قوله : ومنهم إلى قوله وإليه ، وهذه النسخة التى عندى 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 الآمدي كما رأيت ، والذي رأيت في المعتمد يقتضى موافقة ما نقله الهندي ، أو يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عن الآمدي بالأصالة .

والرابع : التوقف ، قالوا : وهو محتمل لشئئين .

أحدهما : أن يكون مشتركاً بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة ، وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتاب المرصاد الذي وضعه علي 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 لا يجتمعان ، إذ لا يجتمع الوحدة بقيد الوحدة مع السكثرة ، ولا يرتفعان إذا هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما ، ثم إن الوضع للنقيضين على رأى الإمام ، ومن نحو نحوه تمتع ، فكيف يتجه من يستعد 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 والمرة من غير تكرير ولا نقض ، وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفعاً . للاشتراك والمجاز ، وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه ) .

استدل علي المختار بأوجه :

أحدهما : أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تقييده بها تكراراً . وبالمرات نقضاً ، ولو كان دالاً على التكرار لكان تقييده بالمرات تكراراً بالمرة . تنقضا والملازمة بينة واللازم باطل الصحة ، قولنا : أفعل ذلك مرات ، وليس ( ٤ - الإبهاج - ٢ )

فيه تكرار ولا نقض ، ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجة إلا على من يدعى أنه نص بالمرّة الواحدة ، ولا يحتمل 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 ) و ( كتب عليكم الصيام ) وعرفنا مثل قول الفائل لغيره : احفظ طابقي . وأحسن إلى الناس وورد للمرّة 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 المرّة الواحدة أو المرّات ، وحينئذ لا يدل على أحدهما بخصوصه ، إلا بقريضة .

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة ، وبعض المتأخرين من الأصوليين ، كالتقشواني 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 ، وبالمرّة 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 استعمال العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال فهو استعمال 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 الأوقات ، حتى يجب فعل المأمور به فيها ، وذلك لعدم أولوية وقت دون وقت ، لكنه لا يعم جميع الأوقات لوجهين .

**احدهما :** أنه لو عهنا للزم وقوع التكليف بما لا يطاق .

**والثاني :** أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود وذلك لأن الأمر الأول : قد استوعب جميع الأوقات 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 الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها والأمر بالحج ليس نسخاً للصلاة ثبت ما قلناه من أنه لا يعم كل الأوقات ، وحيث لا يكون مقتضياً وإنما قيد المصنف بقوله : لا يجامعه ليحترز عما يجتمع معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر .

**أما الأول :** فلأن القائل بالتكرار يشترط الإمكان كما تقدم .

**وأما الثاني :** فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الأمر الثاني : مطلقاً غير مخصص ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً ، ومثل هذا غير واقع في الشرع ، ولو وقع لا لزم الحصر وقوع النسخ ، وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات ، فلا يلزم منه نسخ الأول 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 الأمر قلنا : الانتهاء أبدأً يمكن دون الامتثال قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا : وروده قرينة التكرار ) .

احتج من ذهب إلى أن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه .

**أحدها :** 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 رضي 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 بتكرر سببه ، وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلما 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 لك 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 المأمور به ، وذلك يصدق مرة واحدة بخلاف النهي ، فإنه لما كان مقتضاه الكف عن النهي 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 المصلحة بعد خفائها ، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى : وورود النسخ جائز 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 جائز .

قال : ( قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك .

قلنا : فقد يستفهم عن افراد 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 مدعانا 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 مافي الكتاب ، وليس فيه تعرض لشيء من شبه القائلين بالمرة ، ومنها : أن من قال لغيره : ادخل الدار فدخل مرة عد ممثلاً ، 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 لتمدد 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 .

الأمر المعلق بشرط أو مفعلة هل يقتضى تكرار المأمور به بتكرارهما من قال : الأمر المطلق يقتضى التكرار فهو هنا أولى ، ومن قال : لا يقتضيه اختلافها ، 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 فاجلدا ، وقولنا : إن كان هذا المانع محرراً 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 صبحى الدين الهندى مع تمسكه للصفة بالسارق والسارقة .

واعلم أنه مناف لكلام الإمام والمصنف . إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جار مطلقاً ألا تراهما وقد مثلا للصفة بقوله : والسارق والسارقة مع ثبوت كون السارقة 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 للعلية ، 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 للاسفرائى من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية للعلية 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 يرد الأمدى على حكاية هذين للذهين لأن الثالث مخالف لما قرره 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 الذي يضح وأرضاه 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 الخصوم فيه قال : وما ذكروه في هذه المسألة أن قالوا : الحكم يتعلق بالعلة والشرط ، ثم إذا علق بالعلة تكرر بتكررها ، فكذلك إذا علق بالشرط ، وهذا الذي ذكروه اجترأ منهم بدعوى مجردة فإننا نقول لهم : خلافاً .  
يؤول إلى صيغة غريبة ، وقضية مفهومة ، وقد أوضحنا منع إثبات اللغة بالمقاييس ومعظم كلامهم يردد 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 القزالي ، 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 .  
مالم تعترف به قرينة التعبد بالقياس .

وهذا المذهب الذي أرضاه 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 لفظاً واستدل عليه بوجهين :

أحدهما : 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 القرائن 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 العلة علامة 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 تميز 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 بتكرير 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 عقبيه إلى الإتيان بالأمور 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 لتلك على مذاهب :

أحدها : أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه ، وهو قول معظم الشافعية ولسب 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 وتجييله 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 ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في نقل المسألة ، وإنما فروعها تدل على ما نقل عنهما قال : وهذا خطأ في نقل المذاهب إذ الفروع تنبئ 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 .

ومنهم : 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 الإطلاق 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 القفال 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 بحسب 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 صنئ الدين الهندي نقل أن منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ، ثم افترقت الواقفية ، فن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان مبتلا قطعاً ، وإن آخر 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 الآمدي وابن الجاجب وغيرهما .

قوله لنا : أى الدليل على أن الأمر لا يقتضى الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضى التكرار وأشار إلى دليلين .

احدهما : صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا نقض ، كصحة تقييده بالمرة والمرة 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 يقتضى الفور لما استحق الذم .

قلنا : لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل : سارعوا بوجوب الفورية .  
قلنا : فنه لا من الأمر ، قيل : لو جاز التأخير ، فإما 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 :  
احدها : قوله تعالى لإبليس ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) (١) عابه على

(١) سورة الأعراف 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 . أجاب 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 بهذا 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 بهذه 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 فكان 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 يتخيل دلالة عليه إلا الفاء في قوله فقعوا ، وهي لا تدل عليه إلا إن كانت للتحقيب وقد نص النجاة 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 ، فقموا 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 التحجيل بالمأمور به والأمر للوجوب والمسارعة واجبة ، ولا معنى لأن الأمر يقتضى الفور إلا ذلك ، وحمل المغفرة على حقيقتها في الآية متمتع ، لأن المغفرة من فعل الله تعالى ، والعبد 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 : لانتم تفسير المسارعة بما ذكرتم ، بل المسارعة عبارة عن التحجيل 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 لانتم 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 أجبتم 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 أضمر ضرورة صدق المتكلم لاعموم له ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب

---

(١) سورة آل عمران آية (١٢٢) .



تعميله ، 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 الذى يقوم مقام المبدل من كل الوجوه ، فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه هذا التكليف ، وليس كذلك بالاتفاق .

**وأما الثانى :** 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 لئلا 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 بغته من غير حصول إمارات للبوت ، فيلزم أن لا يشملهم الأمر وليس كذلك .

**وأما الثانى :** فلأن التأخير أبداً يجوز الترك أبداً وتجوز أبداً يتأني .  
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 عنراً فى هذه الصورة فهو عنراً عما ذكره .

وسنذكر ما تحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى. وأجيب عنه أيضاً بالتزام أن الأمد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه إما يلزم إذ لو لم يجز الإتيان به على الفور ، أما إذا جاز فعله على الفور فلا يلزم تمكن المكلف من الامتثال في الحال ، والتكليف بالمحل هو التكليف بالمتعذر امتثاله من كل وجه .

**الخامس :** أن النهي يفيد الفور فكذا الأمر بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما ، وأجاب بأن النهي يفيد التكرار ، ويلزم من ذلك وقت الحال ، فأفاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الأوقات لا ذاتها ، 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 فإننا أجمعنا على أنه لو فعل عقبيه وقع الموقع ، ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم إن ثبت لمصادمته للإجماع .

واختلفنا 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 ، واعتراض صاحب التحصيل على هذا الجواب بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف منه ، قال الشيخ شمس الدين ابن الجزرى في شرح أسئلة التحصيل (١) وإنما قال ذلك لوجهين :

---

(١) الامام الجزرى تقدمت ترجمته في الجزء الأول ، ومن كتبه « أجوبة على أسئلة التحصيل » في أصول الفقه — مفقود — والتحصيل كتاب ملخص لكتاب المحصول للإمام غفر الدين الرازى — ألفه سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ووضع فيه أسئلة واعتراضات على الامام الرازى ، وجاء شمس الدين الجزرى المتوفى سنة ٧١١ هـ فشرح هذه الأسئلة وأجاب عنها .  
( البدر السافر ص ١٧٦ ، الدرر الكامنة ٦٧/٥ ، بنية الوعاة ٢٧٨/١ ، معجم المؤلفين ١٢/١٢٨ ) .

احدهما : أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً واحتمل أن يكون المراد الفور .

ثانيهما : أن الفعل على تقدير قوله : افعل في أى وقت شدت لاخرق في قوله على الفور ، ولاعلى التراخي حتى تنتقض طريقة الاحتياط قال : واعلم أن الوجه الأول : من وجهي 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 شدت او لا ، فإن أراد الاول لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتأخير ، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية ، وإن أراد الثاني فليس الجواب أن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف ثمة ضرورة قيام لخوف على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب أن ذلك بقوله : افعل في أى وقت شدت ، والكلام في الأمر بمجرد قال : والاشارة بقوله : ثمة إلى الصورة التي أوردها الإمام ، وهي الصورة الأخيرة خارج عن وضع اللغة ، فالأولى به أن يقول : ألا خوف هنا .

واعلم أن المنتصر لكلام الإمام أن يقول : مراد الإمام بقوله : افعل في أى وقت شدت ، 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 تأتي طريقة الاحتياط وإلا فالإمام ما يجهل أن قوله : افعل في أى وقت شدت غير قوله : افعل من غير ضمنية هذا كله كلام ابن الجزرى وفيه نظر يحتاج إلى تطويل ، وقال التبريزي : التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب ، بل هو من باب الإصلاح ، ثم قوله : افعل الآن يعد تأكيدياً ، وفي أى وقت شدت يعد تخفيفاً ومساحة ، قال القرافي : ويرد عليه أن ههنا قاعدة خفية عادة الفضلاء يوردون بسبب إهمالها سؤالاً فيقولون في كلما يقول المستدل فيه هذا أرجح ، فيجب المصير إليه أن الرجحان يقتضى أنه أحسن ، أما أنه للتعين فلا ، بل التدب هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك ، إن فعل الأحسن مستحب ، ولا يصل إلى الوجوب ، قال : وأهملت قاعدة وهي أن الرجحان إن كان في أفعال الملكتين فسكاً قالوه ، وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك

الوجوب والتحتم 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 وطهورة الماء من باب الوجوب إجمالاً 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 مسامحة فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي ، والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة ، لكن للكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح ولو صح ما قاله : لسكننا نلزم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ ، وإن لم يثبت عندهم صحتها ، وتقول للشافعي يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطاً ، فالمجتهد الناظر في أن الأمر هل يقتضي الفور ، ما لم يقدّم 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 ، وشككنا هل يخرج من العهدة بالتراضي مع القطع ، بأنه يخرج عنها بالمبادأة لأنه مأمور بأمر فلا يخرج عن عهده إلا 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 قائماً على نفي التكرار بخصوصه .

(قائمة) : القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر بلا خلاف . ولا يجب فيه التججيل بحال ، قال الرافعي : ولو خرج على أن الأمر هل يقتضي الفور لما بعد . وإن شرطنا القبول باللفظ في 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 - الإباح - 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 ) : والتنزيه مثل قوله عليه السلام ، ولا يمسن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول . والدعاء ( ربنا لاتزح قلبنا ) والإرشاد ( لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكن تسؤكن ) وبيان العاقبة ، ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء . ) والتحقير ( لا تمدن عينيك ) . والياس ( لا تعتذروا اليوم ) .

والكلام أن صبغي النهي هل هي حقيقة التحريم أو الكراهة أن مشتركة بينهما أو موقوفة على ما سبق في الأمر فالخلاف في أكثر المسائل على وزن الخلاف في مقابلتها من مسائل النهي والمآخذ كالمآخذ ، وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب فالمختار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم .

واعلم أنه إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي نقيضه فلا يثبت أن النهي للتحريم بل أنه ليس للوجوب لأن نقيض الوجوب لا وجوب ، ولما كان في الرأي المختار زيادة ، وهو أن النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى ( وما نهاكم عنه فانتهوا ) ووجه الاحتجاج أنه أمر بالانتهاء عن المنهي ، والأمر للوجوب ، فكان الانتهاء عن المنهي 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 المنهي 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 في الانكشاف عن المنهي عنه ، كما قدمناه في الأمر ، إذا قلنا الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به ، وهذا هو مذهب إمام الحرمين : الذي اخترناه كما علمت ، ثم قال :

( وهو كالأمر في التكرار والقور ) .

حكم النهي حكم الأمر في عدم دلالة على التكرار وعلى النور ، وقد اختار

الإمام أن النهى لا يقتضى التكرار مع قوله في مسألة الفور أن النهى يقتضيه ، وإيهامه عدم الخلاف فيه ، ولذلك وقع للمصنف كما نبهنا عليه ، واستدل الإمام على أن النهى لا يقتضى التكرار ، بأنه يرد للمرة كقول الطيب للبريذ الذى يشرب الدراء لا تشرب الماء . ولا تأكل اللحم أى في هذه الساعة ، ويرد للتكرار مثل ، ولا تقربوا أذننا فوجب جملة حقيقة في اتحد المشترك ، وأما الآدمى فإنه قال : اتفق المعتلاء على أن النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، وإنما خلافاً لبعض الشاذين ، وزعم ابن برهان كما نقله عنه الأصفهاني انعقاد الإجماع عليه ، وهذا ماجزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح المع ، وهو المختار عند ابن الحاجب ، ونحن نوافق القائلين بأنه التكرار في المعنى دون العبارة فنقول : إذا قلت مثلاً : لا تضرب ، فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود ، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد ، ولا يتحقق الإمتثال إلا بالامتناع ، فكان التكرار من لوازم الامتثال لا من مدلول اللفظ ، وينبى أن يرد كلام القائل : أنه يقتضى التكرار إلى ما قررناه ، وما استدل به الإمام مردود لأن قول الطيب للبريذ لا تأكل اللحم ، ولا تشرب الماء ، إنما جاء فيه التكرار لقرينة المرض والكلام في النهى المجرد ، وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه ، لولا الاستدلال بهذا ثم أن المصنف اختار أن النهى لا يقتضى الفور جرياً على قاعدته ، ونحن لا نختار ذلك إذ من ضرورات ما قررناه ونجوب الترك على الفور .

قال : (الثانية النهى شرعاً يدل على الفساد في العبارات ، لأن المنهى بعينه لا يكون مأموراً به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه ، أو لازم له كبيع الحصاة والملاقح والربا لأن الأواين ، تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهى ، من غير تكير . ولأن رجع إلى أمر مقارن ، كالبيع وقت النداء فلا ) .  
هذه المسألة في أن النهى عن الشيء هل يدل على فساد ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب .

أحدها : أنه يدل عليه مطلقاً ، قال الأصفهاني ، ونقله أبو بكر بن فورك الأصبهاني عن أكثر أصحاب القاضى وأبي حنيفة .

قلت : ونقله القاضى فى التلخيص لإمام الحرمين : عن الجمهور من أصحاب الشافعى ، ومالك وأبى حنيفة وأهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني أنه للظاهر من مذهب الشافعى ، وأن عليه أكثر الأصحاب .

والثانى : أنه لا يدل عليه ونقله فى مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين وإمام عن أكثر الفقهاء ، قال الشيخ أبو إسحاق ، والشافعى كلام يدل عليه .

والثالث : أنه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبى الحسين ، واختاره الإمام وبعض أتباعه .

والرابع : أن النهى إن كان يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى السيرة النجسة دل على فساده ، وإن كان لا يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المنصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء ، فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ أبو إسحاق فى شرح المعنى عن بعض أصحابنا .

والخامس : وهو اختيار المصنف ، وإليه يرجع من جمع من المحققين أنه يدل على فساده فى العبادات ، سواء نهى عنها لعينها أم لأمر قارئها لأن النهى الواحد يمنع أن يكون مأموراً به منياً عنه ، كالصلاة المنهى عنها مثلاً : فإنها لو صححت لوقعت مأموراً بها أمر نذب لعموم الدلائل العالمة للعبادات ، والآمر بها يقتضى طلب فعلها والنهى عنها يقتضى طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن ، وأما المعاملات فالنهى أما أن يرجع الى نفس العقد أو الى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له أو الى أمر مقارن للعقد فيبر لازم له هذه أقسام .

أولها : بأن يرجع الى العقد فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الحصاة وهو أن قول : يملك من هذه الأتواب ما وقعت عليه الحصاة التى أرمىها أو يملك هذه الأرض من هنا الى ما انتهت اليه هذه الحصاة وقيل : بيع الحصاة أن يقول : ببيعك على أنك بالجيار الى أن أرمى الحصاة ، وقيل : أن يجعل لنفس الرمى بيتاً فتقول : اذا رميت هذه الحصاة فهذا التوكل مبيع بنك بكذا ، وعلى الصور كلها البيع باطل .  
: وثانيها : أن يرجع الى أمر داخل فيه فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الملاقيح ، وهى ما فى بطون الامهات من الكبيبة فإن النهى يرجع الى نفس المبيع الذى 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 فيراجع 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 العقود 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 سكوتى ، وليس عند المصنف بإجماع ، 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 تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع ، بدليل أن جميع الأعمال المفوتة لـ الصلاة كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم ، فهذا القسم لا يدل على الفساد فقد عرفت أن جميع الأقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد ، اختلفوا فن ذل 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 الترخ 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 أى بنفسه وهو متعلق بـ يكون والله أعلم .

قال : ( الثالثة : مقتضى النهي فعل المضد ، 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 ارتبا أن لا يكون ضد من أضداده فلا ينبغي أن يفهم منه موافقة أبي هاشم بل هو حق لا شك فيه ، والفرق بينه وبين رأي أبي هاشم أن قولها الفرض يعني 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 والعلم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للكلف ، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والعدم الصرف يستحيل أن يكون أثراً للقدرة ، وبتقدير 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 ينافي المنهي عنه ، وهو المطلوب ، وهذا اندليل متوقف على قاعدة ، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها الا للمقدور دون المعجوز عنه ، ونحن وإن قلنا : يجوز تكليف ما لا يطاق ، فإنما نقول به في أحكام الربوية ، لا في الموضوعات النظرية لتحصيل المقاصد المادية . والمحال لا يحصل عادة ، واعتراض 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 ، ويجده من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ، ونمنح أنه غير قادر بهذا الاعتبار ، واعتراض أيضاً بأن ترك ارتبا مثلاً ، ليس بعد محض ، وإنما هو عدم مضاف فيكون مقدوراً ، واحتج أبو هاشم بأن من دعي إلى زنا فلم يفعل ، فإن العقلاء يدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد ارتبا 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 للفعل وذلك الكف أمر وجودي ، وهو فعل ضد ارتبا وإلى هذا أشار بقوله قلنا : على الكف أي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره ونجتم المسألة بفائدتين .  
أحدهما : قد عرفت أن الكف فعل على المختار ، وفي قروع الطلاق عن

الرافعي عن الثقال ، 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 اتهمنا منها ، وبين المسألة المتقدمة في أن النهي عن الشيء ، هل هو أمر يقصده وتقرر السؤال ، أنك قد علمت أن الجمهور قالوا : المطلوب بالنهي ، فعل عند المنهى عنه ، أى الكف عنه ، وقال أبو هاشم إغفاء الفعل . واختلفوا أيضاً في النهي عن الشيء ، هل هو أمر بضده كما سلف في مكانه ، فإذا قيل : معنى قواتنا : النهي عن الشيء أمر بضدد ، هو أن مطلوب النهي فعل الضد وهو أحد القولين في المسألة الأولى : ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتفاء المنهى عنه ، وهو القول الثاني : فالمسألان حيثئذ واحدة ، وإلا فما للفرق قلنا : قد كنا وعدنا في الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال ضيق المحل هناك عما لورده هنا ، وقد أجيب بأمرجه .

أحدها : أن الكلام في تلك المسألة بحث لفظي ؛ وفي هذه ممنوى ذكره الأصمهباني في شارح المحصول .

والثاني : أن قولنا : النهي عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات بكسر اللام ، فإن النهي متعلق بالمنهى عنه ، والأمر متعلق بأمور وقولنا : المطلوب بالنهي 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 القرافي .

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 كلزنا مثلاً : فهناك .  
ثلاثة أمور .

أحدها : انتفاء الزنا :

والثاني : الكف .

والثالث : فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طوى المباح أو غيره ، مما لا يجمع الزنا في أن واحد ، إذا تقرر ذلك فنقول كون المطلوب في النهي الكف أو الانتفاء هو مسألة أبي هاشم ، والخلاف فيها قد ينبنى على أن شرط المطلوب الامكان أم لا ، وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا ، وهما مسألتان مختلفت 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 ، فكذلك أيضاً وإلا يقين أن يكون المطلوب في النهي هو الكف .

وأما كون النهي يقتضى الأمر بضده أو فعناه أن طلب الكف عن النهي عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين :

هل يستلزم الأمر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طوى 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 الأولى : فالمسألتان 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 غيرها 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 الذى 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 فرعنا 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 البحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو أن مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والبحاث 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 ضده 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 أفل فلا يضاد الزنا ، وهو الفعل الفلانى ، وعين فعلا لم يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلاً لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضده 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 العراقي وأنها على هي ضحيحة 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 قرره وأنه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع : بأن الكف على الزنا مثلا ، وإذا كان فعلا يغير الزنا كان ضدأله ويكون حينئذ أحسن من مطلق ضده ، فلا يحسن .

أولا : أن يقال : هناك ثلاثة أمور ، الإلتفاء والكف ، وفعل الضد لأن الكف حينئذ فعل ضد والمغايرة بينهما مغايرة 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 مغايرتهما مغايرة العام والخاص أتقدح الاعتراض على هذا الجواب .

ثانياً بأنهم في تلك المسألة قالوا المنهى عن الشيء أمر بأحد أضراده ، والكف الذي جعل المطلوب المنهى 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 المستول ، الجواب عن هذا كله . والمستول أيضاً النظر في وجه للصواب في مسألة أبي هاشم هل هو معه أو مع الجاهل فكتب أحسن إليه مانصه الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم ، فالجمهور على أن المطلوب بالمنهى فعل عند المنهى عنه ، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل ، وما يضمنه آخر السؤال هل للصواب معه أو مع الجاهل ، فالجواب أن قول : الجمهور المطلوب بالمنهى فعل ضد المنهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من غير عنهم ، فإن المنهى قسيم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان المنهى طلب فعل الضد لكان أمراً ، ولكان المنهى 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 عنه مثاله السفر والإقامة عندان ، والتارك للسفر متلبس بالإقامة قبل التارك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر فيه بحث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حين مسبق بالحصول في غيره أو هي نفس الانتقال من حين إلى حين وفيه قولان للتسكلمين وإن كان كل منهما يلزم الآخر ، ففى 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  
تعبه وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصويره إلى غيره والإنتهاء شيء .  
ثالثاً : وهو عندي هو المطلوب بالمنهى ، لا كما قاله الجمهور . ولا كما قاله  
أبو هاشم « وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ، ولكن العبارة عنهم .  
لم تحجر ، فإذا قلت : لا تسافر فقد نهيته عن السفر ، والنهي يقتضى الإنتهاء .  
لأنه مطاوعة تقول : نهيت فانتهى ، والإنتهاء هو الإنصراف عن المنهى عنه .  
وهو الترك وهو الإترجار المطاوع لزجر والإتكفاف ، 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 بالكيفية إلا يقال : له .  
لأنه انتهى عن السفر لا ، ويقال له مقيم والإنتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف  
به ، وكذلك في جميع المناهي 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 ،  
فالعبارة المحررة أن يقال : أن المطلوب بالمنهى الإنتهاء ، ويلزم من الإنتهاء فعل  
ضد المنهى عنه ، ولا يعمكس ، فيقال : المطلوب ضد المنهى عنه ، ويلزم به  
الإنتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب ،  
فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولاً المنهى 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 لكي ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في الأفعال وكل  
ما يتلبس به الإنسان ، والمقصود بالذات هو الإنتهاء ، وأما فعل الضد فلا

يقصد إلا بالإلتزام 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 المنهى عنه .

والثاني : من جانب ضده الذي به يحصل الإنتهاء فقوله : لا تفعل جانب المنهى  
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 فعلي 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 يضرب 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 يشتبه ، 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 والآثر أمران نفسانيان يعبر عنهما بلفظ  
الكلام في حقاقتهم ، وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضى أن المطلوب المعنوي  
مأمور به على ما قال فيحصل الاشتباه ، وأما الذي قاله القراني فالوجه الأول صحيح  
ولكنه لا يفيد بجواباً ، ولا شك أن المعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها  
والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل احدى المألتين في الأخرى .

وأما الوجه الثاني : فقوله أن المنهى عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح وقوله :  
المطلوب بالنهاى 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 معينان .  
أحدهما : فعل الفاعل للنفي نقول : نقيت الشيء فأتقنى ؛ وهذا هو أظهر  
المعنيين .

الثاني : نفس الإعفاء نقول : نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا  
المعنى الثاني ؛ يكون النفي والإثبات تقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ ويكون  
المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء ؛ وأما إذا أردت بالنفي نفيك  
الشيء وبالإثبات إثباتك له فيكونان ضدان لا تقضين ؛ لأن قد لا تنفى ولا تثبت ؛  
وهذا البحث ليس مما نحن فيه ؛ ولكنه يحتاج إلى تصويره بحث آخر منه وهو  
العدم تارة يكون عنده الشيء في نفسه من حيث هو من غير نظر إلى  
معدم وتارة يكون عدما غير ؛ والعدمان في حقيقتهم ما سواهما ولكن الأول بلا فاعل  
والثاني : بفاعل ؛ وفعل ضده كذلك فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنهاى الأول  
والجمهور يرون أن المطلوب بالنهاى الثاني ؛ والحق معهم لأنه الذى يصبح به التكليف ؛  
فالعدم من حيث هو أمر ؛ وعدم الزنا من حيث هو أخص منه ؛ ولا فعل معه  
اللبته ؛ وهو الذى يقول : أبو هاشم أنه مطلوب ؛ وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف  
لنفس عنه شيء ثالث : أخص من الثاني : أى : الذى هو أخص من الأول ؛  
وفيه أمران .

أحدهما : طرف العدم .

والثاني : طرف الفعل المحصل له وهو من الطرفين الأول ليس بشيء لأنه عدم ،  
ولا يكلف به من الطرفين الثاني ؛ ثبوت لذلك إطلاقاً في كلامنا عليه اسم الشيء  
فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور ؛ وفعل الفاعل : من حيث هو مع قطع  
النظر عن العدم الجاهل به أمر واجب ؛ وهو أمر مجرد لا يعلم منه ؛ وهو



الذي يراد غالباً بالضد فهذا هو المراد بقولنا الأمر بالشيء نهى عن ضده ، والنهى عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده ، وإذا علت 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 بالنهى فعل ضده ، ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الخبر الأول : إلى الخبر الثاني : لاجرام قلنا إن المطلوب بالنهى الإتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الأول : فإن الفعل غيره قاصداً به الإتهاء كان ممثلاً ، وإن فعل غير قاصد الإتهاء لم يكن ممثلاً ، 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 لسكان من لم يزن ، ولا قصد الإمتثال ولا نقول : عدم النعم يكونه عاملاً عن النهى فإننا نعرضه فمن استحضر النهى ، ولم يفعل المنهى عنه ، ولا قصد شيئاً ، فإنه لا يذم ولا يحمى وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضى أنه لا يخرج عن العهدة . الإبتحصيل الكف الذى من شرطه إقبال النفس عليه ، ثم كنفها عنه ، وليس كذلك وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ، وقد أطلنا في ذلك فلنرجع إلى غرضنا ، ونقول قولهم : المطلوب بالنهى فعل ضد المنهى عنه مرادهم به الضد العام وهو الإتهاء الحاصل يواحد من أضداده المنهى عنه ، وقولهم النهى عن الشيء أمر بضده قد بينوا أنه بطريق الإلتزام مرادهم به الضد الخاص ، وهو أحد الأضداد الذى يحصل الإتهاء 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 النهى عن الشيء هل هو أمر بضده أولاً وليس ذلك في المحصول ، وإنما في المحصول أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده وتكلم غيره في النهى عن الشيء وهل هو أمر بضده فلو جعلنا مسألتين مترجماً عنهما ؛ ربما 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 يضمها مسألتي 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 انقراي في الوجه الثاني : من كلامه مع ما فيه بما قدمناه ، وأما القول : أن نفس النهي عن الشيء نفس الأمر بضده فهو قول ضعيف ، وقول السائل أنه يتلخص قول ثالث : أن مقصود النهي فعل 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 .

هذا آخر ما ذكره والذي أيده الله ، ولا ينبغي أن يمل التطويل في هذه المسألة فنيه عن الفوائد ما لا يوجد في سواه .

قال : (الرابعة : النهي عن أشياء إما عن الجمع كتنكاح الأختين أو عن الجميع كالزنا والسرقه ) .

النهي عن متعدد ولا أقول عن أشياء لأنها جمع وقلة ثلاثة ، والمثال النهي وأورده في اثنين ، إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية دون المفرد أن على سبيل الأفراد ، كالنهي عن تنكاح الأختين ، وكالحرام الخبز عند الأشاعرة ، فإنه يجوز عندنا أن يحرم واحد لا يعنيه ، وخالفته المعتزلة وأما عكسه ، ولم يذكره في الكتاب ولا رأيت من ذكره ، ومثاله ما جاء في الحديث الصحيح من النهي ، أن يلبس المرء ثعلاً واحداً بل أما أن يلبس ثعلاً أو ينزعها فهذا نهي عن كل فرد يفيد عدم الاحتجاج ، وأما أن يكون نهياً عن الجمع : أي عن كل واحد سواء كان مع صاحبه ومنفرداً ، وذلك كالزنا والسرقه 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 الآكثرون بأنه لو كان حقيقة لا طرد لكنه 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 ، والمطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ، وكذلك المطرقان 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 ، والمعاني أفضل من الألفاظ نخصت بصيغة أعمل التفضيل قاله القراني ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضا .

المقدمة الثالثة مدلول العموم كلية لا كل ولا كلّي وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل ، والسكلي والكلية والجزء والجزئي والجزئية ، أما الكل فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه من حيث هو و  
كقولنا :

كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق

كالخسة مع العشرة فالجزء بعض الكل .

وأما السكلي : فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون ، وإن شئت قلت . القدر المشترك بين جميع الأفراد ك مفهوم الحيوان في أنواعه والإنسان في أنواعه ، فان الحيوان صادق على جميع أفراده ويقابله الجزئي كزيد ، وحاصله أن السكلي مع قيد زائد وهو تشخصه ، فلك أن تقول : السكلي بعض الجزئي .

وأما السكلية : فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد ، بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا : كل رجل يشبهه رغيقان غالباً فإنه يصدق باعتبار السكلية أي كل رجل على حدته يشبهه رغيقان غالباً ، ولا يصدق باعتبار الكل أي المجموع من حيث هو بمجموع ، فإنه لا يكفي رغيقان ولا قناطير عديدة ، لأن الكل والسكلية يتدرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلية وجميع ما في مادة الإمكان ، وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع ، والسكلية 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 وهي الحكم على أفراد

حقيقة من غير تعيين كقولك : بعض الحيوان إنسان ، فالجزئية بعض الكلية ، إذا عرفت ذلك فسمى العموم كلية لاكل وإلا لتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفرادهِ .

كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي ، إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت . وحيث يستدل بها على أي فرد شئنا من الأفراد في النفي والنهي ، فأنما 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 أفرادهِ عند القائلين به إجماعاً فإن قوله تعالى ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ) دال على تيميم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع ، وليس معناه ولا تقتلوا بروع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصياً بقتل الواحد ، لأنه لم يقتل المجموع ، إذا تقرر هذا فهنا سؤال قوى شغف به الشيخ أبو العباس القرافي ، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفرادهِ نحو زيد المشترك مثلاً من المشتركين .

لا يمكن أن يكون بالمطابقة ، ولا بالتضمنين ولا بالالتزام ، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمناً ، والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة . إنما قلنا : لا يدل عليه ، طريق المطابقة لأنها دلالة اللفظ على مسماه بجماله ، 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 ، ولازم المسمى لا بد وأن يكون خارجاً عن المسمى ، ويزيد ليس بخارج

عن مسمى العموم ، لانه لو خرج لخرج عمرو وخالد وحيث لا يبقى في المسمى شيء فنل 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 كلا لانه مقابلة ، ومدلول لفظ العموم ليس كلا ، كما عرفت فلا يكون زيد جرده فلا يدل عليه تضمنا .

فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات المتأصرة فيها تبطل أن يدل لفظ العموم مطلقا ، 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 دالا بالمطابقة والتضمن ، أو الالتزام فذلك في لفظ منرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين .

وذلك لإبباتي ههنا 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 زيدا 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 التسكرات 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 أغتصب عليكم فالمراد ثبتت الحكم لكل فرد بما دلت عليه هذه الكاف وكذلك جموح التسكرات ، فإذا قال لا كرم من رجلا اليوم فالمراد كرام كل واحد واحدا دلت 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 فمنا سؤال وتقريره في قوله مثلا (أقتلوا المشركين) عموما أحدهما في المشركين .

والثاني في المأمورين بقتلهم ، 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 ينفي فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال المدنة والذمة ولا خصوص المسكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا أزمان حتى يدل على يوم السبت أو الأخذ مثلا وقد شغف 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 الآمدي 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 دقيق العيد في شرح العمدة ، وأستدل بحديث أبي أيوب لما تقدم التمام 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 القراني وهذا هو الذي اقتضاه كلام الإمام فإنه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال سائل قلنا ، لما كان أمر أجمع الأقيسة كان متناولا لاحالة لجميع الأوقات ، والأقح ذلك في كونه متناولا لجميع الأقيسة ، وقد وقع لي مرة في التمسك لردها بحديث ابن العلي 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 يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ، ويزامها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه لتاعدة ، إنما 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 الزمان لان حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم ، والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حتى لا يسبيل إلى المصادمة بينهما ، ولكن ما جعله القراني 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 ، لانه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالنافية بعموم الأشخاص ، إن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه والتوفيه بإطلاق . أن لا يتكرر ذلك الحكم ، فكل زمان يجلد ، إذا جلدناه لا يجلدنا مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حلة 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 يتراض على هذا التقرير بأن عدم تكرار الجملد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار ، وبأن المطلق هو الحكم العام هو المحكوم عليه ، وهما غيران فلا يصلح أن يكون ذلك بأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن يهذب هذا الجواب ، ويجعل العموم والاطلاق في لفظة واحد ، بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران .

احدهما : الشخص .

والثاني : الصفة كالزنا مثلا : 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 والبقاع ، 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 والشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم أنه مع هذا لا نقول كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مساهما لانه يلزم منه إخراج بعض الاشخاص نعم لو حصل استغراق الاشخاص لم يحافظ مع ذلك على عموم الصفة لاطلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله بالتصريح لا تستقبلوا القبلة بفائط ولا بول (١) الاستقبال مطلق ، وبدخول النهي عليه صار عاما ، فكل استقبال منهى عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم ، فادرجه في النهي من جهة إرادة العموم ، لامن جهة عموم موضوعه .

المقدمة الخامسة اتفقت النحاة على أن أربع صيغ من جموح التكسير ، وأن جموح السلامة مذكرا كان أو مؤنثا للثة ، 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 واحد نقلت ، عكس ما نقلته الآخر فأي العموم  
الذي هو غير متناهي الأفراد من العشرة فما دربتنا ، ولا سبيل إلى تكذيب كل  
واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فإوجه الجمع بين كلاميهما ، والجواب ما ذكره  
امام الحرمين ، وقال : أنه الذي استقر عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الأئمة  
في ذلك ، وهو أن قول النحاة أنها للعشرة ، فإدونها إنما هو فيما 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 لو اُحد من بني آدم وبالتحريف  
يعم كل فرد ، وأما الجمع حال التنكير ، فلا يقول ، فيه بالتعميم إلا من شذ ،  
كالجباقي أو من حمل المشترك على معنويه ، 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 اللغوية ، ولا يكفي أن يقول : إطلاق جمع للكثرة على  
القلة يصح مجازاً ، والأصل برآة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك ، لانا نقول :  
لا يقبل من الالفاظ بمقتضى الالفاظ في الأقارير 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 أوائل العموم الذى صح عندى من مذهب الشافعى :  
أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستتراق ، وإنما  
التردد فيما عدا الأذى 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 ، لننظر بناس 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 : أوجب الاسفرائنى شارح الكتاب بأنه أطلق العموم هناك على سبيل  
المجاز ، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقى ، وقوله : يستغرق فصل يخرج به النكرة في  
سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو : وعة كرجال  
أو عددا كخمسة ، فانها لا تستغرق جميع ما يصلح له ، وإنما تتناوله على سبيل البديل  
قلنا عمومان ، عموم استتراق وهو الذى تكلم في تعريفه ، وعموم بديل كما ذكرناه  
يصدق على كل واحد بطريق البدلية ، وخرج بهذا الفصل ، أيضا المطلق ، فانه  
لا يبدل على شيء من الأفراد فضلا عن أن يستغرقها ، وقوله : جميع ما يصلح له  
احتراز عن ما لا يصلح ، فان عدم استتراق ما لمن يقبل انما هو لعدم صلاحيته 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 سالحة  
لها ، فاذا قال : رأيت العيون وأراد الباصرة دون الذهب أو عكسه ، فانها لم تستغرق  
جميع ما يصلح لها مع كونها عامة ، لأن الشرط هو استتراق 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 الاسفرائنى شارح هذا الكتاب ، وهو تقرير حسن  
جتنب غيره ، هذا شرح الحد وقد أورد عليه أمور :

أحدها : أنه أخذ فيه انظة جميع ، وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف ،  
وأخذ المعرف قيدا في المعرف باطل أورده الأصفهاني وادعى أن جوابه متعذر

**والثاني :** أن الاستغراق هو العموم ، والمستغرق والعام لفظان مترادفان ، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ آخر وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حدسي ولا رسمي ، وأجيب عنه بأننا لانسلم ترادف العموم والاستغراق ، فإن العموم لفظ هو الشمول والشمول والاستغراق غير مترادفين ، وإن اشتركا في بعض المواضع ، لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق اللغوي ، وحيث أنه فيما غير مترادفين ، لأن الكلام في معنى المستغرق لفظ ، وفي معنى العام اصطلاحاً .

**والثالث :** أنه ينتقض بالعمل الذي ذكر معه معمولاً به كقولنا : ضرب زيد عمرو ، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له ، وليس بعام وهذا ضعيف جداً ، لأنه لم يستغرق 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 مستغرق لجميع ما يصلح وهو أفراد العدد وليس بعام .

وأجيب عنه بأن قولنا : ما يصلح له يدفعه ، فإن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما يصلح له ، وهو المئة الواحدة ليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئين على سبيل الاستغراق .

**والخامس :** أن مراده بقوله : المستغرق لفظ العموم بلا شك وهو غير جائز ، لأن لفظ العموم لا يصح لواحد واحد من آحاده ، فإنه لم يوضع لواحد ولا لإثنين ، وإنما يصلح للجميع أورده النقشواني قال الأصفهاني : وهو مندفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم يتهم معناها ، فإنه ليس المراد بالصلاحية ، إلا أن الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ، ولا يصلح لغيرهم والله أعلم .

قال : ( وفيه مسائل ) :

**الاولى :** أن لكل شيء 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 فنقول : لكل شيء حقيقة بها هو ، وهو تلك الحقيقة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها والمفارقة كالإنسانية ، فإنها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكثرة ، وإن لم تنقل عن أحدهما إذا عرفت هذا فاللنظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار من عارض عوارضها هو المطلق كقواننا الرجل خير من المرأة والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية أو نوعية أو جذسية 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 ، كائة 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 وأهمل الآخريتين .

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 لغة بنفسه كأي لكل ، ومن العالمين وما لغيرهم ، وأين الممكن ومتى للزمان ) .

الذي يفيد العموم إما أن يفيد من جهة اللغة أو العرف أو العقل .  
القسم الأول : المفيد لغة 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 الجنس ، وكذلك لفظة ، كل ، وجميع ، والذي ، والتي ، وسائر ، إن كانت مأخوذة من سور المدينة ، وهو المحيط بها كما جزم به الجوهري ، وقد عدتها للقاضي في مختصر التقريب من الصيغ ، فإن كانت مأخوذة للسور بالهمز وهو البقية فلا تعم ، وذلك هو المشهور في استعمال الفصحاء في الحديث ، أمسك أربعاً أو فارق سائرهن ، أي باقيةن .

قلت : ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة جميع ، فإنها لا تضاف إلا إلى معرفة ، تقول : جميع القوم وجميع قومك ، ولا تقول : جميع قوم ، ومع التعريف بالآلف واللام ، أو الإضافة يكون العموم مستفاداً منها لا من لفظة 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 رجل بمعنى كامل ومررت بزيد أي رجل بفتح أي لمعنى كامل أيضاً ويا أيها الرجل والنوع .

الثاني : أن لا يكون شاملاً لكل وهو على وجهين :

أحدهما : أن يختص بأولى العلم ، كلفظة من فإنها وضما تختص بالعالمين بكسر اللام ، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب ، أو غيره كقوله تعالى ( فمنهم من يمشى

على بطلته (١) وشرط من أيضا أن تكون استفهامية ، أو شرطية ، فإن كانت نكرة موصوفة ، أو كانت موصولة ، فإنها لاتعم ، ومن المشار إليها ندم الذكور والائات والأحرار ، والعبيد ، على الصحيح .

والثاني : أن يكون مختص بخير أولى العلم وهو أيضا على وجهين ، لأنه إما أن يعمهم أو يختص ببعضهم .

الأولى : أن يعمهم ، وهي لفظة ما الاسمية ، فإنها تفيد العموم ، إذا كانت معرفة نحوها ما رأيت فيفيد العموم فيما عدا السالمين من الزمان والمكان والمجاد والذات ، وقد تناول أولى العلم أيضا

الثاني أن يختص عمومهم فاما أن يختص بالأمكنة نحو أن تجلس اجلس ومنه حيث وأنى أو بالآزمنة نحو متى تقول متى نقيم أفم

فإن قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول وخالفتم ذلك في الفروع بدليل أن من قال لامرأته متى قت أو حيث أرائي قت فأنت طالق ، لا يقع عليه إلا واحدة ، ويقتضى ما قررتم تكرار الودوع بتكرار القيام كما لو قال كلما قلت ليس من لازم العموم التكرار في كلما فلنخصوصية كل لآلتها على كل فرد فيتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها وهنالمهمات نبه عليها والذي رحمه الله في كتابه الموضوع في أحكام كل وهو كتاب جليل ، ونحن نورد هنا ما يتعلق به صنعة الأصول منها ما يتهذب به النظر فنقول 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 رهن ) ( وكل شيء فعلاوه في الزبر ) وكل إنسان أرمناه طائره في عتقه ( وتخرج له ) (٤) وقال لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة 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 ، لا دلالة لها إلا على كل فرد ، وهى نص في كل فرد مادلت عليه تلك التكررة مفرداً كان أو ثنية أو جمعا ، ويكون الاستغراق للجزئيات ، بمعنى أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات التكررة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماله كقولنا : كل مشرك مقتول وقد لا يزم 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 يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسبوني أكسكم ، (٢) وكلام أكثر الأصوليين يقتضى أن كل في هذه الحالة مثلها حالة الإضافة إلى تكرة 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 ما كور ولا يصدق كل الرمان ما كور للحول قشره وبعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كل ما واحد 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 الثاني : أكثر فيجمل 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 لكن كلام النحو بين منطبق عليه قال ابن السراج يقول أن خيرهم كلهم زيد ، وإن لي قبلكم كلكم خمسين درهما والمراد الجمع لا كل فرد .



وأعلم أنك إذا أثبت حكماً لجزءه أو أجزاءه ، ثم أخضت 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 وأريد 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 والذي 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 الرجل ، وأفادت كل استغراق إلا آحاد 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 للتقدير كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يحتل نفي الجموع فقط ولو كان موضعه جمع معرف لاحتل نفي كل واحد ونفي المجموع ، وإن كان الأظهر نفي كل واحد لما سبق ونظير ذلك بما 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 للنفي على كل كقول المتنبي :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

وقول الآخر :

ما كل رأى الفتى 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 لاعموم السلب وذكرها فى سببه طرفا لم يرتضها والذى الشيخ الإمام ، واختار طريقا غيرها قررهما فى 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 يقيم 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 النقيض ، 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 النفي على كل ، وتأخره عنها هو الذى ذكره البيانون ، وارتضاه الشيخ الإمام والذى أيده الله ، وهو وإن كان فى غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول ، ما برحت العلماء سلفا وخلفا 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 منكم يكون موليا من كل واحدة ، ويتعلق بوطئه كل واحدة الخنث ، ولزوم الكفارة ، وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النفي وتأخره .

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النفي على كل لا يدل على الاستغراق شرطه أن لا ينتقض النفي بالافلو انتقض قبل المحمول ، فالاستغراق باق ، كما لو لم يدخل النفي قال الله تعالى ( إن كل من فى السموات والأرض ) الآية فالمراد أن كل واحد آتية عبد ، وإن كان النفي متقدما لكن لأجل الاستثناء وسببه أن النفي إنما هو المحمول ، وتسارطه عليه وما بعد إلا لا تسلط للمعنى عليه ، فما بعد إلا مثبت ، وهو فى الاستثناء المفرغ مسند إلى ما قبلها ، وهو كل فرد ، كما كان فى الجملة .

قيل : دخول النفي والاستثناء ، فهذا ما أوردناه لإبراده من الكلام 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 تنكرة

( ١ ) سورة الأنعام ( ١٥١ ) والإسراء آية ( ٣١ ) .

( ٢ ) سورة الأنعام ( ١٥١ ) والإسراء آية ( ٣٣ ) .

( 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 حذفتها لكان الشمول حاصلًا فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقتها 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 وارتضاه ، ولمعارض أن يقول : قد قال الله تعالى ( كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل (٢) والمراد الجزئيات لا الأجزاء ، وقال ﷺ : دكل 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 ) ولفظ الحديث : عن أبي هريرة رضى الله عنه - عن النبي ﷺ - قال دكل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله .

قال الترمذى : لا تعرفه إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وهو ذاهب الحديث وروى بإسناده عن دعلى ، مثل ذلك .

( المغنى 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 الاقتراق في مقابلة في قوله ( تيسبهم جميعا وقلوبهم شتى ) (١) .

قلت : والقول بأن لفظ « جميع » يدل على اتحاد الزمن غريب لم أره في غير هذا الكتاب ، وإنما يعرف ذلك في لفظ « يجمع » ، وأما الألف واللام والموصولات كلها فمثل كل ، وكذلك من ، وما الشرطيتان ، 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 وهذا حظ النحوى منها وحظ الأصولى أنها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد ، ويظهر فائدة هذا إذا قال من دخل دارى من هذين فاعطه درهما .

فان قلنا : بالأول أعطينا كل واحد درهما .

وإن قلنا بالثاني : أعطينا كل واحد درهما بدخوله ، ونصف درهم بدخوله مع الآخر ، وإن دخل ثلاثة فعلى الثاني : نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلاثة ، لكل واحد منه الثلث ، وثلاثة ، لأن صيغة الأثنينية 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 المثني والمجموع دون النهاية ، فليبحث عن ذلك ، وأما أي وهى ومهما وأين فدلوا لها كل فرد لا على سبيل الإحاطة فهى تخالف كلا في هذا المعنى ، والدليل على ذلك أنك تقول : أى الرجال عندك أزيد أم عمرو بأى لا بالواو ، وتقول : أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو ولا بأى فدل على الفرق بين مدلولها ، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه ، وأى لا تقتضيه ومن هنا جاء التكرار فى كل وكلمة ولم يجيء فى أى ونحوها ، حتى لو قال : أى وقت دخلت الدار فأنت طائى ، 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 أى لا تدل على التكرار ، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهى والمطلق سواء وكل منهما عموم على البديل لا على الشمول ، والكلام إنما هو فى عموم الشمول .

قلت : المطلق والتكررة التى لا عموم فيها لا تعرض لها للأفراد ، وإنما يدل للمطلق على الماهية ، وإن دلت التكررة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فمطلق الوقت لا دلالة له على فرد ولا أفراد ، ووقت المنكر يدل على واحد غير معين ولا عام ، فارادة المفيد فهما لا يتنافى اللفظ بل يزيد عليه وهذا هو مدلول ، إذا فاتها تدل على مطلق الزمان المستقبل ، ولا تتنافى الحمل على الفور .

ولهذا اختلف الفقهاء هل تحمل عليه ، وهل تصرف إليه بقريئة العوضية ، وأما متى وأى حين وأى زمان فلم يترددوا فيها بل جعلوها صريحاً جوازاً للتراخي وسببه ما أشرنا إليه ، فاتها دال على الأفراد ، وأن كل واحد من الوقت داخل تحت

مدلولها فارادة بعضها دون بعض بخالف لمقتضى اللفظ وأما ثبوت الحكم لاحدها مع ثبوته للإآخر فهذا أمر زايد على التميمي 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 شيول فلا حرج عليك ، غير أنك لا تسمى حيثئذ المطلق عاما لاعموم بدلا ، ولا عموم شيول ، وحاصله ان المعاني الثلاثة ثبوت الحكم لكل من الأفراد حالة الجمع وحالة الانفراد وثبوته له حالة الانفراد من غير تعرض لحالة الجمع ، وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد .

**فالأول :** العام الشمولي المدلول عليه بكل وما في معناها .

**والثاني :** العام البديل المدلول عليه باى وما في معناها .

**والثالث :** المطلق وقد وضح لك بما تقدم أن ألفاظ العموم أنواع .

احدها كل اداخلة على تكرة كقولنا : كل رجل وهى نص في كل فرد واقتضازها المجموع بطريق اللزم .

**والثاني :** من والذى يظهر أنها بالعكس تقتضى المجموع أو المسمى ، وإنما تقتضى الأفراد من باب اللزم ، وهذا ينفع في السؤال المتقدم 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 لىكن يفارقها في اقتضاء كل الاستخراق الشمولى ، وأى لا تقتضى إلا الاستخراق البديل والله أعلم .

قال : ( أو بقرينة في الإثبات كالجمل المحلى بالالف واللام والمضاف ، وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياق ) .

هذا هو الضرب الثاني : وهو ما يفيد العموم من جهة اللفظ لامن جهة وضعه ، بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين .

أحدهما أن يكون في الإثبات ، وذلك كالجمل المحلى بالالف واللام من غير عهد مثل أن الله يرى من المشركين ، والجمع 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 ولم يزم ذكره قوله تعالى ( وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم ) (١) فإن المراد موسى المرسل إلى فرعون ومعه هارون ولوط المرسل إلى المؤتفكات وهنا تنبيهان .

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 يعمان أفراد ما دخل عليه ، وقد دخل على جمع فانظر في هذا ، وفائدته أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد ، لأنه إما حصا ، للنفي أو النهي عن أفراد المجموع ، 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 نفيا أو نبيا . أم لا لأننا في حالة الجمع أثبتناه أيضا في النفي والنهي لكل فرد من أفراد ما دخل عليه ، وهى المجموع ، وينبغى على مساق هذا التقرير أن تختلف المجموع ، تشمل جموع القلة ثلاثة ثلاثة ، ولا يشمل جموع الكثرة وإلا أحد عشر أحد عشر .



الثاني : علمت اختيار المصنف أن المفرد المعروف بأن يسم وهو قول أبي إسحاق الشيرازي ، وابن برهان والجياقي والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي ، وأما الإمام وأكثر أتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الأول .

فإن قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوح الثلاث على من حاف بالطلاق المعروف وحيث قلت :

هذا سؤال سأله القرافي الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، وأجابه كذا ذكر في شرح المحصول بأن هذا يمين فيراعى فيهما العرف دون الأرواح اللغوية قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله في الأجوبة عن الأسئلة التي سأله 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 اليقونة مع إمكان الرد بغير محلل ، وهو إذا كان بموض ، ومنها ما يحصل به اليقونة 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 واللام لادلالة لها على قوة مرتبة أضعفها فلا يحمل إلا على الماهية ، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى تقول بالاستفراق ، وأيضاً فلو قال القائل : العتق يلزمي إن المشى إن مكة ومحور ذلك ، وقلنا :

يجب عليه الوفاء لم يلزمه إلا المسمى ، فكذلك هذا قال ، وهذا شيء يمكن أن يقال ، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصار على أجوابه .

**والثاني :** بما 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 باشر 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 ، أعنى لآلتي لنفي الجنس مثل لا رجل في النار ببناء رجل على الفتح ، أو دخلا 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 استفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيد الحق الثاني وهو ما قرره والدي إيدته الله غير مرة ، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتخصيص العموم بعد نفي أو شبهه ، وأراد بتخصيص العموم قوته 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 وتنصيب 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 قلت ما جاءني رجل

### أفاد الاستغراق مع جواز إرادة الوحدة جواز منكرة

وإذا قلت ما جاءني من رجل كان الاستغراق فصار إرادة الخصوص مستنكرة.  
وإذا قلت ما جاءني أحد كان نصا في العموم لأن أحد ، لا يدخل إلا في النفي ،  
إلا إذا كانت همزها مبدلة من واو فاتها تدخل في الإثبات ، فذلك يحتمل الخصوص  
أيضا ، فإذا دخلت عليه من كقوله تعالى ( ما منكم من أحد عنه حاجزين )<sup>(١)</sup> 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 )<sup>(٢)</sup> 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 )<sup>(٣)</sup> 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 وعدم إختصاص  
رجل بالنفي ، وأعلىها ما جاءني من ديار لا تنفاه 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 )<sup>(٤)</sup>  
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 فدخل النفي عليها بنفي معناها

- 
- (١) سورة الحاقة آية ( ٤٧ ) .
  - (٢) سورة هود آية ( ٥٠ ) .
  - (٣) سورة يس آية ( ٤٦ ) .
  - (٤) سورة البقرة ( ٤٨ ) .

يطريق الاصالة وهو مطلق المأهية ، ويلزم منه العموم ، وأما احتمال قيد الوحدة فهو سابع ، ولكنه خلاف الأصل والظاهر ، فلا يجعل هو الأصل في الدلالة ولا مساويا لما هو الأصل وإذا توصل كلام العرب حصل التقطع بذلك ، ولم يثبت في هذه المسألة خلاف ، ومن ادعى فيها خلافاً يحتاج إلى بيان ورد لما قلناه : ومع كون من هذه تفيد نصية العموم أو تأكيده هي محتملة ، لأن يكون للتبويض أولاً بتداء الغاية .

وقال ابن مالك إن في كلام سيبيويه إشارة إلى أنها للتبويض ، وهو كما قال لأن سيبيويه ، قال بعد تشبيهه 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 المجروز 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 خلافه فيما تقدم والله أعلم .

( فائدتان ) الأولى صرح أمام الحرمين بأن التكررة في سياق الشرط ، تعم في قول القائل من يأتي بمال أجازته فلا يختص هذا بمال هذا كلامه ، ومراد العموم البديل لا الشمولي ، وهو صحيح .

البيان : اختلف في أن التكررة في سياق التنقيح ، هل عمك لذاتها ، والتنقيح

المشترك منهما .

**والثاني :** هو قول الحنفية واختاره والذي أيده الله فلم يحصل العموم عندهم ، إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية السكوية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة السكوية بطريق الزوم ، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع اسلب كل فرد من أفراد السكوية ، وإن سلب الكلى حصل بطريق الزوم لنفي السكوية 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 ويتبنى 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 للسكوية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية .

( قال أوعرفا مثل ( حرمت عليكم أمهاتكم ) فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات ) .

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 الاستمتاعات المقصودة من النساء فيفيد حرمة جمع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته ، ومنهم من يقول .

المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة، ومنهم من يدعى إجمالها كما ستعرفه في باب المجمل والمبين ، لأن المصنف ذكر قوله : ( حرمت عليكم الميتة ) فإننا حملناه على الأكل للعرف .

والخلاف في هذه الآية هو الذي في تلك .

( قال أوعقلا كترتب الحكم على الوصف ) .

هذا هو القسم الثالث : وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة .

**الأول :** 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 انتفت انتفى فهذا القسم ، إنما يدل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف ، أما العرف فواضح ، وأما اللغة فلأنه لو دل 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 النبي ﷺ عن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر .

**والثالث :** مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله صلى ﷺ «مطل الغني ظلم» (١) فإنه بمفهومه يدل على أن مطل غير الغني لا يكون ظالماً وأما مفهوم فداخل في القسم الأول 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 الأول .

قال (ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه وإلا لجاز من الجمع المنكر قيل : لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه تقضاً قلنا : متقوض بالاستثناء من العدد) .

ذهب قوم وهم الملقبون بأرباب الخصوص إلى أنه ليس للعموم 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 التكريب عن الشيخ ومعظم المحققين ، وذهب إليه قال ؛ وحقيقة ذلك أنهم قالوا سبنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة ، أو مقيدة بضروب من التأكيد ، واقفية مذهب آخر وهو دعوى الإشتراك .

ونقل عن الشيخ أيضاً وعليه الأكثر من الواقفية ، ومنهم من فصل بين الأخبار والوعيد والأمر والنهي .

فقال : بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد ، دون الأمر والنهي هذه مذاهب خمسة ، وحكى القاضي في مختصر التكريب سادساً وهو تسام العموم حالة التقييد 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 يشذ منهم أحد إلى غير ذلك .

قال القاضي والمحققون من الواقفية يقولون :

وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستتراق في اللغة ، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال ، وهي بما لا تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وجل 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 ، و فرق بينهما بما يليق  
بالسطح والترهان دون الحقائق .

وتاسعاً عن بعض المتممين إلى الواقعية وهو أن الأخبار إذا وردت ومخرجها  
مخرج العموم عند القائلين به وسميها السامع وكانت وعداً أو وعيد ، ولم يسمع من  
آي الكتاب ومنن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم  
أن المراد بها العموم ، وإن كان قد سمع قيل اتصالها به أدلة للشرح وعلم أنقسامها  
للخصوص والعموم ، فلا يعلم حيثئذ العموم في الأخبار أنصت به .

قال : وأعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى  
الواقعية ، هذا ما حكاه القاضي في هذا الكتاب ثم أظن في الاستدلال على مذهبه  
والرد على خصومه ، وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها ، غيره ، وإنما أردت سردها  
من كلام القاضي .

وأعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح وهو كتاب  
التلخيص لإمام الحرمين : اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي ، فذلك  
أعزوا النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين ، وذلك حيث يظهر لي 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 لي ذلك ، والذي أقوله  
ليستفاد أني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين ، وتنقيبي  
عنها على ثقة بأنني لم أركنا بأجل من هذا التلخيص لا لمتقدم ولا لتأخر ومن طالعه  
مع نظره إلى ما عدها من المصنفات ، علم قدر هذا الكتاب ، وفي  
المسألة قوله :

عاشر : حكاه المازري في شرح البرهان فقال : أشار بعض المتأخرين في  
بعض ألفاظه إلى طريقة مستغربة لا يكاد يصحى إليها أحد من أهل هذه الصناعة



فقال : إن لفظة المؤمنين والكافرين حيث ما وقعت في الشرع أفادت العموم ، ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في بعض الالفاظ النوية ، 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 أبعين أبصين ، 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 بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل ، رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يفتى 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 قاطماً لوهم من يحسبه خصوصاً .  
وقوله : رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتى منهم أحد ، وقد أطلنا في حكاية

المذاهب فلنعد إلى الشرح فنقول ، الذي ذهب إليه المصنف تبعاً لإمام مذهب الشافعي ، وهو المختار ، ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن الفقهاء 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 وأبى الحجاج .

لم يتابعه على هذا بل اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل المصنف عليه بوجهين .

أحدهما أنه لو لم تكن هذه الصيغة 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 ، فلو لم يكن واجباً أيضاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لا شترا كهما في إمكان اندراج كل فرد من أفرادهما تحته فنقول ، 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 الخصم 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 القرض ، فالمستثنى

ليس داخلا 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 لجاز دخوله من غير علم ولاظن ، وهو أربعة الاستثناء من المحال ، نحو أكرم رجلا إلا زيدا ، فإن كل أنحص محل لأعمه والأزمنة، نحوصل إلاعندا لاستواءوالامنة 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 لامتنع دخوله نحو الاستثناء المنتطح في فولك قام القوم إلا حارهم ، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الاقسام امتنع الاستدلال به على الوجوب : فإن الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا ندعى أن امتنع الاستدلال به على فان الخصم لا يعتقد 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 تمتنع ولا تعارض سواء قلنا تفيد العلم ، أم لا ، وأيضا 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 النكرة ، 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) ، وأمرت أن أتأمل الناس حتى يقولوا: لا اله الا الله الاثمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا نورث شائعا من غير تكبير) .

الوجه الثاني : من الاستدلال أن الصحابة رضى الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ أو بعضهم وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ، وبيان ذلك أنهم استدلو لعموم اسم الجنس المحلى بالآلف 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 الأنثيين ) (٢) واستدل ، أبو بكر رضى الله عنه أيضاً بعمومه ، فإنه رد على فاطمة رضى الله عنها ، لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم .  
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (٣) وهذه الواقعة على هذا النسق

(١) سورة النور آية (٢) .

(٢) سورة النساء (١١) .

(٣) روى هذا الحديث البخارى في كتاب فضل الجهاد ، باب فرض الخمس (٩٨ / ٤) وكتاب الفرائض ، باب : لا نورث ما تركناه صدقة (١٨٥ / ٨) كما رواه مسلم في باب حكم النبي . (٥ / ١٥٣ - ١٥٤) كذا رواه النسائي في سنته الكبرى بلفظ « إنا ، بدلا من نحن » .

(٨٢ - الإيج - ٢٣)

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 فدىك  
وسهمه من خبير 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 تقاوتهم وقد  
قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا  
قالوها عصموا بنى دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر : أليس قد قال إلا يحقها ،  
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 الإمام  
أحمد والنسائى .

== ولاتعارض بين الحديث وبين قوله ( وورث سليمان داود ) التمل أية (١٦)   
فإن المقصود فى الآية الكريمة هو وراثته العلم ، أو النبوة والملك . والله أعلم . ١٠١  
بحقته .

( ١ ) هو : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز النهي ، حافظ مؤرخ ، تركنى  
الأصل ، من أهل « ميا فارقين » .

مولده ووفاته فى دمشق ؛ رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً من البلدان تصانيفه  
تتفوق الحصر . منها « دول الإسلام » و« تاريخ الإسلام الكبير » و« سير النبلاء »  
« وتزكرة الحفاظ » وغير ذلك .  
توفى سنة ٨٧٤٨ هـ .

( وفوات الوفيات ١٨٢/٣/٢ ؛ الاعلام ٢٢٢/٦ - ٢٢٣ )

١ / ( ٢ ) . زوارة البخارى - فتح البارى ( ٩٣/١٣ ) والنسائى وأبو يعلى من =

قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائى انه حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على الجميع حقائقه 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 صنى الدين الهندى والنوى أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة وإلا فالخلاف فيه بعيد جداً إذ هو مخالف لنصهم على أنه العشرة مما دونها انتهى، 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 لأنه يصح لغة بأى جمع شئنا فنقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فصح قسمه إلى ذلك ومورد التقسيم أعم من كل واحد من تلك الأقسام الخاصة والأعم لا يدل على الأخص فاللفظ الدال على ذلك للورد لا يكون له أشعار بتلك الأقسام فلا يكون إلا عليها وفى قول المصنف فى كل أنواع العدد مناقشة إذ يقال الاثنان عدد باتفاق لحساب؛ وليس ذلك بجمع على رأيك لأنه أقل الجمع ثلاثة واحتج الجبائى بأن جملة على الاستغراق حمل له على كل حقائقه لأنه يطلق على كل نوع منها والأصل فى الاطلاق الحقيقية فصار مشتركاً بينهما فيحمل عليها

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 الجبرى عن أنس؛ كما رواه احمد فى مستده (١/٩٣؛ ٣/١٢٩)

(١٨٣، ٤٠٤/٤٢١)

واعلم أن هذا الدليل الذي أورده الجبائي يستفاد منه أنه عنده من المشتركات وأنه يحتمل المشترك على معاينة وسبق التنبيه على ذلك في مسألة المشترك ، والجبائي دليل آخر يفاير هذه الطريقة وهو صحة الاستثناء من الجمع المنكر ، حكاه عنه الاصوليون على طبقاتهم القاضى فمن بعده وهو ما يريته لهذه الطريقة ممنوع فقد أطبقت النحاة على أن ذلك لا يصح . واما جعل الامام هنا أقل رجال ثلاثة فقيه نظر لان جمع كثرة والاقل في مدلوله إنما هو أحد عشر بانفاق النحاة وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها ، إلا أن ما ذكره الإمام ماش على مقاله الفقهاء فانهم قالوا له عندي 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 بعته فلا ينبغي الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم نفي الاخص بخلاف لا آكل فانه عام فيحتمل التخصيص ، كما لو قيل لا آكل أكلا و فرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على الوحدة وهو ضعيف  
هذه المسألة منسجمة على بحثين »

الاول أن نفي المساواة بين الشيئين هل يقتضى العموم 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 الثمان واختاره المصنف تبعاً للإمام والخلاف في المسألة دائر على حرف واحد ودو أن لفظ مساوى واستوى وما مثل زيد عمراً أو زيد مثل عمرو ، والمماثلات كلها والاستوائات هل مدلولها في اللغة المناركة في جميع الوجوه ، حتى يكون مدلولها كلا شاملاً وبعاً محيطاً أو مدلولها المساواة في شيء ما حتى يصدق بأى وصف كان ، واحتج المصنف بأن نفي الاستواء

أعم من نفي الإستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر 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 الحقيقة التي هي أعم فينبغي جزئياتها ألا ترى إلى تكذيبك من قال : لم أر حيوانا وكان قد رأى إنساناً ، وهذا يصلح إبتداء دليل لنا ، فإن لا أستوى نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون العموم لموافقكم إباننا على أن النكرة في سياق النفي للعموم .

قلت : هذا بحث صحيح حقاً من جهة قولنا ، أن الاستواء أعم من كل فرد من أفراده 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 مشبهة 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 أتى بمصدر ونوى



شيئا معينا فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة ، أنه لا يحنث بغيره ، وأما إذا لم يتلفف بالمأكول ، ولا أتى بالمصدر ، ولكن خصصه بالنية ، كما إذا قال : والله لا أكلت في التني ونوى شيئا معينا في تخصيص الحنث بالمتوى مذهبان : مأخذهما أن قولك : لا أكل هل هو سلب الكلى وهو القدر المشترك في ألا كل أرأن حرف للني الداخلة على التكررة عم لذاته وقد تقدم هذ 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 النفي ، 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 آختيار مذهب أبي حنيفة بأن أكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لانعدد فيها فليست بعامه فلا يقبل التخصيص فيحنث بالجميع ، قال : وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على المرة الواحدة ، وحيث تصح تفسير ذلك الواحد بالنية ، فلهذا لا يحنث 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 الاول 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 والاول : باطل ، لان الملفوظ هو الاكل ، وهو ماهية واحدة لا يقبل التعدد فلا تقبل التخصيص ، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت ، وحينئذ تصير محتملة للتخصيص ، لكن تلك الروايات غير ملفوظة بها فالجموع الحاصل من الماهية ، ومنها : غير ملفوظ فيكون القابل لنية

التخصيص شيئاً غير ملفوظ ، وهذا هو وأن جاز عقلاً ، إلا أن يبطله بالدليل الشرعي فنقول إضافة ماهية الأكل إلى الخبز : تارة وإلى اللحم آخر إضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به ، وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضوع وذاك 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 كلامه والنظر النقي ، إنما هو نظر أصحابنا ، وما ذكره الإمام مدخول لا يتبين به دقة نظر الخصم ، وقوله الأكل 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 أولاً : فيالمتنع ، فانا لا نعرف خلافاً في المذهب أنه يجوز تخصيص النية 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 التهن . 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 دلالة على المفعول فيه .

ثم إن الإمام قال : إن أكلا غير مصدر في الحقيقة وهذا مخالف لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر ، وأن إعرابه للنصب على المصدر ولكن عذر الإمام أنه يدعى أنه يشعر بالوحدة فليس المراد به الحقيقة من حيث هي والمصدر للحقيقة من حيث هي ونحن لا نسلم له الأشعار بالوحدة .

( خاتمة ) صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متحديا غير متقيد بشيء ،  
مثلناه : وهو الذى ذكره إمام الحرمين والنزالي والآمدى وغيرهم ، وعلى هذا  
لاتناول هذه المسألة الافعال القاصرة والقاضى عبد إلهاب فى كتاب الإفادة  
قال : الفعل فى سياق النفى ، هل يقتضى العموم كالنكرة فى سياق النفى ،  
لأن نفى الفعل نفى لمصدره فاذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التفسير  
نعم المسألة القاصرة والمتحدى .

# الفصل الثاني

## في التخصيص

### وفيه مسائل

الأولى : التخصيص إخراج بعض ما يتناول اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قد يكون عن الكل والتخصيص والمخرج عنه ، والتخصيص المخرج وهو ارادة اللفظ ، ويقال للدال عليها مجازا .

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص ، والتخصيص ، أما التخصيص فقد قال أبو الحسن والإمام ، أنه إخراج بعض ما يتنزه الخطاب وتبعهما المصنف ، لكنه أبدل الخطاب باللفظ ، فالإخراج جنس يشمل المحدد وغيره وباقي الحد فصل ، والمراد بالإخراج الإخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الإرادة نفسها ، ولا عن الحكم نفسه ، فإن ذلك المفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما ، ولا عن الدلالة فإن الدلالة هي الإقحام عند التجرد ، وهذا الأمر لا يبطل بالتخصيص ، واللفظ يدخل فيه العام وغيره كاستثناء من العدد فإنه أيضاً من التخصيصات ، 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 كما سيأتي إن شاء الله قوله ، والفرق التخصيص شديد الشبهة بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف ، بأن التخصيص دائماً لبعض الأفراد ، والنسخ قد يكون لكل الأفراد ، وقضية هذه التفرقة أن يكون النسخ أعم من التخصيص ، وفي بعض نسخ الكتاب ، والنسخ عن الكل يحذف قد يكون ، ويرد على هذه النسخة أن إخراج البعض بعد العمل نسخ ، وأما جعل النسخ أعم فهو مغاير لما أختاره الإمام فانه قال : النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص ، فيكون للفرق 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 وافترض على قوله التخصيص أعم بأن التخصيص أيضاً 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 بأي طريق يثبت والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالالفاظ ، والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه .

أحدها : أن التخصيص مخصوص بالإعيان ، والنسخ مخصوص بالأزمان بدليل أنهما المتبادران إلى الأفهام 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 ثابتاً في حق شخص واحد أم أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى النوع الأول .

الرابع : أنهم يعدون النسخ أبطالاً ، وكذلك يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص ، فانهم يعدونه يائناً .

الخامس : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالنسخ .

وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالتخصيص وفاقاً .

السادس : أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ، ولا يجوز التخصيص ، قال القرافي : وفي هذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً ، 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 عقلاً .

السابع : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهو على رأى القاضى ، وأما غيره فينبغى أن يقول : هو انتهاء حكم كان ثابتاً والتخصيص ليس كذلك .

الثامن : أن الناسخ يجب أن يكون متراخياً والتخصيص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارناً ومتقدماً .

التاسع : أن التخصيص يقع بالإجماع والنسخ لا يقع به .

العاشر : أن تخصيص للمقطوع بالظنون دافع ونسخه لا يقع به .

الحادى 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 والنخص هو بكسر الصاد والمخرج بعده بكسر الراء قوله وهو ارادة اللفظ أى أنه حقيقة إرادة المتكلم ، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعماماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة، ويطلق النخص 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 اقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة .

الاول : العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا .

والثاني : مفهوم الموافقة فينخص بشرط بقاء الملفوظ ، مثل جواز حبس الوالد بحق الولد .

والثالث : مفهوم المخالفة فينخص بدليل أرجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء بالرا كد )

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 اقتلوا المشركين ، فان الحكم يشمل كل مشرك ويخص عنه الذي والمستامن والمعاهد والمهادن .

### والثاني : ثلاثة أشياء :

**الأولى :** العلة واختلف في تخصيصها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فإن هذه المسألة المسماة هناك بالنقض مثل نهي الشارع عن بيع الرطب بالتمر ، وتعليه إياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في العرايا أعني 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 الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الالفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبق للملفوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيرا كان أو كبيرا وتبعه عليه المنصف في الغاية التصوي ، ويصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه .

**الثالث :** مفهوم المخالفة ؛ وقد قال الشيخ أبو إسحاق يَحتمل أن يجوز تخصيصه ، وأن لا يجوز ، وجزم المتأخرون منهم المصنف بجواز فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذي 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 لا يشترط في المخصص الرجوعان مثاله :

روى الشافعي وأحمد وابن جرير وابن حبان في صحيحهما والحاكم في المستدرک وقال ، على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم



قال : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (١) ومفهوم هذا قاض أنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث .

وروى الدار قطنى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه (٢) فيجتمع بينهما ، ويقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكب وهذا على الجارى فنقول :

إذا لم يبلغ الماء قلتين ، وكان جارياً لم ينجس إلا بالتنغير 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 أوهم البداء ، أى ظهور المصلحة بعد خفائها ، وهو بالدال المهملة والمد وإن كان فى الأخبار وهم الكذب وهما ممتنعان على الله عز وجل ، أوجب 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 .

ولاتعارض بين الحديثين ، قال ابن قتيبة : 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 : 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 البداء ، إنما يوجبها أن لو كان المخرج مرار . ثنية كلام الإمام وأتباعه ، كالمصنف وغيره يقتضى أن الخلاف فى الأمر والخبر ومقتضى إيراد الشيخ أبى إسحاق الشيرازى وأبى نصر ابن الصباغ وأبى الحسين البصرى فى المعتمد والآمدى أن الخلاف ؛ إنما هو فى تخصيص الخبر ، وأنه لا خلاف فى جواز تخصيص الأمر .

قال : الثالثة : يجوز التخصيص ما بقى غير محصور لسباحة أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز فى الجمع ما بقى ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعى ، وأبى حنيفة بدليل تناوت الضائرت وتفضيل أهل اللغة ، واثنان عند القاضى والأستاذ بدليل قوله تعالى : ( وكنا لحكمهم شاهدين ، قليل : أضاف إلى المعمولين وقوله تعالى . ( فقد صنت قلوبكما ) قليل المراد به الميول وقوله عليه السلام ( الاثنان فما فوقهما جماعة قليل أراد به جواز السفر وفى غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقا ) .

هذه المسألة فى الناية التى يجوز أن ينتهى إليها للتخصيص وقد اشتملت على مسألة أخرى ، وهى الكلام فى أقل الجمع .

المسألة الأولى : فى ضابط المقدار الذى لا بد من بقاءه بعد التخصيص وفيها مذاهب .

الأول : وهو مذهب إلبنه أبو الحسين وصححه الإمام ، وقال به أكثر أصحابنا أنه لا بد من بقاء جمع كثير ، واختاف فى تفسير هذا الكثير قليل لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، وقال المصنف لا بد أن يكون غير محصورة ، وإليه أشار بقوله ما بقى غير محصور أى ما بقى 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 سمجا أى رديثاً من الكلام قيساً  
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 الجموع كلسلين ، 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 فدمهم  
إلى المسلمين ليضطروهم .

قال السدي : لما تجهز النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه للسير إلى بدر  
الصغرى لمعاد أبي سفيان أتاهم المناقون وقالوا : نحن أصحابكم الذين نهيناكم  
عن الخروج إليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ، فإن أتيتموهم

(أم يحسدون الناس) (١) قيل في التفسير المراد يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

والرابع : شيء اختاره ابن الحاجب ولا تعرفه بغيره ، وهو أن التخصيص إن كان يمتصل ، فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد نحو أكرم الناس إلا الزنادقة ، وأكرم الناس إلا تيمماً وإن كان بالصيغة أو للشرط فيجوز إلى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء ، أو إذا كانوا فضلاء ، وإن كان التخصيص يمتصل 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 النعام .

المسألة الثانية : اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب ، وليس محل الخلاف فيما هو المفهوم 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 لاجتماع 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 » فآخشوم ، أي فآخشومهم 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 - الإبهاج ج ٢ )

المذهب الأول : إن أقله إثنان وهو المنقول عن عمروزيد بن ثابت رضى الله عنهما وبه قال مالك وداود القاضى والأستاذ والغزالي .

والثاني : ثلاثة ولا يطلق على مادونها إلا مجازاً وهو المنقول عن ابن عباس والشافعى وأبي حنيفة واختاره الامام وأتباعه .

والثالث : الوقف وهذا لم أره مصرحاً بحكايته فى كتاب يعتمد عليه ، وإنما أشهر به كلام الأمدى فإنه قال فى آخر المسألة وأن أعرف مأخذ الجمع من المجانين فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح ، وإلا فالوقف لازم كلامه برأيت بعض المتأخرين يمدح حكاية قولاً ثالثاً وبمجرد هذا لا يكتفى فى حكايته مذهباً .

والرابع : أن أقله واحد أخذه بعضهم من قول إمام الحرمين فى البرهان ، والذى أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعا ، ولكنه أبعد من الرد إلى إثنين ، وعندى فى هذا نظر ، والظاهر أنه أراد أن الرد إلى واحد ليس بدعا بطريق المجاز ، وعند هذا يقدر المعترض أن يقول ليس الكلام فى إطلاق ذلك مجازاً وإن أراد إطلاقه حقيقة فبعيد وقائل أن يقول أنت قد قلت لا يدح فيه ، ثم قلت وهو أبعد من الرد إلى اثنين ومائتى الحقائق مختلفة المراتب فى آحادها بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنين والثلاثة .

والخامس : حكاية ابن عمر وابن الخائب انه لا يطلق على اثنين لاحقيقة ولا ولا مجازاً وعندى فى ثبوت هذا القول نظر ، فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز فى صحة إطلاق الكلى وإرادة الجزء وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلاً فالكلى ما به يتجزأ منها أجزاء والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظة واحد عليها ، ولو كانت كلاً لصح ، لأن إطلاق البعض وإرادة الكلى يجاز كالعكس إذا عرفت هذا فقد استدل أصحابنا بوجوده منها أن انضماماً مختلفة فالصحيح فى الجمع الرجوع إلى التثنية فدل على تغايرهما فلا يكون حقيقة فى اثنين ،

إذ لو كان الصحح اطلاقاً عليه، ومنه أن أهل اللغة يفصلون بينهما ويجعلون كل منهما  
قسماً للآخر ، فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون جموعاً  
فذل على التناير .

واحتج القاضى أبو بكر فى إضحاخه بأوجه :

أحدها : قوله تعالى ( وكنا لحكمهم شاهدين )<sup>(١)</sup> وأراد داود وسليمان عليهما  
السلام فثبت صحة اطلاق الجمع وإرادة الاثنين والأصل فى الاطلاق الحقيقة واجب  
كما ذكر فى الكتاب بأن الحكم مصدر فيصح إضافته إلى معمولية ، أعنى 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 الشيرازى شارح الكتاب فى تصحيحه الرد عليه بأن العرب لا تضيف المصدر  
إليهما جميعاً ضعيف ، لأنه شهادة نبي ، وقد علمت فى 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 )<sup>(٢)</sup> والمراد عائشة  
وحفصة رضى الله عنهما فاطلق القلوب وأراد قلبين ، والأصل فى الاطلاق الحقيقة  
قال إمام الحرمين فى التلخيص ، وهذه الآية أقوى الآيات فى الدلالة على الخصوم  
وقد أجيب عن الاحتجاج بها كما ذكر فى الكتاب ، بأن حقيقة القلب الجرم الحال  
فى الجانب الأيسر ومجازه ميوله ، ومنه قولهم لا قلب له إلى فلان أى لامليل ، 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  
ماتعنه منها جاز فيه ثلاثة أوجه ، نحو قطعت رأسى الكبشين ، ورأس الكبشين ،  
ورؤوس الكبشين .

( ١ ) سورة الانبياء آية ( ٧٨ ) .

( ٢ ) سورة التحريم آية ( ٤ ) .

وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم « الاثنان فما فوقهما جماعة » (١) رواه الدارقطني من حديث عثمان بن عبد الرحمن الرقاصي ؛ 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 محمدًا تابعي ، ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازي ؛ 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 بعليته وهو أيضاً ضعيف ؛ وأجاب الإمام بأنه إذا أمكن حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم ؛ على حكم شرعي ونعوي ؛ فالشرعي أولى لكونه مبعوثاً لبيان الشريعات ؛ فيحمل هنا على ادراك فضيلة الجماعة ؛ وبأنه تمى عن السفر إلا في جماعة ؛ فينبى بهذا الحديث أن الاثنان فما فوقهما جماعة في جواز السفر وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذكره ولقائل أن يقول سفر الواحد منفردا ؛ ليس بمحرم إنما هو مكروه بل الجواب أن الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم .

فائدة الخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية ؛ أما الأصولية فهي النظر في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها وهي المسألة المتقدمة .

وقال الأستاذ أبو اسحاق في أموله بعد أن عزى ما ذكره إلى بعض الأصحاب .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة ؛ باب : الاثنان فما فوقهما جماعة .

والنسائي في كتاب الإقامة ؛ باب : الجماعة إذا كانوا اثنين .

كما رواه ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري — رضي الله عنه .

هذه فائدة مريفة مان اثمتنا بمعمون على جواز تخصيص الجمع والمعموم بما هو دليل  
إل 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 للنصف حكاة  
الرافعي عنه ولم يعلله ؛ قال ابن الرفة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل أنه  
بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه أن يزول فيما إذا أوصى الفقراء بجواز الاقتصار  
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 إعماله 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 للنمكر يحمل على الجمع ، فإذا دخلت الألف واللام  
تلمعمة 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 لصدق الخبز على القليل والكثير صدقا واحداً كالماء والعسل .

قال : الرابعة العام المخصوص مجاز وإلا لا شترك ، وقال بعض الفقهاء أنه حقيقة . وفرق الإمام بين المخصص بالمتصل والمنفصل ، لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيراً قلنا المركب لم يوضع والمترد متناول .

واختلفوا في العام إذا خص هل يكون في البان حقيقة على مذهب .

أحدها : أنه مجاز وذهب إليه جمهور أصحابنا والمعتزلة لأبي علي وابنه ، واختاره المصنف وصني الدين الهندي وابن الحاجب لأنه حقيقة في الاستغراق ، ولو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك .

والثاني : أنه حقيقة وهو مذهب كثير من أصحابنا وجمهور الخنافية والحنابلة .

والثالث : أن المخصص إن كان مستقلاً سواء كان عقلياً كإدليل الدال على أن غير التقادر غير مراد من الخطاب في العبادات أو لفظياً ، كما إذا قال المتكلم بالعام ، أردت به الفلاني فهو مجاز ، 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 لعله الغاية وإن لم يذكره في هذا المقام حكمه حكم أخوانه من المتصلات ظاهراً إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأي وهذا ما اختاره الكرخي ، وأبو الحسين البصري ، والإمام ، وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف .

. والرابع : أن خص بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز وهو المنقول 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 يبق ، وإن كان أقل من الجمع وهذا جيد 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 تناول لضاعت فائدة الصفة ، وإذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه فيكون حقيقة ، وهذا بخلاف المخصوص 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 والمهيبة مثلا غير موضوع ، فلا يكون حقيقة فيه ، فلم يبق إلا المفرد ، والمفرد الذي هو اللفظ متناول لكل فرد لفظا ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازا ، وهذا الجواب مبنى على أن المركبات غير موضوعة وفيه نزاع ، فالأولى : الجواب بأنه لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل من التخصصات ، لأن للتخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ هذا شرح ما في الكتاب ونحتم المسألة بشيئين .

اجدهما : قال الإمام : إذا قال الله ه اقلوا المشركين ، فقال رسول الله ﷺ في الحال د إلا زيدا ، فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل فيه احتمال .

قال صفي الدين المنذبي : والأظهر أنه منفصل .

قلت : وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التقریب وقال : إن من الأصوليين من نزه 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 حقيقيا بل هو تخصيص سواء قدر متصلا أو منفصلا .

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 مخصص ، ومنها : أنه عام مراد به المخصوص ، وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر ، ولوالدي إيدى الله تعالى في ذلك كلام نفيس ، ونحن نذكر جميع ما ذكره ، فإنه مما ينبغي أن يعتبط به الفطن قال . أحسن الله إليه كثر الكلام في العام المخصص والعام الذي أريد به المخصوص في التورق بينهما ، وفي أن العام المخصوص مجاز أولا ، وظن جماعة أن هذا الجلاب

في أن العام المخصوص مجاز ، أو لا يجرى في العام المراد به المخصوص ، والذي أراه 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 قطعا 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 يعمى 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 مجازاه الخارج عنه لا فرق 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 تخرج عن موضوعه ، ولا يجمله مجازا بل هي مصححة لاستعماله .

وأما عند من يجوز استعماله في معنية فهم مختلفون ، إذا استعمل في معنيه هل هو مجاز أم لا فن جعله مجازا فكذلك لأن الاستعمال الحقيق عنده هو استعماله في أحد المعنين ، ومن جعله حقيقة كالعام ، كما هي طريقة الشيخ الأمدى في النقل عن الشافعي رضي الله عنه ، فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به المخصوص ، وفيه نظر لأننا نعلم أن المشترك وضعه الواضع لكل من المعنين 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 تكييفه .

الإحرام ، وفي كنايةات الطلاق وإذا حققت بهذا المعنى يضبطه ، وأما العام  
الخصوص ، فهو العام إذا أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فالإرادة فيه إرادة  
الإخراج لإرادة الاستعمال فمن أشبه الاستثناء ، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ  
ولا يجوز تأخرها عن آخرها عن آخره ، بل يشترط أن لم توحد في أوله أن تكون  
في أثناءه ويؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مثبئة الطلاق ، فانه يشترط اقتران النية  
بعض اللفظ قبل فراغه ، فالنخصيص لإخراج ، كما أن الاستثناء إخراج ] ، ولهذا  
قول : المخصصات المتصلة أبعة ، الاستثناء والتأية والشرط والصفة ، والمخصص  
في الحقيقة هو الإرادة المخرجة ، وهذه الأربعة والمخصص المنفصل تمتسها دالة على  
تلك الإرادة ، وتلك الإرادة ليست إرادة استعمال اللفظ في غير موضوعه ، فلذلك  
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 الخلاف  
في الاستثناء وهذا يقوى أن العام المخصوص حقيقة لكن الأكترون على أنه مجاز  
ووجهه أنه يجعل موضوعا استعمال في معناه بتمامه غير مخرج منه شيء ، ففى استعماله  
مخرجا منه شيء كان مجازا لاستعماله على غير الوجه الذى وضعه الواضع عند  
الإطلاق .

وهذا فيما يحتتمل المجاز وهو ما كان ظاهرا كالعام .

أما ما كان نصاً كالعدم فإجاز فيه ، وليس الا الإخراج المخص . ويظهر  
أثر هذا فى أن المخصص المخصص المنفصل يأتى فى العام ولا يأتى فى العدد ، والاستثناء  
فى العام ككشف عن الإرادة المخصصة والاستثناء فى العدد هو المخرج بنفسه  
لا بدلالته على إرادة متقدمة ، ولهذا لو أراد فقط فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء  
لم يصح فى العدد .

ويصح في العام ، ولو قال : أتت طالق ثلاثا ، ونوى بقلبه إلا واحدة ، وماتت قبل نطقه بقوله إلا واحدة يقع الثلاث ، نعم يشترط نية الاستثناء قبل فراغ اللفظ ، لأجل الربط ، فالنية فيه شرط لاعتبار الاستثناء بعده وليست 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 التخصصات ليست بجيدة ؛ لأن الأول في قولنا : أكلت الرغيف ثلثه يشبه العام المراد به الخصوص لا العام المخصوص ؛ فانظر هذه المعاني وتفهمها ؛ ثم تذكر ما قدمته في العام المراد به المخصوص تعرف الفرق بينهما ، وحكما هذا ما ذكره وانتهى رحمه الله وهو في غاية النفاسة والذي اتصلت 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 إلا أكثر فيه منزلة الكل ولكن السكثرة 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 السكثرة 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 ( خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (١) وقال ( خلق السموات

والأرض (١) وقال (وما من ذآبة في الأرض إلا على الله رزقاً) (٢) فهذا عام لا خاص فيه انتهى .

وهو كما صرح به الشافعي وإنما ذكره توظيفة لما بعده وليس مما يوجب له الإلحاق بكونه أريد به العموم ، فالمراد به العموم قسيان :

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 وكانه ، لأن العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لأنها إنما تضع لما يعقل ، ثم قال الشافعي : وقال الله ( والمستضعفين 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 يستطعها كل أهل قرية فهي في معناها وفيها 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 ( ٦ )

( ٣ ) سورة النساء آية ( ٧٥ )

( ٤ ) سورة الكهف آية ( ٧٧ )

بعض كثير غالب على الباقي فهو أقوى ، لأنه اجتمع فيه مجاز البهيم ، ومجاز المشابه إذ الأكثر يشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص . فن جعل العام المخصوص مجازا يكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضا ، وهذا غريب ينبغي أن يتفطن له ومن لم يجعل العام المخصوص مجازا يقتصر على المجاز من الجهة الأولى وهذا من نقائص البحث ، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسبان :

احدهما : الحقيقى كقوله ( وهو بكل شيء عليم ) ( خالق كل شيء ) علي ما قاله الشافعى .

والثانى : المجازى كقوله : استطعم أهلها ونظام أهلها ، وهذا القسم لا يكون فى الأمر والنهى وإنما يكون فى الخبر لأن الأمر والنهى لا يتجاوز فيهما ، بل يقصد بيان حكم التكليف والعام المخصوص قسبان :

احدهما : ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه .

والثانى : ما ليس كذلك كقوله ( ولا يؤبره لكل واحد منهما السدس ) (١) وتخصيصه بالقاتل والكافر .

فهذا عام مخصوص وقد أطلق الشافعى عليه بعد ذلك أنه عام يراد به الخصوص كما سنذكره ، وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز وقد قرر والذى أنه حقيقة كما سبق والشافعى لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص وبما ذكرناه يكون العام المخصوص 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 : لإلرراد به التليل كقوله ( الذين قال لهم الناس ) . وهذا مراد  
به الخصوص وخصوص ، والفرق بينه وبين الثاني أن هذا قول 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 أيضا 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 فلأمه السدس ) (١) وقال :  
( ولكم تصف ما ترك أزواجكم إلى قوله ولهن الثمن بما تركتم ) (٢) فأبان أن  
الوالدين والأزواج ماسمي 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

(١) ، (٢) - ورة النساء آية (١٢) .

رحمة الله عليه في أن العام المخصوص حقيقة لأنه الذي قصد عمومته بتجربته منه بعض الأفراد كاستثناء ليس ذلك ، وإن كان البحث فيه محال فإنه نوع يصح إرادته .

وقد وقف الله والذى أيده الله تعالى على ما أوردته من كلام الشافعي ، وقال إن لم يصح ذلك البحث الذي قرناه فالأمر كما قال الشافعي ، وإن صح احتمال في التخصيص بالقاتل والكافر أن يكون عاما خصوصا ، 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 الشرح 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 سادتنا 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 مفرعة على قول من يقول : تعام المخصوص بجماع فإن من قال : غير ذلك احتج به منا لاجتماع وحاصل هذه المسألة ، إن العام إن خص بمبهم ، كالتوقييل : واتلوا المشركين إلا بمضهم فلا يحتج به على شيء من من الأفراد إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وهذا قد ادعى جماعة فيه الاتفاق وهي دعوى غير مسموعة فقد مرح ابن برهان في الوجيز ، بأن محل الخلاف قيم إذا خص بمبهم ، فإن عبارته العام إذا دخله التخصيص لم يصر بجملا .

وقال عيسى بن أبان إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار لا انتهى ، وهو ممرح بخلاف الدعوى مع زيادة أن المختار عنده خلافها وهو قضية إيراد

المحصل والقاضى فى مختصر التفرير ذكر الخلاف فى العموم إذا خص هل يصير  
بملا، ولم يقيد بهم ولا معين . ونقل مذهب ابن أبان عن كثير من الفقهاء من  
أصحاب الثمافى ومالك وأبي حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائى وابنه انتهى  
ووجه هذه الطريقة الذى ذكرها ابن يرهان ، كما ذكرنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد  
شككتنا فيه ، هل هو من المخرج بالأصل عدنه ، فيبقى على الأصل ويعمل به إلى  
أن لا يبقى فرد لكن الهندى رد: هذا البحث بأن المسألة مفروضة فى الاحتجاج  
بالإمام المخصوص فيها عدا المخصوص وهذا البحث يقتضى صحة الاحتجاج فى  
الجميع المخصص وغيره ولا قائل به انتهى . ويشجى عندنى أن يقال يحتج به إلى  
أن يبقى فرد واحد فلا يحتج بهذا إذا خص بهم ، أما إذا خص بعين  
وهى مسألة للكتاب ، كما لو قيل : اقتلوا المشركين إلا المستأمن ، أو أهل الذمة  
ففيه مذاهب .

أصحها عند الإمام وأتباعه منهم بمصنف أنه حجة فى الباطن مطلقا . وهو  
قول معظم الفقهاء ، واختاره الامدى وابن الحاجب .

الثمافى : أنه ليس بحجة وهو قول عيسى بن 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 ٨٢٢١ .

( الفوائد البية ص ١٥١ ، الاعلام ٧٤٩/٢ ) .

هو : ابراهيم بن خالد الكلبى البغدادى ، صاحب المذهب الفقهى المعروف ،  
صاحب الإمام الشافعى ، توفى سنة ٨٢٤٠ .

( تذكرة الحفاظ ٨٧/٢ ، الاعلام ١٢/١ ) .

الثالث : وبه قال الكرخي (١) والبلخي (٢) إن خص بمتصل كالشرط والاسناد والصفة فهو حجة ، وإن خص بمنفصل فلا ، وهذا التفصيل يفهم من المسألة السابقة ، فلذلك أهمل المصنف بتييته : واقتصر على حكاية هذه الثلاثة ،

والرابع : أن التخصيص إن كان قد منع تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجوز التعلق به كما في قوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) (١) لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم ، وهو القطع بعموم اسم السارق ، وموجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ ، وإن كان التخصيص لا يمنع من تعلق الحكم به جاز التعلق به ، كما في قوله تعالى ( اقتلوا المشركين ) ، لأن قيام الدلالة على المنع 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 ٥٣٢٢ 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 ٢٦٨ هـ .

( فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ - ١١٣ ) .

( ١٠٢ - الإبهاج - ج ٢ )

والجاء من : 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 ه فاتنا لو خليا وظاهره ، لكننا نقول كل من صدق عليه الاسم من الحرابي والذمي والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا ، وما لم يردجاز التمسك به ، وإن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره من غير بيان التخصيص ، لم يمكننا أن نتمثل ما أريد ، منا لم يجوز التمسك به وهو كقوله تعالى : أقيموا الصلاة ، لأنه لو لم يبين مراده لم يمكننا فعل ما أراده من الصلاة الشرعية أصلاً ، بخلاف آية السرقة فإننا لو خليا وظاهرها لكننا قطعنا كل سارق ، وفي ذلك امثال ما أريد منا ، ولم يرد وهذا قول القاضي 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 في العام المخصوص مطلقاً سواء كان مبهماً أو معينا 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 تحكما ، 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 وجهين .

أحدهما : أن هذا دور معية لا يسبق فلا استحالة فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية فنقول توقف كل واحد من الشئيين على الآخر إن كان توقف قبله ، وبعبارة فهو الدور السبق الذي يستحيل وقوعه ، ومثاله إذا قال : زيد لا أخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال : عمرو لا أخرج منها حتى يخرج زيد قبلي ، وإن لم يكن سبقا كان إذا قال : كل منهما لا أدخل حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لجواز دخولهما معاً . 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 ذكره لا نسد باب التمسك باللفظ العام إذا ما من عام في حكم شرعي إلا وهو مخصوص ، وعلى ما قاله يمتنع الاستدلال به .

قال ( السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وابن سريج أوجب طلبه أولاً ) هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص 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 وجمهور 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 المخصص اجماعاً ثم اختلفوا فن قائل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ، ومن قائل لا يكفي الظن ، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جزم

تسكن النفس إليه ومن قائل لا بد من القطع وعليه القاضي قال : ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة قالوا وليس بخلاف الصيرفي إلا في اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به ، وإذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام 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 إسحاق الشيرازي ، فقال في شرح اللمع ما نصه إذ أوردت هذه الالفاظ للوضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها العمل بموجبها انتهى ، وكذلك الاستاذ أبو إسحاق في اصوله الذي انتخبه والده أيده الله ولفظه 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 عموميه لأن أصول الشريعة لم تكن متقررة ، قد بان لك بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو أولى وأرجح من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم ، حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد ، فان ذهبه في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته ، وذلك إمام الحرمين أقره 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 للتحرز عن الخطأ واللازم متفق قال عارض دلالة احتمال المخصص قلنا : الأصل يدفعه ) .

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداء ، ونقيره لووجب طلب المخصص ، والبحث عنه قبل التمسك بالعام لوجب طلب الجواز عند استعمال

اللفظ في حقيقته واللازم منتف فاللزم مثله ، أما وجه الملازمة فلأن الطلب 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 المجاز ، ومنهم من ادعى الاجماع على أنه لا يجب طلب المجاز ولكن فيه نظر ، فقد نقل الثقات ابن سريج إلى وجوبه ، وصرح القرافي بأن المسألين على السواء على تقدير صحة الاجماع ، فالفرق واضح وذلك لأن احتمال وجود المخصص أقوى ، إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين ، قال والذي رحمه الله ويوضح هذا التفريق ، أن في العام دلالتين .

إحدهما : على أصل المعنى هي نص والأخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة واحتمال المجاز حاصل في الأولى ، وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى والدلالة الإفرادية عليه قطعية ، فلذلك لم يطلب المجاز ، واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية قال : ومن تأمل هذا الكلام ، على أن إيراد الحقيقة على العام ساقط ، لأن في العام حقيقة ومجازاً شارك فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة ، قال : وهذا نفيس جداً .

قلت : ونظيره على العكس ، قلنا : لا رجل بالفتح نص في الاستغراق ، وإن كان محتمل المجاز 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 للمجاز كغيرها من الحقائق ، قوله قال عارض أي احتج ابن سريج على مذهبه بأن العام ؛ وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الأفراد ، فاحتمال التخصيص 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 .

(قاعدة) 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 ، والتخلاف نظائر كثيرة في المذهب ، منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت ، يعمل به أم لا ، فيه وجهان :

الاول : منها وهو الجواز قول ابن سريج قال : ولا يجوز له أن يفتى ، قال الرافعي - وقياسه أن لا يجوز البناء وأبلى ، ومنهم من طرد قول ابن سريج في البناء ، قال الرافعي : ومن قال به فقيسه طرده في التنزيه ، ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يتكلم غيره ، فان ضاق عليه الوقت ، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يقلد ويصلي في الوقت أو ينمأ في نظره إلى تمام الاجتهاد فيه وجهان ، ومنها : واستيقظ قبيل الوقت ، وكان بحيث 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 ،  
بجوازاً وهو المراد هنا ، ثم هو إما متصل أو منفصل ، لأنه إما أن يستقل بنفسه ،  
فالتفصل أولاً بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله ، فالتصل وقسمه تبعاً للأكثر إلى  
أربعة الإستثناء وللشروط والصفة والنهاية ، وزاد ابن الحاجب خامساً وهو بدل  
البعض من الكل مثل قولك : أكرم للناس عالمهم ، 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 جاءني 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 إلا حماراً غير داخل في المستثنى منه ، ومنه قوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس ) (١) قال القاضي في مختصر التقريب : ( والأصح أنه ليس من الملائكة ، وكذلك قوله تعالى ، وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ) (٢) (وما لهم 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 تعريفا للشيء بنفسه ، وبأن أتى في التعريف بالواو في قوله : ونحوها وهو غير سديد والصواب الآتيان بأو .

قال : ( وفيه مسائل الاولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الادباء وعن ابن عباس خلافه قياسا على التخصيص بغيره والجواب النقص بالصفة والغاية ) .  
يشترط في الاستثناء شيان :

احدهما : أن يكون متصلا بالمستثنى منه عادة ، واحترز 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 الادباء على ذلك ، وهذا الدليل ليس بجيد فان ابن عباس من أخير الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا ان صح المنقول عنه ، ويمكن على بعد أن يجعل قوله بإجماع الادباء متعلقا بقوله : عادة ، أى لا يضر

(١) سورة الحجر ( ٣٠ — ٣١ ) .

(٢) سورة النساء آية ( ٩٢ )

(٣) قال الامام الغزالي : « والوجه تكذيب السائل . فلا يظن به ذلك ، =

ما لا يجمع الاتصال في المادة كالسعال والتنفس بإجماعهم، 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 ستة، ونقل الجواز أبدا 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 فإنه يدين (١) واحتج للنقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء بجامع أن كلا منهما مخصص، وأجيب بالنقض بالصفة والغاية، وكذا الشرط، فإن 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 أضره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك، فقد تقول: إنه يدين، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه، إبدائه أبدا. وقيل: إنه 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 ستة، 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 يربل على رأسه سلة فيها بقل وهو بمصل على ثيابه وهو يقول لآخر معه ، مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح ، إذ لو كان صحيحا لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام ( وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تمنح ) (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 فلاقل 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 فافهم فن قال : أفضل غداً إن شاء الله غير آت بالمنهى عنه فافهم هذا فهو حسن .

(١) سورة ص آية (٤٤) .

(٢) سورة الكهف آية (٢٤) .

(فإن قلت) من قال : إني فاعل مع قوله إن شاء الله هو قائل اني 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 الا 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 طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين .

احدهما : أنه استثناء وينفعه وهذا غريب قال ( وشرط الحنابلة أن لا يزيد على النصف . والقاضى أن ينقص منه لنا لو قيل له على عشرة إلا تسعة لزم واحد إجماعاً ، وعلى القاضى 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 الحنابلة : يشترط أن لا يزيد على النصف ؛ وقال القاضى يشترط أن ينقص عنه هذا هو المنقول في الكتاب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازى والآمدى عن الحنابلة امتناع انساوى أيضاً كالمقول عن القاضى ، ولم يختلف التقلد فيما أسندوه الى القاضى من امتناع المساوى والنسب في مختصر التقريب كنا على تجوير الاستثناء الأكثر دهرأ والذي صح عندنا آنفاً 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 إلا ما في

الكيس للفلان أكثر من الباقى ، ويقال آخرون بمنع استثناء أكثر الجملة ، منها إذا كان المستثنى جملة نحو جاء أخوتك العشرة إلا سبعة ويجوز استثنائهم تفصيلا وتعديداً ، نحو إلا زيدا منهم ، وبكراً ونحوها إلى أن يأتى للسبعة ، حكاية الاستباز أبو محمد الحسن بن عيسى الجارص المعتزلى فى كتابة النكت فى أصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره .

وأعلم أن الكلام فى الاستثناء من العدد مبنى على صحته وللنحاه فيه مذاهب .

أحدهما : أنه لا يجوز وصحة ابن عصفور .

الثانى : وهو المشهور الجواز .

الثالث : إن كان المستثنى عقداً من العقود لم يجوز نحو عشرين إلا عشرة ، وإن لم يكن عقداً 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 .

والثانى : وهو مختص بمن اشترط الأقل على أن القاضى أورده فى مختصر التقريب ، ولم يذكر اشتراط الأقلية ، وإنما أورده من جهة الرادى على من اشترط أن لا يكون أكثر ، وقال : هذا أمثل ما يستدلون به مع أن للقول فيه مجالاً ، ولم يذكر عنه جواها والشيخ أبو اسحاق قال : انه دليل قاطع لاجواب الخصم عنه ، وتقريره أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين فى قوله تعالى ( ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين )<sup>(١)</sup> وبالعكس أى استثنى جل وعز

(١) سورة الحجر آية (٤٢)

المخلصين من الغاوين في قوله حكايمة 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 القاضي على ما ذكر في الكتاب ، بأن الإستثناء خلاف الأصل لكونه بمقالة الاثكار بعد الاقرار ، وبالعقائد هذا أصل في الأقل لكونه قليل المخطور بالبال ، فربما نسيه المقر فيستدركه في الإستثناء وهذا بخلاف الاكثر فلذلك يجوز ما في الأقل دون الاكثر وأجاب بأنه منقوض بما ذكرناه وهذا يحتمل وجهين

أحدهما : أنه منقوض بما ذكرناه من الاجحاح فيما إذا قال له : على عشرة إلا تسعة ، وقد ذكرنا أنه غير ثابت .

والثاني : أنه منقوض بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس ، فان الضياع محال في جانب الباري ، وهذا الدليل أجيب عنه بأن لا تسلم إلا أن في قوله إلا من أتبعك من الغاوين للاستثناء ، لسكتنا . إنما يمتنع من استثناء إلا كثير إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به . مثل عشرة إلا تسعة ، أما إذا لم يكن مصرحاً به . مثل أخذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزئوف ، فانه يصح ، ولأن كانت الزئوف أكثر سكتنا ، 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 جنسي أضيف ، ومعلوم أن كل الغاوين أقل من الملائكة وحدهم فكيف اذن أضيف إليهم صالحه بني آدم فيجوز أن إستثناء الغاوين من كل عباده وهم أقل من غاصدين بدخول الملائكة في المخلصين ، وبعلوم أنهم أكثر من غيرهم ، قال : عليه السلام دأطت السماء وحق لها أن تنطق 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 المعنى فيما إذا كان عبده المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به وفيما إذا لم يكن ، وعن الثالث بأنه تعالى قال : في سورة الحجر حكاية عن إبليس ( قال : رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغويتهم أجمعين إلا عبادة من المخلصين ) (١) فاستثناء الأول لأنه استثنى المخلصين من بني آدم وهم أقل ثم قال : ( قال هذا صراط على مستقيم أن عبادة ليس لك عليهم سلطان إلا من إتبعك من النافرين ) (٢) والمراد بعباده هنا المعهودون 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 مبينة والقصّة واحدة والله أعلم .

ومنهم من استدل مع التمسك بقوله ( إلا من إتبعك من النافرين ) بقوله ( وما أكثر للناس ولو حرصت بمؤمنين ) (٣) ولم يتعرض للآية الأخرى وفيه نظر فإن قوله ( وما أكثر للناس إنما يدل على الأكثرين من الذين يمض إليهم النبي صلى الله عليه وسلم ، والآلاف واللام في الناس العهد ولا يلزم من كون النافرين 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 لآبي حنيفة لنا لو لم 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 من 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 الإلهية عما عدا الله وهو ساكت عن إثباتها لله فيغوت أحد شرطي التوحيد فلا يكفي 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 فواتها لتفقدان شرط آخر وأجاب المصنف بأن المصنف 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 شككت قلت : لا صلاة نقي كلي وقوله « إلا بطهور » (٢) إثبات جزئي لأن تقيض الكلي جزئي ، ونحن نقول به إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط والصلاة

---

(١) رواه أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذي والنسائي ، وابن ماجه ، كما  
رواه الحاكم في مستدرکه الكبير ( الفتح الكبير ٧٨٢ )  
(٢) رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب : لا تقبل صلاة بغير طهور ، ولقظه :  
« لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ » كما رواه الترمذي وابن ماجه في كتاب  
الطهارة « باب : لا يقبل الله صلاة بغير طهور » .

واعلم أن هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والأولى : أن يشير 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 التثني إثباتاً 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 يسم ، 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 يظأ 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 الإثبات ليس بثني ، ومن التثني ليس بإثبات ، لكن الصحيح هو الأول الذى حكاه الشارح ، قال الامام الرازى : « 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 : للقيام ، والحكم ، فاختلّفوا هل المستثنى مخرج من القيام ، أو من الحكم به ؟ فنحن نقول : من القيام ، ويدخل في تقيضه وهو عدم القيام ، والنتيجة يقولون : هو مخرج من الحكم ، ويدخل في تقيضه وهو عدم الحكم ، فيكون غير محكوم عليه ، فأمكن أن يكون قائماً ، وألا يكون ، ( حاشية البناتى 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 إلا لمنجورهم أجمعين (١) إلا أمرأته ) وإذا ثبت جواز الاستثناء من الإستثناء فنقول : إلا الاستثناءات المتعددة ، إما أن يكون بعضها مطوقاً على بعض أو لا إن كان الأول المستثنى منه نحوه على عشرة إلا أربعة ، وإلا ثلاثة وإلا اثنين فإن الكل يرجع إلى الأولى فلا يلزم المقر إلا واحداً ، وإن كان الثاني مستغرقاً للأول أو لا فإن كان مستغرقاً قال الامام أو مساوياً 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 مستغرقاً 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 ، وعمله 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 نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز أعمال كل منهما ، وإنما الخلاف في الاولوية فينبغي أن يقول بوجه آخر فيقال : إما أن يعود إلى الثاني أو إلى الأول منتف للزوم الترجيح من غير مرجح في اللزوم لانهما فيه سواء فيعود الى الاولوية ، ونقول : لا يعود الى الاول لأنه مرجوح ( فرع ) لو كان الاستثناء الاول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني .

(١) سورة النور ( ٤ - ٥ )

( ١١ م - الإبهاج - ٢ )

الثاني : كقوله . عشرة الا عشرة الا أربعة ففيه أوجه للأصحاب .

أحدها : يلزمه عشرة ويبطل الأول لاستغراقه

والثاني : لأنه باطل

والثاني . يلزمه أربعة ويصح الإستثناء آن لان الكلام إنما يتم بآخره قال

ابن الصباغ وهو أقيس

والثالث : يلزم ستة لأن الأول باطل والثاني يرجع الى أول الكلام .

قال : ( الرابعة قال النافعى رضى الله عنه المتعقب للجمل كقوله : تعالى ( إلا الذين تابوا ) يعود اليها وخمس أبو حنيفة بالآخيرة ، وتوقف القاضى ، والمراتبى ، وقيل ان كان بينهما «لمتقى فالجميع مثل أكرم الفقهاء والرهاد ، وأنفق عليهم الا المتدعة فالآخيرة )

هذه المسئلة فى 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 متخيرة بفسقهم وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب .

الأول : وهو مذهبنا أنه يعود الى الجميع لكن بشروط

أحدها : أن تكون الجمل مطلوقة .

والثاني : أن يكون العطف بالواو الجامعة ، فأما ان كان بضم اختص 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  
الفقه ونقل الرافعي في كتاب الوقف عنه .

والثالث : نقله الرافعي عن رأى امام الحرمين أيضاً أن لا يتخلل بين الجلتين  
كلام طويل ، فإن تخلل اختص بالآخرة قال الرافعي كما لو قال وقفت على أولادى  
على أن مات منهم وأعقب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الاثنتين ، وإن  
لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى اخوتى 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 القاضى  
والنزالي منا ، والمرضى (١) من الشيعة إلا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله  
لغة ، وقال الإمام أنه الذى نختاره في المناظرة والمرضى توقف لكونه عنده مشتركاً  
بين عوده إلى الكل وعوده إلى الآخرة فقط

وأعلم أن القول بالاشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات لا في  
المفردات ويكون مبنياً على وضع المركبات ولا يمكن أن يقال العود من المفردات

---

(١) هو الشريف المرتضى ، أبو القاسم على بن الحسين الطاهر بن موسى ، من  
أحفاد سيدنا الحسين بن على رضى الله عنهما ، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب  
والشعر .

توفى سنة ٤٣٦ هـ ببغداد .

(الإعلام للزركلى ٦٦٧١٢)

ذكره القرافي ولما ، تغاير توقف القاضى والمرضى حصانا من الموقف على مذهبين . فنقول والمذهب الخامس واليه ذهب أبو الحسين وقال الإمام أنه داخل في التحقيق ، وأنه حق أنه ان كان بين الجمل تعلق عاد الإستثناء اليها والتعلق ان يكون حكم الأولى او اسمها مضمرا في الثانية في الحكم نحو أكرم الفقهاء وانزاد الا المبتدعة تقديره واكرم الزهاد ، وفي الإسم نحو اكرم الفقهاء ، وانفق عليهم عليهم الا المبتدعة أى على الفقهاء ، وقد اشار المصنف الى المثالين فقط لذلك ان لم يكن بين الجمل تعلق اختص بالاخيرة 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 : ( انا ما تقدم الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فلذلك الاستثناء قيل . خلاف الدليل خوفاً في الاخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

احتج الشافعى رضوان الله عليه بأن الاصل 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 تزلوا بك في الجار والجرور اضرب زيدا واهن عمرا في الدار وفي للظرف صم وصل يوم الخميس ، وقد نقل الامام عن الخنفة موافقتنا على عود الشرط الى الكل ، واما النعال والظرف والمجرور فقال ان تخصهما بالاخيرة وعلى قول ابى حنيفة وحيث لا يحسن استدلال المصنف بها على الخنفة في الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك لشئيين من بعض الوجوه ان تراهما في جميع الاحكام بالعملة 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 مرجوحاً لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة لان الاستثناء غير مستقل ولا يمكن التنازه وإنما جعلناه للجملة الأخيرة لأنها أقرب ، فبقى ما عداها على الأصل ، أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فإنهما عائدان إلى الكل مع وجود المعنى الذى قلموه بعينه فهما وفي النقص بالصفة نظر ، فان 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 ترتبه التقدم ولكن على الجملة الأخيرة التى هى مشروطة لاجل

جميع الجمل .

فان قلت : لما حصل الشك في أن الشرط هل هو شرط للجميع أو الأخيرة فقط يمتضى اختلاف الآراء ، 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 .

(قاعدة) الخلاف المتقدم في أن الإستثناء هل يختص بالأخيرة أو يعود إلى الجميع أو غير ذلك ، وإنما هو فيما إذا لم يعم دليل على واحد بعينه . وقد وقع استثناء بعد جملتين وهو عائد إلى الجملة الأولى ، وحدها في قوله تعالى إن الله مبتليكم بنهر 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 عائداً 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 أن 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 لابد أن يباير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى : ( لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبديل بين من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما فلكت يمينك ) (١) فإن هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أي والله أعلم لا يحل 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 جزاء 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 ينقضان مذبحكم كما نقضت آية قطاع 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 آدمي 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 لاجوده كالحصان ) .

التسم الثاني من أقسام التخصصات المتصلة بالشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لاجوده المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم فإن تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان وإنما قال لاجوده ولم يقل لذاته كما فعل الإمام لئلا يرد على طرده العلة اتسامة وهى المركبة من المتضمنى 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 للماهية كما تقدم فى الإشتراك فلا يدخل تحت الحد فافهم ذلك فهو فى محاسن المصنف وهنا فائدتان .

أحدهما : أن الشرط قد يكون شرعيا كما مثلنا فى الإحصان وقد يكون عقليا الحياة شرط للعلم وقد يكون لغويا نحو إن كلمت زيدا فأنت طالق وقد يكون عاديا كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس إلا فى الشرعى ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان .

الثانية : إن للشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط وقاعدتها مباينة 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 لاعلم لذاته 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 بالزكاة كالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع عند من يراه مانعا ، فإذا ظهرت حقيقة كل

واحد من السبب والشرط والمانع وضح أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط الفعلية كالحياء مع العلم ، والشرعية كالإحصان مع الرجم والمعادية كالسلم مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند 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 إما بالإشتراك أو بالحقيقة في واحد والمجاز في البواقي أو بالتواطؤ 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 التحويل 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 عدي فلك هذا درهم ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبة فتخلف الهبة لاستحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ويمكن إبطال شرطته كما إذا أجز الطلاق أو اتفقتا على فسخ العجالة والشروط الشرعية لا يقتضى وجودها وجود ، أو لا يقبل البدل ولا الإخلاف ولا تقبل الإبطال إلا الشرعية خاصة فان المشرع قد يبطل شرطية طهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره فهذه ثلاث فروق إقتضاء الوجود والبدل والإبطال والله أعلم .

قال ( وفيه مسألان الأولى الشرط إن وجد دفعه فذاك وإلا فيوجد المشروط

عند تكامل أجزائه وارتفاع جزء منه إن شرط عدمه الثابتة إن كان زائياً ومحصناً  
فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع. يكتفى أحدهما وإن شقيت  
فسالم وغانم بحر فشفى عتقا 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 الإدفعة 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 كالتعليق 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 تقرأ 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 الثمانية : في تعدد الشرط والمشروط أما الشرط فاعلم أن الشرطين إن  
دخل على جزء واحد فيما أن يكون على الجميع أو على البدل فإن كانا على الجميع مثل  
أن كان زائياً ومحصناً فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما  
مما وإن كان على البدل كفى أيهما وجد في ترتب الحكم نحو أن كان سارقاً أو نباشاً  
فاقطع ، وأما المشروط فاعلم أن الجزائين إن دخل على شرط واحد فإن كانا على  
الجميع وجد عند وجوده مثل أن شقيت قسالم وغانم حر فإيهما يعتقان 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 نراغا وهلى  
أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي قال الشيخ صفى  
مدين الهندى وهذا ما يجب تنزيهه على ما علم أنه كذلك وأما ما يجمل الحال فيه فانه  
يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيئاً كقولك أكرم من يدخل  
الدار ان أكرمك وان اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه .

قال ( الثالث الصفة مثل ( فتحرير رقية مؤمنة ) وهى كإستثناء ) .

القسم الثانى من المخصصات المتصلة للصفة نحو أكرم بنى تميم الطوال ، ومثل له  
المصنف تبعاً للإمام بقوله ( فتحرير رقية ) لأن رقية عام والتقييد بالمؤمنة يخرج  
الكافرة رقيه . يجوز لأن رقية مطلق وعمومه يدل والكلام فى العموم الشمولى ، قوله  
وهى كإستثناء أى الصفة كإستثناء فى وجوب الإيصال وعودها إلى الجمل فقط  
لا فى جميع أحكام الإستثناء حتى يجرى فيها الخلاف فى جواز إخراج الأكثر  
والمساوى ويحتمل أن يجرى الخلاف فى هذا أيضاً وإطلاق الكتاب يقتضيه ، وقال  
الإمام إذا تعقتب الصفة شيئ ، فاما أن يتعلق أحدهما بالآخرى مثل أكرم العرب  
وللمجم 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 فى الإستثناء

قال ( الرابع الناية وهى طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل ( ثم أتوا  
الصيام إلى الليل ) .

غاية للشئ طرفه ومنتهاه وإنما أعاد المصنف الضمير فى طرفه على الشئ وهو غير  
مذكور للعلم به وألفاظ النياية حتى وإلى كقوله تعالى حتى يطهرن ، حتى مطلع  
الفجر ، وأيديكم إلى المرافق ، ثم أتوا الصيام إلى الليل ، وحكم ما بعد النياية

مخالف ما قبلها وإلا لم تكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلاف وأما الغاية نفسها هل تدخل كقولك أكلت حتى قوت 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 بعتك التفاح إلى هذه الشجرة.

أما من التفاح فتدخل أم لا فلا تدخل

والرابع : أن كان معه لفظ من دخل نحو من هذه التخلية ار هذه وإلا لم يدخل

والخامس : قال الإمام وهو الأول أن يميز عما قبله بالحن مثل (وَأْتَمُوا

الصيام إلى الليل) كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وإن لم يتميز حتما استمر ذلك الحكم على ما بعده مثل (وأيديكم إلى المرافق) فارت المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس ، قال العراقي وقول الإمام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها من مدخول من جهة أنا لا تعلم خلافا فيما بعد الغاية وهذا يقتضى أنه محل خلاف والخلاف ليس هو إلا في الغاية نفسها

والسادس : أن اقترن بمن دخل وإلا فأحتمل أن يدخل وألا يدخل ويكون

بمعنى مع كقوله (ولا تأكلوا أموالكم إلى أموالكم) أى مع أموالكم وهذا كله في غاية الانتهاء أما غاية الإبتداء ففيها مذهبان وهنا فوائد

أحدها : قول الاصوليين أن الغاية من جملة التخصصات قال النبي أيده الله إنما

هو فيما إذا تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها وقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (١) ولم يقله لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها ولا يأتي ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن

والجنون حتى يفيق (١) لأن حالة النائم خارجة عن الصبي وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون والإشتياق خارج عن منوم ، فلو قال عن الصبي والجنون 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 فان 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 التخصيص ومن ذلك قوله تعالى ( حتى مطلع الفجر ) (٢) وطلوعه وزمن طلوعه لسا من الليل حتى يشملها قوله سلام ونارة 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 فقصده بالغاية المذكورة هذا الحكم أيضا وهذا يقوله من يقول بالمنهوم ، وقال والدي أعزده الله تعالى وهو إن قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية فهو اقوى من القول به هنا لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة وهنا فائدتها المقصد الأول كما بيناه فلم يكن دليل على الثماني الثانية قوله تعالى ( ثم أتوا الصيام إلى الليل ) (٣) يحتل أن

---

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه والترمذي 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 حينئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل أن يكون مثل قوله (حتى مطلع الفجر) وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون إلا نهار 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 كالتغايات المذكورة في الحديث وكطلوع الفجر وكقوله ( واعتزلوا النساء في الحيض ولا تهرهون 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 لاقاد الاستغراق ، فكان قوله من الخنصر إلى الإبهام تأكيداً وكذلك قوله قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته وهو في الحقيقة راجع إلى الأول لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وإن افترقا في أن الذى جعل غاية في الثانى طرف المغيا ، 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 إختلف الأصحاب فيما إذا قال بعتك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الإبتداء أو الإتهاء ولا يدخل واحد منها ، ومحل القطع بدخول الغاية فى قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام فان اللفظ الأول صريح فى النحول فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا ضربت القوم حتى زيداً فلحكم كذلك ظاهر مع احتمال أن يكون



اتتهاء الضرب اليه ولم يضربه

**الرابعة :** من شرط المغيا أن يثبت قبل الغايا ويتكرر حتى يصل إليها 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 الجواز واضم فإن لنا أن نتجاوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المغيا قبل الغايا ولا يضمم ولنا أن المضمم 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 والنميمة وغير ذلك مما يباه 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 صححناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الأصح عند العراقيين والنزالي والنووى وقضيته القول بأن غاية الإتهاء لا تدخل دون غاية الإبتداء وقيل عشرة وصححه

**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 نشؤا أبوا 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 بإذكر شرحها أبو بكر الصيرفي ما ترك عاماً يراد به العام وعما 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 وذئب وروح وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها انتهى .

**وثالثاً :** كما قال إمام الحرمين في هذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الخديوي والفائدة فإن تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر لو كون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف باطلاق مذهب الواقعية وإن امتنع بمتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في اطلاقه 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 :

احدهما : أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين ولعله

---

(١) سورة هود آية (٦) .

البعوى ، والرافعي في المحرر في الضمان ووالدي وقيل ثمانية ولو قال بيئتك 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 الأول أيضا كقوله بيئتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بضررب الشمس خلافة لأبي حنيفة حيث قال يثبت والخيار إلى طلوع الفجر 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 واجبا 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 فأ رأيت أفضل من زيد والعادة تقتضي أنك لم تركل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لفلانك أيتني بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله ، والتخصيص بالقياس إلا أن يدعى دخوله في السمعي الأول للعقل فيجوز التخصيص بدليل العقل ضرورة إما كان أو نظريا .

فالأول : كتخصيص قوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه .

أحدهما : عنم 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 كبر 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 فإن كان من ينفيه فكتاب الله شاهد عليه إذ يقول ( ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) وقوله أنزله بعلمه وإن كان يثبت وجب عليه أن يقول علم الله مخلوق ويلزمه أيضاً أن يقول القرآن مخلوق قلت قد أورد ابن داود هذا على الشافعى رضى الله عنه وسنه 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 للمأكل وليس فى قوله عز وجل يرزق من يشاء ما يوجب أنه لا يرزق بعض الدواب قال الصيرفى لأن هذا رزق التفصيل بقوله ( والله فضل بمضكم على بعض فى الرزق ) (٢) والتفضيل 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 التقى في روعى أنه لن تموت نفس حتى تستوفى 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 ليندكر أفراداً بما دخل تحت اللفظ العام يتبين بها أن الداخلة 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 غسلهما 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 ) .

الخصص الثاني من التخصصات المنفصلة 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 بما كنا نشاهده في يد سليمان صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله تعالى ( ندمر كل شيء ) (٣) ونحن نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسما

---

(١) حديث صحيح ، رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أمانة بلفظه أن روح القدس نفث في روعى أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ، وتستوعب رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله ، فان الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته ، (الفتح الكبير ١/٣٩٣) .

(٢) سورة النمل آية ٢٣ .

(٣) سورة الانشقاق آية ٢٥ .

ونحوها وتوله تعالى ( ماتذر من شيء أنت عليه إلا جعلته كالريم (١) ونحن نرى الجبال أنت عليها وما جعلتها كالريم وقوله ( نجى إليه ثمرات كل شيء ) (٢) . وما كان محتصا من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم تر أنه يجيء إليه .

قال ( للتالث 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 ) .

التالث من المخصصات 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 يترجح إحداهما على الآخر بمرجح ، وذهب ابن العارض إلى التوقف فى المسألة وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم ضاد مججمة واسمه الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب فى أصول الفقه سماه للتكت ورأى بعبارة تفصاه عبارة المحصول فعلبت أن الإمام كان كثير المراجعة له وقد انتخب ابن الصلاح هذا للكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد وقنوم القرانى فظن أن ابن العارض قد وقع فى المحصول مصحفا قال وانما هو ابن القاص

(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 اجتمعا فاما 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 رضی 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 إنما 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 ما يصلح لنسخه والا فلا يعبا به .

قال ( الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتوازنة والایجام كتنخيص ( والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرووء ) بقوله ( وأولات الاحمال أجلمهن ) . وقوله تعالى ( يوصيكم الله ) بقوله ( القاتل لا يرث ) والزانية والزاني فاجلدوا رجعه عليه السلام المحصن وتنصيف حد القذف على العبد ) .

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاثة مباحث :

الاول : 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 تبياناً 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 الأمدى لا أعرف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الإجماع عليه ومنهم من حكى خلافاً في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) (٤) بما روى الترمذى وابن ماجه والدارقطنى والبيهقى 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 الترمذى لا يصح هذا الحديث ولا تعرفه إلا من هذا الوجه ، وقال البيهقى شواهدة 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 المتواترة ، قلت قال القرافي 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<sup>(١)</sup> مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجه المحصن  
والحديث في الصغيعين<sup>(٢)</sup> ولك أن تقول لعل التخصيص إنما هو بالآية التي نسخت  
تلاوتها ويبقى حكمها وهي « الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما ، كما سيأتى في النسخ  
إن شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة الشيب والشيبة ثم أن رجه صلى الله عليه  
وسلم المحصن ليس فلا ، 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 ماعز .

**الثالث :** يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع وكذا السنة المتواترة بجوز تخصيصها بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيها خلافا واستدل في الكتاب أو مثل بأن الإجماع خصص العبد من آية الجلد يعني قوله «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 ككتاب وهو غير جائز بالإجماع ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق التخصص خطأ ولا يجوز الإجماع على الخطأ .

تنبیه : معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالتخصص سبب الإجماع ثم يلزم من عدم متابعتهم وأن جهلوا التخصص وليس معناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانقضاء الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالجوز ناه إجماع على التخصص لا تخصيص بالإجماع والله أعلم .

قال ( الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخير الواحد ومنع قوم وابن ايان فيما لم يخص بمقطوع والكرخي بمنفصل .

هذه المسألة في تخصيص الملقطوع بالملقنون وفيها بحثان :

**الأول :** في جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد وفيه مذاهب :

**أحدها :** الجواز مطلقا وهو المتقول عن الأئمة الأربعة ، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف وبه قال إمام الحرمين وطوائف تبعهم الآمدي ، قال إمام الحرمين ومن شك أن الصديق لو روى خيرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب لا يدره 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 الفقاء .

والثالث : قال عيسى ابن ابان أنه لا يجوز في العام الذي لم يخص  
فيجوز فيما خصص لأن دلالة تضعف وشرط أن يكون الذي خصص به  
دليلا قطعيا .

والرابع : إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز وإن يخص أو كان يتمصل  
فلا يجوز قاله أبو الحسن الكرخي وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو  
رأيه وإذا كان مجازا ضعف فيسلط عليه التخصيص فمدار ابن أبان والكرخي على  
والضعف ، غير أن مدرك الكرخي في القوة الحقيقية والمجاز ومدرك الآخر للقطع  
بالمجاز وعدم القطع وقوله والكرخي بمنفصل أى ومنع الكرخي فيما لم يخص  
بمنفصل ، وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة .

وفي المسألة مذهب خامس وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخير  
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 لكل  
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 مذهبا مادسا وهو انه يجوز التمسك بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه  
عقلا لكن لم يدل دليل على أحد التسمين وهذا أيضا قول بالوقف وهما فوائدا .

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 بجمة ، 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 جزمنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لا نحكم عليه بشيء ويبقى الباقي على ما كان عليه لا يحتاج به ولا يجرم لعدم إرادته فالمخصص مبنى لكون ذلك الفرد غير مراد وما كت 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 مبنى على أصل له قدمناه وهو أن العموم إذا خص بعضه 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 وتقله ابن عيمش في شرح المفصل عن الجمهور وقال أنه بناء على أن وزنه أفعل وأصله أين صيغة مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابانه فيقول هذا أين من هذا أي أظهر منه وأرضح فلو حبل 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 متقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع. المتن مثلثون الدلالة 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 فن وجه وهو الافراد التى لم تخصص دون وجه وهو ما خصص 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 هى طريقة المصنف وقد رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده موصولا من حديث أبي هريرة واللفظ : أنه ستأتىكم عنى أحاديث

---

(١) قال الامام 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 ،

ويتقل العلامة الفتنى 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 فما آتاكم عنى موافقا لكتاب الله وسنتى فليس منى ، وفي سننه مقال ورواه  
البيهقى في المدخل من طريق الشافعى رضى الله عنه بن طريق منقطعة ، وأجاب  
المصنف بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة فانها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقا  
كما سبق ، وقال الشافعى 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 يرضه الله عز وجل فمن قيل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فمن الله قيل قال الله تعالى ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) (١) انتهى

**الثانى : إن الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والآحاد مظنونة والمقطوع  
أولى من المظنون .**

وأجاب بأن العام الذى فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في  
متنه إذ لا شك في كونه من القرآن إن كان من الكتاب ولا إن 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 يحتل إلا ما يمرض له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون  
من آخر فقساوريا فإن قلت إذا تماذلا فلا ينبغى أن يرجح أحدهما على الآخر إذ هو  
حيثئذ ترجيح من غير مرجح قلت يرجح الخاص بأن فيه أعمالا للدليلين ، وقد  
ضعف الأصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بأن خبر الواحد يحتل المجاز والتقلد  
وغيرهما بما يمنع القطع غاية ما في الباب أنه لا يحتل التخصيص وذلك لا يمنع نعم  
يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاص على مدلوله فانها أقوى من دلالة العام عليه

**الثالث : أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز  
نسخها به واللازم متف 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 ، وأجاب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف أن يكون مؤثرا في الأقوى قلت وهذا الدليل وجوابه بمشيان على طريق المصنف فإنه قال لا يفسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز ويجعلوا محل الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف كالإمام وغيره كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ . فالعجب ليس من المصنف لأنه مشى على طريقته وهي صحيحة سنين 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 بنير 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 تخصيمهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو رأى ابن سريج  
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  
الأبوين عند سماع قوله تعالى ( ولا تقل لها أف ) ونحو اندهاش للعقل عقل عند  
تلمم 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  
تساويا فالتوفيق وهو مذهب حجة الاسلام النزالى واعترف الامام في بناء المسألة  
بأنه حق واستحسنه القراني وقال الاصفهاني أنه حق واضح وكذلك قال المندى  
في أثناء المسألة .

والسابع الوقف ذهب إليه القاضى وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية  
هذه المذاهب السبعة .

والثامن قال الآمدى إن كانت العلة منصوطة 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 أحد في قضاء بقضاءين ، ولا يقضين أحد  
بين خصمين وهو غضبان » . (الفتح الكبير ٣/٣٦٨) .



والتمتع إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيصي والا فلا  
وهنا الخلاف كله في لقياس 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 فمن 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 في 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 أعمالا للدليلين وأعمال 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 وتجرى العمل 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  
في منزلة اللفظة الأخرى فبطل ادعائه استعمال الدليلين في محل الاجتماع في الدليلين ،  
واحتج الجبائى على المنع مطلقا بوجهين :

أحدهما : أن القياس فرع النص فالو خصصنا العموم به لقدمنا الفرع على

أصله لا على أصل آخر وإذا خصصنا المعموم 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 ذل 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 يجز 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 صورته قياساً قاطعاً فصوروا صيغته تقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتصم بهما الجبائي ، وأجاب في الكتاب عن هذا الثاني بوجهين .

بوجهين لانسلم أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً بل يكون بالعكس أي يكون

مقدمات العام اكثر من مقدمات القياس فان فيه احتمال التجوز والنسخ وخطا الراوى وغير ذلك والقياس لا يحتمل شىء من ذلك .

وثانيهما : إنا سلنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقا لكن في العمل فهما عمل بالدليلين وهو أحرى أى أحوط وأولى كما سبق وقد عرفت ما فيه من النظر والحق أن الوجهين ضعيفان أما هذا فلما عرفت وأما الذى قبله فلان القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوع المتن تطرقت إليه هذه الاحتمالات وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال فيه أكثر وإن كان مقطوع المتن فدلالته ظنية وهى تقبل القوة والضعف كالقياس وعند ذلك نقول الحق في الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفانها 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 محسما ) (١) وكذلك دلالة قياس الأرز على البر في الريا أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى ( وأحل الله البيع ) (٢) على جواز بيعه متفاضلا وإذا فهم هذا لاح وجه الحق مع النزالي ووضح أن منهجه هو المرتضى الذى يختاره ، فاذا قلت ما ذكره النزالي من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه في خبر الواحد مع العموم فان المرجحات المتجهة هنا متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على احدهما وقلته في الآخر وكثرة الأفراد وقتها ونحو ذلك ، قلت أجاب الأصفهاني شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فانه يرى أن خبر الواحد في دلالاته على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة لاحتمال الإجمال في صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأى قدم ولا كذلك القياس مع العمومات ، فان قلت الخلاف في 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 القاضى على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم القياس 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 لانه دليل كتحصيل خلق الماء طهورا لاينجسه شيء إلا ماغير 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 لايجوز ونقله أبو الخطاب الحنبلى 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 القول 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 الناسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن أنه ناسخ بأن الفحوى يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدى وأدعى الاتفاق أيضاً ، واحتج المصنف على الجواز مطلقاً بأنه دليل شرعى إذ القول بجواز التخصيص بأنه حجة وإذا كان كذلك فيخصص به جما بين الدليلين ، ومثل له المصنف بقوله عليه السلام وخلق الماء طهورا لاينجسه شيء إلا ماغير طعمه أو

(م ١٣ - الإبهاج ج ٢)

ريحه، (١) مع قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فإن الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التخيير 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 الكلام على الحديثين ولم يمثل المفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن يقول من أساء إليك فعاقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف .

قال الخامسة : العادة التى قررها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — تخصيص وتقريره عليه الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له فإن 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 :

أحدهما : 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 عمومه وهذا القسم هو الذى تكلم فيه الإمام واتباعه كالمصنف 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 أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فإن كان الأول صح التخصيص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثانى لم يجز التخصيص بها

---

(١) تقدم تخريجه قريبا .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ  
والمخصص هو الإجماع لا المادة وإن كان الثالث احتمال واحتمل وتابعه المصنف  
على ذلك .

فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن المادة فيه  
القطع ، وقال صاحب التهذيب يحتمل ألا يدخل كالصوف على ظهر الغنم يعني إذا بيع  
وقد استحق الجز لاحتال الثاني أن تكون المادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين  
مثلا ، ثم أنه عليه السلام ينههم عنه بلفظ يتناولوه كما لو قال نهيتم عن أكل الطعام  
ومنه نهي عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه . فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك  
الطعام فقط أم يجري على عمومه ولا تأثير للمادة في ذلك ؟

وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الأمدى وتابعه ابن الحاجب وهما مسألان لا تعلق  
لأحدهما على الأخرى ولم يتعرض الأمدى لتلك ، وقد عرفت حكمها أولاً والإمام  
لهذه ، . ومن قال أن المادة تخصيص حمل النهي قهراً على ذلك المعتاد لا غير ، ومن  
قال لا تخصيص وهو المختار أجراه على عمومها هذا تمام القول في التخصيص بالمادة  
وقد أورده المنتدئ كما ذكرناه فلا يعدل به فإن بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام  
الإمام والأمدى ظناً منه لأنهما 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 الباقيين أيضاً ، وعلى هذا يكون نسخاً لا تخصيصاً إن خالف ذلك الواحد جميع  
مادك عليه العام ويكون تخصيصاً إن خالف في فرد ، كما لو قال لا تقتلوا المسلمين  
وقدرنا أن شخصاً قدر مسلماً وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم أن ذلك المقول

كان يجوز قتله لكل أحد، وهذا الحديث وهو حكمي على الواحد حكمي 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 كتردد اليهود كنائسهم فان سكوته عن ذلك لا يقتضى اباحتهم للمعلم بتقدير أهل الذمة على ذلك .

ونفختم 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 قديماً 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 مباحاً لكان حراماً 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 الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن ابقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي 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 وانف عن الاعتناء منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله أعلم .

قال : ( السادسة خصوص السبب لا يحص لأنه لا يعارضه ) .

هذه المسألة مشتملة على بحثين :

الاول : في أن خصوص السبب لا ينخص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف ، واليحيق تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون لسؤال سائل أو لافان كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أو لا فان لم يستقل فلا خلاف 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 أفطر 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 للتنبيه .

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 لا ينجسه شيء ، (١) رواه أبو داود والترمذي وقال حسن .

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن البوضؤ

---

(١) رواه أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب : ما جاء في يثر بضاعة .

والترمذي ، باب : ما جاء في الماء لا ينجسه شيء .

كما رواه النسائي وابن ماجه .



بماء البحر ، هو الطهوز ماؤه الحن ميثته، (١) وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف .

وَأما التعميم الأول فقد جعلوه من محل الخلاف الذي يستقصى القول فيه إن شاء الله تعالى وقال والذي أيد به الله تعالى الذي يتجه القطع بأن العبارة بمسوم اللفظ لأن قبول المحجب عن الخاص الميثول عنه ، إلى العام دليل على إرادة العموم .

وإما الخطاب الذي لا يرد جواباً لسؤال هل واقعة فيما أن يرد في اللفظ قرينه تشعر بالتعميم كقوله تعالى ( والسارق والسارقة ) (٢) والسبب رجل سرق رداء صفوان فالإتيان بالسارقة منه قرينة تدل على الأقتصار على اليهود 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 الكعبة وتنيب 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 الكعبة لما أخذه « على » رضى الله عنه — من عثمان بن طلحة ، قهراً بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم الفتح ليصلى فيها ، فصل فيها ركعتين تم خرج ، فسأله « العباس » المفتاح ، ليضم السدانة إلى المنقاية فنزلت الآية ، فزده « على » لعثمان بلطف ، بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — فتعجب عثمان في ذلك ، فقرأ الحمد « على » الآية =

النبي صلى الله عليه وسلم وقيل أن عليا رضى الله عنه أخذه منه وأبي أن يدفعه إليه  
فتزات فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال خذوها يا بنى طلحة خالدة مخلدة  
فيكم أبدا لا ينزعها منكم إلا ظلم ، وإن لم يكن ثم قرينة وكان معرفا بالالف واللام  
فقتضى كلامهم الحمل على المعمود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فيكون  
دليلا على العموم وإن كان العموم لفظ آخر غير الالف واللام فيحسن أن يكون ذلك  
هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذى عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب  
أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ونخالف في ذلك مالك ، والمزني ، 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 المذهبان 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 جواباً عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالة على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها ما لم يتم بالولد مع أن قوله صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش والمهر للحبر» (١) إنما ورد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب وأظن في أن الدلالة عليه قطعية كدلالة للعام عليه بطريقتين .

أحدهما : العموم .

وثانيها : كونه وارداً لبيان حكمه فتوم التوم أنه يقول أن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ ، وأما ما ذكره إمام الحرمين فلهذا اطلع 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 وأن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك .

قال الأصحاب في من دخل عليه صديقه فقال تمدد معي فقال أن لم تتخذ معي فامرأتى طالق لا يقع الطلاق ولو تغدا بعد ذلك معه وإن طال الزمان انحلت اليمين فإن نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي ، من حديث عائشة — رضي الله عنها — .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة — رضي الله عنه .

د 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 العادة وهو يوفق قول الأصوليين هذا ،  
وأقوى القاضي الحسن في امرأة صلحت بالمفتاح إلى السطح فقال : زوجها إن لم تلق  
بالمفتاح فانت طالتي فلم تلقه وتولت أنه لا يقع ويحمل قوله إن لم تلقه على التأنيب  
وأخذ ذلك بما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة ، وفي الرافعى عن المبتدأ في الفقه  
للغاضى الروبانى انه لو قيل له وكلم زيدا فقال والله لا كلمته اتعقدت اليمين على الأيدى ،  
إلا أن ينوب اليوم فان كان ذلك في طلاق وقال أردت اليوم لم يقبل في الحكم وهذه  
الصورة 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 والعادة لا تخصص وأما ما وقع في كتابي  
طبقات الفقهاء في ترجمة الإمام الشافعى في الأم في الجزء الرابع من أجزاء تنسية في  
كتاب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق الذي يملك فيه الرجعة  
وقبل الحجة في انسية وما أشبهها نص على ما ذكره الامام عنه من أن العبارة بمعجم  
اللفظ فذلك خطأ منى في الفهم وأردت ان انبه على ذلك هنا لتلا يتفر به فان حذفت  
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 والسراج  
فقال عز وجل ( وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن )<sup>(١)</sup> وقال تعالى : ( فاذا بلغن  
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف )<sup>(٢)</sup> وقال عز وجل لتنبه

(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 اسما من هذه الأسماء فقال أنت طالق أو أطلقتك أو فارقتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينو في الحكم ونويناه فيما بينه وبين الله عز وجل ويسمه إن لم يرد شيئا منه طلاقا أن يمسكها ولا يسماها أن تميم لأنها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة طلاقا أو رضا وغير مسألة طلاق ولا تصنع الأسباب شيئا 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 شيئا لم يصنع ما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل انتهى فتوهمت أيا ما توهمت من قوله ولا تصنع الأسباب شيئا إلى آخر وهو وهم ، وإنما مراده إن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق ولا تعلق لذلك بالمسألة الأصولية ، وقد احتج المصنف على أن العبارة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يعارضه لأنه لا مناقاة بينهما بدليل أن المجيب لو قال أحمل اللفظ على عمومه ولا تخصيصة بخصوص سببه كل ذلك جائزاً

واعترض على هذا بأنه لا ينافي كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص للعام لأن الذي ذكر احتمال والإحتمال لا ينافي الظهور كما أنه لو صرح بارادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغته العموم في الاستفراق وذكر الامام دليلا آخر وهو إجماع الأمة على أن آية اللعان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوام معينين مع تعميم الأمة حكمها وما قال أحد أن ذلك التعميم بخلاف الأصل واحتج الخصم بأن الجواب لو عم لم يكن مطابقا للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون

الجوابين خاصة وبأن 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 صنف العلماء في معرفة أسباب النزول ، ومن فوائد ذلك إمتناع  
إخراج صورة السبب عن العموم بالإجتهد فيه لا يجوز إخراج تلك الصورة التي  
ورد عليه السبب بالإجماع نص عليه القاضي في محضر التقريب والآمدى في الأحكام  
وطائفة

ويحكى عن أبي 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 استثناء  
كونه لا يخرج بالإجتهد .

وقال والدي رحمه الله وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا ذلت قرائن حاله ومقاله  
على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة وإلا قد تنازع  
الخصم في دخوله وضماً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج  
السبب ويأنه أنه ليس داخل في الحكم فإن الحقيقة أن يقولوا في حديث عبد ابن زمنة  
أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وإن كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان  
حكم ذلك الولد ويأين حكمه إما بالثبوت أو بالإنتفاء فإذا ثبت أن الفراش هي  
الزوجة لأنها الذي يتخذ لها الفراش غالباً .

وقال الولد للفراش كان فيه حجراً كالولد للجرة ويمتضى ذلك لا يكون للأمة  
فكان فيه بيان للحكمين جميعاً نفي السبب عن مسبب وإثباته لغيره ولا يلبق دعوى  
القطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو

موضوع الحجر والامة الموطوة أو الحرة فقط. والحنفية يدعون الشاق 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 زهبة هو لك يا عبد والعاشر  
الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه أبلغه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مرادا  
من قوله للفراس 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  
للسؤال يقتضى دخوله فإردنا أن تنبه 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 يخرج عنه فلا يدل على ثمين وأخذ من الأمرين وتخييم 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 الأي رعاية لتنظيم القرآن وحسن  
التساقط فذلك الذي وضعت معه الآية المنازلة 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 ينتهي في القوة إلى ذلك لأنه قد  
يراد غيره وتكون للنسابة لشبهته به ، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب  
وفوق 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 للنبي صلى الله عليه وسلم أم هم فقال أتم كذباً منه وضلالة. لعنه الله فتلك الآية في حق وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يحدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذت عليهم الموائيق. أن لا يكتبوا ذلك وان 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 ان الله يأمركم في الفتح أو قريباً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن اتحاد الزمن انما 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 نسائهم )

الآية وتقريره يتوقف على اعراب الآية فنقول الذين مبتدأ وخبره فتحرير أو فكفارتهم تحرير ، وجاز حذف ذلك لدلالة 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 )



فاذ أريد التنصيص على أن الخبر مستحق بالصلة دخلت الفاء حتما للدلالة على ذلك، فإذا لم تدخل احتمال أن يكون مستحقا به أو غيره كما لو قيل الذين يظهرون عليهم تحرير رقبة وإن كنا نقول أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الفاء فيها لعموم الموصول فلما أريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم فالصحيح عدم جواز دخول الفاء، وكذلك لو وصل بماض لم يجز دخول الفاء على الصحيح إذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل إلا من وجد من الظاهر بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل فلا يدخل فيسه الماضي والتي صلى الله عليه وسلم قد أوجب الكفارة على أوس بن الصامت وذلك لا يشك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب إلا أن هذا الأشكال يعتوره من جهة عدم شمول اللفظ على ما تقرره من قاعدة دخول الفاء ومن جهة أخرى وهي أن الحكم إنما يثبت من حين نزول الآية وأوس ظاهر قبل نزولها فكيف يعطف حكمها على ما سبق لا سيما إذا كان الحكم قبل نزولها أنه طلاق كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ما أراك إلا قد حرمت عليه، فكيف يرتفع التحريم أو الطلاق بعد وقوعه،

وهذا الأشكال وارد في آية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لإثبات أحكامها لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وإن لم تحصل الفاء فيها داخلة في خبر المبتدأ هذا تقرير السؤال وهو قوى واجاب عنه بما لا يقاومه فقال أما اثبات أحكام هذه الآية لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول إن السرقة والزنا ونحوهما من الأفعال التي كانت معلومة التحريم عندهم وجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لما قبل نزول الآية إذا كان هو السبب في نزولها في حكم المقارن لها لأنها نزلت مبينة لحكمه فلذلك يثبت حكمها فيه دون غيره عن تقدمه وأما دخول الفاء في الخبر فيستدعي

العموم في كل من يتظاهر من إمرأته مثلا وذلك يشمل الحاضر والمستقبل وسبب النزول حاضرا وفي حكم الحاضر ، وأما دلالة القاء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع ، وأما كون الظهار كان مطلقا 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 فالأمر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب<sup>(١)</sup> .

قال ( وكذلك مذهب الراوى كحديث أبي هريرة في الولوج وعمله لأنه ليس بدليل قيل خالف الدليل وإلا اتحدت روايته قلنا ربما ظنه دليلا ولم يكن )  
البحث الثاني : فيما أن أعمل الراوى بخلاف العموم هل يكون ذلك تخصيصاً للعموم وقد اختلفوا فيه الأكثرون منهم الإمام والآمدى إلا أنه لا يخص وعزاه الإمام إلى الشافعى قال لأنه قال إن حمل الراوى الخبر على أحد محليه 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 .

وذهب الحنقيه 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 والآخرى بمذهب الراوى وهو مذهب القاضى عبد الجبار ، وقال إمام الحرمين إن علم من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً فلا ينبغى أن يكون فيه خلاف إذ لا يظن بما قل أنه يرجح فعله إذ ذاك ولو احتل 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 الحرج عن الفعل فيما يظن به التحريم رأيناه متخرجاً عنه  
غيز ملبس له ، فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعليق بالأفضل  
وإن لم يحتمل شيئاً من ذلك لم يجر التعليق بالحديث قلت وعندى أن محل 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  
أباهريرة كما روى قال ينسل ثلاثاً فلا تأخذ بمذهبه 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  
لاامة نعم قد يحسن إيراد ذلك مثالا 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 إيراده مثلاً ومثل له صفى الدين الهندى وكذا  
ابن برهان كما نقله القرافي عنه بمثال أقرب من هذا وهو ابن عباس رضى الله عنه  
روى من بدل دينه فاقتلوه وهذا عام في الرجال والنساء وذهب هو إلى أن المرتدة  
لاقتل 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 بمحدث 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 .

مفروف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره وأبي هريرة يرى أن كلب الزرع لا يفسل منه إلا ثلاثا وغيره يفسل 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 يفسل من كلب الزرع ثلاثا فإن 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 فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات ثم قال الدارقطني يرويه غير عبد الملك عن عطاء عنه سبع مرات قلت فإن صح أن أبا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره يكو في 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 مخصصاً بأنه إنما خالف لدليل لأنه لو خالف لا لدليل لفسق فلا تقبل روايته وإذا كانت مخالفة مشاركة إلى دليل تحتم اتباعه ، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظن في نفسه بما أداه إليه نظره كونه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الأمر فلا يلزم القدح في روايته لأنه لم يقدح إلا على حسب تأدية اجتهاده ولا الاتباع لعدم صحة المظنون بل ولو احتمل أن ما ظنه حتى 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 عنده 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 .

(ز ( ١٤٢ - 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 ففيه 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 ففي 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 ذكرنا 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 أيما أهاب دبغ 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 « أيما أهاب دبغ فقد طهر » (٢) وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميتة لمولاة ميمونة كما رواه مسلم « إلا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفخوا 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 اذا أفرد بالذكر أن المخصص لا بد أن 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 ظن أبا ثور يستند في ذلك إلى مفهوم اللقب فان الظاهر أنه لا يقوم به فان لم نر أحدا سخكه عنه مع أنه أجل وأقدم من الدقاق وأولى أن تودع الاؤه بطون الأوراق ولعله يقول بهذا المفهوم إذ لوورد خاصا بعد عام تقدمه وتقول ان ذلك قرينة في المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كاللطلق والخاص كاللقيد ولا يكون ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب الذى قال به الدقاق وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير سديد والرد عليه كذلك .

قال : د الثامنة عطف الخاص لا يخص مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين اللطوف والمطوف عليه قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة ،

عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافاً لابن حنيفة واصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله أن أصحابنا لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالادى بما روى أبو داود من حديث عمر وبن شبيب عن ابيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده ، ( ١ ) .

( ١ ) كما رواه التجارى في كتاب الديات ، باب لا يقتل مسلم بكافر وابن

عاجه والترمنى ، تحفة الأحرفى ٤ / ٦٦٨ - ٦٧٠ م

الحنفية أو بعضهم أنه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذوعهد في عهده فيكون.  
منه 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 ، أجاب 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 باشتراكهما في المتعلقة كالحال والشرط  
والمصنف يوافق على ذلك .

كما نص عليه في الاستئنا المتعقب للجمل بل الجواب الصحيح أن قوله ولا ذوعهد  
في عهده كلام تام ، لانه 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 لان 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 أجاب 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 يتجرّد  
اللفظ العدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر ، اعنى قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل  
للعداوة الشديدة على الإقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير  
بأن ينتبط ولا يقال حرمة الإقدام وإن انتفى القصاص باقية وهى تحمل الصحابة  
الذين هم أهل اللوم الشديد على الاستخفاف لانا نقول كان ذلك في صدر الإسلام  
فلا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر أن يكون قتل المشاهد حراما ، بل سخم

ولا ينق القصاص بين المسلم والكافر مطلقاً ، والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فين تخصيص ذلك الدليل عن نهي قتل المعاهد في عهده

قال ( التاسعة عود ضمير خاص لا ينحص مثل والمطلقات مع ويعولتن لأنه لا يزيد 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  
رواين الحاجب وصنى الدين الهندي

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصه واذلك قالوا في قوله عليه السلام ولا تبيعوا البر بالبر إلا كيلا بكيلا ، (١) إن المراد منه ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفتين لأن ذلك القدر مما لا يكال

وذهب جماعة منهم أمام الحرمين وأبو الحسين والامام إلى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى : د والمطلقات يربصن بأنفسهم ثلاثة قروء ، (٢) ثم انه 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 .  
وقد 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 الرجعيات وتقول الحنفية يقتضيه، ومثال الاستثناء قوله تعالى «لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن» (١)، إلى قوله إلا أن يعفون 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 يعني الرغبة في مراجعتهم ولا ريب في أن ذلك لا ينأى في الطلاق البائن، فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعي

ومثال التقييد بحكم آخر ما أورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف بأن عود الضمير لا يريد على إعادة ذلك البص لو صرح بالاعادة فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يعفو العاقلات والبالغات في المثال الثاني أو يحدث أمراً في الرجعيات 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 مطابقة الكناية للمكنى ، لأن المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر في دلالتها على مساهما إليه 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 ( فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم )<sup>(١)</sup> 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 ، والمرجع فيه إلى قصد المتكلم وما يدل عليه فقولته فانكحوا خطاباً لمخاطبين 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 فى التامى ) فإنه إنما يخاطب به من أتى أمر التيمم والعبد لا يلى أمر التيمم ، فقلت الخطاب الأول يبيح الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله ( يا أيها الناس اتقوا ربكم )<sup>(٢)</sup> فقال لنا فى الجواب طريقان .

أحدهما : ما قررناه غير مرة من أن أيا نكرة وهى المنادى وصف بالناس

---

(١) سورة النساء آية ٣ .

(٢) مفتاح سورة النساء والحج .

فالآلئب والإلام فى الناس للمهد والمهود هى التكررة المقصودة وهو الذى ناداه المتكلم والمهد مقدم على العموم .

والثانى أن يسلم انها للعموم ويقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثاله أن يقول لمشرة افعلوا كذا ثم يقول لبعضهم افعلوا كذا فليس تخصيصا للأول وانما هو خطاب لغير من خوطب أولا وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات فليس من باب عود الضمير المتقضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى التخصيص قولا واحدا لأن كل الكلامين مستقل بنفسه وان كان بينهما التام والله 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 فى شرح ما أورده يستدعى تقديم مقدمة فنقول المطلق منتسم إلى حقيقى واضافى .

أما الحقيقى فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الإطلاق وهو المجرى عن جميع القيود الدالة على ماهية الشئ من غير أن يدل على شئ من أحوالها . وعوارضها على ما ذكرنا فى باب ( العام والخاص ) .

أما الإضافى مثل قولك اعتق رقبة واضرب رجلا فليس هو مطلقا من كل وجه بل هو دال على واحد شائع فى 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 واجدة أو كثيرة شائما

في الجنس أو معيناً وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم أن المقيد ينقسم أيضاً إلى قسمين مقابلها فالمقيد من كل وجه أو على الإطلاق هو اللفظ 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 بحكم المقيد أو لا يكون .

فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقاً لأنه لا مناسبة 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 والآخر 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 فهنا لاخلاف 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 بالكلية فإذا كان الجمع بين الدليلين وإجبا مع استلزامه الترك لشيء من ميلولات .

أحدهما 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 والتقييد يريل التمكن من ذلك فلم كان هذا أولى من حمل الأمر بالمقيد على الندب ؛ 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 الكافرة تجزى غير مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية المطلق عاماً والمقيد غير مدلول عليه لفظاً 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 فنقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخص النهى العام بالكافرة لأن النهى الثانى عنده يدل على أجزاء من ليست كافرة ولقائل أن يقول وجود المطلق والمقيد في جانب النهى والنهى يصير المطلق عاماً والمقيد خاصاً لأن ذلك نكرة في سياق النفي فلا يتصوران في هذين الجانبين .

**الثالث:** أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وهو قسبان لأنه إما أن يكون المطلق أمراً والمقيد نهياً نحو أن تقول أعتق رقبة كافرة ثم تقول لا تعتق رقبة أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم تقول أعتق رقبة مؤمنة في هاتين الصورتين يوجب المقيد تقييد المطلق بعنده بلا خلاف .

**الرابع:** أن يكون كل واحد منها أمراً ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى

في كفارة الظهار ( فتحرير رقبة ) وقوله في كفارة القتل ( فتحرير رقبة مؤمنة ) .  
فها هنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

أحدهما : أن يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فان تقيدها 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 الهذيان فان قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى  
مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والإختصاص وبعضها حكم الإستقلال  
والإتقطاع .

فن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب  
الله للنبي والإتياب والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً ولا  
يعنى في مثل ذلك الإشارة إلا اتحاد الكلام الأزل 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 رقبة  
في كفارة الظهار مثلاً ثم تقول لا تعتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل . فالقائل  
بالمفهوم وتقييد المطلق بالمقيده إن وجد دليل يلزمه تخصيص النهي العام بالكفارة  
إن وجد دليل .

الخامس : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا والسبب مختلف وهو فسمان :  
لأنه إما أن يكون المطلق أمرا نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار والمقيد نهيا  
نحو لا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة  
الظهار ثم يقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكهما واحد ولا يخفى عليك  
عما سبق وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب وما إذا اختلف

ولا يسر عليك فهم كلامه بعد الصفو إلى ما لقيته لك من الشرع وما أهمله  
المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متضادتين فنزعم  
إن التقييد باللفظ قال ببقاء المطلق على لطلاقه إذ ليس تقييده بأحدهما أولى من  
تقييده بالآخر ومن حل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان حمله عليه أولا  
وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في التسلات من ولوغ الكلب إحداهن  
بالتراب ، وفي رواية أولاهن ، وفي رواية فمفروه الثامنة فلا يحمل على إحدى  
الروايتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح إن القياس هنا متعذر بل يرجح  
إلى أصل الإطلاق وتقول يجوز التخفيف في كل واحدة من المرات عملا برواية  
إحداهن المطلقة هكذا ذكره وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن الاعتراض  
وأورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية بأن قاعدتهم حل المطلق على المقيد فكان  
ينبغي أن يوجبوا أولاهن لورود إحداهن وأولاهن فأجابه القرافي بأنه قد عارض  
رواية أولاهن رواية أخراهن يريد بذلك مفروه الثامنة فيرجع إلى أصل  
الإطلاق .

قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغي اتصاف الوجوب في الأولى والثامنة  
بخير فيها . واعلم أن هذا هو الذي نهى عليه الشافعي في الأم فقال ما نهى وإذا  
غسلهن سبع مرات جعل أولاهن أو أخراهن ترايا لا يطهر الا بذلك انتهى .

وفي مختصر البيهقي فقال في أثناء باب غسل الجمعة وهو بفسد باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما تضمنه 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 الكلب 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 البغث نظر ذكره والذي وهو أنه إنما ينبطى 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 لإحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أو لاهن فيعود أصل السؤال وينظر هذا السؤال سؤالان آخران .

أحدهما : أن أبا حنيفة قال : لا يجرى التخالف بين المتبايعين إلا إذا كانت السلعة قائمة . أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري . والثاني وضى 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 حمل 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 في كتاب فريضة الصدقة في فريضة الايل فان زادت على عشرين ومائة وهو المطلق في الزيادة وجاه مقيداً في حديث ابن عمر فان زادت واحدة فلا ينبغي أن يجب في مائة وعشرين وبعض واحدة الى ما يجب في 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 ردى الحفظ .

والثاني أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة يرويه القاسم ابن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلًا ونحن لانقول 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 يكتفى فى الرجوع الى أصل الاطلاق وقول الغزالي فى المآخذ فيما يرويه أصحابنا من التقييد بالهلاك أجمع أهل الحديث على صحته باطل نبهنا عليه لثلاث يقع الاعتراض به .

---

(١) راجع أقوال العلماء فى هذه المسألة فى كتاب « المعنى » لابن قدامة المقدس

(٤ / ٢١٠ وما بعدها ) طبعة مكتبة الجمهورية والرياض الحديثة .

والتالى أن التنصيص على قيام السلعة إنما كان تفتيها 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 وفاة بجمل المطلق على المقيد فاندفع السؤال .

## الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل المجمل مأخوذ من المجمل بفتح الجيم  
واسكان الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لمن الله اليهود حرم الله عليهم  
شحوم الميتة لجملها أي 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 بجملا ثم بين يقال له مبين وبينت الشيء بيانا أي أوضحته أيضا،  
وأما تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ

( قال الأول اللفظ أما أن يكون بجملا بين حقائقه كقوله تعالى ( ثلاثة قروء )  
أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة  
وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب إلى الحقيقة كتنفي الصحة من قوله لاصلاة  
لاصيام أولانه أظهر عرفا واعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الأكل من دفع  
عن امتي الخطأ والنسيان ، ( وحرمت عليكم الميتة ) حل عليه )

اللفظ المجمل أما أن يكون بجملا بالنسبة إلى حقائقه أن كان ذا حقائق أولا  
والأول هو المشترك كقوله تعالى ، ثلاثة قروء ، فانه محمل بالنسبة إلى حقيقته

---

(٢) حديث صحيح رواه سلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الخمر  
والميتة والخزير والأصنام ، والبخاري ، 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 القرء موضوع لهما وضماً أولياً وهو الصحيح .

والثانى إما أن يكون بالنسبة إلى أفراد حقيقة واحدة أولاً ، والأول مثل قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة )<sup>(١)</sup> فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سياتى إن شاء الله فى الفصل الثانى لهذا .

والثانى أن يكون الاجمال فى الخارج عما وضع له اللفظ وإنما يكون ذلك بأن تنفى الحقيقة أى يظهر إرادة عدمها وتكافأ مجازاتها أى تتساوى ، وأما إذا ترجح أحد المجازاة فيتمين العمل به ولا يكون اللفظ مجملاً وللترجيح أسباب ذكرها فى الكتاب .

احدهما أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بطهور .

وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لا صيام 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 »<sup>(٢)</sup> .

---

(١) سورة البقرة آية ٦٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى ، كتاب الصيام ، باب « إذا نوى الصيام بالتهار » والنسائى ، باب « النية فى الصيام » وابن ماجه باب « ما جاء فى الصوم من الليل » والترمذى ؛ باب « لا صيام لمن لم يعزم من الليل » . (تحفة الأحوذى ٤٣٦١٢) .

وهذا اسناد صحيح قال الحاكم أبو عبد الله على شرط البخارى حقيقة 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 وهي وصف ولك أن تقول ما ذكرتموه في هذين الحديثين متقدح إذا قلنا إن الصحة والفساد ما يتوران الماهية الجمالية أما إذا قلنا للفساد يزيل 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 عنه ، 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 اضافة 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 حل ولا حرمة فيتعين المجاز بالأخبار 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 الأجمال في الأمثلة المذكورة متمسكين بأن الحقيقة غير مرادة والمجازات متعددة فلا يضمر الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها بأولى من بعض فيترجح الإجمال والجواب أن انضم البعض ولا نسلم عدد الأولوية فإن بعضها أرجح وأولى لما تقدم .

واعلم أن المجرى ليس منحصراً فيما ذكره بل بقيت أشياء أهمها :  
أخذها الأجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالخيار فإنه صالح لإسم الفاعل ؛  
واسم المفعول .

والثاني بواسطة جمع الصفات وإردافها 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 بالاول الشافعي ؛ وبالثاني مالك رحمهما الله .

---

(١) سورة البقرة آية (٢٢٧) .

**والخامس :** المجمل بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك كذا؛ عليه الفقيه فهو كما عليه فان الضمير في هو متردد بين الود إلى النقيه وإلى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حتى أنه قيل بعوده إلى الفقيه كان مدنا فالفقيه كعلمه وإن عاد إر معلومه كان للمعنى معلومه على الوجه الذى علم .

**والسادس :** المجمل 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 والراسخون في العلم يقولون ) فالواو في قوله والراسخون مترددة بين اللطف والإبتداء ، ومختلف المعنى بذلك ..

**الثامن :** الإجمال بصلاحيه اللفظ المتشابهين بوجه كالنور للعول ونور الشمس .

**التاسع :** بصلاحيته لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك الارض 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

**الاولى :** لتصحيح جواز ورود الجميل في كتاب الله تعالى وسه رسوله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما نكوتنا من اذات 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 يبعد

**والثالثة :** لقائل أن يقول يجوز التمسك بعموم (أحلت لكم بهيمة الأنعام) إذ الإستثناء وقع بقوله إلا ما يتلى عليكم ، والتقدير ، فإنه ليس بمحلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الأصلية ولا يقال هذا إستثناء مجسول فيصير الباقي من العام مجالا لأنه إنما يكون كذلك إن لو حرم ما يتلى علينا والله أعلم

قال (الثانية) قالت الحنفية وامسحوا برؤوسكم مجمل وقالت المالكية يقتضى الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للإشتراك والمجاز (

ذهبت الحنفية أو بعضهم كما في المحصول جميع الرأس لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) (١) مجمل لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وإذا قام الإجمال ثبت الإجمال في الآية ثم افرقوا فرقتين ، فقالت المالكية يقتضى مسح لأن الرأس حقيقة في جميعها والباء دخلت للإصاق ، وقالت طائفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الرأس وبعضها لأنها تأتي تارة لمسح الكل ، 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 فنجمله حقيقة في القدر المشترك دفعا للإشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الأصل .

ونقل الإمام هذا المذهب عن الشافعي قال المصنف هنا وهو الحق والذي جزم به في تفسير الحروف تبعاً للإمام أنها للتبويض تفيد مسح بعض الرأس وهو المحكى عن بعض الشافعية .



( 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 المعضو من أصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من أصول الانامله 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 المعضو من المنكب وإنما يذكر للبعض مجازاً ولهذا يصح ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الإبانة والشق ابانة أيضاً لأن فيه ابانة لأجزاء اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الإبانة وأما لفظ السارق والسارقة الا إجمال فيه وذلك متفق عليه .

## الباب الرابع

### في المبين

وهو الواضح بنفسه أو بين مثل ( والله بكل شيء عليم ) ( وأسأل القرية )  
وذلك للخير يسمى مبيناً .

المبين بفتح الباء هو ما اتضحت دلالاته بالنسبة إلى معناه وهو على قسمين :

أحدهما الواضح بنفسه وهو الكافي في إفادة معناه وذلك إما لأمر راجع إلى  
اللغة مثل قوله تعالى ( والله بكل شيء عليم ) أو بالعقل مثل قوله ( وأسأل القرية )  
فإن 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  
مأذكرة 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 ، فأصنئ لها الإناء حتى شربت ، قالت  
كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتجيبن يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . فقال :  
لئن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال « إنها ليست بنجس ، إنما من الطوافين  
عليكم أو الطوافات » .

( شرح السنة للإمام البغوي ٢/٦٩ ) .

وأهمل بما لا يكون تحليلاً أن الأمر بالشئ أمر بما لا يتم إلا به

**الثاني :** الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على إضمار غيره إليه وذلك الفير أى الدليل الذى حصل به البيان يسمى مينا بكسر الياء وله أقسام تأتي إن شاء الله تعالى على الأثر بامثلتها

تنبيهات أحدها إطلاق المين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لأن المتكلم أوضحه حيث لم يأت بحمل نبه عليه الجار بردى .

**الثاني :** جعل العبرى والجار بردى والاسفرائنى وغيرهم من الشارحين قوله وأسأل القرية مثالا للواضح بغيره وهو وهم لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل وظاهر كلامه حصره فىهما فلو كان هذا من أقسامه لم ينحصر فى ذينك للتسمين إذا لمبين فيه ليس إلى العقل وهو غير القول والفعل والذى حملهم على ذلك أنهم لما رأوه قد مر قوله وبغيره فهموا 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 اجتماعاً وتوافقاً فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه )

المين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك بالاتفاق وقد يكون بالفعل وخالف فى ذلك شردمة 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 معينة فى نفس الأمر . وقد حكى ابن عباس خلاف ذلك وأنه قال لو ذبحوا أى بقرة كانت لأجزاءهم ذلك ولكنهم شردوا فسألوا فنندد الله عليهم .

وإما أن يكون من الرسول ﷺ كقوله ( فيما سقت السماء وكان عشراً والعشر وما سقى

بالتضح 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 بحمل الكتاب وهو الصحيح والفعل لا يكون الا من  
الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فانها مبيته لقوله تعالى أقيموا الصلاة  
بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمون أصلى وكحجه فانه مبن 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 كالمأينة وهو مروى رواه أحمد بن محمد اللخنى وهو ضعيف  
عن على 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 والطبرانى من حديث  
ابن عباس باسناد صحيح والطبرانى من حديث أنس والخطيب فى التاريخ من وجه  
آخره موضوع .

( تنبيه ) الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه للشهد الأزل بعد فعله  
اياه فانه يبين أنه غير واجب وانما لم يذكر المصنف الترك لخواله فى قسم الفعل  
على الرأى المرتضى قوله فان اجتماعاى إذا ثبت أنه يجوز البيان بكل واحد من القول  
والفعل فورد بعد المجمع قول وفعل وكل منها صالح لبيانه فبماذا يكون البيان  
الحق التفصيل ، وهو أنهما أن اتفقا فى غرض البيان وعلم أن أحدهما سابق فهو  
المبين قولاً كان أم فعلاً ، ويكون الثانى تأكيدا له وأن لم يعلم 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 أهمله فى الكتاب لوضوحه وحكم  
القسمين فى الحقيقة واحد بالنسبة إلى نفس الأمر وان اختلفا كما روى أنه  
صلى الله عليه وسلم أمر بعد قول آية الحج فى القرآن بطواف واحد وروى أنه طاف  
قارنا طوافين فالمنتار عند الجمهور منهم الإمام واتباعه وابن الحاجب ، أن المبين

هو القول سواء كان متقدما على الفعل أو متأخر أو يجعل الفعل على الندب 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 البصري ومنا القفال والفقهاء 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 في التأخير لأن الإتيان بالشئ مع عدم العلم به تمتع والتسكيف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضى فى مختصر التقرير أجماع أرباب الشرائع على ذلك ولقائل أن يقول التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغى أن يفعل كما فعل الإمام فيقول إنا منحنه التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة والإيجاد لكن لا يقع لأن التكليف بالمحال غير واقع وانحصر 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 المحتاح إلى البيان ضربان .

أحدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير  
بيان للنسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية  
كالصلاة إذا أريد بها الدعاء ونحو ذلك وتأخير بيان اسم التكررة إذا أريد بها  
شيء معين .

والثاني مالا ظاهر له كالأسماء المتواطئة 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 فى النسخ فانهم جوزوا  
تأخير بيانه كذا استثناه الامام وهو مأخوذ من الغزالي فانه ادعى الاتفاق على أنه  
يجوز تأخير بيان للنسخ قال بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم  
بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على اللوام ثم ينسخ  
ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على اللوام 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 مقترنا بمورد  
الخطاب الأول ، قال وليس لهم عن هذا جواب ، والقاضى في مختصر التقريب ذكر  
ذلك أيضا فقال وما استدلل به أصحابنا أن قالوا النسخ تخصيص في الزمان

والتخصيص في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة منقولة 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 أصحاب 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 المجمع 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 تبعا للإمام هذا المذهب عن أبي الحسين البصرى من المعتزلة والدفاق والقفال وأبي اسحاق فأما أبو الحسين فالتقل عنه صحيح ، وأما الدفاق فقد نقل عنه الأستاذ أبو اسحاق في أصوله موافقة المعتزلة ، وأما القفال فالظاهر أن المراد الشاشي 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  
التقريب والشيخ أبو اسحاق والغزالي والأمدى القول بمذهب المعتزلة ، وإن كان  
مراد المصنف الشرازى فالنقل أيضاً ليس بجيد لأنه قد صرح فى شرح الملح الجواز  
مطلقاً وكذلك الأستاذ لا يصح أن يكون هو المراد لتصريحه فى كتابه بموافقة  
الإصحاب 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  
التقريب والشيخ أبو اسحاق والإمام أو الظفر بن السمعانى وغيرهم ولا يجوز  
فى التخيير ؛ قال ابن السمعانى 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 وإليه ذهب الجهاثى ونقله الأمدى عن عبد الجبار يجوز تأخير بيان  
النسخ دون غيره وبحكاية هذا المذهب يعلم أن النسخ من محل الخلاف وابن برهان  
حكى عن عبد الجبار تجويز تأخير التخصيص دون المجمع والقرائى قال قد يجمع  
بين هذا وبين نقل الاتفاق أن لاتفاق إنما هو على جواز تأخير البيان التفصيلى  
والخلاف فى الاجمال قال وكذلك حكاه صاحب العمدة فى المعتمد .

فائدتان - أحدهما قال الأستاذ فى كتابه هذه العبارة موفقة. يعنى تأخير البيان الذى  
رفت الحاجة قبله وهى لاتقته بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لأن عندهم الموثون بهم  
ساجدة إلى التكليف بحو العبادات ليتأولوا بها الدرجات الرفيعة ويستحقونها على طريق  
المعارضة وعندنا للبارى تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلاً ويدخل الكافرين النار



عدلا فالعبادة الصحيحة على مذهبنا أن تقول تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب وإلى وقت وجوب الفعل .

الثمانية : نقل الجاهل عن أبي بكر الصيرفي، موافقة للمعتزلة على المنع من تأخير البيان مطلقا ، قال الأستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب اليه الصيرفي قديما 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 التفصيل قلنا تقييد 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 فنقض ابن الزبيرى بالملائكة والمسيح فنزل « إن الذين سبقت » الآية قبل ما لا تناولهم وإن سلم لكن خصوا بالقتل وأجيب بقوله « والسبأ وما بناها » وأن عدم رضام لا يعرف إلا بالقتل )

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 يتطرق على الصور ولو قال يدل مطلقا عموما لكان أحسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصا .

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 أى لم يدل عليه دليل وهذا الجواب أحسن من جواب المصنف وبه يظهر ضعف قوله : الأمدى 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 البيان 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 النبال على جواز تأخير البيان في النكرة وتقريره إن شاء الله تعالى أمر نبي 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 سألوا هذه السؤالات فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين .

أحدهما : أن نبي إسرائيل أمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين الى البيان في ذلك الوقت فتأخيره عن ذلك الوقت تأخير عن وقت الحاجة وهو ممنوع قال الخصم فاصل الأمر أنك لم تفعل بما تقتضيه الآية بل بما لا تقتضيه أوجب 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 للمصنف ثم إن الأمر

بذلك إنما وقع للفصل بين الخصمين الذين تنازعا في القتل والفصل واجب على القور .

قلت أجاب القرافي 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 بطريقتي أولى وأما قول القرافي هنا أنا لم نقل بما تقتضيه الآية بل قلنا به وهذا الصحيح من مذهبنا بناء على تجويز 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 وما يدل على أنها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشد الله عليهم . وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه عنفهم على السؤال وإنما عنفهم على التواني أى 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 التخصيص أنه تعالى أنزل وتقريره إن الله تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله

الزبيرى (١) قد عبت 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 تبعدون مندرج فيها للملائكة والمسيح وبيانه من وجوب  
أحدهما : أن لفظة ما تنزلها لكونها مخصصة بمن لا يعقل فلا يتوجه نقض  
ابن الزبيرى ولا يحتاج إلى تخصيص قل كيف يمكن والتخصيص فرع الشمول  
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 المشار إليه بقوله في الكتاب ولو سلم أنا سلمنا ان لفظة  
ما تنزلها لم تكن 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 مخصصة 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 السهمى ، القرشى ، شاعر  
قريشى فى الجاهلية . كان شديداً على المسلمين الى أن فتحت مكة فهرب الى نجران ،  
فقال فيه حسان بن ثابت أياتاً . قلنا بلغته عاد الى مكة وأسلم نوبى نحو سنة ١٥ هـ  
( الاغانى ١ / ٤ ، ١٤ ، الاعلام ٢ / ٥٥٦ ) .

(٢) سورة الانبياء آية ( ١٠١ ) .

( ١٦٣ - الابحاج 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 بالنقل وهذا الجوابان ضحيفان أما الأول فن وجهين .

أحدهما : أن المصنف قدم في باب العموم إن ما مختصة بما لا يعقل .

وثانيهما : إن ما في هذه الآيات مصدرية تقديره وخلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون عبادتى ذكره القرافى ، 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 في غير العقلاء وما ذلك إلا أول النزاع . وأما الثانى فانه 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 في إحالة هذا العقل لذلك إنما هو السمع لانا بالضرورة من القول ندرك أن الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضين بعبادة هؤلاء إمام .

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 وأكثرهم أذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكابدة وعناداً ثم أسلم عام الفتح وحسن اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفسير والسير وروى الحاکم أبو عبد الله في 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 قنزلت ( إن الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ) وهذا

مسند صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبير بخصوصه .

قال ( قيل تأخير البيان أضر قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالمخاطب

بلغة لا تفهم قلنا هذا غرضاً إجمالياً بخلاف الأول ) .

احتج أبو الحسن على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر بأن العموم خطاب

لنا في الحال إجماعاً فالمخاطب 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

قوماً بلغتهم فقد أغواهم بأن يعتقدوا فيه أنه يعنى ما يفهمونه منه فثبت بطلانه

وإما أن يقصد وحينئذ فيما أن يريد أن نفهم 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 استوى ) (٣) وقال ( وجاء ربك ) 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 عميت بصائر الحشوية وصمموا على فساد عقيد لئ نثر 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 للبانع مطلقا وعلى ذلك قرره العبري والجار بردى وليس كذلك بل هو حجة أبي الحسين كما قلناه وبه صرح الإمام وكيف يتجه أن يكون حجة للبانع مطلقا والمشارك ليس فيه إيقاع في الجهل فان نسبته 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 ك الخطاب 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 أقرأه أفاد ان المراد إما الاظهار أو الحيز 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 والعجم وكان ما ينذر منه من الألفاظ العربية الزاماً للفرقيين وفاقا وإذا شاح مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبدع عكسه قلت وهذا حسن والتحقيق أن خطاب النير اضراب .  
الاول : أن يخاطب بما يفهمه هو لغيره وهو جائز إجماعا .

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 القضاة  
ويظهر أنه جائز اتفاقا لاطلاع 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 يوجب  
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 نعلمها نحن واحتج الممانع بقوله  
تعالى ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ) (١) 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 مستلزم  
تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب والاشتغال بمثل هذا مما يضيع  
الوقت ولا تحصل فائدة .

(١) سورة المائدة آية (٦٧)



قال ( الفصل الثالث في الميّن له إنّما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة، أو القنوى 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 إنّما هو لافتاء النساء به هنا 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 إنّما يقوله للمعتزلة فهي عبارة رديّة والاولى للتعبير بأن البيان لمن أريد فهمه لا بد من وقوعه .

والثاني : إن فيه إشماراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وائس كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك .

# الباب الخامس

## في الناسخ والمنسوخ

### الفصل الأول في تعريف النسخ

قال الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان حكم شرعي بطريق شرعي مترسخ وقال القاضي برفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من رفعه .

النسخ في اللغة يطلق على الإزالة نسخت الريح أثر القمم أي أزالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى ( انا 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 إتهاء حكم شرعي مترسخ فقوله بيان جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبإضافته إلى الإتهاء حكم عقل كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند القائل به فإنه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخاً ، وقوله بطريق شرعي يجتزئ به عن الطريق العقل كالموت فإنه إذا وقع تبين به إتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخاً في الاصطلاح ولمن 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 عبارة في مختصر التقریب وهو معنى قول المصنف وقال القاضى رفع الحكم فان التشاجر بين التعريفين إنما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضى على هذا الشيخ أبو إسحاق البيرازى والنزالي والآمدى وابن الحاجب ، 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 ومتائل ولا ترى في التطويل بذكره كبير فائده .

وأعرض على التعريف الذى ارتضاه في الكتاب بوجوه .

أحدهما : أنه غير جامع لأن المنسوخ في الحقيقة إنما 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 بياننا الانتهاء وإنما هو أخبار عن وجود ما زعم أنه بيان الانتهاء .

الثالث : أن الامة إن افتقرت إلى فرقتين جاز للامى الأخذ بقول أى فرقة شاء ثم إذا اجموع على أحد القوائين تحتم عليه الأخذ بالجميع عليه مع أنه ليس بنسخ لأن الاجماع لا ينسخ ولا يفسخ به قال وفيه مسائل .

الأولى وأنه واقع واحالته اليهود لنا أن نبع المصالح فيتغير بتغيرها والافله  
أن يفعل ما يشاء وإن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد  
نقل قوله ( ما ننسخ من آية ) وإن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه والآن  
محرم انفاً

اجمع المسلمون على جواز النسخ وذهبت فتحة من المنتهين إلى الإسلام منهم  
أبو مسلم الاصفهاني إلى منع النسخ هرباً من البدع واعتقاداً منهم أن النسخ يؤدي  
إليه. وأما اليهود لعنهم الله فمنهم من أنكر جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً ومنهم  
من أنكر وقوعه فقط وذهبت السوية منهم وهم اصحاب أبي عيسى الاصفهاني  
المعرفون بصحة نبوة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، لكن إلى نبي اسماعيل  
عليه السلام وهم العرب خاصة إلى جوازه عقلاً ووقوعه سماعاً وأعلم أنه لا يحسن ذكر  
هؤلاء المبدعين في وفاق ولاخلاقاً ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه  
على أنهم لم يخالفوا جميعاً في ذلك وإنما من أنكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة  
شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام ولكنه يقول أن الشرع من قبلنا كان  
مغنياً إلى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره صلى الله عليه وسلم زال التعبد بشرع  
من قبله لانتفاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جار مجرى قوله ( ثم  
اتموا الصيام إلى الليل ) وحينئذ لا يلزم من انكار نبوة محمد صلى 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 المصلحة قد  
تتغير بحسب الاشخاص والاقوات 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 وقريره أن ما تنسخ جملة شرعية مماها أن ننسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى (لو كان فيها آله الا الله لفسدنا )

وذكر القاضى في مختصر للتقريب مع قوله تعالى ما ننسخ وإن أبدلنا آية ممكن آية وهذه الآية سالمة عن النظر الذى ذكره الامام لأن اذا تدخل الإعلى المحقق وقوعه وذكر ايضا قوله تعالى (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم (٢) وقال لهم على هذه الآيات اسئلة وتمويهات يسهل مدركها ، قلت ومن التويهات في ذلك قول قائلهم اليهود لا تعتقد بنوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاستدلال عليهم بذلك الاستدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فإن الخصم إنما لا يترض عليه بما لا يعتقد إذا كان ذا شبهة فيه وأما ما لبس فيه كشكك بل هو ثابت ببيوت المحسوسات بل يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه

**والثالث** بما يدل على وقوع النسخ أنه ورد في 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 لبني آدم إى غاية معلومة وهى ظهور شريعة أخرى ومثل هذا لا يكون نسخاً قلت أمر آدم كان مطلقاً وتقيده 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 لأن 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 ويصح قلنا مبنى فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لوأحد أو فى وقت ويصح لآخر أو فى آخر احتج مانع 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 لوأحد ويصح لآخر أو يحسن له فى وقت ويصح عنده فى وقت آخر وذلك لأن المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الأوقات والأشخاص قال ( الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع أبو مسلم الإصباحى لنا أن قوله تعالى متاعاً إلى الحول نسخت بقوله يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا . قال قد تعتد الحامل بسنة قلنا لا بل تعتد بالحمل وخصوص السنة لاغ . وأيضاً تقديم الصدقة على نجومى الرسول واجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال الزوال بسببه وهو التمييز بين المناقنين وغيرهم قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للجموع )

للافتق هذه 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 انتائها 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 بالاعتداد حولا في قوله : ( وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم مآعاً إلى الحول ) (١) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا (٢) وقال أبو مسلم (٣) الإعتداد 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 لاستنجاة وإجارية في الكتاب . أنا نمنع أن الحامل قد تمتد بسنة بل إنما تمتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة . أم أقل أم أكثر وخصوص البينة إن وقع لاغ لا عبرة به وهو جواب صحيح .

إلا أن أبا مسلم لم يدع عدم النسخ في الآية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير غيره فتقول 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 نحويا كاتبنا بليغا ، متكلماً ، معتزلياً ، عالما بالتفسير وغيره ، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٢ هـ .

( معجم الأدباء ٣٥/١٨ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٠٢ )

الآيتين على حالتين ، وذهب أبو مسلم الاصبهاني 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 نكاح 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 ولسكن ليس بالطريقة المتقدمة من أن الحامل قد تعتمد بسنة وحينئذ لا يصلح الاستدلال بالآية عليه .

وقوله هذا هو الذى اختاره الإمام فى التفسير وقال أنه فى 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 فى المتوفى عنها زوجها آيتين :

أحدهما : آية العدة بأربعة أشهر وعشرا .

والثانية : آية الوصية ومعناها أنه تعالى جعل للازواج 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 نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة (١) ثم نسخ ذلك بقوله ( أشفقتم إن تقدموا بين يدى نجواكم

---

(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 وسماهم 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 التناق لو وجدت التجوى معه وذلك لم يوجد لأنه لم يناج أحد من الصحابة بدون التصديق بل لم يصح أن أحدا 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 تعملوا ) 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 في كتاب الله لآية ما عمل بها أجد قبلي ولا يعمل بها أحد بمدى آية النجوى .

كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم فنجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواى 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 الشرطية وسواء صح المنقول عن على أم لم يصح فسلم الصدقة إنما كان لعلم 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 لرسعة نسخها وإما لأنهم 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 قبل 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 ياتية عائذ 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 محل 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 يأنيه عائداً إلى القرآن والقرآن من الألفاظ 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 العكس وحينئذ يبطل استدلال أبي مسلم بالآية لما ذكر من أن الحمل على واحد يقتضي الترجيح من غير مرجح ( قلت ) الحمل على البعض أولى لوقوع الاتفاق عليه اذ من حمل على الكل حمل البعض من غير عكس ، وقد أجاب الإمام بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده وأجاب غيره بأن النسخ ليس باطلا اذ هو حق والباطل يضاد الحق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا الجوابين صحيحين قال ( الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافاً 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 الغد فجوز ذلك الجماهير من أصحابنا وخالف المعتزلة وكثير من الحنفية والحنابلة وهذه هي المسئلة الملقبة بنسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به ، والتصنف عبر عنها بنسخ الوجوب قبل العمل وهذا يوم اختصاص المسئلة بالوجوب وليس كذلك ،

والتعبير الأول غير واف بالمقصد 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 يستدر 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 كالكرخي 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 الفعل فقد عرفت أنه عمل 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 الإطلاق أعنى في الجواز وعدم الجواز كما وقعت إليه الإشارة في كلام الغزالي بل في عدم الجواز فقط .

( ١٧٢ - الأبحاث - ج ٢ )

قال ( لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل إفعال ما تومر إن هذا لهو 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 يؤمر 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 ( يا بني 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 لهو 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 )<sup>(١)</sup> 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 بأننا 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 بأننا سلنا أنه أمر بذبح لكن لانسلم أنه نسخ قبل العمل ويانه أن إبراهيم عليه السلام كان ذكاً قطع موضعاً من الخلق وتعداه إلى غيره أو وصل 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 للحياة 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 ، فلو جاز أن يرد الأمر بشيء ثم النهى 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 ايتبين رياضته ثم يقول لا تنهّب ، 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 عن لا يمثل والاختيار إنما يكون بما يستدعى خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به ، قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتنبه بذكر العبد الممثل بين العالم .

ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما  
أن بعض من كان لا يؤمن به رآه قد يادر إلى امتثال هذا الأمر المدير فصدق  
به وآمن وعرف أنه على الحق المبين ، ومنهم من أجاب عن هذه التشبه بأنه لم  
يجتمع الأمر والنهي في وقت واحد بل يورود النهي انقطع تعلق الأمر وذكر  
القاضي في مختصر التقريب .

هذا وطريقة أخرى وهي ان نقول كان الرب تعالى قال افعل للفعل الفلاني  
تقربا منك إلى مادام الأمر متصلا بك فاذا نهيتك عنه فلا تفعله تقربا إلى ولا تقربا  
إلى غيرى ليتبين للسبب أنه عند النهي منهي عن قصد التقرب بما أمر به أولا إلى الله  
تعالى وهو منهي 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 والذي 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 لي من الصالحين فبشرناه بنام حليم فلما بلغ معه  
السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك) فهذه الآية قاطعة في أن هذا المبشر  
به هو الذبيح .

وقوله تعالى (وأمر أنه قائمه فضحك فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق  
يعقوب يا أيلى أمه وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا إن هذا لشيء عجيب) (١) فقد  
صرح في هذه الآية أن المبشر به فيها إسحاق ولم يكن سؤال من إبراهيم عليه السلام  
يل قالت إمرأته أنها عجوز وأنه شيخ وكان ذلك في 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 بعلامتين أحدهما بغير سؤال وهو إسحاق صريحاً، والثانية قبل ذلك بسؤال وهو غيره فقطعنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا قوله (ونجينا لوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) (٢) ووجه الإيراد ذكر هبة إسحاق بعد الإنجاء لأننا نقول لما ذكر لوطاً 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 بأقل كنسخ وجوب تقديم التجوى والكف عن الكفار بالقتال استدلال بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا وبما 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 التقريب، واستدل الجمهور بأن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل، واعلم أن الأصوليين صدروا المسألة بالخلاف 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 (فإن 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 .

وثانيتها : انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو يعيد بل الظاهر انه لما نسخ عنهم وجوب الصدقة أمروا بلزوم الواجبات التي هي عليهم باقية تنسبها على أنها هي ذروة الأمر وسنائه واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل بانما 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 خالفونا 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 يبدل 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 وتغيير على حسب أحوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كأن يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاءوا وتقربوا 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 سمما لنا أن الكف عن الكفار كان واجبا بقوله تعالى ( ودع أذاهم ) ويحوه ثم نسخ بإيجاب القتال وهو أثقل أى أكبر مشقة واستدل الخصم على منمها اعنى النسخ بلا بدل والنسخ يبدل أثقل بقوله تعالى ( نأت بغير منها أو مثلها فدل على أنه لا بد أن يأتي بالبدل وهو المدعى أولا وعلى أن البدل منحصر في الأول، والمساوى وهو المدعى ثانيا وأجاب بأن عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف منه في ذلك الوقت واعترض الهندي على هذا بأن العلم الصرف لا يوصف بقوله نأت لأن ما أتى به فهو شئ وهو صحيح إلا أن تقول النسخ يزىل الحكم ويعيد الأمر إلى ما كان عليه فكان مشتغلا على الاتيان بالحكم الذى كان من قبل ومن هذا يظهر أنه أن 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 في مختصر التقرير قال الجواب عن هذه الآية هذا اخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على انه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه .

قال هذا واضح عند التأمل .

قلت وهذا من القاضى يفهم أن محل الخلاف في الجواز وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدى في آخر المسألة إذ قال إن سلم امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلى وقد قدمنا ان الاستدلال بأية التجوى يدل على أن الخلاف في الوقوع أيضا وبذلك صرح الهندي 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 والاظهر ان ما قال بالجواز قال بالوقوع كما ذكره الهندي وكلام الآمدى إنما هو على سبيل التنزل إذ صدر المسألة بالجواز وقد صرح

الامدى بدليلين وقال أحدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعى وكلام القاضى ليس بالصريح فى ذلك ان قال بمد ذلك أو يقول يعنى فى الجواز قوله ما ننسخ من آية يحمل 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 الأخف 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 التقريب 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 قوله تعالى متاعاً إلى الحول آية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ويفسخان مماكما روى عن عائشة قالت كان فيها أنزل عشر رضعات معلومات فنسختن بجمس )

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 (مثاعا إلى الحول) بقوله (يربصن  
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ، وقد سبق الكلام في آية الحول فكان الأولى التمثيل  
بغير هذه الآية المختلف في أنها هل هي منسوخة والآيات في هذا القسم كثيرة ،  
وأما عكسه أعني نسخ التلاوة دون الحكم فكأروى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب  
رضي الله عنه قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حديثا في  
كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسي بيده لولا أن يقول  
الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فانا  
قد قرأناها برواه الشافعي وهذا لفظه .

وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم ما يقرب منه وروى النسائي 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  
لسيهما واستاده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحسن والمحسنة قلت وأنا لا يبين  
لي معنى قول عمر رضي 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 رضي الله عنه  
إلى كتابتها ولم يرجع على مقال الناس لأن مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل  
هذا الواجب ، وبالجملة لا يبين لي هذه الملازمة أعني لولا قول الناس لكتب ولعل  
الله أن يبسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه فانا لا ننشك في أن عمر رضوان  
الله عليه إنما نطق بالبنزوب ولكننا تسهم فبهنا ، وأما نسخها معا فكما روى عن  
عائشة رضي الله عنها أنها قالت كل فيما أنزل عشر رضعات معلومات فتوفي رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم ويحتمل أن تعلم أنه ليس في القرآن اليوم وأن حكمه غير ثابت وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فإن ظاهره يقتضي 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 الهندي يمكن أن يجاب بأن القرآن المثبت بين الدفتين هو الذي لا بد في نقله من التواتر وأما المنسوخ فلانسلم أنه لا يثبت بخبر الواحد سلنا 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 فأنا 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 لإثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم لإثبات نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا أن قول الراوي كانت الكلبة للفلانية من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن والثاني أنها

منسوخة وكلا الخبرين لا يكتفي فيه خبر الواحد، وأما الثاني ففما نحن فيه لم يتعارض دليلاً وفيما استشهد به تعارض دليلاً فلذلك رجحنا 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 بخير 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 والحل ، وقول الأمدى أن المنع أشبه بمنوع ، وذكر الرافعي في أول باب خلافه حد الزنا أن القاضى ابن كج حكى عن بعض الأصحاب وجهاً أنه لو قرأ آية الرجم في الصلاة لم تقسد 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 نخبز 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 بجاز 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 لأنه كذب والتكليف به قبيح وهذا مبنى على قاعدة الحسن والتيسير الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالخبر بتقيض الحق هذا الكلام الأمدى ولا يقال عليه

إن الكذب نقض ونحن نوافق على أن قبحه عقلي لأننا نقول هو في هذه الصورة  
نقص في المكلف بفتح اللام وهو المخير لا المكلف بكسرها وهو الله تعالى الأمر  
بالأخبار ، 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  
والإمام والآمدي يجوز مطلقاً ، وفصل بعضهم ،

فقال إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا ، وهذا هو الذي اختاره المصنف  
وليعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي كقوله تعالى ( والمطلقات  
يتربصن بأنفسهن ) وقوله ( لا يمتس إلا المطهرون ) فإن هذا يجوز نسخه ولا تعرف  
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 لأعاقين الزاني أبداً أن لا يلزم من وقوعه محال ، ثم  
يقال أردت سنة واحدة ولا تعنى بالنسخ إلا هذا فإن النسخ إخراج بعض الزمان  
وهو موجود هنا واستدل المانع بأن نسخه يوم الكذب إذ المتبادر منه إلى الفهم  
ليس إلا استيعاب المدة المخبر بها وإيهام الكذب فيصح ، أجاب بأن نسخ الأمر أيضاً  
يقتضى أن يظن الظان ظهور الشيء بعد ختمائه أي فلو أمتنع نسخ الخبر للإيهام  
لا تمتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة هذا ما في الكتاب ،

والحق في المسألة ما ذكره القاضى في مختصر التعريب من بناء المسألة على أن النصح بيان أو رفع ، فمن 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 يقتضى إلا تجوير خلف ولا وقوع خبر بخلاف خبر ، وأما من قال بالثاني كالقاضى فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حيثئذ يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبر إن كان صادقاً كان الناسخ 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 تجوير نسخ الأخبار .



## الفصل الرابع .

### في الناسخ والمنسوخ

قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ :

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالنسبة كنسخ الجلد في حق المحسن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضى 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 وعروض 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 وبالتواتر ، وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه ، وذهب ابن سريج كما نقل القاضي عنه في مختصر التعريب إلى جائز ولكن لم يرد وذهب قوم إلى أمتناعها ، ونقل عن الشافعي رضى الله عنه ، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عن خطأوه عظم قدره وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا للوضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق ببلوغ قدره كيف وهو الذى مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه ، قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم عمل فتممقوا في محامل ذكرها وأورد الكيان بعضها وأعلم أنهم صعبوا أمراً

سهلا وبالعوا 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 صنف شيخ الدنيا الشيخ الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام الكبير المتفق على جلالته وعظمته وبلوغه في العلم المبلغ الذي يتضامل عنده جماعة من المجتهدين أبي سهل الصلوكي كتابا في نصره هذا القول وكذلك الاستاذان الكبيران أبو اسحق الاسفرايني وتليذه أبو منصور البغدادي وهما من أئمة الأصول والفقه وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال القاضي في مختصر التقريب .

واختلف الذين منعوا نسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلا ومنهم من قال يجوز سماعا وإنما امتنع بأدلة السمع .

قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو موثبه في هذا الفن ومنهم من نقل 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 المبتدئ يفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل تنازه 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 سن فيه غير ما سن

فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما حدث الله اليه حتى يبين للناس إن له سنة تأسخه التي 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 تقوم الحججة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعاً ولا تكون سنة منفردة 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 تين 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 تكلم 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 سنة 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 نسندوا 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 المحصن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فان هذا تخصيص  
والمصنف قد ذكره بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن  
الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجوما .

واستدل على أن الكتاب يفسخ 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 ( نأت بخير  
منها أو مثلها ) وقد استدلل بها الشافعى 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 نأت بالخبر 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 بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بيانا للآخر  
وأجيب عن الاول بأن النسخ لا ينافى البيان بل هو عينه بناء على بيان انتهاء  
الحكم وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ( فانه يقتضى أن  
يكون الكتاب تبيانا 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 مضائرا  
للسنخ لم يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان مغايرا 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 أيضا فقد يفهم أن الآية أنه عليه  
عليه السلام بين القرآن والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع فا تدل عليه الآية  
وقد يحاب عن هذا بأن الآية إنما تدل على أنه بينهما لا تعارض لهما المبين به  
ولعل المبين 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 لا أجد منسوخ  
بعارهى أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع قلت لا أجد الحال  
فلا نسخ .

نسخ المتواتر بالآحاد جائز في النقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد  
فقد حكى القاضى في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلا  
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 يفسخ ولو نصب المسألة في الجواز للعقل 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 وفضل القاضى في مختصر التقريب والنزالي 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 وكذا إمام الحرمين قال اجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا يفسخه مظنون ولم يتقرر زمان الرسول صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن المراد المتواتر في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعى وخبر الواحد ظنى والظنى لا يمارض القطعى لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز ، وهذا الدليل إنما يتمشى إذا كان محل النزاع في الجواز العقلى ، كذا اعترض به الهندى ظناً منه وقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلاً فانه 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 ضئيف من أوجه أخر :

أحدها ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من أنا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً بوجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال : إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل .

والثانى : أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى أن اتفاء

الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا وثبت 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 بنذب الراوى وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضى أيضاً ومراده أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوايه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوايه ، ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين :

**أحدهما :** منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسنده أن الكتاب والسنة المتوازنة وإن كان مقطوعاً بالمتن لكنهما مظهران للدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصاً فتعادلاً بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالة على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول الخبر الواحد الخاص إنما هو احتمال الكذب والنقل ونطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام إنما هو من جهة تخصيصه بإرادة بعض مدلولاته دون بعض ومعلوم أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق النذب والنقل إلى العدل المتحفظ وضعفه الشيخ 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 والناسخ 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 المفردة في صور عديدة أشد محضراً من تحققها في صورة واحدة .

ولتاقيهما : النقص يجوز ان تخصيصهما به ولقائل أن يقول التخصيص أهون  
فلا يلزم من جوازه جواز النسخ ، وأيضا فالتخصيص لا يلزم منه ترجيح الاضعف  
على الأقوى 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)  
آية فإنه يقتضى حصر التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة  
السته من نبيه 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  
ويبقى ما عداها على الأصل الحل ونبيه 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 لعموم ليس غير هذه  
الأربعة بمجرد وهو عموم المفهوم من حصر التحريم في الأربعة بناء على أن للمفهوم  
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 : فى أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ وأن الحكم الثابت بإجماع  
هذا هو رأى الجماهير أعنى أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم فى 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 الانعام 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 فالعبارة بقوله أو تقريره  
وأما بالإجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الإجماع لزوم خطأ أحد الإجماعين  
وإلى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الإجماع بخلافه وأما القياس فلأن شرط صحته أن  
لا يخالف الإجماع فإذا قام القياس على خلاف الإجماع لم يكن معتبرا لزوال شرطه  
وأما أن الإجماع لا يفسخ به فلأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس  
والأولان 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 ولا سيما 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 أجلي منه ) .

البحث للثاني في نسخ القياس والنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب  
إليه المصنف أن القياس إنما يفسخ بقياس أجلي من القياس الأول وأظهر ويعرف  
قوة أحد القياسين بما سألني 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 حيثنذ 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 الأدلة ، 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 استقرار التعبد بالقياس .

وأما بالإجماع فلأنه 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 بعله موجودة في ذلك الفرع ويكون إماره عليتها أقوى من إماره عليه الوصف للحكم الأول في الأصل الأول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الأول .

وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فإنه 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 اجتهد 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 ولكنه لا يسمى ناسخاً لأن القياس إنما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول معتداً به فلم يكن النص 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 تقدم الكلام فيه هذا كلام الإمام قال صاحب التحصيل ، ولقائل أن يقول في هذه الأقسام 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 قبل 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 النص الذي يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لا بدوران يكون كان موجودا في زمن النبي ﷺ ضرورة أن النصوص لا تنشأ بعده ولكنة كان قد خفي عليه فاذا بان له نيين 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 بالسنة وبالقياس عن طائفة .

والخامس : في قوله إن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به قلنا لا نسلم فان المصيب وإن اتحد فقد انقسم 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 يصلح 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 منصوطة 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 وإن وجب عليه اتباع ما ظنه فوق حكمة في حقه بعد إطلاعه على الناسخ لا يكون ناسخا متجددا بل يتبين أنه كان منسوخا وإن

كانت مستنبطة فحكما 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 فإن كان القياس قطعيا كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه 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 نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخا ) .

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق ، واختلف في أن نسخ الأصل كتحرير التأليف مثلا هل يستلزم نسخ الفحوى كتحرير الضرب وفي عكسه وهو أن نسخ الفحوى وهو تحريم الضرب هل يستلزم نسخ الأصل وهو تحريم التأليف على مذاهب .

أحدها : أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر واختاره صاحب الكتاب . واستدل على أن نسخ الفحوى يستلزم بأن الفحوى لازم للأصل ونفي اللازم يستلزم نفي 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 المختار أن تحريم الضرب في محل السكوت إن جعلناه من باب القياس فنسخ الأصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله وإن جعلناه ثابتا

بدلالة اللفظ فلا شك أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف 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 المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو أصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس أصلا للفحوى قوله والنحوى تكون نسخا قد ادعى الامام والامدى في ذلك الاتفاق وفيه نظر حجاجا ونقلأما الحجاج فوقع الاختلاف في أنه هل هو من باب القياس وإذا كان من باب القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف وأما النقل

قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى في 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 أبو اسحاق وكذلك القاضى كأنص عليه في مختصر التقریب 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 القرافي معنى قياسية أى ادرك العقل الحكمة التى لأجلها ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق قياسا .

قال الإمام فى يقينية فيقتضى النسخ لا محالة ، ولقائل أن يقول القياس ليس يقينيا لاحتمال غلطنا فى ان ذلك الحكم فى الأصل معلل وان العلة هى ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقتضى نقيضا مما يريد ثباته والمسألة خلافية بين العلماء ولا قاطح 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 المختانان 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 الخمس هل يكون نسخاً فذهب الجاهل إلى أنه ليس بنسخ .

وقال بعض أهل العراق إنه نسخ لأن زيادة هذه السادسة بغير الوسط أى أنها تجمل 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 عندي أنهم إن أرادوا بكونها تغير الوسط أنها تجمل 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 الشيين فما 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 زيدت واحدة فهي ترفع الوسط بالكلية ويتجه ما ذكره انبجها واضحا لأن الوسط حينئذ وإن كان أمراً حقيقياً إلا أن الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخاً للحكم الشرعى وإن زيدت ثنتين ونحوهما بما لا يرفع الوسط فلا نسخ إذ لم يرفع الوسط وإنما خرجت الظهر مثلاً عن أن يكون وسطاً وكونها كانت الوسط إنما هو أمر حقيقى اتفانى 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 أبى حنيفة رحمه الله ، وفرق قوم بين ما تفاه المقهوم ومالم ينفعه والقاضى عبد الجبار بين ما ينفعى اعتداد الأصل وبين مالم ينفعه ، وقال البصرى إن نفى ما ثبت شرعاً كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد وزيادة التعريب على الحد ليس بنسخ ) .

مضى الكلام فى زيادة العبادة المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع فعليه  
بمذاهب :

أحدهما : أنها ليست نسخاً وهو مذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه وقول أبى على وأبى هاشم .

الثانى : أنها نسخ وهو قول الحنيفة .

الثالث : التفصيل : فقال قوم : إن كانت الزيادة قد تفاهها المقهوم فيكون نسخاً وإلا فلا كما قال فى سائمة النعم زكاة ثم قال فى المعاومة 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 استتفاهه 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 للتقريب على حد القاذف .

وقال أبو الحسين البصري إن كان ارئد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم وإن كان ثابتاً بدليل عقلي كالبرآة الأصلية فلا وهذا هو الأحسن عند الإمام والمختار عند الآمدي ، وابن الحاجب ، قوله فزيادة أي فعل ما ذكره أبو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التقريب على الحد في حق الزاني لا يكون نسخاً لأن عدم التقريب كان ثابتاً بالبرآة الأصلية ، وبكلام المصنف يوم أن هذين المسألين من تنمة كلام أبو الحسين وليس كذلك ، فقد نقل عنه الآمدي في الفرع الثاني من فروع المسألة أن المسألين جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثاني فظاهر ، وأما الأول فلأن التشهد ليس محله بعد الركعتين بخصوصهما بل آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ، وقال بعضهم واختاره الغزالي ، إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعددية الانفصال ، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وإن لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا ولم يذكر في الكتاب هذا المذهب والله أعلم .

قال : ( خاتمة التسخير يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه ) .

المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التي بها يعرف الناسخ من المنسوخ ، وأنما



ذكر ذلك آخر الباب وجعله خاتمة لنقله بجميع أنواع النسخ وجملة 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 قبل قوله في ذلك وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر وذلك لأن النسخ حصل بطريق التبع والشىء يفتقر إذا كان تابعا ولا يغتفر أصلا في مسائل كثيرة أصولية وفقهية كما أن الشفعة لا تثبت في الأشجار والأبنية بطريق الأصالة وتثبت تبعا للأرض إذا بيعت معها ، وكما إذا قطعت يد المحرم فإنه لا فدية عليه للشعر الذى عليها والظفر لأنهما هنا تابعان غير مقصودين بالابانة ، وعلى قياس هذا لو كشط جلدة الرأس فلا فدية ، ويشبه هذا بما لو كان تحت امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة فإنه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلها لا يجب المهر لأن البضع تابع عند القتل غير مقصود ويلتحق به أيضا ما في الرافعى 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 هاهنا جرى في حين عقد مأذون فيه .

وقد يمتنع الشىء مقصودا وإن حصل في ضمن عقد لم يمتنع ونظيره يصح خلع العبد قولاً واحداً ويمتنع من تمليك السيد بعقد الهبة على أصبح الوجهين ومسائل هذا الفصل تخرج عن حد المد .

أما لو قال الراوى هذا منسوخ لم يقبل لجواز أن يقوله عن اجتهاد منه 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 منسوخ قبل لأنه لو لا ظهور للنسخ فيه لما أطلق النسخ اطلاقا .

قال الإمام هذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في أول الامر كذلك وليس كذلك وبالله التوفيق والمون تم الجزء الأول ومن تخرئة المصنف فسمح الله في مدته

## الكتاب الثاني

### في السنة

قال رحمه الله ( الكتاب الثاني في السنة وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم أرفعه وقد سبق مباحث القول والكلام في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في بابين الباب الأول في أفعاله وفيه مسائل الأولى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب إلا للصنائر سهواً والتقرير مذکور في كتاب المصباح

السنة في اللغة الطيبة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح 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 بالامر والنهي والعام والخاص والجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وكذا منا 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 ، واعلم أن الكلام في هذه المسألة محله علم الكلام واختيار المصنف قد عرفته وهو رأى جماعات ويشترط عند من يقول بوقوع ذلك بطريق السهو أن يحصل الذكر والذي تختاره نحن وندين الله تعالى عليه أنه لا يصدر عنهم ذنب لاصغير ولا كبير لاعمداء ولا سهواً

ولين الله تعالى نزه ذواتهم الشريفة عن صدور ثنقائص وهذا هو اعتقاد الشيخ الإمام الوالد ايده الله وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحصبي ونص على القول به الاستاذ أبو اسحاق في كتابه في اصول الفقه وذاذ أنه يمتنع عليهم النسيان يمتنع عليهم للنسيان أيضاً ، وأما دعوى الإمام 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 حكاها الاستاذ وذهب إليه 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 نكون 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 و صلوكا رأيتموني أصلي (١). وقوله عليه السلام خذوا 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 بياناً لشيء نحو قطعه يد السارق من السكوع إذ فعله بياناً لقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما )

الثالث ما عرف بالقرينة أنه للاباحة كالافعال الجليلة نحو القيام والعقود 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 تبركاً بآثاره الظاهرة ومواطن نعاله الشريفة

( ١٩٢ - الأبهاج ج ٢ )

والرابع ما عرف انه مخصوص به كالضحى والاضحى

الخامس ما عرف أنه غير مخصوص به كما كثر التكاليف 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 الا 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 انا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الاحكام

السابع ما لم يظهر فيه قصد القرية بل كان مجرداً مطلقاً فهذا أمر دائر بين الوجوب والتدب والإباحة لان المحرم يتمتع صدور عنه لما تقرر في مسألة عصمة الانبياء والمكروه يندر وقوعه من أحد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وأمام المرسلين والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه وإذا دار الامر بين هذه الامور فهل يدل على واحد منها هذه مسألة الكتاب وفيها مذاهب

احدها أنه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك وتابعه في ذلك جماعة من الائمة ويجزم به الأمدى

والثاني انه يدل على التدب وهو المنسوب إلى الشافعي واختاره أمام الحرمين .وبه قالت طوائف من الائمة ونقله القاضى أبو الطيب عن أبي بكر القفال وعن الصيرفى وسياق النقل عن الصيرفى بالوقف

الثالث أنه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخرى وابن خيران وابن أبي هريرة والحناابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضى في مختصر التقریب عن مالك ، قال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصوليه والفروعيه

وفروع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضى واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم إلى ان اندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى ان اندركه يادله السمع

الرابع التوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفى والواقفية واختاره النزالى والامام وأتباعه منهم المصنف وصححه القاضى ابو الطيب فى الكفاية عن اكثر الاصحاب وأبى بكر الدقاق وأبى القاسم ابن كج وقالوا لاندرى انه للوجوب أر للندب أو للاباحة لاحتمال هذه الامور كلها ، واحتمال أن يكون أيضا من من خصائصه

والخامس انه على الخطر فى حقنا حكاة النزالى قال الآمدى وهو قول بعض من جوز على الانبياء المعاصى قلت وليس مستندا لقائل بهذه المقالة تجوز المعاصى بل ما ذكره القاضى فى مختصر التقريب ، فقال ذهب قوم إلى انه يحرم اتباعه وهذا من هؤلاء الانبياء على اصلهم فى الاحكام قبل ورود الشرائع فانهم زعموا انها على الخطر ولم يجعل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما فى تثبت حكمه فبقى الحكم على ما كان عليه فى قضية العقل قبل ورود الشرائع انتهى ، وكذلك ذكر النزالى وقال لقد صدق هذا القائل فى قوله بقى على ما كان وخطأ فى قوله

ان الاحكام قبل الشرع على الخطر لما قررناه فى موضعه فإن قلت فهل قصد القرية فى الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لا يتأتى فيه الخلاف المذكور قلت لا تصریح بعضهم بجريان الخلاف فى القسمين جميعاً اعنى ما ظهر فيه قصد القرية وما لم يظهر غير أن القول بالوجوب والندب يقوى فى القسم الاول بالاباحة 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. لبيان. للامة جواز الاقدام عليه ويثاب صلى الله عليه وسلم بهذا المقصد وهذا الفعل وإن كان مستوى الطرفين فيظهر في المباح قصد القرية بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالاباحة إلا بهذا التقريب على أنا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم أعنى السادس. وهو ما ظهر فيه قصد القرية نعم حكاها الأمدى ومن تلقاه منه ولا مساعد للامدى على حكايته وأنا قد وقفت على كلام القاضى فن بعده .

الثامن مدار الامر فيه بين أن يكون جبليا وأن يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلى لأن الأصل عدم التشريع أو على الشرعى لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات .

وهذا القسم قاعدة جلية وهى مفتتح كتابنا الأشباه والنظائر وقد ذكرت في كتاب الاشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر أن الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعى 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 فقبل ذلك جبلى فلا يستحب وقيل شرعى ومنها أنه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا فهل يحمل على الجبلى فلا يستجيب أو على الشرعى ومنها حجه راكبا ومنها ذهابه في اليد في طريق وإيابه في آخر القاعدة مستوفاة في كتابنا الأشباه والنظائر كذا الله .

قال ( احتج القائل بالاباحة بأن فعلة لا يسكرد ولا يحرم والأصل عدم

الوجوب والتدب . فبقي الاباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب .  
أو التدب .

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 إيبين 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 متدوحة 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 الخلل على أحدهما أولى لأن الحاق الفرد بالأعم الاغلب أرجح وأولى من الحاقه بخلاف ذلك واقائل 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 التدبية والرابع يدل على الوجوب .

الأول : التمسك بقوله لكم ووجهه أنه قال عليكم وذلك يفيد أنه

---

(١) سورة الاحزاب آية (٢١) .



مندوب إليه إذ المباح لا نفع 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  
بينه وبين دليل الإيجاب .

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 فيه الأسوة الحسنة  
ومن لا يرجو الله واليوم الآخر فلا يس 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 الإثبات فلا تقتضى 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 لائح في مبادئ النظر إلا أن الذهن يسابق في هذه الآية إلى فهم الرجحان من قوله حسنة لا يكاد يتأري 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 إنسان فان هذا كلام مفيد يفهم اللبيب منه بقولك إنسان فوق ما يفهم من مدلول إنسان من حيث هو وهو أنه حلو لحصال الإنسانية الشريفة ولو لم يفهم زيادة على مدلول الإنسان لم يعد الكلام مفيداً إذ كل زيد إنسان .

قال ( والوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه وإجماع الصحابة على وجوب التمسك بالتقاء المختارين لقول عائشة رضي الله عنها فعملته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتزلنا وأجيب بأن المتابعة هي الأتيان بمثل ما فعل على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم .

واحتج القائل بالوجوب بالنص والإجماع . أما النص ففي مواضع .

أحدها قوله تعالى ( فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته  
وانبعوه (١) وظاهر الأمر الوجوب .

وثانيها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فانبعونني 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 فآمنوا ففعل  
فوجب علينا أن نأخذ به وأما الاجماع فان الصحابة رضوا الله عنهم اختلفوا في  
وجوب الغسل من التمتع الحائضين فقالت عائشة رضي الله عنها ، إذا جاوز الحائض  
الحائض فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ، رواه  
الامام أحمد والترمذي وقال حسن صحيح (٢) فرجعوا أقول عائشة واختلفوا على  
وجوب الغسل بالتقاء الحائضين .

والجواب عن الدليلين الأولين بأن المتابعة هي الايمان بمثل فعله على الوجه  
الذي أتى به من الندب أو غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة  
الندب 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 البخاري ، كتاب للغسل ، باب التمتع الحائضان ، وابن ماجه ،  
كتاب الطهارة ، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الحائضان ، ورواية أحمد  
ومسلم ، إذا قدم بين شعبها الأربع ثم مس الحائض الحائض فقد وجب الغسل .

وأنظر : نيل الأوطار (١/١٦٠-١٦١)

بالتابعة ، واعلم أن المتابعة والتأسي بمعنى واجد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا على التأسي الذي احتج به الناهب إلى التذب كما عرفت :

وللتابعة والتأسي شرط آخر مع ما ذكر وهو أن يقع الفعل لكونه فعل ، ومن هنا يظاير ان الموافقة فانه لا يشترط فيها أن تكون علة آياه كونه فعله وعن الآية الثالثة أن معنى قوله آناكم أمركم يدل على ذلك أنه قال في مقابلة وما نهاكم ، وأما الاجماع على وجوب الفعل فليس مجرد الفعل 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 ويتعين بهذا اللفظ حمله 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 بتنصيحه 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 لو لم يجب كالركوعين 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 يائنها 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 حكاه الشيخ أبو علي السبختي عن نص الشافعي كما نقل ابن أبي الدم .

الثالث أن يكون ممنوعاً لولم يجب كالأتيان بالركوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالتان ، ولقاتل أن يقول هذا لا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فانها شيآن وممنوع منها لولا المقتضى لهما ، ويعرف الوجوب أيضاً بكون قضاء لواجب هذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب إخلاله به هنا ، ويعرف أيضاً بالمدائمة على الفعل مع عدم ما يبدل على عدم الوجوب ، وهذا دليل

ظاهر على الوجوب لأنه لو كان غير واجب لنص عليه دليلاً أو لادخل بتركه لثلاً يوم هم إيجاب ما ليس بواجب .

وقوله والتدب أى ويختص معرفته التدب بشيئين .

أحدهما . قصد القرية مجرداً عن إماراة دالة على الوجوب فإنه يدل على أنه مندوب لأن الرجحان ثبت بقصد القرية والأصل علم الوجوب وفي هذا ما تقدم من الخلاف .

**والثاني :** كون الفعل قضاء لمندوب ويعرف الوجوب والتدب كلاهما بالدلالة على أنه كان مخيراً وبينه وبين فعل آخر ثبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب هذا أهمله المصنف .

قال ( الرابعة الفعلان لا يتعارضان فإن عارض فعله الواجب اتباعه 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 تقابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه والتعارض بين الفعلين غير منصور لأنهما وإن تناقض حكماً فيجوز أن يكون الفعل في ذلك واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه ، لأن الأفعال لا عموم لها ، ولو فرض مع الفعل الأول قول مقتضى الوجوب تكراره ، فالفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لكن لتلك القول لا للفعل ، فالتعارض بين الفعلين ممنوع بل أما أن يقع بين قولين أو قول وفعل ، ومحل الكلام في الأول كتاب التعادل والتراجع

وأما الثاني فذكره هنا ، وله أحوال لأنه نواماً أن يكون القول متقدماً أو متأخراً

أو يجهل الحال .

قوله قولاً متقدماً هذا هو الحال الأول 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 انا 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 الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه ، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه وجوب تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متأخراً عاماً فبالعكس أي يكون الفعل منسوخاً عكس حالته الاولى التي كان فيها ناسخاً للقول .

وإما إن يكون خاصاً به عليه السلام كقوله في المثال المذكور لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الاول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه ، وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله لا يجب عليكم صومه فلا تعارض أيضاً وحكمه ﷺ 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 في 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 التفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين ، إن قلنا مخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر الناس وإما إذا كانت قطعية فلا يمكن

حل 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 أعمى 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 فقيه مذاهب .

أحدها : أن الأخذ بالقول لأنه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لها وإن دل فإنما يدل بواسطة القول فيقلد القول لاستزامه ، وهذا ما جزم به الإمام وأتباعه 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 ترجح القول فيعمل به في حقنا لا في حقه بشيء وهذا هو الذي أشعر به اختيار صاحب الكتاب لأنه قال فالأخذ بالقول في حقنا 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 فائدته إلى ما يجرى مجرى التواريخ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب .

الأول : إنه كان قبل النبوة متعبداً بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف .  
عنا هذا فقيل : كان . عا . ش . نمة آدم وقيل إبراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل وقال بعضهم ما ثبت أنه تشرع من غير

والمذهب السامى انه عا .  
مكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً .

قال القاضي في مختصرنا هو الذى صار اليه جماهير المتكلمين ، ثم  
ب ، فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلاً وذهب عصبية أهل  
غير تمتنع عقلاً قال القاضي : وهذا ما ترتضيه وننصره

قال إمام الحرمين والنزالي والامدى وهو  
له بأنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره  
انه وبمد وعارض أمام 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 الوحى وعدم مراجعته ومراجعتنا  
قيل راجع في الرجم قلنا للالزام واستدل بآيات أمر فيها فافتقرا الانبياء السالفة  
عليهم السلام ، قلنا في أصول الشريعة وكلياتها .

البحث الثاني في أنه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بشرح بسد النبوة من قبله  
والكلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة .

. وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعده بطريقتي أولى .

وقد ذهب الأكثرون من المعتزلة وأصحابنا إلى أنه لم يكن متعبدا بشرح أصلا  
ثم اختلفوا فقالت معتزلتهم أن التعبد بشرح من قبلنا غير جائز عقلا زاعمين أن ذلك  
لو قدر لاشعر بحطية وتقصية في شرعنا ولتضمن ذلك أيضا إثبات الحاجة إلى  
مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة الشريعة .

وقال الآخرون أن العقل لا يحيل ذلك ولكنه ممنوع شرعا واختاره الإمام  
والامدى .

وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبدا أى مأمورا بالاقتباس من كتبهم  
كما أشار إليه المصنف ،

وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم إذا وجدنا حكما في شرع من  
قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمننا التعلق به .

قال امام الحرمين وللشافعي ميل إلى هذا وبنا عليه أصلا من أصوله في كتاب  
الاطعمة وتابعه معظم أصحابه .

قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب أى يبطل ما ذهب إليه بعض الفقهاء  
أنه ﷺ كان ينتظر الوحي 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 بشبهة ولا إيماء مع تقابل الامارات وتزاحم المشكلات ولقد كانوا يجتزون بقياس الشبه وطرق التلويح والترجيح فكان ذلك اجماعا قاطعا وبرهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك .

اذ لو كانوا مخاطبين بشرائع من قبلنا لبحث علمائونا عنها كما بحثوا 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 المزمع بين هذا السؤال والمصير الى الاخذ بشرح من قبلنا تصريح بالتناقض لأن سياقه يجر الى أنه لا يجب تتبع الشرائع المتقدمة لمكان التباسها واندراسها وصيرورة التكليف بها تكليفا بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول اليه فكأنكم وافقتم المذهب وخالفتم العملة وأيضا فلو كان لنا تعلق في شرح من قبلنا لنهينا الشرع على مواقع الالاس حتى لا يتطعل علينا مراجعة الأحكام .

وأيضاً فانا نقول من أحكام الأوائل ما نقل البنا نقلا يقع به العلم فهل أخذ أهل الاعصار به وأيضا فإن من أهل الكتاب من أسلم وحسن اسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبد الله بن سلام وكتب الاخبار 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 عابدين ولا عظماء 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 لا تصح 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 جلا 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 فأتوا 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 فرجما الحديث وهذا اعتراض ضعيف لأن الرجوع إليها إنما كان لازما لليهود حيث أنكروا أن وجد وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحجة عليهم بوجود ذلك فيما بين أيديهم وأن الحكم فيه موافق لشرعنا 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 التقاء 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 وكمالياتها 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 الكليات لا يجب عقلا وإنما يجب سمعا وإذا ثبت وجوب الانباج فهو المقصد ، قلت أجاب القاضي في مختصر التقريب بأنا نقول إنه تعالى ما أوجب على نبيه التوحيد إلا ابتداء ثم به على أنه كلفه بمثل ما كلف من قبله قال القاضي رضى الله عنه وأقوى ما يتمسك به في إبطال استدلالهم أنه ﷺ ما بحث عن دين واحد من الأنبياء المخيين قط لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما ولو كان ما مورأ بانباع شريعة لبحث عنها فوضح أنه ليس المعنى بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وأمثال ذلك إلا التهي عن الاشرار وماتابه من الكليات .

وأما قوله تعالى (فبهدهم اقتداه) فالمراد به افعل مثل فعلهم واعتقد في التوحيد مثل ما اعتقدوه .

قال القاضي ويدل عليه أنه جمع الأنبياء عليهم السلام في هذه الجملة ونحن نعلم أنهم لا يجتمعون قضية الشريعة ، والذي 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 لبعك ذلك في هذه الآية التي صفتها بعميم في أحوال الانبياء فلا يستقيم في الآية المنطوية على تخصيص إبراهيم عليه السلام بالاتباع ، قلت أجب القاضى بأنه كما خص إبراهيم خصص نوحا .

ونحن نعلم اختلاف ملتبها واستحالة الجمع بينها جملة فذل ذلك على أنه لم يرد إزاع الشريعة وإنما خصص من خصص بالذكر تكرمًا له وتعظيمًا قال وهذا كقوله تعالى ( وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح<sup>(٦)</sup> مع إندرأجهما في اسم النبيين ونظائر ذلك يكثُر في الكتاب العزيز فروع :

**الاول :** إن قلنا أن شرع من قبلنا شرح لنا فالاختلاف السابق في البحث الاول أنه هل هو شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جا - هنا 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 الاصحاب فان استصحبناه فشرطه أن يثبت تحريمه في شرعهم بالكتاب أو السنة ويشهد به عدلان أسلمنا منهم يعرفان المبدل من غيره كذا ذكره أصحابنا ويخذه مساف عن القراني .

**والثالث :** اختلف الفقهاء في أن الاسلام هل هو شرط في الاحسان أم لا ومذهبنا أنه ليس بشرط فاذا حكم الحاكم على الذى المحسن رجه ومذهب أبي حنيفة أن الاسلام شرط في الاحسان واستدل أصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم

وأعذر الخفية عنه رجحها بحكم التوراة وهذا ضعيف يظهر بما تقدم (فائدة) انشراح  
المتقدمة ثلاثة أقسام :

الاول : تعلمه لامن كتبهم ونقل أخبارهم الكمار 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 اة صاص 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 مخبره 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 وقفه

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 النفس أو مشترك

على الخلاف السابق وقد يستعمل الخبر في غير القول كقوله :

تخبرني العينات ما القلب كاتم ، لكنه يجاز لعدم تبادلته إلى الذهن .

وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الألفاظ ، واعلم أن الخبر

وإن كان من حيث هو يمتثل الصدق والكذب لكنه 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 ، وجمل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقاً والكاذب غير المطابق مع اعتقاد كونه غير مطابق ، قال وأما الذي لا إعتقاد 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 يفتح 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 ونزهه 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 فلأنه مبصية عندنا وكل محصية من صغيرة أو كبيرة فهي متمتعة 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 والجسم للغير عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش ، كقول زيد أنا جائع وعمرو أنا ظامى ، وخالد أنا شاكِر ، ويكر 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 الأقرن شاء الله تعالى في آخر الفصل .

وذلك لأن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا أخبروا ، فتارة يتفقون في اللفظ وهو المتواتر ، 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 الإتفاق على معنى كلى ولا جزئى بل كل أحد يخبر عن شأن نفسه بخبر يباير 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 المتواتر ذلك الشيء أخبر به أهل المتواتر وفي المعنوى المصدر المشترك وهو كل أمر وقع الاتفاق عليه صيناً وفي هذا القسم أمر جزئى لم يتفقوا عليه .

السادس : الخبر المحفوف بالقرائن ، ذهب النظام وإمام الحرمين والغزالي والإمام واتباعه منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب أنه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقرى إلى أنه لا يفيد .

واحجج الاولون بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان غضب على وزيره وأهانته

ثم رأى الوزير خارجا من باب داره على وجهه الفلة والإنكسار والخوف ياد على أعطافة والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحواليه الاعوان كالمرسين عليه وبكلامهم له كلام النظير للنظير بعد أن كانوا خدما 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 لمد أحق ورشقة سهام الملام وكذلك إذا وجدنا رجلا مرموقا عظيم الشأن معروفا بالمحافظة على رعاية المرؤات حاسرا رأسه شاقا جيبه حافيا وهو يصبح بالويل والثبور ويذكر أنه أصيب بولد أو والده وشهدت الجنازة ورؤى الغسال مشمرا يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها تفيد العلم بصدق الخبر وإن كان واحداً .

وأعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مترتبة على قرائن الاحوال وهي لا تنضب انضباط المحدودات بمحدودها .

وقد قلنا أنه لا سبيل إلى حجدها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا يحصى ،

وإذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها علوم بديهية لا ياباها لا يجاهد ولورام أمرؤ العلم بضبط القرائن ووضعها بما يميزها عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلا وكأنها تدق عن العبارات وتأتي عن من يحاول ضبطها بها .

وقد قال للشافعي رضي الله عنه من شاهد رضيعا قنذ القنم ثديا من موضع ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجر جرة المتجرع لم يستغرب

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 ما رأى من القرائن في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القضاء لم يثبت الرضاع بذلك .

وذلك إن ماسمه القاضى وصفا لا يبلغ مبلغ العيان ، والذي يقضى بالمعائن إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الواصفين .

قال امام الحرمين ولوقيل لازكى خلق الله قريحة وأحدم ذهننا أفضل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة في محالة الفصل فان القرائن لا تبينها غايات العبارات .

وهذا 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 توأطهم 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 نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستثناس ) .

التواتر لغة هو التتابع وتواتر مجيء القوم أى جاؤا واحداً بعد واحد بفترة بينهما ، ومنه قوله تعالى ( ثم أرسلنا رسالتنا نرى ) (١) أى واحد بعد واحد بفترة

---

(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 خيرا عن أمور موجودة في زماننا كالإخبار عن البلدان البعيدة أو عن أمور ماضية كالإخبار 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 التقریب وهؤلاء قوم من الأوائل 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 كنيسابور وخورزم والأشخاص الماضية كالشافعي وأبي حنيفة ونجزم بذلك جزما يجرى مجرى جزمنا بالمشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للشاهدات ومن أنكر ذلك فقط سقطت مكالمته ووضعت مجاحدته .

قال القاضي فإن قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم يجدها وإنما وجدنا ما تواتر عنه الإخبار 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 طائفة منهم تقوم بهم حجة .

قال القاضي فيقول كذلك لانزال منتقل مذهب السمنية ولم تر حرجا وقصة

يكثرون بهم .

واعترض الخصم بأنا نجد للتفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات

واليديهات كقولنا الواحد نصف الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال بطريق النقيض.  
ومع الاحتمال يخرج عن كونه يقينيا .

والجواب أن سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور  
طرفها بخلاف غيرها فلهذا يستأنس للعقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبني  
على أن العلوم لا تتفاوت والذي اختاره كثيرون خلافه .

قال ( الثانية إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة إلى نظر خلافا لإمام الحرمين  
والحجة والكفي والبصري وتوقف المرتضى أما لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأق  
له كالبه والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع توأطهم على الكذب وأن لا داعي  
لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة 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 الكفي من  
المعتزلة .

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي هنا أنه البلخي وكناه أبا مسلم إلى أنه كسي  
وواقفه أبو بكر الدقاق وأبو الحسين ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الاسلام  
الغزالي وفيه نظر فالذي نص عليه في المستصحب أن تحقيق القول فيه أنه ضروري  
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 واتقاهم على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا  
الذي ذكره الغزالي هو الحق وهو الذي اختاره الإمام واتباعه .

أما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه أيضاً أنه نظري وهو صريح في البرهان

بموافقة الكمي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكمي على محمل يقارب ما ذكره الغزالي وهذه عبارته ،

ذهب الكمي إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظري وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصبة الحق والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت إياه جامعة وانتفاها فلم يمن الرجل نظراً عقلياً وفسكراً اسبرياً على مقدمات وتناجح فليس ما ذكره إلا الحق انتهى .

وإذا اتحد رأى أمام الحرمين والغزالي وكان هوى رأى الإمام والجمهور ونزل مذهب الكمي عليه كما صنع أمام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف ؛ وهذا التنزيل هو الذي ينبغي 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 بالتواتر الصياني حال طفوليتهم وعدم حصول النظر والتمييز لهم حال كونهم مرهقين ، قال وكذلك نقول في البلة باعتبار الحاليتين

وأما الثاني فلأنه يلزم من كونه ضروري العلم بأنه ضروري ضرورة إذ العلم بالشيء لا يستلزم العلم بصفته واحتج القائل بأنه نظري بأن العلم بمقتضاه متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين عز الكذب عادة وأنه لا داعي لهم إليه من غرض ديني أو دنيوي وأما إذا كان متوقفاً على حصول الخبر كان نظرياً والمتوقف على النظري ألى أن يكون نظرياً والجواب أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبه من الفعل أعنى أنه إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن فمن غير نظر يحصل بالضرورة بحقيته .

قال **الشافعية** ضابطة افادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يستقد  
خلافه لشبهة دليل أو تقليد وأن يكون سند الخبرين احساساً به )

ضابط الخبر المتواتر أفادة العلم فقي اخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا  
انه متواتر ومق لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر أما لفقدان شرط من شروط  
المتواتر أو لوجود مانع وعند هذا يظهر أنه يتعذر الاستدلال بالتواتر على من  
لم يعترف بحصول العلم له ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم  
به ، فن 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 بمطلوبه 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 مستقداً خلافه إما لشبهة دليل أو تقليد إمام إن  
كان عامياً وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى وأخاره المصنف واحتج الشريف  
على اشتراطه بأن حصول العلم عقيب للتواتر 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

وأعذق من اخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام  
بالاخبار المتواترة لاجل تقليد أو شبهة اعتقدها في نفي تلك الأشياء واجاب عنه



بأنه لا داعى يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نبي هذه الأمور ولا شبهة في نبي تلك الأشياء والتقليد لا بد وأن يقتهى 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 موجه .

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 ولتعدى الغرض من أمد بعيد وأوقع اليبس في أمر عجاب ما أدرى أيتعجب المرء من ذى علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أمورا شائعة 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 يمد في الأحاد فضلا عن الحاقه بالمتواترات وهذا من بهت الرواض فأنه لو كان لما خفى على أهل يمة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزها ولا بداه مخالف أو مواقف ولخرجه من رواة الحديث ولو حافظ واحد .

**الثالث :** أن يكون مستند المخبرين في الأخبار وهو الإحساس بالخبر 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 الحجل والغضبان عن أصفرار الخوف والمرعوب ، وإنما العقل يدرك تميز هذه الأحوال قال فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البديهة والاضطرار ، هذا كلام أمام وفيه نظر لأن ما ذكره راجع إلى الحس أيضاً لأن القرائن التي تفيد العلم الضرورى مستندة إلى الحس ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حالية أو مقالية .

وهما محسوسان ، وأما القرائن 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 والمعتاد ينتسبون إلى رايكن في السنة والهوينا من برجاه كذا النظر وإلى ناظر ثم النظر ينتسبون ويتحزبون أحزاباً لا ينضبط على أقدم القرائن في ذكائها وأتقائها وبلاذتها واقتصادها ومن أعظم أسباب اختلافهم إعتراض القواطع واللوائح قبل استكمال النظر فلا يتضمن أخبار المخبرين في صحارى النظر صدقا ولا كذبا .

قال(وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تزكية 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 كتفباء موسى وعشرون لقوله تعالى أن يكن منكم عشرون صابرون وأربعون لقوله تعالى ومن أتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا 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 بعدد معين بل هذا القدر كاف عند الجماهير لأنه لا عدد يفرض ألف وألفين إلا والكذب منهم غير مستبعد لدى 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 اختلال غيره من الشرائط .

وهذا قد تقدم ذكره لكن من هؤلاء الجماهير من قطع في جانب النقي 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 واحسب 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 الصادرين 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 فلاناً زناً بفلانة عن تزكيتهم 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 .

ففى لم يحصل العلم بالصدق فقد اتنى اللازم وإذا اتنى اللازم اتنى الملتزم ولا يمكن إلتفاء حصول العلم لإلتفاء كونهم شهدوا ولا كونهم أربعة إذ هو خلاف الفرض فتعين أن يكون لإلتفاء الصدق متى اتنى الصدق تعين الكذب إذ لا واسطة بينهما وحيث لا يجب تزكيتهم أيضاً للعلم بكذبهم فيخلو عن الفائدة فوضح أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهودنا وطلب تزكيتهم واجب بإجماع الأمة وبطل الإزل .

قال وأما الخمسة فأتوقف فيها إذ لا يخفى عدم تأنى هذه الدلالة 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 تزكيتهم لبقاء النصاب . وهذا بخلاف الأربعة لأن كذب أحدهم مسقط

للحجة هذا تقرير حجة القاضى ونحن نقول له إن عنت بقولك أتوقف فى الحسة  
التوقف فى حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح ،

لكن لاختصاص الوقفة بالحسة بل يتأى ذلك فى الآف والألفين إذ لا تقطع  
بمصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب أن تتوقف فى الكلى بهذا المعنى وإن  
عنت به التوقف فى جواز العلم بقولهم كما فى سائر الإعداد وعدم جوازه كما فى  
الأربعة فهو غير صحيح .

لأنه إذا 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 الراوية والشهادة وذلك أن الشهادة تقتضى شرعاً خاصاً  
فتواطئ الشهود على الكذب فى المشهود عليه غير مستعبد بخلاف الراوية .

وكذلك يشترط فى الشهادة ما لا يشترط فى الراوية .

( ٢١ م — الإبهاج ج ٢ )

قوله وشرط علمت مذهب الجماهير ، وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا الغزالي اشتراط العدد ثم تضايقت مذاهبهم فيه فلم ينادروا على إختلاف الآراء عدداً من الشرع هو مرتبط حكمه أو جاره وفقاً في حكمه حال الإمال إليه منهم ماثل فذهب ذاهبون إلى إشتراط اثني عشر كعدد تقبلاء 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 ينبوا ماتتين ) (٢) وعلى هذا المذهب العلاف 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 إشتراط 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 تمسكا بقوله تعالى ( واختار موسى قومه سبعين وشرط آخرون من سبعين تمسكا بقوله تعالى ( واختار موسى قومه سبعين وجلا لمتقاتنا ) (٤) وقال قوم ثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والبضع بكسر الباء هو ما بين الثلاث إلى التسع والذي في مختصر التقريب القاضي والبرهان لإمام الحرمين والوجيز لابن برهان والأحكام للأمدى تقييداً 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 للقتال ثلاثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة سمانية من المؤمنين أدخلهم النبي ﷺ في حكم عداد الحاضرين وأجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلاثمائة وثلاثة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهبوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا فقال قيل ثلاثمائة وقيل ثلثمائة وخمس رجال كالحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما أشرنا إليه .

قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لأننا نمارض بعض هذه المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض .

قال إمام الحرمين وإن عن ترجيح فليس من مسلول الحق المقطوع به فان الترجيحات ثمراتها غلبان الظنون في مطرد العادة وأيضا فانه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالاخبار .

وإنما هي في قضاياها غايات جرت في حكاية أحوال وليس في العقل ما يقتضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها وأيضا فان عدد ما ذكره إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب وبالجملة فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة إلى واقع في أقاصيص وحكايات أحوال جرت وفاقا فكان لا يمتنع أن يقع أدل من تلك للبالغ وأكثر وهي واردة في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب إطلا معنى للتمسك بها ويلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باشتراط عدد يرمي الرضوان قال إمام الحرمين وهم ألف وتسعمائة .

وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر كل الأمة وهو الاجماع بحكاه القاضي في مختصر التقرير وحكي 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 أولا 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 مبانها لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد قال أمام الحرمين  
وهو سرف وبجائزة حد وذهول 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 وهذا يتبين أن  
التواتر قد ينقلب أحادا وربما اندرس دهرها فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ  
ما طردت الشرائع فيه عصرا بعد عصر حتى انتهى 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 : ( الراجعة مثلا لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر أنه أعطى  
فرسا وآخر أنه أعطى جملا وهم جرا تواتر 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 قـدر 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 جملاً وهلم جرا حتى يبلغ حد التواتر فإنه يثبت بهذه الأخبار  
القدر المشترك وهو صدور الاعطاء منه ولو أن زيدا ذكر أنه أعطى وتصدق  
روهب مراراً وعمرو 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 التقيضين أو ارتفاعهما أو بالاستدلال بأخبار الفيلسوف يقدم 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 الإمامة 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 لكانت 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 الإمامة من أنها متنى أو فرادى والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله ﷺ التي لم تتوافر

كحنين الجذع إليه وتسليم الحجر عليه ووقوف الشجر بين يديه وتسليح 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 توافر الدواعى على نقلها لذلك ، بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة في الفتن فتوافر الدواعى على نقلها فلما لم توافر دل على عدم صحته .

وعن الثالث أن تلك المعجزات التي لم تتواتر لم تسكن بمحضرة جمع عظيم فعدم تواترها إنما هو لقلة المشاهدين ، فإن قلت يارض هذا بمثله فنقول إنما لم يتواتر 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 مضنلا إذنا يحتاج إلى التلويح فضلا عن النص الصريح ولم يكن عن أبدائه 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 النفوس إلى شيء تشوقها إلى نقل ما يتعلق بالولايات فحبها تطير الجمجم عن الغلاصم وتهلك النفوس ، ويلوح من هذا فرق آخر واضح بين ما سأله من أمر الإقامة وبين الإمامة .

قال إمام الحرمين وهو من أغض الاستئلة فان بلال كان يقيم بعد الهجرة إلى إنقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واليلة خمس مرات ثم لم يقع للتواتر ،

واختلفت النقلة فنقول الإقامة شعار مسنون ليس بالمعظم الموقع في العرف والشرع، قال إمام الحرمين والمعتمد عندي أن الصحابة هونت أمر الأفراد والثنية فلم يعتنوا بالإشاعة وأشاعوا أفضى إلى الدروس وليس ذلك بدعا فيما ليس من العزائم وهذا ينضم إليه بدع ثارت مع تواتر وأصحاب سلطنة واستيلاء وقهر فانه جرى في آخر أيام علي رضي الله عنه تورب 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 ألمي الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحنا من المقطوع بكذبه خبر لوصح لتوفرت الدواعي على تقلة 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 تعريف 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 قنص عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة ، ولقاتل أن يقول غاية متبهي المتقرب الجلد والمتفحص الالذ عدم الوجدان فكيف ينهض ذلك قاطما في عدم الوجود وإنما قصاراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وأن فرض دليل عقلي 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 متبهي من غير معجزة فيقطع بكذبه قال وهذا محض عندي ، فاقول أن تنبأ وزعم أن الخلق كلفوا متابته وتصديقه من غير آية فهذا كذب فان مساقه يفضي إلى تكليف ما لا يطلق وهو العلم بصدقه من غير سبيل مؤد إلى العلم فاما إذا قال

ما اكلف الخلق أتباعي ولكن أوحى إلي 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 لاني بعده وهذا راجع إلى القسم الأول وهو ما علم خلافه استدلالاً .

قال ( مسألة بعض ما نسب إلى الرسول ﷺ كذب لقوله سيكذب علي ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه ) .

بعض الاخبار الروية عن النبي ﷺ بطريق الآحاد مقطوع بكذبه لموجهين .

احدهما : أنه روى عنه ﷺ أنه قال سيكذب علي 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 مبهمّة 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 فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما تصورا 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 (وسيه نسيان الراوى أو غلطة أو اقتراف الملاحظة لتنفير العليل) سبب وقوع الكذب عليه عليه السلام أما نسيان الراوى لطول عهد بالخبر المسموع أو غير ذلك فربما لحل للنسيان على نقص ما يحل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو غير ذلك من افات النسيان وأما غلطة بأن اراد النطق بلفظ فسبق اسائه إلى سواء أو وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدى معناه وأما اقتراف الزنادقة وغيرهم من أعداء الدين الذين وضعوا احاديث تخالف العقول ونسبوها إلى النبي عليه السلام تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة ، وقد يقع الوضع من متها لك على حب الجاه كما وضعوا في دولة بنى العباس رضى الله عنه خصوصا دالة على امامة العباس وذريته ومن النواة المتعصبين من وضع احاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه ، ومنهم من جوز وضع الاحاديث للترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع في ذلك واسباب الوضع كثيرة لأنها 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 أيضا وانكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعا أو عقلا واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية )

القسم الثالث من أقسام الخبر ما لا يقطع بصدقه ولا يصدقه ولا ينكذه وله احوال لأنه إما أن يترجح احتمال صدقه أو ينكذه كخبر العدل والفاستق أو يتساوى كخبر المجهول وإنما يجب العمل بالقسم الأول فلذلك اقتصر على ذكره هنا بقوله العدل احترازاً عن القسمين الآخرين وقوله الواحد احتراز عن المتواتر فإن المراد بخبر الواحد عند الأصوليين ما لم يبلغ حد التواتر بما لا سبيل إلى القطع بصدقه أو كذبه سواء نقله واحداً أم جمع منحصرون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه كالنبي ولا يعد ذلك من اخبار الواحد ويدخل في خبر الواحد المستفيض ، قال الامدى وهو ما نقله جماعة يزيد على الثلاثة والأربعة وقيل المستفيض وما تلقته الأمة بالقبول وقال الاستاذ أبو بكر بن فورك الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه قال إمام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال إن تقفوا على العمل به لم يقطع بصدقه وحمل الأمر على اعتقاد وجوب العمل بخبر الواحد وأن تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً فإن تصحيح الأئمة للخبر يجرى على حكم الظاهر ، فاذا اجتمع شروط الصحة أطلق عليه المحدثون الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه ، قال امام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وبأحوال بالصدق فاذا تقول لقال مجيباً لا يتصور هنا

فانهم لا يصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا لسكانوا مجازفين وأهل الإجماع لا يجهمون 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

احدهما : في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سيما وقال أحمد بن حنبل والقفال وأبو العباس بن سريج منا وأبو الحسين دل عليه العقل مع للسمع وقد عرفت في أوائل الشرح اعتذار القاضي والاستاذ عن قضي 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 السمعي قام على أنه غير حجة وهو رأى القاساني وابن داود والرافضة .

والثالث : أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائي فان قلت ما وجه الجمع بين منع الجبائي هنا التعبد به عقلاً واشتراطه العدد كما سيأتي ان انشاء الله تعالى للنقل عنه فان قضية اشتراطه العدد القول به ، قلت قد يجاب بوجهين أقربهما أنه أراد بخبر الواحد الذي انكره هنا ما نقله العدل

منفردا به دون غير الواحد المصطلح أعنى الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة أمام الحرمين ، ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل بل لا بد من العدد وأقله اثنان والثاني أنه يجعله من باب الشهادة ، وأعلم أن القائلين بهذا المذهب أحالوه 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 الفتوى والشهادة والأمور الدنياوية كلها بل أطبق علماء الأمة على العمل بخبر الواحد في تلك الأمور

قال لنا وجوه الاول أنه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحداً واثنان قيل لعل للترجيح قلنا بتعدد فيحمل على الايجاب بمشاركته للتوقع قبل الانذار للفتوى 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 واستنه 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 الاجماع 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 بحق واضح وهي قوله إن العمل به غير مستند إلى نص كتاب وما نورده من آي رادا عليه ولا إلى سنة متواترة ولا إجماع .

وهو ايضا باطل فانهما قائمان وهما المسلك الذي يختار الاعتماد عليه في إثبات العمل بخبر الواحد والرأي للكلام على تقرير ما في الكتاب ثم إرضاحهما فنقول ، استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأوجه .

الاول قوله تعالى: ( فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا



قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون (١) وجه الاحتجاج أنه تعالى أوجب الحذر  
بإخبار طائفة لأنه أوجب إظهار الطائفة في قوله :

( ) ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون ) وكلمة لعل للتراجيح  
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 إظهار الطائفة  
والإظهار هو الأخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف ،  
والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة .

وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة والطائفة من الثلاثة  
واحدًا واثنان .

وقول الواحد أو الاثنان لا يفيد العلم وقد أوجب به الحذر فثبت 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  
كلما جهز النبي ﷺ فرقة للغزو بادروا إلى الخروج واستبقوا إليه فانزل الله هذه

(١) سورة التوبة آية (١٢٢) .

الآية والمعنى والله أعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فهلا تفرقت طائفة من كل فرقة منهم لتحصيل التفقه للباقيين عند النبي ﷺ .

وأعترض 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 حقيقتها بعينه لأن التوقع في حقه تعالى محال .

والثاني : لأنسلم 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 يفتقر 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 مجتهداً 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 غيرها فإنتفاء التخصيص منه إذا حمل على ما هو أعم واضح وأما القوم فلأن الرواية ينفع بها المقلد والمجتهد .

أما المجتهد ففي الاستدلال على الأحكام وأما المقلد ففي 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 للتعقده وذلك باطل بالإجماع .

وأجاب بأن ذلك هو ظاهر الآية إلا أن النص في ذلك خص بالإجماع لا تعاقده على أن لا يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد بل يكفي فقيه واحد في خلق كثير لإرشادهم إلى ما تعبدوا به وإذا خص من هذا الوجه بقي على عمومته فيما عداه .

قال : ( الثاني أنه لو لم يقبل لما عطل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالذم والثاني باطل لقوله تعالى ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) الثالث القياس على التوى والشهادة ، قيل يقتضيان شرعا خاصا ، والرواية عاما ورد بأصل التوى ) .

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 ، والثاني باطل فالقدم مثله أما بيان الملازمة فإن كون الراوى الواحد واحدا أو لازم لشخصه المعين يمتنع انفكاكه عنه عقلا ، وأما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويزول وإن اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا إلى اللازم لامحالة لأنه كان حاصله قبل حصول المفارق وموجبا لذلك .

وحين حال العرض المذوق كان ذلك الحكم حاصله بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة أخرى ، محال ، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق . مثاله الميت يستحيل ويستهيمن أن يقال لا يكتب لعلم الدواة والقلم عنده لأن الموت

لما كان وصفا لازما له إلى حين بيعه وكان مستقلا بامتناع صدور الكناية عنه لم يجز تحليل إمتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عديم العروة والقلم .

وإذا اردت اعتبار ذلك مثلا بالجزئيات الفقيهية ، قلت خيار المجلس ثابت لقوله ﷺ : 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 تحمل 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 أغنى 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 الخبر فاسقاً والحكم المعلق على الوصف المشتق المناسب يقتضى كونه معللا

---

(١) حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن عمرو ، وابن عمر رضى الله عنهما ، ولفظه : المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، إلا أن يكون = البيع كان عن خيار ، 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 مرأه 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 بمجىء الفاسق والمفهوم حجة وهو قاض بأنه إذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الآمدى بأن المفهوم وإن كان حجة لكنه ظني فلا يكفي في باب الأصول ومن المتسكين بهذا الوجه الشيخ أبو الحسن إرضى الله عنه كما نقله القاضي في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضى أنه يقول بالمفهوم وقد تقدم الكلام فيه في مكانه .

والمفهوم هنا شرط وصفه ، فالشرط مستفاد من صيغة أن الصفة مكتسبة من لفظه فاسق .

واعترض على هذا الاستدلال بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معلل بكون الراوى فاسقا لكن قوله تعالى أن تصيبوا قوماً بجهالة يدل على أنه معلل بعدم إقادته 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 قوماً بجهالة بل إنما يفيد النوع الأول وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك فوجب أن لا يقبل .

وأجيب بأن الظن كثيرا ما يطلق على العلم والعلم على الظن فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين والمعنى من الجهالة هنا ضد العلم الذى بمعنى

الظن فتكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر الفاسق محمل بجهالة لآفته 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 والمشهد 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 شرح الرواية لأن الرواية تشمل المكلفين، أجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم فى الرواية وأيضاً فالمسألة عليية والقياس غير كافي 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 ، وقصاراه أن يقول لك الخصم قد ثبت الفتوى والشهادة بدلالة قاطعة لم يشهد الخبير بمثلمها فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد هنا تقرير الأوجه المذكورة فى هذا الكتاب

والمختار عندى فى ذلك طريقة القاضى وعصيته كامام الحرمين والنزالي وغيرهما وهى الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يمارى فيهما منصف .

أخذتهما : إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر الواحد وذلك في وقائع شتى لا تحصى ، وأحاديها إن لم تشواتر فالجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المعضلات واستكشافهم عن أخبار النبي ﷺ عند وقوع الحوادث وإذا روى لهم شرعوا إلى العمل به فهذا ما لا سبيل إلى جحده 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 المنيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث الجد إلى غير ذلك من وقائع كثيرة .

قلنا قال القاضي ليس في شيء معتصم ، فأما قصة ذي اليمين فدليل على الخصم فإنه ﷺ قبل فيها خبر أبي بكر وعمر .

والخصم إذا أنكز خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد ، هذا جواب القاضي في مختصر التقريب ،

وبمثلها يجاب عن قضية المنيرة لأن أبا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن مسلمة ولقائل أن يقول خبر هؤلاء الثلاثة وإن لم يفد العلم فقد افاد الظن وإذا لم ينكر النبي ﷺ صدقهم حصل لأقطع بكونهم صادقين ضرورة إذ ظنه عليه السلام لا يخطيء فيجب العمل بهذه الظن ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا بحث حسن يختص به نية ذي اليمين وما أشبهها ويستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على

هذا ليس أن خبر ندى الدين بقيد الظن بمجردة لإنا نقول من أين لكم أن الظن حصل للنبي ﷺ بخبره بل نقول لو حصل له الظن لانبه بما ذكرناه ثم قال القاضى ان ما استروح اليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة بخلاف ما اعتمادنا نحن عليه فلا يكون مقاوما له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض بشئ من هذه الوقائع فما من واحدة الا وفيها جواب يخصها بل لو لم يعلم الجواب الخاص بها لقلنا قضية الجمع بين ما روينا ورويتوه ان تم لكم أنه يمارضه أن تقول ردوا خبر الواحد حيث فقد شرطاً من شروطه أو حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقبلوه حيث سلم عن ذلك ونحن انما ندعى قبره حالة السلامة عن معارض أو قادح .

المسلك الثاني السنة وذلك إنا نعلم باضطراب من رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحبه الكتب وكان يقلبهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الاجادول تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون .

قال إمام الحرمين وجرى هذا مقطوعاً به متواتر الإنذاع له إلا بدفع التواتر إلا مباحث .

قال وهذا مسلك لا يهادى فيه إلا جاحد ولا يدفعه إلا معاند ، واعتراضه على هذا المسلك بأننا سلمنا أنه ﷺ كان ينفذ الاجاد ولكن لم يلم ذلك لتبليغ الاخبار التي هي مدارك الاحكام الشرعية بل إنما كان ذلك بطريق الرسالة والتضياء وأخذ الزكاة والفتوى وتعليم الاحكام .

سلمنا صحة التنفيذ بالأخبار التي هي مدارك الاحكام ولكن لا نسلم دلالة



ذلك على أن خبر الواحد حجة بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم المبعوث  
اليهم 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 لسير 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 هوزة 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 تلقنها سامعها  
بالقبول غير ناظر إلى خبر آخر يعضدها وبصيرها تواتراً ولا ملتفت إلى قرينة  
تساعدنا وتصير للظن الحاصل بها علماً بل لا يمتري المحدث في أن أهل بقاع كثيرة  
وقرى متفرقة لم تبلغهم الاحكام إلا مع الآحاد وعملوا بها بتمكين مكلفين بما بلغهم  
على يد الاحاد منها هذا ما عندنا في جواب هذين السؤالين وهو جواب يقبله المصنف  
ولا يرد إلامتساف وقال صفي الدين الهندي يمكن أن يجيب عن الاول بأن الإفتاء  
في ارمان الاول في الاغلب إنما هو بروايه الاخبار لا اشتراكهم في العلم بما  
يتوقف عليه استنباط الاحكام من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتصرف  
ولذا كانوا يسألون عن وقوع الواقعة من النبي ﷺ شيئاً ويبادرون إلى امثال  
الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك :

وعن الثاني أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي أن لا ينكر عليهم عدم الإمتثال  
ما لم يتواتر لكن ذلك خلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث :

قال ( قيل لو جاز اتباع المتنبى 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 ننكره 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 ادعى 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 المتنبى فان ابدوا جامعاً بأن قالوا الجامع دفع ضرر المظنون وتقريره أنكم أيها القائلون بالاحاد قلتم اذا أخبر الواحد عن النبي ﷺ أنه أمر بهذا الفعل مثلاً حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهى ان المخالفة سبب العقاب فيحصل الظن بأننا لو تركنا لصرفنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجوز المرجوح قدم الاول .

وهذا يعينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول الفارق قائم وهو أن الاعتقاد والنبوة من أصول الدين والمخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال .

فإذناك اشتراطنا القطع ففهما بفخلاف الررايات المتعلقة بالفروع .

واحتجوا أفضاً بأن الشرع على وفق مصاخ العباد بالاجماع منا ومنكم وان  
اختلفنا فى أنه بطرق الوجوب أو بطرق الاختيار .

والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحصل ما ليس بمصلحة مصلحة فان الظن  
عرضة للخطأ والصواب فلا يعول عليه :

والجواب أن هذا موجود فى الفتوى والامور الدنيوية مع قيام الاجماع على  
قبول قول الواحد ففهما .

# الباب الثاني

## في شرائط العمل بالخبر

( قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي إما في الخبر أو المنخبر عنه أو الخبر  
أما الأول فصفت تنل .

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 طهره ) .

للعلم بخبر الواحد شرائط منها ما هو في المنخبر بكسر الباء وهو الراوي ومنها  
ما هو في المنخبر 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 يكن ،  
مبزا كان أو لم يكن ، أما المجنون والصبي الذي لا يميز فلعدم الجبذ وعدم التمكين  
من الاحتراز عن الخلل وأما المميز فلان الفاسق إذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف  
الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا يمنه بخشية الله ولا يردعه رادع ديني لهمم 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 الدعوى وقد كان الإمام يحكى وجها 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 بالكيفية وستزيد  
فروعا من المذهب دالة على ذلك إن شاء الله تعالى .

فان قيل أليس يقبل قول المميز في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجزى 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 : أتجمعون الصبي مسلوب العبارة بالسكينة 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 قبول 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 لو ثاب فيه وجهان ، ومأخذا لقبول أنهم جماعة  
كثيرة ، والغالب أن اتفاقهم يورث الظن ومنها صحة بيع الاختيار على وجه ،  
ومنها وصيته وفيها قولك ومنها تديره وفيه قولان ، ومنها أمانه وفيه طريقان  
ومنها اسلامه وأظهر الاقوال المنع ولو سلم على قوم فقي وجوب اجابته وجهان

مبنيان على صحة اسلامه ومنها إذا قلنا يؤذن له في الاذن في دخول الدار وحمل:  
المدينة .

قال الرافعي قد جعل وكلا وقضية جعله وكلا أن يكون له أن يوكل على  
خلاف فيه لغيره ، ومنها قال الرويات في البحر .

قال الزبيدي يجوز نوكيل الصبي في طلاق زوجته وغلظه فيه ، ومنها إذا أعتق  
في مرض موته منجزا على نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفعة 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 ماتمملوه 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 يعاقل يجترز عن الكذب واعترض عليه بأن  
الرواية تقتضى شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب بان باب الشهادة .

أضيق فد كانت بالاجتياط أجدر .

والثاني : اجماع الكل على احضار الصبيان مجازس الحديث وفيه نظر فان  
الاحضار لعله المقصد البركة .

( فائدة ) الكافر إذا تحمل في جل كفره ثم أدى في الاسلام قبل على الصحيح  
وعن ذكر المسألة عن الاصوليين القاضى في مختصر التقریب والإرشاد .

قال ( الثاني كونه من أهل القبلة فتقبل رواية الكافر الموافق كالجسمة إن اعتقدوا  
حرمة الكذب فانه يمنه 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  
كالجسمة 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  
فما يتعلق بنصرة المقيدة أو الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية لم يتجه 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 والغزالى  
والأمدى والاکثرين .

والثاني : يقبل وهو رأى الامام وأتباعه وأبي الحسين البصرى واستدلوا عليه  
بأن اعتماد حرمة الكذب بزجرهم عن الاقديام عليه فيحصل ظن صدقه فوجب  
المعمل به .

قال القرافي وفيه نظر فإن من أهمل الكتاب من يستحب الكذب غاية الاستباحت ومنع ذلك لا تقبل روايته بالاجتناب واحتج انقاضان أبو بكر وعبد الجبار بقياسه على القاسق قالا فانه أعظم من القاسق نكرا والقاسق مرذود الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الأولى وبالقياس على الكافر والمخالف في اللغة بجامع الكفر والجواب أن الفرق بينه وبين القاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب لذلك بخلاف القاسق وأن الفرق بينه وبين المخالف أن كفر المخالف أغلظ.

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 استحبوا الكذب غاية لأن كفرهم أغلظ فكانوا بزيادة الاهانة أجدر والله أعلم .

قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر والذاتل المباحة .

ومن شروطه أن يكون عدلا ومعرفة كون الراي عدلا يتوقف على معرفة العدالة عندنا عبارة عن إستقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى أنها ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر وإقرار الذاتل المباحة 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 قدح وتعبيره بالكبائر والذاتل يتنى ذلك والإصرار على الصغيرة قادح ولا ذكرته في التعريف ، قلت أما الأول فالمراد جنس الكبائر والذاتل الصادق بواحدة .

و أما الثاني فقد قيل هذا من محاسن الكلام لأن الصغيرة بالإضرار تهمير كبيرة فلو ذكر الإصرار على الصغيرة لا طال وكرر من غير فائدة فان قلت التوقي عن



الذات 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 يحمّل على ملازمة التقوى والمروءة لسكانت أشد وأوضح .

تم أعلم أن المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي الترقى عن الادناس ومنها ما هو مشروط في أصل العدالة .

ومن مجامع القول في ذلك ما ذكره القاضي الماوردي إذ قال المروءة على ثلاثة : أضرب ضرب شرط في العدالة ، قال وهو مجانبية ما يخف من الكلام المؤدى إلى الضحك وترك ما يوجب من الفعل الذي يلهو به أو يستجيب فجانبية ذلك من المروءة المشترطة في العدالة وارتكابها مفسق وضرب لا يكون شرطا فيها وهو الافضال بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه ، وضرب مختلف فيه وهو على ضربين ، عادات وصنائع فاما العادات فهو أن يقتدى فيها بأهل الصيانة دون أهل البذلة في أكله وملبسه وتصرفه فلا يتعرى من بلد يلبس فيه أهل الصيانة ثيابهم ولا يتزع 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 تتحاماه 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 عدلته وأن استحدثها

في كبره قدسحت .

**والرابع :** أن اختصت بالدين قدحت كالبول قائما وفي الماء الزاكد وكشف عورته إذا خلا وأن يتحدث بمساوية الناس وأن اختصت بالدنيا لم يقدح 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 اكترت مرتكبها بالدين ورقة الديانة .

**والرابع :** كل فصل نص الكتاب على تجريمه 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 بالمدائمة وحيث هل المعتبر المدائمة 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 ويوافق قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان مردود الشهادة ، قال وإذا قلنا به تضر المدائمة 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 فلاه في ضمن حكايته قال أن الاكثار من النوع الواحد

كلا كثار من الأنواع وحينئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرهما فيما إذا أتى  
بأنواع من الصفات إن قلنا بالأول لم تضر وإن قلنا بالثاني ضرر .

واعلم أن الصفات كما تصير بالاصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير  
بالاصرار صغيرة .

قال النزالي في أثناء كتاب التوبة من اجاء علوم الدين وهو الكتاب الاول  
من ربيع المنجيات الصغيرة تكبير بالمواظبة ، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة  
كالعب بالنطريخ والترنم بالغناء على الندوام وغيره .

فان قلت : هذا التعريف الذي قدمتموه في العدالة قضيته أن من لم يقدم على كبيرة  
ولا رذيلة ، لم يكن في نفسه ملكة تمنعه عن اقتراف هذين وإنما كف عنهما كما  
من غير أن يكون في نفسه ملكة تدعوه إلى ذلك . لا يكون عدلا فهل في هذا مخالفة  
لكلام الفقهاء ، فانهم يقولون أن العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصر على صغيرة  
فلا يقدم على ما يحرم المرودة وذلك أعم من أن يكون بداعية الملكة تنفسية أو لا  
قلت ظاهره المخالفة ولكننا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يصل الاقدام على  
ما يخل بالعدالة ومتى أقدم علينا أن الملكة حاصلة ، فان الملكة مستقلة بالتمتع فهي  
حصلت لا بد وأن يحصل الامتناع .

فان قلت : هل يحرم تعاطي المباحات التي ترد بها الشهادة لاختلافها بالمرودة .

قلت : قد حكى ابن الرفعة أنه سمع قاضي القضاة تقي الدين أبي عبد الله محمد بن  
الحسن بن رزين يقول بعض من لقيه بالاشام من المنايخ كان يسبكي في ذلك  
ثلاثة أوجه :

ثالثها : إن تعلق به شهادة جحمت وإلا فلا أسكن في البسيط والنهاية الجزم

ويعلم التجريم وهو الظاهر :

( قال : ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وإن جهل قبل .

قال القاضي ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق عدم الجراءة .

لما كانت العدالة شرطا لم يجوز قبول رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا وقد حكي الإجماع على هذا وهذا واضح إن كان ما أقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا ، وأما إن كان مظنونا فيتجه تخريج خلاف فيه إن حكي وبخه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه أن شهادته لا ترد .

قال صاحب البحر وهو الذي مال إلى ترجيحه المتأخرون من الأصحاب ، ولا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة وإن اختلفا في أمور أخرى ، وأما الجاهل بكونه فسقا فقد يجهل الحال بالكلية ويكون ساذجا والأمر من المظنونات كالألوشرب النبيذ ساذج لا يعتقد الحل ولا التحريم ففي فسقه ورد شهادته بعد إقامة الحد عليه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي لا بد من جريان مثلها في رد روايته على أن الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما في رجل جاهل بالقاعدة المشهورة ، وهي أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه .

وقد حكي الشافعي في الرسالة الإجماع على هذه القاعدة ، وكذلك حكاه الغزالي ثم أنهما أعنى الوجهين لا يتجهان إلا تخريجا على حكم الأشياء قبل ورود الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته إما إن كان ما أقدم عليه من المظنونات ، فقد حكي الإمام فيه الاتفاق .

قال الهندي وإلا ظهر أن فيه خلافا كما في الشهادة إذ نقل وجه في الشهادة أنها ترد به ولكن الصحيح أنها لا ترد .

( م ٢٣ - الإجماع ج ٢ )

قال الشافعي رضي الله عنه أقبل شهادة الخنثي وأحده إذا شرب التبيذ وإن كان من اللطيمات فكذلك على المختار خلافا للقاضي أبي بكر والجبائي وأبي هاشم وتبعهم الآمدي .

قال الشافعي أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم لنا إن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واحتج القاضي ومن نحاه بحوه بأن الإقدام على الفسق من العالم قبيح موجب للرد والجاهل إذا قدم عليه كان أولى بالرد إذ زاد قبيحا آخر على الفسق وهو الجهل فإذا 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 فيتلعب على الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت : ولعل القاضي رحمه الله يقول ترك استرشاده في الشبهات تهاون بالدين فصار فاسقا وبهذه الكلمة اعتل من ذهب إلى تفسيق الساذج الذي لا يعتمد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته آتفا 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 ) :

بجور 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 النفساء تقعد على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما وهذا ما رواه أبو سهل عن مسة الأذرية عن أم سلمة .  
وأبو سهل ومسة مجهولان ذكره القاضي أبو الطيب ومثل ذلك كثير .

فان قيل : قد قبلتم المجهول وذلك أن عبد الرحمن بن وعلة المصرى رجل مجهول وقد روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال أيما أهاب دبلغ فقد طهر (١) .

وتقل عن أحمد بن حنبل أنه ذكر له حديثه هذا فقال ومن أين وعلة قلنا ليس ابن وعلة مجهولا 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 تحولوا 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 جبان فى الثقات .

قال شيخنا الذهبي وما علمت أحدا تعرض إلى لبته .

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 خاله الخذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى بن عينة وهؤلاء ثقات فوجب أن يكون خاله معروفا وقد استدلل المصنف على المختار بأن القسق 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 فنرتبه ولا ترتبه وهذا يح 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 الاختيار 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 والحج في الرواية وهو كذلك .

قال : (الثانية قال للشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما) .

قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جرحاً لا اختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة إذ ليس لها إلا سبب واحد ولأن الجرح يحصل بمجتهل واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس إلى الثناء اعتماداً على الظاهر فلا بد من سببه وقيل لا بد من تبين السبب فيها جميعاً أخذاً بجماع كلام الفريقين ، 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 في 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 يطاع عليها المعدل اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان وقت كذا فقال المزكي رأته حياً بعد ذلك فهنا يتعارضان ، وهذا إذا كان المبدل والجرح في العدد سواء ، وقد حكى ابن الحاجب مذهباً أنهما يتعارضان ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح ، واعلم أن الاستدلال بالاجماع إذا كان قد قام كما حكاه القاضي أقوى الحجج على المدعى لأن الزيادة التي ذكرها الجرح قد ينفيها المعدل

فإن قلت لو تفاهى كان شاهداً على النبي فلا تقبل شهادته ، قلت إنما كلامنا في الرواية فهو مخبر عن النبي والأخبار نفاً وإثباتاً مقبولاً بخلاف الشهادة فلا يقاس



أحدهما بالآخر ، نعم قال القاضى الاخبار عن التقي 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 تقضى 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 الرابطة التزكية أن يحكم بشهادته أو ينفى عليه أن يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره

للتزكية أربع مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته ، وثانيها أن ينفى 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 يتبين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا

( فائدة ) أطلع 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 يتمريه السهو غالباً ورب من يضبط قصار الأحاديث دون طولها  
تقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل روايته فيما علم ضبطه إياه .

الثانى : ولمسه يدخل في الأول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو غير  
وأتق به لم يقبله وإن كان التساهل في غير الحديث ويحتاط في الحديث قبلت  
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 إلا خبر أربعة كالشهادة  
عليه .

وقال القرافي عن كتاب المصنوع 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 المقصد ،

وتعويلهم على خبير عاظمة في التقاء الختامين 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 بن خنبر أبي موسى في الاستئذان (١) حتى رواه أبو سعيد الخدرى وغير ذلك .

والجواب أنهم لم يطلبوا العدد الا عند الرية في صحة الرواية اما لاحتمال تسيان 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 الاسناد .

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 ) ينق جواز العمل بخير الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوى فقيها

---

(١) هو : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، من بنى الأشعر ، ويكنى بأبي موسى ، صحاب جليل ولد سنة ٢١ ق ٥ وتوفى سنة ٤٤ هـ ( أسد الغابة ٣/٢٦٧ ) وخبره في الاستئذان هو قوله ﷺ - « اذ استأذن أحدكم على صاحبه فلم يؤذن له فليضره » - أخرجه البخارى ، ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد ، كما في الفتح الكبير (٧٧/١) فلم يقبله د عمن ، 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 الراي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر وبقبوله بالتأويل أنضهر الله أمراً سمع بمقاتي فوعاها فادهاها إلى قوله ، قرب حامل فقه ليس بفقيه ، (١) فهذا صريح في الباب .

وأما الثاني : فلا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة التماس 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 القريب الذي طرق أذن من هو أهل اللسان سمعه ولم ينب عنه طبعه وجب تأويله جمعاً بين الدليلين .

والاقتناع بأنه لم يصدر من الشارع لأن الدليل القطعي لا يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتأويل إلا بغيرهما فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة أن الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه هذا لزم 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 ، نضر الله عبداً سمع مقاتي فوعاها . ثم بلغها عني ، قرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه ، والحديث روايات أخر .

أنظر (الفتح الكبير ٢ / ٢٦٢)

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو جهل التاريخ إذ لا يجوز الحمل على النسخ فإن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً ، فإن علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه ، وإن كان الجمع غير ممكن لتحقيق شرط النسخ .

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التي تجهل التاريخ فيها فإنه وإن أمكن في تلك الصورة أن يحمل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فإن الآفات العارضة للراوى من كذب ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها أهون من الحمل على النسخ مع عدم تحقيق شرطه هذا شرط خبر الواحد .

وأما ما ظن أنه شرط له وليس كذلك فإنه 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 فإن ثبت دليل قطعى قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح .

وإن لم تكن مقدمات القياس قطعية فإن كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلّة 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 الشافعى 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 إليه أبو الحسين وهو أنه يجتهد . فإن كانت امارة القياس أقوى وجب المصير إليها وإلا فبالعكس ، وإن استويا في

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 فاللافتى 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 المتقيد في أثناء  
الخصوص وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوى بخلاف الخبر يقدح في 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 جوزنا أن يكون قد صار  
إليه لنص أو قياس وجب النظر في ذلك .

فان اقتضى ما ذهب اليه وجب المصير إليه وإن لم يقتض ذلك ولم يطلع على  
مأخذه وجب المصير إلى ظاهر الخبر .

وذلك لأن الحججة إنما هي في 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 : حديثى ونحوه .

الثانية : قال الاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر مراد العموم والخصوص والندام واللا دوام .

الرابعة : أمرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طارح أمر! إذا قاله فهم منه أمره ولان غرضه بيان الشرع .

الخامسة : من السنة وعن النبي عليه السلام .

السادسة : قيل للتوسط .

السابعة : كنا نفعل في عهد .

هذا هو الثالث من شرائط العمل بخبر الواحد وهو الإلزام في الخبر وفيه مسائل .

الإثني : في بيان الفاظ الصحابي ومراتبها 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 نصا صريحا 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 أمرأ 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 يقين المراد لذلك ذهب الاكثرون إلى أنه صيغة ، وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضي في مختصر التقريب حكى عن داود أنه صار إلى التوقف في ذلك وإلى التوقف مال الإمام .

الرابعة : أن يبنى الصيغة للفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو وجب علينا كذا وما أشبه 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 ينضم ممن يقول في دار السلطان ، أمرنا بكذا إلا أن الأمر السلطان .

والثاني أن غرض الصحابي تعليننا 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 لاحتماها ما تحتمل 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 والتأخروني ونعالف الكرخي والصيرفي .

والمحققون كما ذكر إمام الحرمين في البرهان :



وقال المازرى أحد قول الشافعى أنه ليس بحجة وحكى القاضى فى مختصر  
التقريب اختلاف أصحابنا فى ذلك وقد قال الشافعى 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 الشافعى 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 الشافعى يدل على أن قوله من السنة ظاهر فى أن المراد به سنة الرسول  
صلى الله عليه وسلم مالم يقم دليل على أن المراد سنة البلد أو غير ذلك .

ويدل أيضا على أن هذا لا يختص بالصحابى بل يعم كل متكلم على لسان الشرع  
كالك وغيره وحجة الأولين ما تقدم فى أمرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة  
لاحتماؤها 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 التكلم على لسان الشريعة ومالك رضى الله عنه وإن كان قد وقع منه قوله من  
السنة مع إرادته سنة البلد فاذلك إلا لأن إجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقها  
عنده من السنة فذلك أطلق قوله من السنة وأراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك  
فى بلد غيرها .

السابعة أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره  
فى إته 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 فعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون  
كذا. ومنه قول عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه. والأكثر  
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 الاكثريين 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 توقف الاحتجاج بقول الصحابي كنا نفعل على تقييده بعهد النبي صلى الله عليه وسلم وفيه مخالفة لكلام غيره ، والذي عندي في ذلك أن هذه الدرجة العاظا .

أعلاها 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 المتضد 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 بجماعة .

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 الأكثرين هو من رأى النبي ﷺ وصحبه ولو لحظة سواء روى عنه أو لم يرو وقيل من طالت صحبته وإن لم يرو وقيل من طالت صحبته وأخذ منه العلم وروى وثبت الصحة بالنقل أو بالتواتر أو الآحاد ويقول المعاصر للعدل أنا صحابي أو رأيت النبي ﷺ وصحبه ومن الناس من توقف في ثبوتها بقوله لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فإن المرء لو قال أنا عدل لم يلتفت إلى مقاله ليعبراد 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 المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يميز له ) .

هذه المسألة في رواية غير الصحابي وذلك أيضا على سبع مراتب .

الاولى : أن يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو ينتم إلى أملا وتحديث من غير أملا 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 إسماعهم 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 الأثيراني عن السر في كونه يقول فيما رواه لهم عن أبي القاسم عبد الله بن إبراهيم الجرجاني الأبتدوني سمعت فلان ولا يقول سمعتنا ولا أخبرنا . قد ذكر له أننا للقاسم كان مع تعلقه هذه عمرا في

الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه أبو القاسم ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به الشخص الداخل عليه وحده .

الثمانية : 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 قرىء على ولاخلاف أنها رواية صحيحة الأماحكي عن بعض من لا يعتد 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 ثالثة .

وهو مذهب جمهور أهل المشرق والقارىء هنا أن يقول قرأت على فلان والسماع أن يقول قرىء عليه وأنا أسمع فأقر به وله أن يقول حدياً 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 : التجويز وأنه كالسماع من لفظ الشيخ في جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا

وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري ومن هؤلاء من أجزأ فيها أيتمنا أن يقول سمعت فلانا حكاه بن الصلاح .

والثالث : المنع من إطلاق حدثنا ويجوز أخبرنا وهو قول الشافعي وأصحابه ومنهم من أجاز وأرادوا به التمييز بين النوعين وصار هو الشائع للغالب على أهل

( م ٢٤ - الإبهام ج ٢ )

الحديث وقد قرأ أبو حاتم محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخارى على بعض الشيوخ عن الفريرى وكان يقول له فى كل حديث حدثكم الفريرى فلما فرغ من الكتاب سمع الشيخ يذكر أنه سمع الكتاب من الفريرى قرآه عليه فاعاد أبو حاتم قراءة جميع الكتاب عليه وقال له فى جميعه أخبركم الفريرى .

الثالثة أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيسير الشيخ بأصبعه أو رأسه فالإشارة هنا كالمبارة فى وجوب العمل بذلك الخبر وكذا فى 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 نطقاؤ به قطع الشيخ أبو إسحاق النيرازى وسليم الرازى وأبو نصر بن الصباغ .

الخامسة يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه إذا علم خط الشيخ أو ظنه أنه يعمل به وله أن يروى عنه إذا أقررت المكتابة بلفظ الأجلزة بأن يقول أجزت لك ما كتبتك إليك أو نحو ذلك وأما إن تجردت المكتابة 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 الفسك 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 أخرج ذكر الإجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماردي في الحاوي وجوز الليث بن سعد ومنصور أطلاق حديثنا وأخرجنا في الرواية بالمكانة والخيار خلافه 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 مقابلته ويقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان فأروه عنى أو أجزت لك روايته عنى ثم يهبه إياه أو يتمل 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 وقفت على ما فيه وهو حديثى عن فلان فأروه عنى وهذا يسمى عرض المناولة 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 ومجاهد وابن عينة وقتادة وأبي العالية وابن زهوب وآخرين والصحيح أن ذلك غير حال محل السماع وأنه منحط عن درجة التحديث لفظا والأخبار قراءة .

قال الحاكم أما فقهاء الإسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فإنهم 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 ائمتنا وإليه ذهبوا وإليه تذهب .

وثانها : أن يناوله الكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله هذا

من حديثي أو من سماعى ولا يقول أروه عنى فهذه منارلة مختلة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شر ذمة من المحدثين سوغوا الرواية بها .

وثالثها : أن لا يتاوله ولا يميزه 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 يكون 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 يروي به عنه بالطريق المقدمة فإن هناك من وجد منه تحديث وقرار فدل على أنه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وإنما هذا كالشاهد إذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فليس لمن سمعه إن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهده 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 يقدرح 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 غرضهم القول بتجويز الاجازة وإباحة الرواية بها . وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن اسحاق الخري وأبو محمد عبد الله الاصبهاني الملقب بأبي الشيخ وهو رواية عن السافعي ، واجار القاضي الحسين والماوردي من أصحابنا وقال لو جازت الاجازة لبطنت لرحمة .

وإعلم أن في الاحتجاج لصحة الإجازة غموض قال أبو طاهر الدباس من  
أئمة الجهمية من قال لغيره اجزت لك أن تروى عنى فكانه يقول اجزت لك أن  
تكذب على .

وكذا قال غيره تقدير اجزت لك اجت 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 وأخباره بها غير  
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق .

قلت : وتقدير قوله اجزت لك انى اجزت لك انى أروى هذا الكتاب وأذنت لك  
أن تنقله عنى .

وقول الراوى أخبرنا فلان إجازة ليس . معناه إلا هذا كأنه يقول أخبرنى انه  
يروى الكتاب الفلانى وأذن لى فى نقله عنه بهذا الطريق .

هذا هو الذى يتجه فى الإجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا بما إذا  
كتب وصيته . وقال لشخص أشهد على بما فى هذا المكتوب .

قال محمد بن نصر من أئمة صحابنا له أن يشهد عليه بما فيه ، والرواية أولى  
من الشهادة وإذا تقرر جواز الإجازة من حيث الجملة فتقول هى عند التنصيص أنواع  
الأول : أن يميز لمعين فى معين مثل أن يقول اجزت لك الكتاب الفلانى أو بما  
اشتملت عليه فهرستى هذه فهذا أعلى أنواع الإجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف  
فى جوازها وأن الخلاف إنما هو فى غير هذا النوع من الإجازة والصحيح أن  
الخلاف بطرقها أيضا .

الثانى : أن يميز لمعين فى غير معين مثل اجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى ،  
فإن الخلاف فى هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويزه .



الثالث : أن يميز لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياتي فقد منعه جماعة وجوزته الخطيب وغيره وجوز القاضي أبو الطيب الاجازة بتبع 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 مرياتي .

الرابع : الاجازة المجهول أو بالمجهول مثل أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يبين المجاز له منهم أو يقول أجزت لفلان أن يروي عن كتاب السنن وهو يروي عن جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد إلى المراد من ذلك فإيه اجازة فاسدة لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما إذا أجاز جماعة مسميين معينين بانسابهم والجزء جاهل بأعيانهم فان هذا غير تادح نأ لا يتدح عدم سرفته به إذا حضر شخصه في الاجتماع منه وإن أجاز للمسلمين المتدبين في الاجازة لم يعرفهم بأعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف عددهم ولا تصفح أسماءهم واحدا فواحدا .

قال ابن الصلاح فيذنبني أن يصح ذلك أيضا كما يصح سماح من حضر مجلسه للسمع منه وإن لم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا تصفح أشخاصهم .

الخامس : الاجازة المتعلقة بشرط مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحو ذلك وهو كالنوع الرابع ففيه جهالة وتعليق شرط .

وقد أفنى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح وعلل بأنه اجازته لمجهول فصار كقوله أجزت بعض الناس .

وقال أبو يعلى ابن القرا 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 بمئذنه من لا يختص عددهم ثم هذا فيما إذا أجاز لمن شاء الاجازة منه

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 تعريحا 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 تصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال ود يصح أن يميز للنائب عنه ولا يصح السائق له ، واحتج الخطيب للصحة بأن الاجازة إنما هي إباحة التمييز للجواز له أن يروي 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 لا محادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه رأى القاضي أبي الطيب أنها لا تصح لأن الاجازة في حكم الاخبار جملة بالإنجاز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للمدوم لا يصح اجازته .

الثامن : الاجازة للمدوم عطفًا على الموجود مثل أجزت لك ولولئك وعقبك ما تناسلوا وهو أقرب إلى الجواز من الأول ولهذا أجزه الأصحاب في الوقف ولم يميزوا الأول وقد فعل هذا أبو بكر بن أبي داود السجستاني فانه سئل عن الاجازة فقال قد أجزت لك ولولادك ولجبل الحبلية يعني من يولد بعد .

التاسع : الاجازة بما لم يسمعه المجيز ولم يتحمله فيما معنى ليرويه 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 يصح 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 أجزيتي روايته  
وقد منع من ذلك بعض المتأخرين والصحيح جوازه .

وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروى بالاجازة عن الاجازة حتى ربما وإلى  
بين اجازات ثلاث في روايته .

الحادي عشر : الاذن في الاجازة مثل أن يقول له أذنت لك أن تخبر عني من  
شئت وهذا نوع لم أر من ذكره ولكنه وقع في عصرنا هذا وسألني بعض المحدثين  
عنه والذي يتجه أنه يصح كما لو قال وكل عني ويكون مجازا من جهة الاذن ويعمل  
المأذون له في أن يخبر بموت الاذن كما ينزل الوكيل بموت الموكل .

وإذا قال أذنت لك أن تخبر عني فلانا كان أولى بالجواز من أذنت أن تخبر عني  
من شئت .

قال ( الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لأبي حنيفة ومالك ) .

المرسل عند جمهور المحدثين هو أن يترك الراوي ذكر الواسطة بينه وبين المروي  
عنه مثل أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كقول سعيد  
ابن المسيب .

قال رسول الله ﷺ أما إذا سقط واحد قبل التابعي كقول من يروى قال رسول الله ﷺ فيسمى منقطعا وإن سقط أكثر سمي ممضيا وعند الأصـبـوليين المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعا أم من تابع التابعين .

والى يومنا هذا فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين إذا عرفت ذلك . فقد اختلف في المرسل والنبي استقر عليه آراء جماهير الحفاظ الجهابذة الجبكم بضعفه وسقوط الاحتجاج به ونقله مسلم رضي الله عنه في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالاخبار وقال بقوله مالك وأبو حنيفة وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي ثم غلا بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المحدث .

والشافعي رضي الله عنه صدر القائلين برد المراسيل إلا أنه نقل عنه أنه قبل بعضها في أماكن ؛ قال القاضي رحمه الله ، ونحن لانقبل المراسيل مطلقا ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعي حسب الباب والقول بمذهب الشافعي هو اختيار الإمام وصاحب الكتاب .

قال الآمدي ، وفصل عيسى بن إبان قبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقا وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال :

إن كان من أئمة النقل قبل ولا فلا ، وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وهو اختصار حسن وليس مذهبا مغايرا للرأي ابن إبان كما توهمه بعض الشارحين .

ومن أمثلة المرسل احتجاج المخالفين بحديث أبي العالية ان ضريرا دخل المسجد فوقع في حضرة في المسجد فضحك بعض من كان خلف النبي ﷺ فقال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول أبو العالية تابعي والمرسل عندهنا

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 للراسل .

قلت ستعرف أن مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روى بهذا الإسناد مستدا 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 يتمنى الصدق قلنا بل لا يسأل الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا الظن السائر .

الدليل على رد المرسل أن عدالة الأصل غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة لأن رواية المجهول مردودة، فإن قيل روايته عنه مع إخفاء اسمه تعديل وإلا يكون ملبسا غاشا قلنا لا نسلم ، وسند هذا المنع أن العدل قد يروى عن غير العدل كذا أجب 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 يتمنى أنه علم أب ظن أنه

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر — رضى الله عنها — (الفتح الكبير

قال وإلا لم يسنده 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 تجرير 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 تنديلا 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 إسناد القول لرسول الله ﷺ وفي حمله على أنه يظن ذلك نبقية لذلك الإسناد بخلاف حمله على السماع اذ قد يسمع ويقطع 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 الظن الغالب القاضى بأن الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس يرسل لأن المرسل كما عرفت قول من لم يلق زيدا ، قال زيد والصحابي لقل 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 مخير التقریب أنه قبل المرسل فى بعض الأماكن ، والحاصل أن قاعدة الشافعى رد المراسيل والمواضع المثبتة لم يقبلها لكونها مراسيل بل اظن عضدها وقضى بكونها مسندة لكلام إمام الحرمين صحيح وما ذكره القاضى أيضا صحيح والمواضع المثبتة منها ،

وقد ذكره فى الكتاب أن بعضه قول صحابى ، قال القاضى فى مختصر التقریب 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 فأنت أجبل قلدا من ذلك إذ لا عبرة بخلافهم ولا وفاقهم وإن أردت معظم العلماء فمخير معظم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة قلت والشافعى 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 شيخ الأول وضعفه القاضى بأن كثرة المرسلين لا يدل على الصحة كما إذا روى عن كثير من الضعفاء قلت وهو كالاول فان ما نقى 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 الشافعى يقول ذلك

وإن كان المسند في تلك الرواية الواقعة للمرسل حجة لأنه رد على الشافعي بأن العمل حيثئذ بالمسند دون 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 الثانى فلأن الضعيف إذا انضم إلى الضعيف لا يوجب العمل به كذا ذكره ولك أن تقول قد يحصل الظن بالضعيفين حالة إجتماعهما كما عرفت .

ومنها أن يعلم من المرسل أنه لو نص لنص على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المنسب لأن اعتبارها 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 الامور المستثناه 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 إهماله يدل على الضعف ) من أسند حديثا أرسله غيره فلا شبهة في قبوله .

وهذا ما تكاد الفطر الزكية أن تدعى فيه القطع .

لكن القاضى في مختصر التقریب 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



الشارحون والخلاف فيه ثابت عن بعض المحدثين ولكن الذى جزم به الإمام وأتباعه أنه يقبل .

وما نرى المصنف يخرج عن طريقتهم ولا تعلم أنه وقف على هذا الخلاف والذى 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 إهماله ذكر الرواة فى النساب يدل على ضعف الراوى فيكون ستره له خيانة وندليسا فلا تقبل روايته ، ولك أن تمنع دلالة الإهمال على الضعف وتقول لعله آثر الإختصار أو طرقة النسيان .

وإذا قلنا بالقبول وهو الإرجح فقال الشافعى إنما يقبل من حديثه ما قال فيه حديثي أو سمعت ولا يقبل ما يأتي فيه بلفظ موهم .

وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا 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 إذا لم يزد فى المعنى ولا ينقص وسأوى الأصل فى الجلاء والخفاء 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 وهم صاحب التحصيل فعراه الى الشافعي رضى الله عنه .  
ونقله ابن السمعاني 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 للمعجم 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 الاجتهاد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث إذ هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني .

والوجه الثاني : قال الامام وهو الأقوى أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رويوا هذه الأخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوا تركوها وما رويها 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 رضوا 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 بمتننا قاطعون بذلك وكان هذا شائناً بينهم دائم غير منكر من أحد فكان اجماعاً على نقل الحديث بالمعنى .

قال أبو المظفر بن السمعاني وما يدل على ذلك رواية الصحابي المناهي عن النبي ﷺ مثل « نهيه عن بيعتين في بيعة ، ونهيه عن المحاقلة والمزابية وحبل الحبلية ، والنجس ، وبيع حاضر لباد ، وغير ذلك ، رقبوله قضى بالشاهد واليمين والشفعة فيما لم ينقسم معلوم 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 معجزاً والمعنى هو المقصود فإذا حصل ما ما كاملاً لم يضر اختلاف الألفاف وليس للفقهاء أن يعترضوا على هذا بكلمات الأذان والشهد والتكبير ولفظي النكاح والتزويج وغير ذلك ما نعبدنا فيه بالألفاظ لأن الألفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون اللفظ مقصوداً 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 وتزدى معناه .

وأهل العلم على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوف على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوف على وافعها فيجوز أن ينهل 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 وهلم جرا حتى يقع التفاوت الكثير .

والجواب أنه متى أدخل بأذن شيء لم يخرج المسألة عن صورتها لأن المتردد . فإنه 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 وغيره أن الآمدى لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك ، وهذا عندى سؤال من لم يترو 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 والمبائع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعه .

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 زامرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات ) .

والروايتان فصاعدا إذا انفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة فاما أن يكون المجلس متعدداً أو متحدا .

فإن كان متغايراً قبلت الزيادة إذ لا متناع في ذكره صلى الله عليه وسلم الكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الآخر بها والراوى مقبول القول فقبلت وإن كان المجلس متحدا فالذين لم يرووا الزيادة .

إما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهلوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك

( م ٢٥ - الإيهام ج ٢ )

فان كان الأول لم يقبل ازيادة وشرط ابن السمعاني في عدم القبول أن يقول الجماعة أنهم لم يسموه .

قال فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا روى بعض الحديث ولم يرووا البعض لتعرض لهم ، قلت وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة بما توفر 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 المسلك عن الزيادة اضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقا وإن غيرت الاعراب كالوروى راوى في أربعين شاة شاة .

وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الإمام واتباعه أنها لا تقبل ويتعارضان وخالف أبو عبد الله البصرى انا 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 وحكى حكم المنعقد 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 .

وحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال دمن شرب في إناء من  
ذهب أرفضه فإنما يجرجر في جوفه نار جهنم (١) ثم روى يحيى بن محمد الخارثي  
حدثنا زكريا ابن إبراهيم 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 راوي الزيادة ثقة أما إذا كان ضعيفا فذاك محدود  
الرواية لأن صاحب الكتاب ذكر فرعا في ذيل المسألة وهو ما إذا زاد الراوي  
الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك المرة أي وكان المجلس الذي استند إليه  
الزيادة والنقصان متحدا .

فالاختبار 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 رضي الله عنها

قالت دخل على رسول الله ﷺ فقلت انا خبأنا لك حيسا فقال أما أني كنت  
أريد الصوم ولكن قريبه أسنده عنه هكذا الشافعي رضي الله عنه ورواه شيخ  
يقال له محمد بن عمر وابن العباس الباهلي عن سفيان وزاد فيه وأصوم يوما مكانه

---

١ — رواه ابن ماجه من حديث عائشة — رضي الله عنها — كما رواه مسلم  
من حديث أم سلمة — رضي الله عنها .

الفتح الكبير ٢ / ٢٠٢ )

٢ — تقدم تخريجه قريبا .

قال أحد هذه لفظه كان ابن عيينه زادها في الحديث آخر عمره لا يدري.  
أهي محفوظة أو شيء 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 ورضي عنه وسلم

## الكتاب الثالث

### في الإجماع

قال رحمه الله الكتاب 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 أيضاً يقال أجمعوا على كذا أي صاروا ذا جمع كما يقال البن وتمر إذا صار ذا بن وتمر وفي الإصلاح 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 أيضاً اتفاق بعض أهل الحل والعقد، وقوله من أمة محمد ﷺ احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وإن قيل بأن إجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للاصوليين، واختيار الاستاذ أبي اسحق كما حكاه عنه أبو اسحاق في شرح اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وإن وجب العمل به فيما مضى لكن انتسخ حكمه منذ بعث النبي ﷺ

وقوله على أمر من الأمور يشمل الأحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق، والغوية ككون القاء التعقيب ولا نزاع في هذين ويشمل أيضاً العقليات كحدث العالم وهو كذلك خلافاً لامام الحرمين وخلافاً للشيخ أبي اسحاق المشيرازي في كليات أصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لاجزئياته كجواز الرؤية فإنه وافق على أن الإجماع في مثلها حجة ويشمل الدنياويات أيضاً 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 فان  
أمة محمد ﷺ جملة من اتبعه إلا يوم القيامة فلم يقبل بذلك أحد من المعترفين  
بالإجماع فكان ينبغي تقييده بمصر من الأعصار .

ومن جهة أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فقوله اجماع وتعبير المصنف  
بالاتفاق ينبغي ذلك إذ حقيقة الاتفاق أن يكون من اثنين فصاعدا ولعل المصنف  
يختار أن ذلك ليس باجماع وهو مذهب مشهور منقاد لأن الأدلة إنما دلت على  
عصمة الأمة فيما أجمعوا عليه فلا بد من صدق

## المبَابُ الأوَّلُ

### فِي حُجَّةِ الإِجْمَاعِ

قال ( وفيه ثلاث أبواب :

الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل .

الأولى : قيل محال كاجماع الناس في وقت واحد على ما كور واحد وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد ونحوه وكذبه خوفا ورجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليين .

إنما بدا بالكلام على إمكانه وإمكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك .

وقد ذهب بعضهم إلى أن الاجماع محال لأن اجتماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم على ما كور واحد في وقت واحد وربما قال بعضهم ، كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال .

والجواب أن الدواعى مختلفة ثم أى فى اللواكيل بخلاف الأحكام لا مكان اجتماعهم على معرفة برهان أو امارة .

وذهبت طائفة من المعترفين بإمكان الاجماع إلى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الإمام أحمد حكاهما الآمدى وغيره وقيل إنما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه ، واحتجوا بانتشار العلماء شرقا ومغربا قالوا فكيف يعرف موافقة من فى أقصى المشرق من فى أطراف المغرب قالوا وأيضا يجوز خفاء واحد ونحوه

ذكره حيث لا يعرف أنه مجتهد ، قالوا ويحتمل أيضا كذبه مخافة من سلطان جائر  
أو مجتهد ذى منصب وبطش أقتى بخلاف معتقده ، قالوا ويحتمل أيضا أن يرجع قبل  
فتوى الآخر فلا يبرحان مختلفين فلا يقع الاتفاق .

قالوا فاحتمال الخفاء والحوال 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  
قليلا ، 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 ولتنقل المتواتر عن  
الباقيين بأن يتقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عنم فيه من المجتهدين  
مذاهبهم وحوال المجتهدين بحيث لا يعرفه أهل بلده 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 مشاقة الرسول واتباع غير سليل المؤمنين في الوعيد  
حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فتكون محرمة فيجب اتباع سليلهم إذ لا يخرج  
عنهما قبل رتب الوعيد على السكل .

قلنا : لا بل على كل واحد وإلا لفي ذكر المخالفة قيل الشرط 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 الاستثنا .

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 رأسا 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 يجبله وهو أصح التقنين ، 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 لكنه 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 زندقته لعنه الله وله كتاب نصر التليث 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 :

**الأول :** الآية وأول من تمسك بها إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع روى أن الشافعي قرأ للقرآن 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 مشاققة 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 مشاققة الرسول ﷺ أن الجمع بين حرام ونقبضه لا يحسن في وعيد ولاجله يستقبح إن زئيت وشربت الماء عاقبتك فدل على حرمة اتباع غير سبيلهم وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا يخرج عنهما أي 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 :

**الأول :** أنه رتب الوعيد على الكل أي على المجموع فليست متابعة سبيل غير المؤمنين محرمة على الإطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاققة الرسول ﷺ وخروج عن هذا مثل أن زئيت وشربت الماء عاقبتك لأن شربت الماء غير محظور 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 لاهرين .

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما (الفتح الكبير ١٨٢/٢)

احدهما : المشاققة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وحيثذا 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 والآلف واللام في الهدى للعموم 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 ينفى 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 يقتضى 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 لحوق 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 ماغايير سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك أن كلا من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم حرمة بعض ماغايير سبيلهم حجة الاجماع لجواز أن يكون ذلك البعض هو الإيمان وشبهه بما لاختلاف في حرمة المخالفة فيه .

( الجواب ) انهما يقتضيان العموم لما فيهما من الإضافة وقد تقرر أن المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول الاستثناء 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 ويعد 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 نهينا عليه محال .

وقد أجاب الإمام بمجوابين 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 للعموم هذا مقتضى .

( الوجه الرابع ) إن السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشى ولاشك أنه غير مراد هاهنا فتعين حمله على المجاز وهو إما الدليل الذي أجمعوا على الحكم لأجله وبقي الاجماع والاول أولى . فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين

الطريق الذى يحصل فيه المثلّى مشابهة قوية فانه كما أن الحركة البدنية فى الطريق السلوك 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 الأخذ بالدليل الذى لأجله أجمعوا لاجتماعهم .

وجوابه أن السبيل يطلق على الاجماع أيضا إذ لا نزاع فى أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل وقد قال تعالى: (قل هذه سبيلي) 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 لافى 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 باتباعهم 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 خصت 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 لامتى لمشاقة الرسول عليه السلام إلا أن يترك الإيمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار .



( الوجه السادس ) سلمنا خطر إتباع غير سييلهم لكن لا نسلم وجوب إتباع سييلهم وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فيبينهما واسطة وهي ترك الاتباع أصلاً . فلا يتبع لاسييل غيرهم ولا سييلهم .

( والجواب ) إن ترك الاتباع أيضا مطلقا لإتباع لغير سييلهم لأن سييلهم الأخذ بمقالتهم وترك الأخذ غير سييلهم فثبت حرمة متابعة غير سييل المؤمنين ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى .

( الوجه السابع ) سلمنا أنه يجب إتباعهم لكن لا في كل شيء . بدليل أنه لا يجب في فعل المباح كالأكل والشرب وقد تقدم هذا لكن في كلام صاحب الكتاب .

( والجواب ) أنه كقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول ﷺ فإنه كما أخرج منه المباح يخرج من متابعة سييل المؤمنين أيضا .

( الوجه الثامن ) الدليل على أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور أن إجماعهم إنما يكون عن دليل فسييلهم ليس إثباته بإجماعهم بل بذلك الدليل وهذا واضح فالأخذ بإجماعهم مخالفة لسييلهم فوجب أن لا يجوز وظهر أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور .

( والجواب ) أنهم لما أثبتوا الحكم بدليل غير الاجماع فقد فعلوا أمرين لإثباته بالدليل وتمسكهم بالاجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة في كل الأمور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها في إحدى الصورتين لإنقاد الاجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به أهل الاجماع فيق العمل بها في الباقي .

( الوجه التاسع ) سلمنا وجوب إتباعهم في جميع الأمور ولا يلزم حجية إجماع أهل العصر لأن المؤمنين كل الموجودين إلى يوم القيامة بدليل أنه جمع على بالآلاف واللام وحينئذ الحجة في 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 ذاك .

قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل اللبّد والوسط فعل الله تعالى قلنا السكّر فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حيثنّ لا مزية لهم فإن السكّر يكونون كذلك ) .

الوجه الثاني : من الأوجه الدالة على حججه الاجماع قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ) اخبر تعالى بأن هذه الأمة وسط والوسط من كل شيء خياره وأعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الأمة واخبر 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 والعلائية 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 يقتضي إتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم ، قلت لانسلم أنها متروكة الظاهر قوله لأنها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا ، 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 يجتمع 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 بظاهرها غير مراد الخصم فقوله لا نسلم أنها متروكة الظاهر يعنى بالمعنى الذى نعتيه شرح الظاهر وقوله لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره يعنى ظاهره الذى عيتموه أتم وظاهرها عند الإمام أن الأمة لا تخلوا عن الدول وهو غير موضوع اللفظ وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا أفتى ما يقال في الجواب .

وقد قبل مثله في آيات الصفات فادعى بمنزى المباحين المنأى ، أسئل الله أن يظهرها هو المعنى الذى أوام عليه لأننا لما ثبت أن إجراء اللفظ على موضوعه يسمع ويجب حمله على ذلك المعنى .

وكان هو الظاهر ومثل هذا بقول الملك المتطلب في حال قهره بسطوته على عدوه الخسيس أنا فوقك بردى عليك قال فان ظاهر هذا اللفظ المتبادر إلى التهم غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك قولك رأيت أسدا يرمى بالفتاب ليس ظاهره إلا العارز وهو غير المدعى الحقيقى فقد تقررت أم الإمام .

فان قلت . لدينا 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 وسطا فاقضى أن كونهم وسطا 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 لا نزاع فيه فإن الأمة نصير 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 عدلهم .

وقال عليه السلام خير الأمور أوسطها أي عدلها .

وقال أهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا )  
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 واليه أشار في الكتاب بقوله قلنا حينئذ لامزية لهم أن جميع الأمم عدول في الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يبق في هذه الآية تخصيص لامة محمد ﷺ بهذه المزية والفضيلة وأيضا فكان يقول ستجعلكم لاجعلناكم وقد عرض للإعتراض كلامان .

( ٢٦٢ - الإجماع ج ٢ )

احدهما : لانسلم أنه يلزم من عدم صدور المحذور عنهم كون قولهم حجة  
قرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنع بقوله في الشريعة ولا يعطى .

والثاني : أن العدالة لاننا في صدور الخطاء غلطاً وقد يرد هذا بأن العدالة  
التي لاننا في صدور الخطأ غلطاً هي تعديلنا أما العدالة من الله تعالى فتنا في ذلك  
والله أعلم .

قال ( الثالث قال عليه السلام لانجتمع أمتي على خطأ ونظائره فانها وأن لم  
تتواتر لكن القدر المشترك بينهما متواتر ) .

هذا الدليل ساقط في كثير من النسخ ولذلك لانجده مشروحا في بعض الشروح  
وهو اعتماد على السنة وقد قال الأمدى السنة أقرب الطرق في إثبات كون الاجماليين  
قاطماً وتقريره أنه روى أن النبي ﷺ قال : لانجتمع أمتي على خطأ ، وأنه قال  
: لانجتمع على ضلالة ، وهذان اللفظان لانجدهما عند المحدثين ، نعم روى أبو داود  
من حديث أبي مالك الأشعري قال .

قال رسول الله ﷺ أن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم  
فتهلكوا جميعاً ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لانجتمعوا على  
ضلالة ، وسنده جيد وروى معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأشعري عن أنس سمعت  
رسول الله ﷺ يقول : أن أمتي لانجتمع على ضلالة الحديث أخرجه ابن ماجه  
ومعاذ بن عوف بن معين وغيره قال السعدى وأبو حاتم الرازي ليس بحجة ، وقال ابن  
سبان أستحق الترك ، وقال الأزدي لانيجتج بدعيته 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 لانيجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبداً 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 الأئمة 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 يتأنيق الاقدام على الخطأ وما ذكره الإمام أولاً صحيح وهو الذى ارتضاه القاضى في تختصر التقريب .

فقال أدعاء الإضطرار في هذه المسألة يقربك من الحيد عن الإنصاف ويوسع دعوى الضرورة في كثير من المعانى ، وأما قوله التواتر إنما وقع في مطلق التعظيم لاني 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 وهي الأولى وهي أنا قد علمنا قطعا وانتشار احتجاج السلف في الحديث على موافقة الأمة واتباعها والرجوع عن مخالفتها بهذه الاخبار التي ذكرناها قال القاضى وما أبدع مبدع في العصر الخالية بدعة إلا وبخه علماء عصره على ترك الانباء وإثار الابتداع .

واحتجوا عليه بالألفاظ التي 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 فالولا أنهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب في مستقر المادة أن يبدووا ضربا من المباحين في الاخبار ،

هذا كلام القاضي ، ولقائل أن يقول أما أن السلف كانوا يبخون على ترك الإنباع وإثارة الابتداع فسلم ، وإما أنهم كانوا يمتنعون على ذلك بالألفاظ المتقدمة فغير مسلم ولم تكن هذه الطريقة سالمة عن الاعتراض .

وقال الإمام لم يقل أحد أن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل نلنى بل منهم من نفى كونه دليلاً بالاصالة ومنهم من جعله قاطعاً ، وأما أمام الحرمين فقد أترف بأنه ليس فى السمعيات قاطع على أن الإجماع واجب الانبئاع وسلك طريقاً آخر عقلياً فقال القاطع على أنه حجة قاطمة أنا نقول للإجماع فى صورتيان تذكرهما وتذكر السبيل المرضى فى إثبات الإجماع فى كل واحدة منهما ،

احدهما : أن يصادف علماء العصر على توافقهم فى أطراف الخلة وأوساطها يجمعون على حكم مظهرين والرأى فيه مضطر فيعلم والحالة هذه أن اغناهم أن وقع فلا يحمل على وفاق اعتمادهم وجريانها على منهج واحد فإن ذلك مع طرق وجوه الإمكان وأطراد الاعتياد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على مقبول مقطوع به فى أساليب العقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانضمام نظر وسبر فكر وذلك لاختلاف الناظرين فى نظرم .

فإذا كان حكم العادة هذا فى النظرى القطعى فى الظن بالنظرى الظنى الذى لا يفرض فيه قطع ، فإذا تقرر أن أطراد الاعتياد يميل اجتماعهم على قول الظن فإذا الفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً فيعلم فطما أنهم أسندوا الحكم إلى شىء سمى قطعى عندهم ثم لا يبعد سقوط النقل فيه .

والصورة الثانية : إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطمة ، والدليل عليه أنا وجدنا العصبة الماضين والأئمة المنقرضين متفقين على تبكيك من يخالف إجماع علماء الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى

المريق والمحادة والعقوق ولا يعدون ذلك أمرا هينا بل يرون الاستجواب على مخالفة العلماء ضلالا بيانا .

واجماعهم هذا مع الاتصاف كالتقطع في محل الظن عند نظر العقل فاذا نتحقق هذا باجماعهم قطعا في حكم مغلون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن فبئس الاجماع على تبكيث المخائف وتعنيفه مستند قاطع شرعي 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 واستبحروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الاجماع دليلا قاطعا وبرهاننا 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 كشفا عن ذلك الدليل وحيث يجب اتباع الإجماع لأن مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وإن كان لأمارة فقد رأينا الأولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع فلولا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفة هذا الإجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته .

قال الإمام وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال أن يقال أنهم اتفقوا على الحكم للدلالة ولا اشارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا قد اتفقت كلمتهم لأجل الشبهة سلنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون لامارة تفيد الظن قوله رأينا السلف : حين على المنع من مخالفة هذا الإجماع .

قلنا لاناسم اتفاق السلف على ذلك سامناها لكنك لما جوزت حصول الإجماع لأجل الامارة فلمعلم 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 المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديده من السنة وامارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمانة لا يجمع على خطأ . وحصل 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 لادونه 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 فتم اتفاق المجتهدين 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 مذهبيهم 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 نحو  
على المتقولات المشهورة كالآذان والإقامة دون غيرها وذهب إلى الحمل على هذا  
القرائى فى شرح المنتخب وقرر الإمام منهب مالك وقال ليس يستبعد كما أعتقده  
جمهور أهل الأصول قلت ولا ينبغي أن يخالف مالك فى ذلك إن أراد به ترجيح  
روايهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسموا  
التأويل ولا ريب فى أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع  
ولا ينبغي أن ينلن ثلثان أن مالكا رضى الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها فى  
كل زمان وإنما هى من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم تبرح 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 تنقى خبثها  
ويتنصع 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 والبصرة والكوفة غير حجة خلافا لمن زعم ذلك من  
الاصوليين قال القاضى فى مختصر التقريب وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم  
تخصيص الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا  
اشذوذ منهم انتهى فلا يظن الظان أن القائل بذلك قال به فى كل عصر .

(١) أخرجه البخارى ، كتاب الحج ، باب « إن المدينة تنقى خبثها ، ومسلم  
( شرح النووى ٣/٥٢٠ ) كما رواه الترمذى عن جابر رضى الله عنه ( تحفة الاحوذى

قال (الرابعة قالت الشيعة اجماع المتره حجة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وهم علي وفاطمة وابناءهما رضي 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 منفيًا عنهم وأهل البيت هم علي وفاطمة وأبناهما الحسن والحسين رضي الله عنهم لأنه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .

وأما السنة فاروى الترمذي وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله ﷺ د أني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي (٢) ، وأما المعنى ولم يذكره المصنف فان 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 معلن 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 التيمي ، كما رواه مسلم

والترمذي (الفتح الكبير ٤٥١/١) .

قال الإمام ويجرى هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطفى إنما أريدك بالخير 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 سلمة قالت للنبي ﷺ السمت من أهل البيت فقال صلى إن شاء الله فيبعده من جهة الخير ما فى صحيح مسلم من أن أم سلمة قالت وقد لف ﷺ عليهم الكساء فانا معهم يارسول الله قال انك إلى خير وفى الترمذى قال أنت على مكانك وأنت إلى خير ومن المعنى أن المكاف 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 منكرى الاجماع ؛ ثم نقل عنهم هنا أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشيء من الاجماع لا يقال انكر أصل الاجماع .

(والجواب) ان الاجماع المصطلح انكره من أصله وما اعترفوا به ليس منه وان حصل رفاق بقية الأمة بل لاجل العترة فما قلنا لم يعترفوا بشيء منه وما قالوه لم نوافقهم عليه وقد سبقت الإشارة 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 أبى بكر وعمر .

ذهب للقاضي أبو حازم من الحنفية بالخاء المعجمة وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى أن اجماع الخلفاء الاربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي حجة مستدلين بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والحاكم في المستدرک وقال علي 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 والسلام الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملدكا عضوا وكانت مدة الاربعة هذه ، قيل والصحيح إن المكل لهذه المدة الحسن بن علي وكانت مدة خلافته ستة أشهر بها تكلمت الثلاثون ولكن الحسن رضی الله عنه لم تنسح مهلته ولم يبرز أمره ولا عرف 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 اهتدي وهو حديث ضعيف .

واجاب الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن ابن عباس خالف جميع

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ، 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 باربع مسائل ولم يحتج عليهم  
أحد بالاجماع الاربعة .

قال ( السادسة يستدل بالاجماع لما لا يتوقف عليه كوحدة الصانع وحدوث  
العالم لا كائياته

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 أي ثبوت الاجماع  
لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الاجماع قبل معرفة حدوث 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 وحدوث  
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 كائياته اثبات الصانع واثبات كونه متكلماً  
والنبوة فان الاجماع يتوقف على ذلك إذ ثبوته بالكتاب والسنة صحة الاستدلال  
بها موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلماً وعلى النبوة فلواثبتنا 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 أن لم يرفع بجمماً عليه جزأ وإلا فلا مثاله قيل في الجدم مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه ) لك هنا مناقشتان .

أحدهما : 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 إجماعاً عند طائفة دون الآخرين وهو إجماع بالإتفاق ، ثم عرض للفصل أنه اختلف أهل العصر في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدم أحداث قول ثالث وفيه ثلاث مذاهب .

الأول : المنع مطلقاً وعليه الجمهور .

والثاني : الجواز مطلقاً وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر .

والثالث : وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام وأتباعه الآمدي أن الثالث أن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجر أحداثه والأجزاء مثال الأول إذا مات رجل وخلف جدياً وأخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقر إلى سقوط الأخوة بالجدي فلو قال قائل باسقاط الجدي بالأخوة لم يجر لأنه رافع الأمر بجمع عليه



مستفاد من القولين المتقدمين وهو أن الجسد إما منفرداً أو مشاركاً للأخوة فإذا  
أسقطنا الجسد فقد رفعنا أمراً يحرماننا عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام  
والآمدى وغيرهما وهو صحيح .

وإن صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب بعضهم إلى انفراد الأخ بالمال  
لأن الإجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن أمثله أيضاً الجارية الثيب إذا وطئها  
المشترى، ثم وجد بها عيباً قديماً .

قال بعضهم تمتع الرد وقال آخرون بالرد مع العقد فالقول بالرد بجائز ثالث  
كذا صورته الآمدى في الثيب وابن الحاجب في البكر ، فان قلت كيف .

قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث في الثيب بالرد بجائزاً 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  
فأثبتها كلها ضعيفة وأمثلة الرواية عن علي وهي منقطعة لأنها 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 أيضاً قيل يحل أكل متروك التسمية سهواً وعمداً وقيل لا يحل لا سهواً  
ولا عمداً فالقول بالحل في السهو دون العمد جائز .

قال ( قيل انفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل  
وارد على الواحدى قلنا لم يعتبر فيه إجماعا ) .  
احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا بوجهين .

أحدهما : أن اختلافهم على قولين إجماعا على أنه يجب الأخذ بأحدهما ولا  
يجوز المدول 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 .

والثاني : واعتبر من الخصم على هذا الجواب بأنه وارد على الواحدى 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 منعوا فيه من إحداث ما يخالفه وجزموا بوجوب الأخذ به دائما بخلاف  
ما إذا اختلفوا على قولين فلم يبطلوا بنى 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  
بأسيان .

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 حقا 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.  
حفظ الجسد مثلا 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 اصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز  
إلتسام الأمة إلى شطرين كل شطر بخطيء في مسألة .

والاكثر على انه لا يجوز .

واختار الآمدى خلافه واعلم ان الجواب من اصله 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 حقا لأن  
المجتهد يعمل بما اداه اليه إجهاده وإن كان خطأ في نفس الامر ولك ان تقول  
على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم التخطئة وإنها تتمتع فقد علم ان  
الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب اليه .

قال ( الثانية إذ لم يفتوا بين مسألتين فهل لمن بعدم التفصيل والحق ان  
نصوا بعدم الفرق او اتحاد الجامع كتوريث العمه والحالة لم يجوز لانه 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 ان 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 والأولى مخصوصة بما إذا كان محله متحداً والشرح أن أهل العصر لم يفصلوا بين مصألتيين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرين إلى التحريم فيها وأراد من بعدم الفصل فهذا يقع على أوجه .

أحدها : أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتيين في كل الأحكام أو في الحكم التلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردى ، وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب .

فقد حكاه 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 ومراغمة لما قاله الأمة صريحاً .

وقوله ليس من الأحكام باطل لأنهم إذا أجمعوا على منع الفصل فقد أجمعوا على منع التحريم في إحداهما مع التحليل في الأخرى أو بالعكس .  
وهذا تعرض لحكم نفيًا وإثباتاً .

والثاني : أن لا ينصوا على ما ذكر بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتيين لذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الحنالة ومن منع احداهما منع الأخرى .

وإنما جمعوا بينهما من حيث أنه انتظمها حكم ذى الارحام قال الإمام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلا أن هذا الاجماع متأخر  
( م ٢٧ — الإبهاج ج ٢ )

عن سائر الاجماع في القوة وذهب بعض الناس إلى الخلاف فيه ،  
والثالث : واليه الإشارة بقوله والاجاز أن لا يكون كذلك فقل لا يجوز  
الفرق والحق جوازه وقوله وألا يجب إشارة إلى الدليل عليه أي لو لم يجز سكن  
الدليل هو أنه واقفه في مسألة ويلزم على ذلك أن من وافق يجتهدا في مسألة لدليل  
أن يوافق في كل المسائل وهو باطل ويلزم منه سد باب الاجتهاد .

(فائدة) ظاهر كلام الإمام والمصنف أن نحو قول بعضهم لا يقتل المسلم بالذي  
ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم يقتل ويصح جريان خلافه في أنه هل يجوز  
الفصل فيقال يقتل المسلم بالذي ولا يصح بيع الغائب أو العكس به يشعر إيراد  
القاضي في مختصر التقریب .

وشرح الأمدى بنفى الخلاف في ذلك وما افتتناه كلام الإمام غير بعيد من  
التفصيل فيه يؤدي إلى تخطئة كل الأمة إذ يلزم خطأ شرطهم في جواز قبل المسلم  
بالذي وخطأ النظر الآخر في منح الغائب .

وقد تقدم أن الأكثرين منعوا إنقسام الأمة إلى فردين كل فرد في 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 هنا .

قال : ( قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين السعوى قيل قال الثورى الجماع ناسيا  
ينظر الصائم والأكل لا قلنا ليس بدليل) .

احتج من منع الفصل مطلقا بأن الأمة إذا تال نصفها بالحرمة في المسألتين وقال  
النصف الآخر بالحل فبها فقد اتفقوا 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 لبعد 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 إتحاد الجامع وبأن فتبا الثوري بتلك لعلها قبل إستقرار المجمعين على القولين المطلقين .

قال : ( الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الاجماع على الخليفة بعد الاختلاف وله ما سبق ) .

للمسألة تشعب في النظر وشفا 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 الاجماع بعد إجماع على خلافة ذهب الاكثرون إلى المنع وذهب أبو عبدالله البصري إلى الجواز قال الامام وهو الأولى لأنه لا إمتناع في إجماع الأمة على قول بشرط أن لا يطراً عليه إجماع آخر ولكن إتفق أهل الاجماع 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 الاجماع على أحدهما فالاختلاف حالتان .

أحدهما : أن لا يستقروا ولم يتفرض لها الآمدى في الأحكام فالجمهور على جواز وقوع الإجماع بعده وغالف أبو بكر الصير في كما 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 التصير إلى القول الآخر فيه خلاف يني على اشتراط إنقراض العصر في الإجماع فإن اشتراطنا جاز يلا نظر والاقية 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 قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور إنقراض إجماع العصر الثاني بعدم على أحدهما حتى يمتنع التصير إلى القول الآخر ، ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل وأصير في وإمام الحرمين والغزالي إلى إمتناعه واختاره الآمدى .

وذهب الجمهور إلى الجواز وتبعهم ابن الحاجب إذا عرفت ذلك فاستدلال المصنف على جواز وقوع الإجماع 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 بمقاله وقبول إنما كان إختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لأحد منهم .  
الجزم بشيء .

واستدل للمسألة الثانية بانفق التامين على المنع من بيع أمهات الأولاد بعد  
بإختلاف الصحابة .

قوله وله ما سبق أى وللصير فى ما سبق فى منع أحداث قول ثالث وتقريره  
نأن (بختلافهم إجماع على جواز الاخذ بأى قول كان .

فلو إنعقد الإجماع الثانى لامتنع الاخذ بما أجمعوا على جواز الاخذ به فلزم  
رفع الإجماع بالإجماع .

وجوابه ما سبق أنهم إنما جوزوا بشرط أن لا يحصل إجماع والله أعلم .

وأنت إذا إنتهى بك التفهم فيما أوردناه إلى هنا علمت أن المسألة فى كلام  
صاحب الكتاب غير مختصة بما إذا أجمع أهل ذلك العصر الذى أجمعوا بينهم  
بل هى أعم من المسألتين ولم تنظر بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسألة الأولى  
مفتراً باقتصار المصنف من الدليل على مثال وقع الإجماع فى صورته بعد  
الاختلاف ممن حصل منهم الاختلاف .

قال : ( الرابعة الاتفاق على أحد قولى الأولين كالاتفاق على حرمة بيع أم  
ثلولاه والتمتع إجماع بخلاف بعض المتكلمين والفقهاء لنا سبيل المؤمنين قيل فإن  
تنازعهم أوجب الرد إلى الله قلنا زال الشرط قيل أصحابي كالنجوم قلنا الخطاب  
سح العوام الذين عصمهم قيل اختلافهم إجماع على التخيير قلنا زال لزوال  
شرطه ) .

مضى الكلام فى تصور وتويع الإجماع بعد الاختلاف والنظر الآن فى أنه إذا  
هل يكون حجة ولو قوعه حالتان :



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 رضى 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 بردى أن مراد المصنف بالمتعة التمتع ، شرحه بأن عثمان كان ينهى عنه ثم صار إجماعاً أنه جائز إذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسألة الكتاب والذى عليه المصنف تبعاً للإمام والجمهور أنه إجماع يقوم 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 .

احدهما : 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 واجيب بوجهين .

---

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

أحدهما : وهو المذكور في الكتاب أن وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بخصوص الاجماع فزال وجوب الرد لزوال شرطه وهو التنازع ولك أن تقول لاختفاء في وجود النزاع قبل حصول الاجماع فكان يجب رده ولا يجوز الاجماع .

الثاني : وهو حسن الرد أن الاجماع رد إلى الله والرسول ﷺ .

وثانيها : ما روى من قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يجوز الأخذ بقول كل منهم لم يتصل بين ما يكون بعنده إجماع أولا فلو وجب الأخذ بقول أهل الاجماع للزم 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 المدايني 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 مرفوعا سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدى فارحى إلى يا محمد أن أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوا من بعض فمن أخذ بشيء منها عليه على اختلافهم عندي على هدى .

وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئا .

وأجاب بأن الخطأ ليس بجميع الصحابة ولا للجهتهدين منهم إذ ليس إتباع واحد منهم الآخر أولى من العكس فتعين أن يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين

في عصر الصحابة وإذا كان كذلك وقد افترضوا 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 بعدم انعقاد الاجماع فوجب تخصيص الاجماع عنه والجامع بينهما نصحيح الاجماع المنقصد أخيراً ، ولك أن تقول على جواب المصنف خطاب المشافهة يعم كل العوام وإلا لزم 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 النصوص 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 الإخذ بأيهما أريد فلو انعقد الاجماع الثاني لندافع 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 فليل ليس بحجة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الإمام ولقوله ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) عليك باعتبار الأجوبة المتقدمة وأجوبتها هنا .

وقال (الخامسة : إن اختلفت الأمة على قولين فانت إحدى الطائفتين يصير قول الباقيين حجة لأنهم محل الأمة) .

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت قال الإمام وأنباعه يعير القول الآخر بجماعاً عليه لأنه عند الموت أو الكفر يتبين باندرج قول تلك الطائفة الأخرى تحت أدلة الاجماع لصيرورتهم حينئذ كل الأمة وإيماناً قلت عند الموت ولم أقل بالموت لسؤال يرد فقال يلزم أن يكون قول الباقيين حجة لأجل موت أولئك وليس موتهم مناسباً لسكون قول الباقيين حجة وجوابه أن قولهم صار حجة عند الموت لأنه إذ ذاك قول كل المؤمنين لا بالموت .

وقال الأمدى إنه لا يكون اجماعاً ذكره في آخر المسألة الثانية والعشرين .

قال ( السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقيون فليس باجماع ولا حجة وقال أبو علي اجماع بدمهم 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 الباقيون وسكنوا عن الانكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو اجماع بلا خلاف .

قال القاضى عبد الوهاب من المالكية والقاضى 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 محتمل وجوهاً سوى الرضا وعد منها ان يكون في باطنه مانع من إظهار القول قال وقد

يظهر عليه قرائن السخط وإلا شبه أن هذا ليس من عمل الخـلاف وإن لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت ففقه مذاهب :

**أحدها :** أنه ليس بإجماع ولا حجة وبه قال شـزالي والإمام واتباعه ونقله هو والآمدي عن الشافعي لكن قال الـرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي خـبـة لأنهم لو لم يساعدوه لاعتـرضوا عليه وهل هو إجماع أو لا فيـوجـهان وقال الشيخ أبو إسحاق في الـمع أنه إجماع على المذهب .

**والثاني :** أنه إجماع بعد انقراض العصر ، وبه قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عندما نقله الـرافعي .

**الثالث :** أنه حجة وليس إجماعا ، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي وهو المشهور عند أصحابنا كما نقله الـرافعي وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدله الشرع غير الإجماع أو أنه ليس إجماع قطعي بل ظني النظر مضطرب في ذلك ويؤيد ذلك قول الماوردي ، والقول الثاني أنه لا يكون إجماعا ، قال الشافعي من نسب إلى ساكت قولا فقد كذب عليه فافتضى أن الساكت لا ينسب إليه قول لاظنا ولا تطعا ويضد الثاني قول أبي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وإسـ بإجماع قطعي .

**والرابع :** ذهب إليه أبو علي بن أبي هريرة إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعا ولا حجة وإلا فإجماع لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب فلمـلـ السكوت لذلك وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر ويصيره مجمعا عليه بخلاف الفتيا .

**والخامس :** عكس ذلك لأن الحكم إنما يصدر بعد بحث واتقان فبـد الكلام مع العلماء وتصويبهم لذلك فاذا سكتوا عن الحكم جعل ذلك إجماعا وأما الفتيا

فلا يمتط فيها كالحكم ، وذهب إلى هذا أبو اسحاق المروزي ثم استدل 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 قولا شائعا لمن أذاه إليه اجتهاده وإن لم يكن موافقا عليه

الخامس : ربما أراد الإنكار ولكنه ينتهز فرصة التمكّن 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 الصغائر فلم ينكر وإن احتمل السكوت

هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدل على الرضا لاقطعا ولا ظنا وهذا

معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ولقائل أن يقول ما أنها لا تدل على

الرضا قطعا 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 صغائر كانت أم كبائر

فيدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اجماعا واحتج أبو هاشم بما ذكره في

الكتاب من أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرفه

مخالف وجوابه أن ذلك ممنوع ولو سلم فلا استدلال به إنما يتم أن لو كان الاجماع

السكوتي حجة إذ هو عينه فلو شتم الاجماع السكوتي به لأنتم الشيء بنفسه .

وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردى تساهل لانه اثبات للشيء بفرد من أفراده  
'لا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة أنى على والرد عليها لانه إذا بطل كونه حجة بطل  
كوته 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 محتصة 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 السكوتى إنما كان حجة إجماعاً  
لأن بعضهم قال الحكم وسكت الباقيون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم  
عليهم السكوت عن الانكار فالسكوت دليل الرضا وهذا لا يمكن حمل السكوت  
على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به .

وثانيها : أنه كالسكوتى حتى يجرى فيه الخلاف المتقدم لأن الظاهر مع الاشتجار  
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  
لن انتشار 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

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.  
وان 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 للفقهاء قول جميع الفقهاء والأصولية قول الأصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا عند الأكثرين .

وقال الأقلون 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 الأمدى 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 ما عليه العلماء لم يكثر بخلافه وهذا ثابت اتفاقا واطباقا إذ لو قلنا أن خلاف العوام يقدح في الاجماع مع أن

قولهم ليس إلا عن جهل أفتى 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 قُتبت بما قلناه أن لا يعتبر بخلاف العوام .

فقد صرح القاضي بقيام الإجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب في الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا انتهى . فإن قلت : فما هذا الخلاف المحكي من أن قول العام هل يعتبر في الإجماع .

قلت : هو اختلاف في أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق اجتمعت الأمة ويحكم بدخول العوام معهم تبعاً وهو خلاف لفظي في الحقيقة وليس خلافاً في مخالفتهم فقدح في قيام الإجماع وكلام القاضي في مختصر التقریب ناطق بذلك فانه حكى هذا الخلاف بعد يلامه المتقدم ، فقال مانصه فان قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة : ممة عليه .

قلنا : من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فإذا سئل فيطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه .

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم لعوام يدخلون في حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة في تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع فهذا مساهمة منهم في الإجماع وإن لم يعلموا مواقعها على التفصيل ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يسكنون مساهمين في الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع في 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 .  
انا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع فيطلق القول باجماع الأمة، وإن لم ندرجهم  
باجماع الأمة أر ندر من بعض طوائف العوام خلاف ، فلا يطلق القول باجماع  
الأمة ، فان العوام معظم الأمة وكثيرها ، بل أجمع علماء الأمة انتهى كلام  
القاضي .

وكلام النزالي في المستصنى لا ينافيه، فليتأمل وليضبط ذلك، فهو مكان حسن  
ولا ينبغي أن يستند أن مخالفة العوام تقادح وموافقهم تقتقر الحجة اليها ، وكيف  
ذلك وهم يقولون لا عن دليل ، يكون قولهم خطأ .

والخطأ لا يفنقر قيام الحجة اليه ، وان سبب مسيّب بما سلف من أن العصمة .  
إنما تثبت بلجوع الأمة . قلت فاذا تقول في البله والاطفال ؟ أليس هم من الأمة ؟  
وهذا إزام لا يحصله عنه . هذا في العوام وقد قلنا إن الخلاف فيهم لفظي ،  
ويمكن أن يقال ينبنى عليه إذا لم يكن في المصير إلا يجتهد واحد .

فان قلنا إن العوام داخلون تبعاً فهم داخلون معه فيكون اجماعاً وإلا فلا يكون  
قوله اجماعاً لما قدمناه في أول كتاب الإجماع من أن الإجماع لا يصدق الا من  
اثنين فصاعداً .

وأما الاصولي الماهر المتصرف في الفقه فذهب القاضي الى أن خلافه معتبر .

قال الإمام وهو الحق ، وذهب معظم الأصوليين الى خلافه ، لانه ليس من  
اللفتين ولو وقعت له واقعة لزمه أن يستقى المقتى فيها ، واحتج القاضي بأنه من  
أهل التصرف في الشريعة يستضاء برأيه ويستهدى بنصحه . ويحضر مجالس الاشوار  
واذا كان كذلك بخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر اعتبار في  
الخلاف انبنى 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 وجهاً 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 المنفي في ذلك ، إنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، وليس بين من يقبل ومن يقبل مرتبة ثالثة .

ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام الغاضى وعمره ، ويترقى المتقدم ويفضى إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف ، ولتحقيق خالف الغاضى إذا وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد لخلاف المتصرفين مذهباً مختلفاً به ، فإن المذهب لأهل الفتوى ، فإن ثبت بأن المتصرف 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 الأمة المشهود لهم بالصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه ، وعلى هذا فلو خالف هو في مسألة وبني مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه كما لو أسلم ، ثم خالف الأعلى رأى من يشترط في الإجماع انقراض المجمعين ، وإن لم تكفره فالخيار أنه لا ينعقد الإجماع دونه اكونه من أهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الأمة . وقيل ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره ، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ، ولا يجوز ذلك لغيره ، وفيه نظر فانه إذا تعذر انعقاد الإجماع من ( ٢٨٣ — الاجماع ج ٢ )

وجه لم يعتقد من وجه ، وسيأتي إن شاء الله كلام امام الحرمين فيه ، وأما أهل الفسقة من أهل اقبالة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين ، فذهب معظم الاصوليين 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 للفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يلزم أن يتبجح 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 يعتقد من وجه ، قال فان قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده فيصدق عليه بينه وبين ربه ، وهو يكذب في حق غيره ، فلا يمنع لانتقام 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 تمليل 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 فانت العدالة فانت أهلية

هاد ، وهذا فيه نظر ، إذ أهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام وتصحيح

المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة أصلاً فإن قلت  
هنا يرد عليكم في الكافر فإنه قد يجري على علوم الشرع والاجتهاد لا تعلق له  
بالديانة قلت الكافر لا يرد فإن الحجّة في إجماع المسلمين والفاسق منهم دون  
الكافر ويتفرّع على هذين التعليين أن الفاسق إذا ادّاه اجتهاده في مسألة إلى حكم  
هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن .

وإذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الإجماع قال صاحب الكتاب  
قالو مخالف واحد لم يكن قول غيره إجماعاً 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 والنخاط المعزلى  
.. أبو بكر الرازي وكذا أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينقصد إجماع  
الأكثر مع مخالفة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الأمدى وهو قضية إيراد المصنف  
بخص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الأمدى وذهب قوم إلى أن عدد  
الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه وإلا اعتد به قلت وهذا ما ذكر  
فماضي في مختصر التقريب أنه الذي يصح عن ابن جرير .

وقال أبو عبد الله الجرجاني أن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان  
خلافه معتداً به وإلا فلا ومنهم من قال اتباع الأكثر أولى ويحسوز خلافه وهو  
مذهب لا تحريم فيه لانا نعلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون بأحدهما أكثر  
رجح جانب الأكثر وإتاما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وإيس بإجماع  
ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً  
قطعا قال والظاهر أنه حجة لبعده أن يكون الراجح متمسك المخالف .

قال صني الدين الهندي والظاهر أن من قال أنه إجماع فإتاما يجعله إجماعاً ظنياً

لاظلميا وبه يشعر إيراد بعضهم لنا أن الصحابة اجتمعوا على ترك قتال مانعي ازكاة .  
الا أبو بكر رضى الله عنه ولم يقل أحدان بخلافه غير معتد به بل رجعوا إليه حين  
المنظرة واحتج ابن جرير ورفقته بوجهين ذكرهما في الكتاب .

احدهما أن لفظي المؤمنين والأمة يصدق على الأكثر كما يقال على البقرة أنها  
سوداء وإن كان فيها شعرات بيض واللزنجي أنه أسود مع يبيض حدفته  
وأسنانه .

والجواب أن صدق إطلاق الفاظ 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 بالنسب السواد الأعظم ويسمى  
الأكثرين فيكون قولهم حجة .

والجواب أن السواد الأعظم يعم كل الأمة لأن من عدا الكل فالسواد الأعظم  
منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق أنه أعظم من غيره لدخل تحته النصف الزائد بفرد  
واحد على النصف الآخر وإلى هذا أشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو بضم  
الثاء واللام أى حمله على ما صدق عليه أنه أعظم يوجب عدم الالتفات إلى ثلث  
الأمة إذا خالفوا الثلثين وقد قرره الجار بردي والاسفرايني على أن الثاء مفتوحة  
وأن المراد الثلاث اسم العدد الخاص وأن ابن جرير ورفقته يسلبون أن مخالفة  
الثلاثة قاصرة .

وهذا ما ش على ما اقتضاه إيراد الإمام كما سبق وما ذكرناه من التقرير  
أحسن وأسلم .

واعلم أن السواد الأعظم وقس مفسراً في الحديث على خلاف ما استدل به

الخصم فروى ابن ماجه من حديث معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأعمى ، عن أنس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أمنى لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيت الاخلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق وأعله ، (١) . هذا لفظه وأهل الحق هم جميع الآله ولا أعلم لهذا الحديث طريقاً غير الذى ذكرت ومعاذ وأبو خلف متعينان .

قال ( الثانية لا بد له من سندان القوى بدونه خطأ قبل لو كان فهو الحجة فثنا قد يكونان دليلين قبل صحوا 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 توقف واشترط السند في الاجماع هو الذى عليه الجماهير .

وقال قوم يجوز أن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقف على مستند ، لكن سلموا إن ذلك غير واقع كما ذكر الامدى لنا أن القوتوى في الدين يغير دلالة أو اشارة خطأ ولو اتفقوا عليه كانوا يمين على الخطاء .

وذلك يقدح في الاجماع واعتراض الامدى على هذا الدليل بأنه إنما يكون خطأ إذا لم تتفق الأمة 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 ) والطبرانى في الكبير . وانظر : تخرىج أحاديث المناجج للحافظ المراءى ورقة ٤٣ خطوط بمكتبة لأزهر ( ٨٦٨ ) أصول الفقه .



أما أن اتفقت عليه فلا نسلم أنه خطأ ، وذلك لأن من يحموز ذلك مع القول بعصمة الأمة عن الخطأ يمتنع أن يكون ذلك خطأ عند الاتفاق .

وحال الشيخ صفى الدين المندى 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 حقاً . قلت وفيه نظر فقد يقال يتبين بحصول الإجماع بعد ذلك أن القول في الأصل كان حقاً . هذا إذا وقع قولهم مترتباً لو إن وقع دفعة واحدة فلم يقع إلا حقاً

ثم إن القائل بغير اجتهاد قبل حصول الإجماع على قوله لا يقول إنه مختلئ ، فيما قاله ولا مصيب بل مختلئ في كونه قال بدون اجتهاد ، وهذا خطأ لا يزول بإجماعهم بعد ذلك على قوله .

وأما القول فيحتمل أنه خطأ فيه ، ويحتمل 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 ، فيازم خطأ المجموع في كونهم قالوا وهو عذور ، فلت 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 أهدم على القول وجده 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  
الرجة ، 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 الآمدى 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 تمتق التراضى من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا  
البيع ، لكن اختلفوا في الدليل على التراضى .

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  
ونخبر الواحد ) .

علمت أن الإجماع لا بد له من مستند ويجوز أن يكون ذلك المستند نصاً  
بالاتفاق وكذلك دليلاً ظاهراً وهل يجوز أن يكون اشارة أى 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 بناء 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 أطباقتهم على أنه حجة والحق أنه يحرم مخالفته واستدل المصنف على جوازه بأن الاماره مبدأ الحكم أى تصلح أن يكون طريقاً للحكم فيجوز الإجماع 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 اقترى وحد المقترى ثمانون .

وقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد وأقل الحد ثمانون وهذا نصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا الحكم بالإجتهد وضرب من القياس لأنه مع وجدان النقص لا يتعلق بمثله .

ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من أنه لعلمهم أجمعوا عليه لنص لكنه لم ينقل إستفتاء 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 اللحم .  
استدل المصنفون بوجوبه .

**أحدهما :** أن الإجماع تام على جواز مخالفة الإمامة والحكم الصادر من الإجتهد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع .

والجواب أن مخالفتها إنما يجوز إذا لم يجمع على الحكم المثبت بها ، أما بعد  
الاجماع فلا يجوز مخالفتها .

والثاني : أن الإمارة يخلف فيها أد من الأئمة 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 الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي حنيفة وأبي  
عبد الله لجواز اجتماع دليلين ) .

الاجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون  
مستند إلى ذلك الدليل لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل اليه  
استغناء بالاجماع .

وقال أبو عبد الله البصري أن يكون مستنداً إليه والأصناف أن أبا عبد الله  
إن أراد أنه كذلك على سبيل غلبات للظنون فهو حق إذ الأصل عدم دليل غيره  
والاستصحاب حجة وينبغي أن يعمل على ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي  
من موافقة مذهبه لرأى أبي عبد الله البصري .

وقد فصل أبو الحسين في المعتمد فقال إن كان الخبر نصاً متواتراً لا يحتاج  
إليه إلى استدلال طويل وإجتهاد .

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 بحصر واحد أيضاً وإن روى بالتواتر  
رجح أن يكون عنه

قال ( الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لأن الدليل قام بدونه قيل وافق وافق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع ) .

اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في إعتباره 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 قباس استرط وإلا فلا ، والذي قاله في البرهان ما ملخصه أن المرضى عنده ان الاجماع ينقسم إلى مقطوع به وإن كان في مظنة ظن فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول المكث بعد قوله إلى حكم مطلق يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم فلا بد فيه من ان يطول عليه الزمان فإذا طال ولم يتقدح 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 الانقراض 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 أقل عدد التواتر فلا تكثرت ببقائهم وتحكم بانعقاد الاجتماع حكاه 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 يعن وقد رأيت الآن يعن 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 الاجتماع قبل الرجوع فان قول عبيده رأيتك في الجماعة يدل على المنع من يعن كان رأى الجماعة ولا يدل على أنه كان رأى كل الأمة وإنما أراد أن ينضم قول علي إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على الأقل .

هذا تقرير قوله ورد بليغ وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع علي والتقرير الأول هو الذي في المحصول :

قال (الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة) .

الإجماع المروى بطريق الآحاد حجة عند الإمام والآمدى واتباعهما لأن الإجماع دليل من الأدلة فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة ، وخالف أكثر الناس فاشترطوا التواتر في نقله ، قال الآمدى 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 الآمدى يشعر بأن الخلاف لبس مبني 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 الاجماع نص من كتاب أو سنة فإن قبيل أحدهما التأويل أول سواء كان القابل الاجماع أم النص نوبتاً بين اثنتين لا يختص التأويل بالنص على خلاف ما فهم الجاربردى وإن لم يقبل أحدهما التأويل سافطاً لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح بنجام هذه الآية نجز 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 يقتضي 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 : نفي المساواة بين الشئيين 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 ام مجاز

المسألة الخامسة : التخصيص بمعين حجة

المسألة السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر التخصيص

### التخصيص الثالث

في التخصيص ، وهو متصل بمتنصل

التخصيص المتصل وهو أربعة :

الأول : الاستثناء

تعريف الاستثناء ، واقسامه — وفيه مسائل :

الأول : في شرطه

الثانية : الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس

الثالثة : في حكم الاستثناءات المتعددة

الرابعة : الاستثناء بعد الجمل

التخصيص بالشرط :

تعريفه — وفيه مسائل

الأول : متى يوجد المشروط

الثانية : المطلق على الشرط 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 : تخصيص 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 تذيير خاص لا يخص  
« تذييب ، حكم المطلق مع المقيد .

#### الباب الرابع

٢٢٤

في الجمل والمبين — وفيه فصول

#### الفصل الاول

في الجمل — وفيه فصول

- الاولى : اللفظ إما ان يكون مجملا بين حقائقه . الخ  
الثانية : قالت الخفية ( وامسحوا برؤوسكم ) بـجـل  
الثالثة : قيل آية السرقة بـلـة

#### الفصل الثانى

في المبين

- تعريف المبين — وفيه مسائل :  
المسألة الأولى : المبين يكون، فولا وفملا  
المسألة الثانية : جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب  
« تنبيه » يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة

### الفصل الثالث

في الميسن 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 ابن مسلم الاصفهاني في ذلك والرد عليه

المسألة الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل

المسألة الرابعة : يجوز النسخ بغير بدل أو يبدل أقل 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 قسبان

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 نخبته — وفيه مسائل

الأولى : ذهب بعضهم إلى استحالته

الثانية : حجية الإجماع والدليل على ذلك

الثالثة : إجماع أهل المدينة والخلاف فيه

الرابعة : إجماع العترة

الخامسة : إجماع الخلفاء الأربعة

السادسة : ما يثبت 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 إنقراض المجامع  
الرابعة : لا يشترط التواتر في نقل الإجماع  
الخامسة : إذا عارض الإجماع نص أول القائل له
- 

تم الجزء الثاني من كتاب الإيهام  
ويليه الجزء الثالث وأدلة : للكتاب الرابع  
في القياس

رقم الايداع بدار الكتب

٨٢ / ٣١٥٥

الترقيم الدولي

١ - ٠٠٠ - ١٩٣ - ٩٧٧

مطبعة نفرتيتي  
إبابة - طريق بشتية